



МИФΟΛΟΓΟС

Серия «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор»

№ 3(7)

*Севастополь
2023*



**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА**

МИФОЛОГОС

№ 3 (7)

Серия: «Миф в культуре: литература, язык,
поэтика, искусство, фольклор»

2023

MYTHOLOGOS

№ 3 (7)

Series: "Myth in Culture: Literature, Language,
Poetics, Art, Folklore"

2023

УЧРЕДИТЕЛЬ:

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

ООО «ТБС Пабблишинг»

Регистрационный ПИ №

ISBN 978-5-907330-97-9

DOI:

Подписной индекс

«Объединенный каталог: Пресса России. Газеты и журналы»

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Ставицкий Андрей Владимирович, *главный редактор*, доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат философских наук.

Мартынкин Андрей Владимирович, заведующий кафедрой истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат исторических наук.

Теплова Любовь Ивановна, доцент кафедры иностранных языков Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук.

Галанова Екатерина Михайловна, доцент кафедры русского языка и литературы Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук.

Ильянович Екатерина Борисовна, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», кандидат философских наук, доцент.

Кузина Ольга Андреевна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук (ученый секретарь).

Олефиренко Ольга Михайловна, старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат политических наук.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Алентьева Татьяна Викторовна, профессор кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук, профессор (г. Курск, Россия).

Анчев Стефан Иванов, заслуженный доцент кафедры новой и новейшей истории факультета истории Университета св. Кирилла и Мефодия, доктор истории (г. Велико Тырново, Республика Болгария).

Апаева Софья Хусеиновна, декан Кыргызско-китайского факультета, доцент кафедры Китайского языка и литературы Кыргызского национального университета имени Жусупа Баласагына, кандидат филологических наук, доцент (г. Бишкек, Кыргызстан).

Арпентьева Мариям Равильевна, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных технологий и социального инжиниринга Факультета социальных наук и массовых коммуникаций ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», доктор психологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

Баранов Андрей Владимирович, профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор (г. Краснодар, Россия).

Габриелян Олег Аршавирович, заведующий кафедрой философии, декан Философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, Россия).

- Гагаев Павел Александрович**, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор (г. Пенза, Россия).
- Гарбузов Дмитрий Викторович**, профессор кафедры философии Философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).
- Евлампиев Игорь Иванович**, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
- Завершинский Константин Федорович**, профессор кафедры теории и философии Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор политических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
- Иванов Андрей Геннадиевич**, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», доктор философских наук, доцент (г. Липецк, Россия).
- Карабыков Антон Владимирович**, профессор кафедры философии социально-гуманитарного профиля ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).
- Кирюхина Елена Михайловна**, профессор кафедры "История, философия и социология" биоэкологического факультета ФГБОУ ВО "Нижегородский государственный агротехнологический университет", доктор культурологии, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).
- Корнилова Елена Николаевна**, профессор кафедры зарубежной журналистики и литературы факультета журналистики ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», доктор филологических наук (г. Москва, Россия).
- Королева Светлана Борисовна**, профессор кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).
- Крайнов Григорий Никандрович**, профессор кафедры политологии, истории и социальных технологий ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», доктор исторических наук, профессор (г. Москва, Россия).
- Лесовиченко Андрей Михайлович**, ведущий научный сотрудник научно-аналитического отдела Московской государственной консерватории имени П.И. Чайковского (г. Москва, Россия).
- Маленко Сергей Анатольевич**, заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии ФБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).
- Мартишина Наталья Ивановна**, заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).
- Найдыш Вячеслав Михайлович**, профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).
- Некита Андрей Григорьевич**, профессор кафедры философии, культурологии и социологии ФБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).
- Пивоев Василий Михайлович**, профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) ФГБОУ «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск, Россия).
- Пименова Марина Владимировна**, ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тянь-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Поздьева Светлана Михайловна, профессор кафедры философии и политологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Уфа, Россия).

Тимошук Алексей Станиславович, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ВЮИ ФСИН России, доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).

Тихонова Софья Владимировна, профессор кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», доктор философских наук, доцент (г. Саратов, Россия).

Фиденко Юлия Леонидовна, декан музыкального факультета, профессор кафедры истории музыки ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный институт искусств», доктор искусствоведения, доцент (г. Владивосток, Россия).

Филимонова Мария Александровна, ведущий научный сотрудник научной лаборатории «Центр изучения США», ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук (г. Курск, Россия).

Царева Надежда Александровна, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Дальневосточный технический рыбохозяйственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Владивосток, Россия).

Яковлева Елена Людвиговна, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин ФГБОУ ВПО «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова», д. философских наук, кандидат культурологии, профессор (г. Казань, Россия).

Электронный научный журнал теоретических и прикладных исследований

Индексируется РИНЦ, E-library

Издается с 2022 года. Журнал выходит 4 раза в год

Перепечатка материалов из журнала допускается только по согласованию с редакцией.

© ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

© ООО «ТБС Пабблишинг»

© Авторы

МИФОЛОГОС.

Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор»

№ 3 (7), 2023. 180 с.

Подписано в печать

Формат 79x100/16

Усл. печ. л. 28

ISBN 978-5-907330-97-9



9 785907 330979 >

COFOUNDERS:

Lomonosov Moscow State University, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education

LLC «TBS Publishing»

Registration number № ФС

ISBN 978-5-907330-97-9

DOI:

EDITORIAL BOARD:

Stavitsky Andrey Vladimirovich, *Editor-in-Chief*, Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philosophy.

Martynkin Andrey Vladimirovich, Head of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in History.

Teplova Lyubov Ivanovna, Associate Professor of the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Galanova Ekaterina Mikhailovna, Associate Professor of the Department of the Russian Language and Literature of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Ilyanovich Ekaterina Borisovna, Associate Professor of the Department of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University, PhD in Philosophy.

Kuzina Olga Andreevna, Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Olefirenko Olga Mikhailovna, Senior Lecturer of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Political Sciences.

ACADEMIC ADVISORY BOARD

Alentyeva Tatiana Viktorovna, Professor, Department of General History, Faculty of History, Kursk State University, Doctor of Historical Sciences, Professor (Kursk, Russia).

Anchev Stefan Ivanov, Associate Professor, Department of New and Modern History, Faculty of History, St. Cyril and Methodius University, Doctor of History (Veliko Tarnovo, Republic of Bulgaria).

Apaeva Sofia Khuseinovna, Dean of the Kyrgyz-Chinese Faculty, Associate Professor of Chinese Language and Literature, Jusup Balasagyn Kyrgyz National University, PhD in Philology, Associate Professor (Bishkek, Kyrgyzstan).

Arpentieva Mariyam Ravilievna, Leading Researcher of the Institute of Humanitarian Technologies and Social Engineering of the Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation, Doctor of Psychology, Associate Professor (Moscow, Russia).

Baranov Andrey Vladimirovich, Professor, Department of Political Sciences and Political Management, Kuban State University, Doctor of Political Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor (Krasnodar, Russia).

Gabrielyan Oleg Arshavirovich, Head of the Department of Philosophy, Dean of the Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor (Simferopol, Russia).

Gagaev Pavel Aleksandrovich, Professor, Department of Pedagogy, Penza State University, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Penza, Russia).

Garbuzov Dmitriy Viktorovich, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, Russia).

Evlampiev Igor Ivanovich, Professor, Department of the Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor (St. Petersburg, Russia).

Zavershinsky Konstantin Fedorovich, Professor, Department of Theory and Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Doctor of Political Sciences, Professor (St. Petersburg, Russia).

Ivanov Andrey Gennadievich, Head of the Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk, Russia).

Karabykov Anton Vladimirovich, Professor, Department of Philosophy of Socio-Humanitarian Profile, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, Russia).

Kiryukhina Elena Mikhailovna, Professor, Department "History, Philosophy and Sociology", Faculty of Bioecology, Nizhny Novgorod State Agrotechnological University, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Kornilova Elena Nikolaevna, Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philological Sciences (Moscow, Russia).

Koroleva Svetlana Борисовна, Professor, Department for teaching Russian as a native and foreign language at Lomonosov Moscow State University, Nizhny Novgorod, Russia. D. in Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Kraynov Grigory Nikandrovich, Professor, Department of Political Science, History and Social Technologies, Federal State Educational Institution of Higher Professional Education "Russian University of Transport", Doctor of Historical Sciences, Professor (Moscow, Russia).

Lesovichenko Andrey Mikhailovich, Leading Researcher, Research and Analytical Department, Tchaikovsky Moscow State Conservatory (Moscow, Russia).

Malenko Sergey Anatolievich, Head of Chair of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Yaroslav the Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Martishina Natalya Ivanovna, Head of Chair of Philosophy and Cultural Studies, Siberian State University of Railway Transport, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).

Naydysh Vyacheslav Mikhailovich, Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, FGBOU VPO "Peoples' Friendship University of Russia", Doctor of Philosophy, Professor (Moscow, Russia).

Nekita Andrey Grigorievich, Professor, Chair of Philosophy, Cultural Sciences and Sociology, Yaroslav the Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Pivoev Vasily Михайлович, Professor, Department of General Legal and Humanitarian Disciplines, Northern Institute (branch) of All-Russian State University of Justice (Russian Justice Ministry) in Petrozavodsk, Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk, Russia).

Pimenova Marina Vladimirovna, Rector, Semyonov – Tien-Shansky International Humanitarian University, Doctor of Philological Sciences, Professor (St. Petersburg, Russia).

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna, Professor, Chair of Philosophy and Political Science, Bashkir State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ufa, Russia).

Timoshchuk Aleksey Stanislavovich, Professor, Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Russian Federal Law Enforcement Agency, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

Tikhonova Sofia Vladimirovna, Professor of Theoretical and Social Philosophy Department, Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevskiy, PhD, Associate Professor (Saratov, Russia).

Fidenko Yulia Leonidovna, Dean of the Faculty of Music, Professor, Department of History of Music, Far Eastern State Institute of Arts, Doctor of Art History, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Filimonova Maria Alexandrovna, Leading Researcher, Research Laboratory "Center for US Studies", Kursk State University, PhD in History (Kursk, Russia).

Tsareva Nadezhda Aleksandrovna, Professor, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Far Eastern Technical University of Fisheries, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Yakovleva Elena Lyudvigovna, Head of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines, V. G. Timiryazov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Candidate of Cultural Sciences, Professor (Kazan, Russia).

Electronic scientific journal of theoretical and applied research

The journal is indexed in the Russian Science Citation Index (RSCI), E-library

The journal has been published since 2022.

4 issuer per year.

All rights reserved.

Copying of materials from the journal is permitted only in agreement with the editorial board.

© Federal State Budgetary Educational
Institution of Higher Professional Education
"Lomonosov Moscow State University".

© LLC «TBS Publishing»

© Authors

MYTHOLOGOS.

Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore"

no 3 (7), 2023. 180 p.

СОДЕРЖАНИЕ	
Редакционная коллегия	2
Содержание	8
Введение	10
МИФЫ КУЛЬТУРЫ: КАНОНЫ И АПОКРИФЫ	
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф и наука в бинарной структуре культуры	12
<i>Гарбузов Д.В.</i> Художественная репрезентация библейского мифа в романе Г. Маркеса «Сто лет одиночества»	25
<i>Капля К.А.</i> Некоторые мысли о сущности Грааля	40
<i>Иршин Г.Ю.</i> Образ дьявола в польских легендах о пане Твардовском: сравнительный анализ мифов	49
МИФЫ ЛИТЕРАТУРЫ	
<i>Миничкин П.Д.</i> Духовная этническая идентичность фольклора и литературы как составная часть ментальности народа, миф как образ сказки	59
<i>Кирюхин Д.В.</i> Аполлон, кларосские сестры и другие античные мифологические спутники английского придворного поэта короля Генриха VIII Джона Лиланда	69
<i>Кирюхина Е.М.</i> Мифологическая и символическая образность животных и растений в английском журнале «The Girl's own Paper» конца XIX-XX века	81
<i>Матвеева И.Ю.</i> Мифологические источники образа Настасьи Филипповны в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: Клеопатра и св. Мария Египетская	93
МИФОЛОГЕМЫ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ КУЛЬТУРЫ	
<i>Пименова М.В.</i> Символический теоморфный макроконцепт <i>Бог</i> в русской лингвокультуре	104
<i>Демидова Е.Е.</i> Первичные признаки заимствованного символического концепта <i>корона</i>	117
<i>Пименова М.В., Ибраимова Г.О.</i> Мифологема <i>Богиня-мать</i> в русской и английской лингвокультурах: сопоставительный аспект образов природы и земли	127
<i>Петев Н.И.</i> Пост-религиозность и «смерть Бога»	141
<i>Пименова М.В., Ибраимова Г.О.</i> Мифологема <i>Богиня-мать</i> : Макошь и Деметра в русской и английской лингвокультурах	158
<i>Авторы</i>	172

CONTENT	
Editorial Board	2
Content	8
Foreword	10
MYTHS OF CULTURE: CANONS AND APOCRYPHA	
<i>Stavitsky A.V.</i> Myth and Science in the Binary Structure of Culture	12
<i>Garbuzov D.V.</i> Artistic Representation of the Biblical Myth in the Novel "One Hundred Years of Solitude" by G. Marquez	25
<i>Kaplya K.A.</i> Some Thoughts about the Essence of the Grail	40
<i>Irshin G.Y.</i> Image of the Devil in Polish Legends about Pan Twardowski: Comparative Analysis of Myths	49
MYTHS OF LITERATURE	
<i>Minichkin P.D.</i> Spiritual Ethnic Identity of Folklore and Literature as a Component part of the Mentality of the People, Myth as an Image of Fairy Tale	59
<i>Kiryukhin D.V.</i> Apollo, the Claros Sisters and Other Ancient Mythological Companions of the English Court Poet of King Henry VIII John Leland	69
<i>Kiryukhina E.M.</i> Mythological and Symbolic Imagery of Animals and Plants in the English Magazine "The Girl's own Paper" of the End of XIX–XX Century	81
<i>Matveeva I.Yu.</i> Mythological Sources of the Image of Nastasia Filippovna in F.M. Dostoevsky's Novel "The Idiot": Cleopatra and St. Maria of Egypt	93
MYTHOLOGEMS AND SYMBOLIC CONCEPTS OF CULTURE	
<i>Pimenova M.V.</i> Symbolic Theomorphic Macro-concept God in Russian Linguoculture	104
<i>Demidova E.E.</i> Primary Signs of the Borrowed Symbolic Concept of the Crown	117
<i>Pimenova M.V., Ibraimova G.O.</i> Mythologeme Goddess-mother in Russian and English Linguocultures: a Comparative Aspect of the Images of Nature and Earth	127
<i>Petev N.I.</i> Post-religiosity and the "Death of God"	141
<i>Pimenova M.V., Ibraimova G.O.</i> Mythologeme Goddess-Mother: Makosh and Demeter in Russian and English Linguocultures	158
Authors	172

ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые коллеги, читатели, друзья!

Перед вами седьмой номер научного периодического журнала «Мифологос», целиком посвященного исследованиям мифа и мифотворчества в его наиболее целостной форме. Однако, поскольку миф как объект исследования в его неклассическом (расширительном) толковании представляет собой структурно организованную область знания, организаторы журнала разделили эти исследования на четыре ключевых блока по их основным направлениям, с соответствующим названием серии, каждая из которых охватывает ту область знаний, без которых понять и исследовать миф нельзя:

1) Философия мифа: онтология, аксиология, методология, куда входят исследования фундаментального и концептуального характера, раскрывающие общие вопросы мифа и мифотворчества, включая природу, смысл и характер мифотворчества, его базовые основы, касающиеся возникновения и функционирования мифа, его генезиса, морфологии, показывающие, что миф свойствен человеку и обществу на всех стадиях его развития, играя в их жизни существенную роль.

2) Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования, где отражены особенности человека в контексте его постоянного мифотворчества, объясняя, зачем миф нужен человеку и как он возникает в сознании, какие потребности удовлетворяет, какие факторы влияют на это, делая из *homo sapiens* человека мифотворящего..

3) Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор, которая посвящена исследованиям мифотворчества в сфере культуры как информационно-алгоритмической системы и сознательно программируемого объекта управления, где миф, став колыбелью цивилизации, до сих пор выступает базовой культурной универсалией, воплощаясь в удивительных образах литературы и искусства и становясь символически окрашенным, образно-художественным содержанием великих идей, наделяя их с помощью воображения свойством суггестии.

4) Миф и общество: история, политика, социология, охватывающая охватывает темы мифотворчества общества и власти, которые воплощаются равно как в прошлом, где обретают форму исторической памяти и навязываемой обществу политики, так и в настоящем и будущем, предлагая устраивающее социум обоснование и напоминая, что власть держится на общественном мнении, а общественное мнение целиком зависит от тех мифов, которыми общество живёт.

Данный седьмой номер журнала посвящён третьей серии, т.е. сфере культуры, где мифотворчество проявляет себя в наиболее развёрнутой и проявленной форме, о чём свидетельствует тот факт, что даже самые последовательные противники мифа, обвиняющие миф во лжи и отказывающие ему в положительном влиянии на общество и, само собой, в историческом развитии, не отрицают грандиозные и завораживающие мифологические миры-вселенные Шекспира, Данте, Пушкина, Гёте, Гоголя, Бальзака, Гюго, Диккенса, Достоевского, Блока, Маркеса и других писателей, поэтов, музыкантов, художников, чьё творчество составляет содержание мировой культуры и представляет собой главное достояние человечества. Хотя большинство их поклонников обычно эти мифы не замечают, предпочитая просто их творчеством наслаждаться. Именно в рамках культуры миф стал тем, что он есть,

представляя её смысловую матрицу, своеобразную «тёмную материю» культуры, бесконечное поле значимых смыслов, в которую она погружена. Поэтому здесь роль мифа наиболее значима и очевидна. И его глубинные проявления попытались отразить в своих исследованиях авторы данного номера, статьи которых разделены на три раздела. Это:

1) «Мифы культуры: каноны и апокрифы», куда вошли статьи А.В. Ставицкого («Миф и наука в бинарной структуре культуры»), Д.В. Гарбузова («Художественная репрезентация библейского мифа в романе Г. Маркеса «Сто лет одиночества»»), К.А. Капли («Некоторые мысли о сущности Грааля») и Г.Ю. Иршина («Образ дьявола в польских легендах о пане Твардовском: сравнительный анализ мифов»).

2) «Мифы литературы в истории и фольклоре», где были размещены статьи П.Д. Миничкина («Духовная этническая идентичность фольклора и литературы как составная часть ментальности народа, миф как образ сказки»), Д.В. Кирюхина («Аполлон, кларосские сестры и другие античные мифологические спутники английского придворного поэта короля Генриха VIII Джона Лиланда»), Е.М. Кирюхиной («Мифологическая и символическая образность животных и растений в английском журнале «The Girl's own Paper» конца XIX-XX века») и И.Ю. Матвеевой («»).

3) «Мифологемы и символические концепты культуры», в который были включены статьи М.П. Пименовой («Символический теоморфный макроконцепт *Бог* в русской лингвокультуре»), Е.Е. Демидовой («Первичные признаки заимствованного символического концепта *корона*»), Н.И. Петева («Пост-религиозность и "смерть Бога"»), а также две совместные статьи М.В. Пименовой и Г.О. Ибраимовой («Мифологема *Богиня-мать* в русской и английской лингвокультурах: сопоставительный аспект образов природы и земли» и «Мифологема *Богиня-мать*: Макошь и Деметра в русской и английской лингвокультурах»).

Как видите, выбор тем мифотворчества в сфере культуры многообразен. И он показывает, что культура не совокупность искусств, а нечто большее, а этим бóльшим её делает миф, заполняя собой все её когнитивные формы.

В заключение напоминаю, что журнал «Мифологос» ищет новых авторов среди исследователей мифа, равно как известных, авторитетных, так и молодых, которые в исследовании мифа видят своё призвание и судьбу.

Всего вам доброго!
С уважением,
главный редактор журнала «Мифологос»
Андрей В. Ставицкий

МИФЫ КУЛЬТУРЫ: КАНОНЫ И АПОКРИФЫ

УДК 008:165:101.1:316

МИФ И НАУКА В БИНАРНОЙ СТРУКТУРЕ КУЛЬТУРЫ

Ставицкий Андрей Владимирович

Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г.
Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению сложившихся исторически особенностей отношения и взаимодействия науки и мифа в пространстве культуры. В статье раскрыты причины негативного отношения науки к мифу в контексте культуры как целого и показана природа их взаимодействия. В соответствии с ней наука и миф в рамках культуры представляют бинарно организованную целостность, развивающуюся во многом за счет активного внутреннего взаимодействия, в котором наука однозначно доминирует. Поэтому наука крайне заинтересована сохранить данное соотношение, когда она, благодаря мифу и резонируя с ним, развивается, но не слишком заинтересована сей факт афишировать. В результате в науке сложилось такое положение, когда исследования мифа в рамках отдельных научных дисциплин с сохранением прежней риторики поощряются, а познание мифа междисциплинарного характера на уровне его онтологии не приветствуется и всячески купируется, мешая пониманию мифа как целостности. Однако ситуация начинает меняться, поскольку миф из фундаментальной и ключевой для науки проблемы превращается в механизм решения проблем, от которых зависит развитие культуры и судьба человечества. Данные перемены вынуждают исследователей обратиться к изучению мифа как целостности, максимально расширяя поле его функционирования и поставив под сомнение ряд прежних установок и идей.

Ключевые слова: миф, современный миф, миф и наука, бинарная структура культуры

MYTH AND SCIENCE IN THE BINARY STRUCTURE OF CULTURE

Stavitsky Andrey Vladimirovich

Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol
(Sevastopol, Russia)

Abstract

The article is devoted to the consideration of historically formed features of the relationship and interaction of science and myth in the space of culture. The article reveals the reasons for the negative attitude of science to myth in the context of culture as a whole and shows the nature of their interaction. According to it, science and myth in the framework of culture represent a binary organised integrity, developing largely due to active internal interaction, in which science unambiguously dominates. Therefore, science is extremely interested in preserving this ratio when it develops thanks to myth and resonating with it, but is not too interested in publicising this fact. As a result, a situation has developed in science where research into myth within the framework of individual scientific disciplines, while maintaining the same rhetoric, is encouraged, and interdisciplinary cognition of myth at the level of its ontology is discouraged and in every possible way suppressed, hindering the understanding of myth as a whole. However, the situation is beginning to change, as myth is transforming from a fundamental and key problem for science into

a mechanism for solving problems on which the development of culture and the fate of humanity depend. These changes force researchers to turn to the study of myth as an integrity, maximising the field of its functioning and questioning a number of previous attitudes and ideas.

Keywords: myth, modern myth, myth and science, binary structure of culture

Введение (Introduction)

Когда в исследованиях мифа затрагивается тема взаимодействия науки с мифом, создаётся впечатление, что в этом соотношении и взаимодействии наука всегда выступает субъектом, а миф – объектом с тех пор, как Логос выделился из Мифа, сразу подвергнув его тотальной уничижительной критике. И с тех пор делает это постоянно, регулярно развенчивая и развеивая миф, где можно. Однако по какой-то непонятной причине миф никуда не девается и даже наоборот будто от этой борьбы множится, словно играя с обличителями в какую-то таинственную игру, используя против науки то, что в политологии называют «мягкой» или «умной» силой, а порой и гибридной войной, когда воздействие оппонента не распознаётся, поскольку работает в другом режиме и на ином уровне. При этом многим исследователям бросается в глаза, что взявшиеся развенчивать мифы учёные:

- могут быть неплохими специалистами в своей конкретной научной области, но миф как явление знают на уровне школьной программы, в которой предлагается стандартный набор зализанных литературой античных мифов из т.н. классической мифологии;

- берутся судить о той сфере знаний, в которой они не разбираются, без учёта мифологических исследований за последние двести лет от Дж. Вико и Ф.В.Й. Шеллинга до Э. Кассирера, А.Ф. Лосева и К. Хюбнера, тем самым нарушая один из ключевых постулатов науки: не суди о том, чего не знаешь;

- обычно ограничиваются частностями, посягая на мало кому интересные, забытые и давно изжитые заблуждения, как это традиционно делают участники ежегодного шоу «Учёные против мифов», стараясь не затрагивать великие живые мифологии, лежащие в основе мировых культур и религий, в которые верят миллиарды людей.

При этом мало кто из них задумывается, почему миф такой живучий и какую роль он играет в жизни людей? Однако начавшийся с новейшей революции в физике новый этап развития науки, который стали называть неклассическим, показывает, что миф:

- не так прост, как кажется, представляя собой сложнейшую живую структуру, играющую в жизни человека и общества крайне важную роль;

- не только никуда не исчез, но даже стал заметнее, осязатее, пронизывая собой все сферы социокультурного бытия, включая науку;

- в рамках культуры находится с наукой в диалектическом взаимодействии.

Литературный обзор (Literature Review)

В качестве теоретической базы данной статьи используются труды и идеи мыслителей, чьи идеи заложили основы неклассической науки (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Э. Шредингер, П. Фейерабенд, К. Хюбнер, Д. Деррида, П. Рикёр, М. Полани, В.В. Налимов, С.А. Лебедев и др.).

В работе автор опирался на идеи и разработки ведущих исследователей мифа XX века, включая П.А. Флоренского, К.Г. Юнга, Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, Дж. Кэмпбелла, М. Элиаде, К. Леви-Строса, Р. Барта, Е.М. Мелетинского, Р. Мэя, Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, Г.Д. Гачева, А.М. Лобока, а также труды участников

ежегодной Международной конференции «Миф в истории, политике, культуре» А.М. Буровского, О.А. Габриеляна, А.А. Гагаева, А.С. Глушака, А.Г. Иванова, С.А. Маленко, Н.И. Мартишиной, В.М. Найдыша, А.Г. Некиты, М.В. Пивоева, В.М. Полосина, А.С. Тимошука, Е.Л. Яковлевой и др. [Миф в истории политике, культуре 2019, 2020, 2021, 2023], чьи идеи, наработки, гипотезы легли в основу общей теории мифа.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Чтобы люди творили, а культура развивалась, в основе их творчества и функционирования должно быть заложено дающее возможность вырабатывать новую информацию структурное противоречие, делающее целое двойственным, а двойственное целым. И это мы при анализе взаимодействия мифа с наукой в рамках культуры обнаруживаем [Ставицкий 2012а]. Наука, правда, в своем отношении к мифу всячески отрицает их активное и конструктивное взаимодействие, всеми способами от него откращиваясь [Вартофский 1988]. Однако, вопреки общепринятому мнению, оно не просто существует, но и формирует некий целостный механизм [Телегин 1994], за счет которого наука развивается, черпая из мифа свои интуиции и сбрасывая в миф всё, что не прошло испытание временем. Так они вместе творят и питают тот единый исторически сложившийся в результате их взаимодействия организм, который мы чаще называем обобщенным названием «культура».

Этот организм представляет собой единое информационное смысловое пространство, в котором «каждая из двух бинарных его структур должна быть одновременно и целым, и частью целого» [Лотман 2004: 586]. Благодаря этому, культура:

- обеспечивает успешное функционирование системы всем необходимым;
- помогает ей выполнять свои функции;
- наделяет человечество ценностными смыслами;
- предлагает ему варианты устройства будущего;
- отвечает на основные вопросы, связанные с устройством мироздания и различными аспектами жизнедеятельности людей.

Следует отметить, что двухполюсная структура культуры является источником её жизнеспособности. Значит, биполярность выступает как минимальная и в принципе самодостаточная структура организации интеллектуальной жизни человека и человечества на любом из их уровней. Активное взаимодействие ее основных «полюсов» на протяжении человеческой истории отмечалось периодическим доминированием одного из них. Но это доминирование не приводит к исчезновению другого «полюса», лишь выявляя его возможности развития за счет перехода на более сложные и вторичные формы отношений и со всей очевидностью показывая невозможность превращения доминирующего «полюса» из господствующего в единственного, как бы наука этого ни хотела [Тычкин 2009]. Так миф дает возможность науке самоутверждаться на нем, сводя к мифу все то, что наука отрицает и от чего отказывается [Ставицкий 2014].

Впрочем, данная позиция имеет и оппонентов. В том числе и среди философов. Так, в частности, московский философ Д.П. Козолупенко уверена, что «смена доминирующего типа мировосприятия неизбежно сопровождается сменой типа хозяйствования и типа доминирующих социальных форм и отношений, и наоборот» [Козолупенко 2009: 267]. А это как бы само собой подразумевает, что человек меняет типы мировосприятия сообразно типам хозяйствования. Согласно данной позиции,

получается, что «городская культура вносит в бытие человека нечто настолько новое, что это требует изменения его мировосприятия и вытеснения мифа логосом, а нарратива – письмом» [Козолупенко 2009: 248]. В свою очередь это якобы приводит к замене мифологического восприятия аналитическим, «рушащим мифопоэтическое восприятие окончательно» [Козолупенко 2009: 250], хотя почему-то «мифопоэтическое восприятие не допускает глобализации, т.к. мифопоэтика принципиально ситуативна» [Козолупенко 2009: 266], несмотря на свою архетипичность и традиционность. Неудивительно, что в таком случае цивилизации можно разделить на «мифопоэтическое и не-мифопоэтическое общества» [Козолупенко 2009: 268].

Интересно, что в отличие от представителя философии начала XXI в. Д.П. Козолупенко, претендующей на новое видение мифа посредством выделения из него мифопоэтики, один из великих представителей физики XX в. Макс Борн, у которого, казалось бы, было гораздо больше оснований отталкиваться от принципа детерминизма, в одной из своих итоговых работ написал: «В 1921 году я был убежден, и это убеждение разделялось большинством моих современников-физиков, что наука дает объективное знание о мире, который подчиняется детерминистическим законам. Мне тогда казалось, что научный метод предпочтительнее других, более субъективных способов формирования картины мира – философии, поэзии, религии... В 1951 году я уже ни во что это не верил... Теперь я смотрю на мою прежнюю веру в превосходство науки перед другими формами человеческого мышления и действия как на самообман...» [Борн 1963: 7]. Кстати, отметим, что данная мысль М. Борна созвучна тезисам П. Фейерабенда в его эпатажной работе «Против метода» [Фейерабенд 2007]. И хотя она многими учеными считается маргинальной, ее общий критический посыл заставляет думать о том, что лежит в основе культурного и научного развития, побуждая искать новые методы и подходы там, где раньше все казалось незыблемым.

Исходя из изложенного, следует отметить, что такая, построенная на принципах линейно оформленного детерминизма, позиция, которую иллюстрирует Д.П. Козолупенко, довольно типична для позитивизма прошлого столетия [Рассел 1999]. При этом нельзя сказать, что она не обоснована. Наоборот. Ее позиция логична и аргументирована. Но без учета исторических контекстов. Однако при этом не менее важно понять, что хотя бытие во многом определяет сознание, тип человеческого мировосприятия в плане эволюции имеет свои пределы, и они связаны с психофизиологическими особенностями функционирования мозга [Деглин]. А это значит, что как бы типы хозяйствования человек ни менял, его мозг будет функционировать в соответствии с физиологией, где левое полушарие будет отвечать преимущественно за абстрактно-логическое мышление, а правое – за образно-символическое. Левое полушарие будет контролировать речь, а правое будет стимулировать интуицию. И какая кардинальная смена типов мировосприятия здесь возможна при любом варианте смены типов хозяйствования? Ведь человек мыслит, используя мозг как целое, не делая ставку на одно из составляющих его полушарий [Ротенберг]. В свете этого считать, что со сменой типа хозяйствования или места жительства человек будет мыслить исключительно логично или образно-художественно, воспринимая мир мифологически, несколько опрометчиво [Пузыревский]. А ведь помимо данных факторов есть ещё целый комплекс причин, мотивирующих человека на мифотворчество, включая особенности процесса познания и чувственного восприятия мира, а также смысловую избыточность языка [Ставицкий 2012а: 406–413].

Поэтому забавно было бы увидеть ту культуру, где действительно на всех уровнях и во всех отношениях доминирует «немифологический тип мировосприятия». А еще интереснее – рассмотреть, как это идеальное с точки зрения рациональности общество занимается мифотворчеством во всех сферах своего бытия: от истории и строящейся на культе своих ценностей идентичности нации до образования и воспитания детей [Аксёнова].

Не случайно, что Ф. Ницше настаивал, что «без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер прирожденной силы: лишь обставленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некое законченное целое. Все силы фантазии и аполлонических грез только мифом спасаются от бесцельного блуждания. Образы мифа должны незаметными вездесущими демонами стать на страже; под их охраной подрастает молодая душа, по знамениям их муж истолковывает себе жизнь свою и битвы свои; и даже государство не ведает более могущественных неписаных законов, чем эта мифологическая основа» [Ницше 1990: 149], подчеркнув, что без мифа культура становится бесплодной.

Однако, на наш взгляд, массовое безличное творчество «народа-поэта» никогда не прекращается, проявляясь в самых разных формах по любым вопросам и поводам: от отношения к власти до перхоти на голове [Гудмен 2001]. Ее результат отливается в крылатых фразах, пословицах, анекдотах, сравнениях, поэтических строках, притчах, слоганах, едких и смешных метафорах. Иными словами, что бы в обществе ни произошло более-менее значимого, оно будет в его представлениях отражено. Причем, отражено не в аналитической и абстрактной форме, а в образно-символической [Апинян 2003]. Той форме восприятия и мышления, которая составляет основу любой мифологии, где бы она ни функционировала, и считается отдельными философами аномалией. Вот почему, нам приходится лишь сожалеть, что даже занимающиеся мифом ученые нередко не хотят принять очевидное, и констатировать весьма основательные бреши в их понимании мифа как такового, что скорее всего связано с их исходной научной специализацией [Миф в истории... 2019: 39–57].

Впрочем, в подобном подходе нет ничего удивительного. Ведь, предлагая «проведение специального философского и психологического исследования специфики детского мировосприятия в связи с доминированием в нем мифопоэтического типа мировосприятия и проблемы смены его на аналитическую доминанту в школьном возрасте, а также вопросов координирования с мировосприятием взрослого человека» [Козолупенко 2009b], у которого мифологические представления просто обязаны быть полностью вытеснены аналитическим мышлением, Д.П. Козолупенко, по сути, лишь подтверждает господствующую поныне в науке парадигму, согласно которой миф должен знать своё место по аналогии с известной фразой из пьесы Евгения Шварца «Тень»: «Тень, знай свое место», после которой претендовавшая на обладание своей плотью тень вновь становится тенью на одну минуту. Впрочем, на наш взгляд, подобные подходы сами отдают мифологией в соответствии с принципом «мир таков, каким мы его мыслим»,

Понятно, что в данном случае речь идет о месте, которое отвели мифу наука и общественное мнение. А это значит: пусть им увлекаются дети и отчасти подростки, но никак не взрослые, тем более ученые дамы и мужи. Только насколько данная установка соответствует действительности? Возможно, не более, чем проведенное в эпоху т. н. «развитого социализма» успешное диссертационное «исследование» о

повышении сознательности рабочих ирригационных систем Крыма или современные «научные» разработки, «доказывающие», что либеральные идеи приведут к расцвету России и росту благосостояния ее граждан, а политика евроинтеграции не только обязательное условие процветания Украины, но и основной фактор ее национальной безопасности [Авакян 2009].

Ясно, что в последних случаях исследование подгоняется под готовый ответ. Поэтому применительно к мифу стоит еще раз подчеркнуть, что подобные попытки увязывания степени мифического в сознании и восприятии людей с их возрастом и уровнем образования, а применительно к национальным культурам, с их степенью и качеством развития, являются крайне спорными. Ведь отрекшийся от иллюзий детства и юности взрослый человек на самом деле не стал жить исключительно логически выстроенным разумом, но просто поменял одни мифы на другие. Следовательно, на этом этапе своего развития он способен отречься от старых «иллюзий», потому что у него появились новые. И поскольку старое уже не властно над ним, он может позволить себе рассматривать его как «детские мифы», которые он якобы перерос в силу своего образования и ума.

Что касается идеи последовательной и закономерной смены форм мышления у человека по мере его взросления, уточним, что, независимо от ума, возраста и образования, человек в принципе не отказывается от тех форм мышления, которые ему присущи по жизни и в силу его физиологии. И не может отказаться, даже если сам себя в этом убедил, как не может приказать левому или правому полушарию своего мозга не мешать ему думать, сосредоточившись на чем-то одном. Но, в зависимости от своего эмоционального состояния, он, не задумываясь, будет прибегать к ним, используя весь свой интеллектуальный потенциал, мысля то аналитически, то образно-символически, в зависимости от того, какой вариант для данной ситуации более подходит [Пузыревский]. Причем даже не будет отдавать себе в этом отчет. Возможно, в данной особенности мышления и кроется причина того, как взрослые, если у них временно сняты сдерживающие социальные установки, так легко «впадают в детство», совершая такие поступки, которые при иных обстоятельствах они бы никогда не совершили. Собственно, именно эту проблему, как правило, скрытую, но иногда бурно дающую о себе знать, изучает такая крайне востребованная временем наука, как психология масс [Психология толп].

Интересно, что в порядке своеобразной уступки другой позиции Д.П. Козолупенко отмечает признаки «латентного проявления мифа в культуре с явным доминированием немифологического типа мировосприятия» [Козолупенко 2009а]. Из данной оговорки следует, что она признает существование мифа в современном обществе, но считает характер его проявления скрытым («латентным»). Однако, поскольку сейчас о проявлениях мифа там, где его как бы не должно быть в принципе, говорят все, считать его «латентным» уже не приходится. В результате получается одно из двух: либо миф проявляется как патологическая аномалия, либо для нашего общества он является пусть и нежелательной, но нормой [Миф в истории... 2018]. В первом случае старые установки вроде как подтверждаются, что должно хотя бы отчасти успокаивать, но с другой стороны, то, что Д.П. Козолупенко называет «латентным проявлением», другие исследователи формулируют как тотальное вторжение мифа, который современные представления просто взрывает.

Понятно, что второй вариант для науки не столь благостен, как первый, уже потому, что вынуждает ее признаваться в собственных заблуждениях. Но, на наш взгляд, если ситуация назрела, науке лучше признаться, что прежние взгляды в

данном вопросе являются ошибочными, и пересмотреть их, дабы они не сдерживали научное развитие и дальше.

В чем же заключается данное заблуждение? В отрицании того факта, что проявление мифа в современном обществе носит скорее тотальный характер, чем скрытый и эпизодический, так как проступает практически во всех сферах жизнедеятельности людей. А это значит, что-либо общество тотально деградирует, полностью погружаясь в архаику, как Атлантида в океан, либо миф никуда не уходил и для современного общества является нормой. Впрочем, одно другого не исключает. Но какому бы варианту исследователи ни отдали предпочтение, он не оставляет места иллюзиям о подавляющем превосходстве рационального мышления над мифическим, предлагая более взвешенные подходы, оценивающие их взаимодействие более сдержано.

При этом следует отметить, что проблема асимметрии культуры, отчасти выраженная в противостоянии мифологии и науки в какой-то степени напоминает бинарность человеческого мозга [Деглин], что делает «противостояние» разного в рамках единства множеств живительным, творческим, подпитывающим и преобразующим себя, обеспечивая внутреннюю динамичность и диалогичность культуры как целого.

В связи с этим любопытно проявление синдрома «расщепленного мозга», вызванного нарушением связи между двумя мозговыми полушариями. У человека он проявляется в нарушении сенсорных, речевых, двигательных и конструктивно-пространственных функций. Но применительно к расщепленности культуры ситуация выглядит не столь трагически, поскольку, несмотря на преимущественно одностороннюю связь, мифу удаётся обеспечивать науку всем необходимым, что в данном случае от него зависит, несмотря на ее крайне негативное к нему отношение [Авакян 2009].

Рассмотрение биполярности человеческой интеллектуальной деятельности позволяет многое понять в функционировании мифа в обществе и его отношениях с наукой. Так, дискретно-линейное и гомеоморфно-континуальное начала в организации человеческой интеллектуальной деятельности образуют оппозиционные пары, связанные с левополушарным и правополушарным принципами индивидуального мышления. В связи с этим Ю.М. Лотман предложил ряд аналогичных пар: детское сознание – взрослое сознание, мифологическое сознание – историческое сознание, иконическое мышление – словесное мышление, действие – повествование, стихи – проза [Лотман 2004: 572]. А мы к ним можем добавить и оппозицию «наука – миф», функционирующую в рамках культуры как целого.

В нем две стороны и одновременно два основополагающих начала мировой культуры и человеческого сознания обеспечивают в силу своей разности в культуре и человеке плодотворный внутренний диалог рационального с иррациональным, логического с мифическим, аполлонического с дионисийским, постоянно возвращая нас к мысли И. Гёте: «Zwei Seelen wohnen, ach, in meinen Brust! / Die eine will sich von der andern trennen» («Две души, увы, живут в моей груди! / И одна хочет оторваться от другой»), и наглядно показывая, что в диалоге позиций и мнений даже непонимание плодотворно, так как если бы понимание между взаимодействующими структурами было идеальным, то всем «не о чем будет говорить» [Лотман 2004: 15]. Значит, непонимание заложено в систему развития культуры как решающий фактор ее мотивирующего творческого развития смыслового напряжения, когда мир понятий противопоставлен, но взаимодействует с миром образов. И миф обеспечивает это

непонимание там, где господствует опирающийся на логику разум, дабы каждое начало, способствовало в ходе конструктивного противодействия развитию себя для развития культуры в целом.

Заключение (Conclusions)

Как видим, биполярная организация мозга, мышления, культуры выстраивает на противопоставлении двух основных элементов такую систему взаимодействия, которая составляет основу механизма развития объекта как целого, делая его самодостаточным и жизнеспособным. Причем без этой биполярности структура будет лишена внутренней динамики и утратит способность к самовоспроизводству, обновлению и трансформации.

В связи с этим, не удивительно, что анализ взаимодействия мифа и науки в рамках тела культуры однозначно показывает, что «абсолютная победа какого-либо из этих полюсов теоретически невозможна, а практически губельна» [Лотман 2004: 17], так как вытекает из природы человека, созданной им культуры, социопсихологической природы и структуры общества и особенностей общественных отношений. Из сути процесса накопления и обработки информации, информационного взаимодействия как такового и процесса познания в целом. Причем, речь в данном случае идет не просто о связях, а о сложной системе дополняющих друг друга зависимостей, без которых ни один из этих элементов не сможет функционировать [Миф в истории... 2023; Ставицкий 2013].

Интересное наблюдение по поводу взаимодействия науки и мифа делает в одной из своих работ О. Балла: «Многовековая, упорная борьба Разума с мифом оказалась не напрасной. Раз миф, умирая в одних своих формах, постоянно возрождался в других – значит, дело тут совсем не в формах, а в чем-то более глубоком – и неустрашимом. Например, в порождающем принципе всякой культуры. Европейская культура, как, может быть, ни одна другая, выявила в себе эту основу – именно тем, что на протяжении всей своей истории принципиально, последовательно от нее отталкивалась, обретая и создавая в этом отталкивании сама себя» [Балла 2010: 93].

Как видим, из ее выводов следует не только то, что миф в принципе неискореним, но и более важное, глубинное явление, раскрывающее роль и место мифа в общем процессе культурного развития, в котором отторжение мифа наукой в ходе активного их взаимодействия выступает одним из условий выстраивания с ним конструктивного диалога с целью дальнейшего развития и науки, и культуры в целом [Ставицкий 2012b]. Отторгая миф, наука от него отталкивается. Отталкиваясь, преодолевает. Преодолевая, становится иной. И поскольку преодоление мифа происходит не только вне науки, но и в ней самой, наука тем самым сохраняет то состояние саморазвития, без которого она не может существовать [Ставицкий 2014; Ставицкий 2012a].

Особо стоит отметить, что отторжение мифа наукой выражается в форме активного непонимания. При этом со стороны ученых нередко упреки, что миф закрыт, герметичен, непроницаем. И это отчасти является верным. Но только относительно способности науки его принять и понять. В этом смысле миф всегда открыт для нового развития, осмысления и истолкования. Открыт для тех, кто способен его психологически принять и интеллектуально понять.

Для них миф предстает одновременно как сказанное, сделанное и явленное, в котором событие воспринимается как со-бытие, воспринимаемое наблюдателем через со-причастность [Ставицкий 2013]. Так, согласно элевсинским мистериям человек

должен был пережить три стадии познания: «сказанное», «сделанное» и «явленное», которые на заключительной стадии предполагали, что, пережив глубинное очищение (катарсис), человек получает тот лично пережитый опыт, без которого не сможет осмысленно жить. Возможно, поэтому миф созвучен и соотносим с метафорой человеческой души, которая по мере своего развития и самопознания должна пережить личный катарсис.

С другой стороны, как можно «схватить в понятия» то, что в принципе понятийному мышлению недоступно? Насколько можно быть точным и последовательным с мифом, если он представляется как живая, действующая континуальная неопределённость? Как быть, если отражающие онтологию бытия в ее определённости законы логики на миф не действуют, так как человеческое освоение мира не сводится к своей рационально-понятийной разновидности и не может никакой рациональностью исчерпать смысловое разнообразие бытия?

У нас нет однозначных ответов на эти вопросы, но вполне возможно, что не только мифу, но и логике придется искать их, дабы придать свойственную ей красоту и стройность тем аспектам познания, где она пока себя конструктивно не проявила, безуспешно противопоставляя мир понятий и формул миру образов.

Разумеется, наука может и дальше упорствовать, отрицая, как и раньше, роль мифа в развитии науки, культуры и общества. Однако в современных условиях, когда глобальная конкуренция вышла на такой уровень противостояния, что на кону уже существование человечества как социума и человека как вида, а переход к шестому техноукладу открывает принципиально иные технологические возможности, которые удастся контролировать, лишь выработав и утвердив соответствующие им нравственные установки и ценности, без нового отношения к мифу как инструменту политики и фактору общественной безопасности, который используется всем во благо, миру просто не выжить. И понимание этого позволяет надеяться на более взвешенное отношение к мифу со стороны исследователей, соответствующее требованиям сегодняшнего дня.

Литература

Авакян Т.А. Політика євроінтеграції як базовий компонент національної безпеки України: Дис... канд. пол. наук. Сімферополь: ТНУ ім. Вернадського, 2009. 190 с.

Аксёнова Н.В. Мифо-ритуальные основы дитячих игр (на материалах Слобожанщины конца XIX – началу XX столетия): дис... канд. ист. наук. К., 2006. 209 с.

Апинян Т.А. Игра в пространстве серьезного: игра, миф, ритуал, сон, искусство... Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2003. 398 с.

Балла О. Примечания к ненаписанному. Статьи. Эссе. USA: Franc-Tireur, 2010. 926 с.

Борн М. Физика в жизни моего поколения. Москва: Изд-во иностр. литературы, 1963. 536 с.

Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание: Пер. с англ. Москва: Прогресс, 1988. – 508 с.

Гудмен Н. Способы создания миров / Пер. с англ. Москва: Идея-Пресс, Логос, Практис, 2001. 376 с.

Деглин В. Функциональная асимметрия – уникальная особенность мозга человека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.scorcher.ru/neuro/science/base/mem197.htm> (дата обращения: 7.07.2018).

Козолупенко Д.П. Анализ мифопоэтического мировосприятия: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2009а. [Электронный ресурс]. URL: http://dibase.ru/article/16032009_kozolupenkodp/2 (дата обращения: 7.07.2018)

Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое восприятие. Монография. Москва: Канон+, РООИ Реабилитация. 2009b. 432 с.

Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. 592 с.

Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. 353 с.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. 574 с.

Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1990. 830 с.

Психология толп. Москва: Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП, 1998, 412 с.

Пузыревский В.Ю. Проблема палеопсихологических основ мифологического мышления [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/puzirevsk/misl8_58.html (дата обращения: 7.07.2018)

Рассел Б. Искусство мыслить / Общ. ред., сост. и предисл. О.А. Назаровой; [пер. с англ. Козловой Е. Н. и др.]. Москва: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.

Ротенберг В.С. Правая и левая стороны души [Электронный ресурс] URL: http://rjews.net/v_rotenberg/interview.html (дата обращения: 7.07.2018).

Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2014. №2. С. 167–176.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012а. 543 с.

Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012b. 192 с.

Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012с. 238 с.

Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.

Телегин С.М. Философия мифа: Введение в метод мифореставрации. Москва: Община, 1994. – 140 с.

Тычкин П.Б. Методологические аспекты конструирования мифа как элемента постнеклассической научной рациональности // Известия Томского политехнического университета. 2009. Т. 315. № 6. С. 107–109.

Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания: Пер. с англ. А.Л. Никифорова. Москва: АСТ; Хранитель, 2007. 413 с.

References

Avakyan T.A. European Integration Policy as a Basic Element of the National Security of Ukraine: Dis... kand. pol. nauk. Simferopol': TNU im. Vernads'kogo, 2009. 190 p. (In Russian).

Aks'onova N.V. Mythological and Ritual Foundations of Children's Games: dis... kand. ist. nauk. Kiev, 2006. 209 p. (In Russian).

Apinyan T.A. Playing in Space is Serious: Game, Myth, Ritual, Sleep, Art. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta Publ., 2003. 398 p. (In Russian).

Balla O. Notes to Unwritten. Articles. Essay. USA: Franc-Tireur Publ., 2010. 926 p. (In Russian).

Born M. Physics in my Generation. Moscow: Izd-vo inostr. literatury Publ., 1963. 536 p. (In Russian).

Vartofsky M. Models. Representation and Scientific Understanding: Per. s angl. Moscow: Progress Publ., 1988. 508 p. (In Russian).

Gudmen N. Ways to Create Worlds / Per. s angl. Moscow: Ideya-Press, Logos, Praksis Publ., 2001. 376 p. (In Russian).

Deglin V. Functional Asymmetry - Unique Feature of the Human Brain. [Electronic resource]. URL: <http://www.scorcher.ru/neuro/science/base/mem197.htm> (Accessed: 7 July 2018). (In Russian).

Kozolupenko D.P. Analysis of Mythopoetic Worldview: Avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk. Moscow, 2009. [Electronic resource]. URL: http://dibase.ru/article/16032009_kozolupenkodp/2 (Accessed: 7 July 2018). (In Russian).

Kozolupenko D.P. Mythopoetic Perception. Monografiya. Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitaciya Publ., 2009. 432 p. (In Russian).

Lotman YU.M. Semiosphere. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB Publ., 2004. 704 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Pod redaktsiyey O. A. Gabrielyana. A. V. Stavitskogo. V. V. Khapayeva. Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole. 2018. 592 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (June 2018, Sevastopol) / Pod redakciej O.A. Gabrielyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Hapayeva, S.V. YUchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. 353 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Proceedings V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, r. Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2021. 576 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the VI International Scientific Interdisciplinary Conference. VI International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2022, г. Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2023. 574 p. (In Russian).

Nicshe F. Writings. V 2 v. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 830 p. (In Russian).

Psychology of Crowds. Moscow: In-t psihologii RAN, KSP Publ, 1998, 412 p. (In Russian).

The Problem of Paleopsychological Foundations of Mythological Thinking. [Electronic resource]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/puzyrevsk/misl8_58.html (Accessed: 7 July 2018). (In Russian).

Rassel B. Art of Think / Obshch. red., sost. i predisl. O.A. Nazarovoj; [per. s angl. Kozlovoj E. N. i dr.]. Moscow: Ideya-Press: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. 240 p. (In Russian).

Rotenberg V.S. Right and Left Sides of the Soul. [Electronic resource]. URL: http://rjews.net/v_rotenberg/interview.html (Accessed: 7 July 2018). (In Russian).

Stavitsky A.V. Science and Myth: the Problem of Correlation // Philosophy of economy. 2014. №2. Pp. 167–176. (In Russian).

Stavitsky A.V. Ontology of the Modern Myth. Sevastopol': Ribest Publ., 2012a. 543 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. Modern Myth-Logic: the Experience of Comprehending of Other. Sevastopol': Ribest Publ., 2012b. 192 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. Modern Myth: its Nature and Purpose. Sevastopol': Ribest Publ., 2013. 148 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. The Modern Myth and its Main Functions. Sevastopol: Ribest. 2012c. 238 p. (In Russian).

Stepin V.S. Theoretical Knowledge: Structure, Historical Evolution. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2000. 743 p. (In Russian).

Telegin S.M. Philosophy of Myth: An Introduction to the Method of Myth-restoration. Moscow: Obshchina Publ., 1994. 140 p. (In Russian).

Tychkin P.B. Methodological Aspects of Constructing Myth as an Element of Post-non-classical Scientific Rationality // Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta – News of Tomsk Polytechnic University. 2009, Vol. 315, № 6, Pp. 107–109. (In Russian).

Fejerabend P. Against the method. Essay on the Anarchist Theory of Knowledge: Per. s angl. A.L. Nikiforova. Moscow: AST Publ.; Hranitel', 2007. 413 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

Bionotes:

Stavitsky Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and International Relations, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Миф и наука в бинарной структуре культуры // Мифологос. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 12–24.

For citation:

Stavitsky A.V. Myth and Science in the Binary Structure of Culture // Mythologos. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 12–24.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО МИФА В РОМАНЕ Г. МАРКЕСА «СТО ЛЕТ ОДИНОЧЕСТВА»

Гарбузов Дмитрий Викторович

Таврическая академия Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского
(г. Симферополь, Россия)

Аннотация

Используя стиль «магического реализма», являющийся современным художественным аналогом мифологического мышления, Г. Маркес «пересказывает» библейский миф на материале истории Латинской Америки. И, одновременно, этот пересказ позволяет обнаружить определенную универсальную логику истории цивилизации, чей культурный код основан на библейском мифе. Первый горизонт человеческого существования может быть условно назван мифологическим или «архетипическим». Это горизонт имплицитной слитности двух исходных размерностей человеческого бытия: бытия-целым и бытия-частичным. Пространство первого горизонта человеческого существования это «место» для осуществления первого «акта» человеческого действия, который есть осуществление экзистентно-родового способа существования. Имплицитная слитность исходных человеческих содержаний конституирует «мифологическую» структуру феноменов, выявляющих характеристики человеческого способа существования. А именно, это символика Первочеловека, Инцеста, Рождения, Убийства, Исхода, Прозрачного города.

Второй горизонт человеческого существования мы обозначили как «поэтический». Особенностью второго акта действия является экспликация имплицитно присущих человеческому способу существования содержаний. Экспликация имплицитно присущего есть сущность поэзии, то есть произведение. Произведение предполагает добычу и обработку добытого. Добыча есть размыкание бытия, выводящее сущее в конституируемую таким образом искусственную сферу человеческого существования, т.е. то, что принято именовать культурой человека. Выход в культурное бытие есть занятие определенной позиции к сущему, проявляющей себя в феноменах познания и преобразования. Познание проявляет себя как субъективное воспринимающее представление, а преобразование как использование представленного. Таким образом формируется субъективное предстояние «объективному» миру.

Третий горизонт человеческого существования мы обозначаем как экономический. Точнее говоря, здесь мы выделяем четыре экономических горизонта человеческого существования. Спецификой первого экономического действия является размыкание родовой замкнутости для освобождения социального устройства человека. Существование человека в социуме есть утверждение расположения к сущему способом освоения полезного, то есть присвоения чего-то, что обеспечивает недостаточность индивидуального бытия. Особенностью второго экономического действия является экзистентно-онтическое событие «вырывания» человека из почвы своего природного укоренения и осуществление социального бытия как временного пребывания. Временность пребывания есть феномен, выявляющий энтропийность существования. Борьба с энтропийностью вообще есть главное событие экономического горизонта человеческого существования. Борьба с энтропийностью проявляет себя, прежде всего, как событие исправления неправильного, что составляет конструктивную суть войны. Главной особенностью третьего экономического действия является событие рыночного производства, которое выступает в качестве эффективного механизма погашения энтропийности социального мира. Конституирование третьего экономического горизонта существования есть осуществление нового способа человеческого

расположения к сущему в качестве «продукта» рыночного производства, изделия. Спецификой четвертого экономического действия является экология, то есть событие «отчуждения» человека от места своего укоренения в сущем. Экологичность существования есть одновременно специфический способ укоренения в сущем, а именно, распадение социального мира на отдельные «острова».

Ключевые слова: человек, социум, миф, поэзия, экономия, рынок, война, экология.

POETICAL REPRESENTATION OF THE BIBLICAL MYTH IN G. MARQUES' NOVEL "ONE HUNDRED YEARS OF SOLITATION"

Garbuzov Dmitry Viktorovich

Tauride Academy of the Crimean Federal University (Simferopol, Russia)

Abstract

Using the style of "magic realism", which is a modern artistic analogue of mythological thinking, G. Marquez "retells" the biblical myth on the material of the history of Latin America. And, at the same time, this retelling allows us to discover a certain universal logic of the history of civilization, whose cultural code is based on the biblical myth. The first horizon of human existence can be conditionally called mythological or "archetypal". This is the horizon of the implicit fusion of the two initial dimensions of human existence: being-whole and being-partial. The space of the first horizon of human existence is a "place" for the implementation of the first "act" of human action, which is the implementation of an existential-generic mode of existence. The implicit fusion of the original human contents constitutes the "mythological" structure of phenomena that reveal the characteristics of the human mode of existence. Namely, this is the symbolism of the First Man, Incest, Birth, Murder, Exodus, Transparent City.

We designated the second horizon of human existence as "poetic". A feature of the second act of action is the explication of the contents implicitly inherent in the human mode of existence. The explication of the implicit is the essence of poetry, that is, the derivation from the depth to the outside. The work involves the extraction and processing of the extracted. Extraction is the opening of being, leading the being into the artificial sphere of human existence thus constituted, i.e. what is called human culture. The exit into cultural being is the occupation of a certain position towards the existent, which manifests itself in the phenomena of cognition and transformation. Cognition manifests itself as a subjective perceiving representation, and transformation as the use of the presented. Thus, the subjective anticipation of the "objective" world is formed.

We designate the third horizon of human existence as economic. More precisely, here we distinguish four economic horizons of human existence. The specificity of the first economic action is the opening of tribal isolation in order to free the social structure of a person. The existence of a person in society is the affirmation of a disposition to the existent by means of mastering the useful, that is, appropriating something that ensures the insufficiency of individual being. A feature of the second economic action is the existential-ontic event of "pulling out" a person from the soil of his natural rooting and the implementation of social life as a temporary stay. The temporality of stay is a phenomenon that reveals the entropy of existence. The fight against entropy in general is the main event of the economic horizon of human existence. The fight against entropy manifests itself, first of all, as an event of correcting the wrong, which is the constructive essence of war. The main feature of the third economic action is the event of market production, which acts as an effective mechanism for repaying the entropy of the social world. The constitution of the third economic horizon of existence is the realization of a new way of human disposition towards beings as a "product" of market production, a product. The specificity of the fourth economic action is ecology, that is, the event of "alienation" of a person from the place of his rooting in existence. The environmental friendliness of existence is at the same time a specific way of rooting in the existent, namely, the disintegration of the social world into separate "islands".

Key words: Man, society, myth, poetry, economy, market, war, ecology.

Введение

Знаменитый роман Г. Маркеса реализует достаточно уникальный замысел: он рамочно повторяет Библию (от сотворения мира в Ветхом завете до Апокалипсиса в Новом завете), наполняя сюжет событиями истории и колоритом Латинской Америки. Попутно в романе решается и латентная задача – фактически Маркес использует мифологические приемы мышления (которые он называет магическим реализмом) для достижения главной цели. Благодаря этому, ему действительно удается, с одной стороны, сохранить мировоззренческий уровень библейского мифа, но при этом, с другой стороны, наполнить библейские формы актуальной исторической и социальной феноменологией. Таким образом он не только художественно реконструирует библейский миф, но и вскрывает глубинные закономерности исторической логики социума, в основании культуры которого он находится. Текст романа достаточно четко периодизирован шестью поколениями рода Буэндиа, которые, соответственно, рассматриваются нами как шесть типов социального действия, реализующих шесть этапов истории.

Результаты и обсуждение**1) Миф как экзистентно-родовой способ существования и первое событие (эпоха) человеческого бытия.**

Спецификой первого события человеческого существования является слитность любых имплицитных и эксплицитных содержаний. Антропологическая суть данного вопроса проста: человек либо есть, либо его нет. Это означает, что бытие человека имплицитно предполагает наличие некоторых человеческих характеристик и условий существования. Их наличие или отсутствие свидетельствует о наличии или отсутствии человека как такового. Это в свою очередь означает, что первое человеческое действие, первое человеческое существование имплицитно содержит в себе все многообразие человеческого действия и существования вообще.

Первое человеческое действие должно нести в себе экспликацию человеческого содержания, определять (отграничивать) его от остального сущего. У человеческой экзистенции есть свои собственные пределы. Вопрос о человеке есть вопрос об экзистенциальных пределах человека. Человек существует. Это значит, что человек занимает некоторое место в бытии. Занимать место по-человечески – это значит, прежде всего, иметь дом, а также то место, где он находится. Это пространство человека, оно исходно присуще человеку¹.

В тексте нами выделены еще две очень важные циклические переменные, которые, по нашему мнению, представляют то, что имплицитно *отсутствует* (не есть) у человека. Причем одна переменная обозначает то, что уже не есть, а вторая то, что еще не есть у человека. Первая переменная обозначает *событие рождения*. Событие рождения можно фиксировать, начиная со второго и вплоть до последнего

¹ Это исходное присутствие определенного человеческого пространства очень выразительно представлено в романе Г. Маркеса. Первый акт человеческого действия, то есть время до появления второго поколения рода Буэндиа, – это состояние бездомности, время, предшествующее основанию дома и поселения, где находится этот дом. Однако повествование об этом ведется в ретроспективном изложении, как воспоминание. См.: [Маркес 1989: 128]. Очевидно, здесь как раз сказывается то, что человеку имплицитно присуще определенное пространство существования. Бездомность может быть осмыслена только как лишенность дома, потеря дома, но не как отсутствие дома вообще. Дом, поселение, пространство, время – это то, что имплицитно есть у человека.

поколения, но не для первого. Именно это мы и имеем в тексте. Событие рождения первого поколения рода Буэндиа не зафиксировано, да и не могло быть зафиксировано, потому что неизбежно это было бы уже второе поколение. Смысл рождения – это следствие за..., появление вследствие..., последствие. Рождение – это принципиально последствие, а начало принципиально не может быть последствием. Таким способом рельефно очерчивается проблема человека как такового, – человек не является частью наличного миром, а именно происходит в этот мир, чтобы присутствовать здесь – таков способ человеческого существования. Животное рождается, чтобы быть, человеку недостаточно родиться, чтобы быть. Точнее говоря, парадоксальным образом ему, чтобы родиться, нужно быть. Поэтому, образно говоря, каждый человек принципиально есть первый, но каждое человеческое поколение есть принципиально второе.

Два события конституируют существование дискретной единицы – возникновение (рождение) и исчезновение (смерть). Для дискретной бытие-размерности человека оба этих события фиксируются через событие инцеста, являющегося, как показывают культурологические и психологические исследования, чрезвычайно важным и наполненным разнообразными смыслами аспектом человеческого существования. Родиться – это значит, прежде всего, проявить свое существование, осуществиться в двух аспектах: обрести родителя и одновременно стать «заместителем» одного из родителей. Это событие приобретает трагическую окраску именно в свете раздвоенности человеческой природы: каждый ребенок способен «заместить» лишь одного родителя и принципиально неспособен «заместить» другого. Лишь в свете целостности бытия раздвоенность родовой «жизни» человека становится видимой, очевидной. Это можно назвать «эффектом первочеловека во втором поколении»: именно то, что человек никогда не «просто родился», он может ощутить себя «ребенком», т.е. человеком второго поколения. Исходная проблематичность родовой жизни человека, выраженная сочетанием в одной точке возникновения и исчезновения, жизни и смерти, бытия и пустоты, задает координаты ситуации конфликта, присущей человеческому существованию. Эта конфликтность фиксируется в *символике событий убийства и «исхода»*. В тексте романа эта конфликтность приводит к убийству, которое совершает патриарх рода Буэндиа [Маркес 1989: 145]. Убийство – это экспликация экзистенциального измерения расстояния между существованием и несуществованием, которое имплицитно уже содержится в исходной конфликтности родовой жизни человека. Убийство эксплицитно фиксирует неродовую сущность человека в образе и понятии духа (призрака) умершего. Животное, как известно, не может совершить убийство. Предок человека совершил убийство и провел границу между родовой (животной) и человеческой формой существования.

Роман сообщает, что призрак (дух) убитого испытывает одиночество [Маркес 1989: 146]. Продолжая интерпретацию текста в антропологическом контексте, можно сказать, что дух человека – это некая «абстракция», человечески сущее без нечеловечески сущего, т.е. нечто принципиально не дискретное, а континуальное, целостное. Целостность, таким образом, это вторая переменная, которая имплицитно отсутствует у человека. Дух убитого переживает свою целостность как глубокое и неисправимое одиночество. Он пытается восстановить свою дискретность, т.е. свою недостаточность, частичность и начинает приходить в дом к своему убийце. Одиночество (обособленность целостного, существование-для-себя) становится их общей проблемой, бытием-к-другому. В итоге, это приводит к исходу, бегству

убийцы из привычного пространства обитания. Убийца бежит от страшного одиночества. Он бежит от недостаточности в надежде обрести целостность. Можно сказать, что человек бежит из своей родовой ниши, чтобы обрести человеческий дом, и его обретение – это совокупное действие живых и мертвых. Символом человеческого дома в тексте романа служит образ прекрасного города с прозрачными зданиями. Он приснился основателю рода Буэндиа на месте одного из лагерей во время их путешествия к морю [Маркес 1989: 146-147]. Образ прозрачного города стал концом путешествия и началом домостроительства (экономии). Прозрачный город – это образ целостного человеческого пространства существования. Образ прозрачного города стал одновременно и основанием, и целью истории рода Буэндиа и основанного ими города (Макондо).

2) *Поэзия как добыча и обработка сущего и второе событие (эпоха) человеческого бытия.*

Второй акт человеческого действия в тексте связан со вторым поколением рода Буэндиа. Это поколение занимает особое место в истории рода. Особенностью второго «акта» человеческого действия является дифференциация эксплицитных содержаний от имплицитных, осуществление мифологических «архетипов» человеческого существования в конституируемую этим событием среду истории человеческого существования. Процесс такого рода экспликации, очевидно, нужно понимать, как создание нового событийного горизонта, в пределах которого человеческое существование становится чем-то понятным для него самого. Как возникает подобная самопонятность? Очевидно, что она связана с некоторой онтологией, картиной мира.

«Если ты не боишься Бога, бойся металлов» [Маркес 1989: 157] – сказал однажды Хосе Аркадио Буэндиа своему сыну Аурелиано во время опытов в алхимической лаборатории. Какое соответствие может быть найдено между Богом и металлами так, что они находятся в прямом взаимоотношении друг к другу? Событием, одинаково тесно связанным для человека, как с понятием Бога, так и с понятием металлов, является производство, производство (таков исходный смысл греческого слова «поэзия», «поэсис»). Бог есть абсолютно Сущий, произведший определенно (ограниченно) сущее к состоянию существования. Божественное есть производство человеческого посредством откровения сущего. Человек есть производство Бога. Использование металлов есть производство. Производство металлов играло и играет большую роль в истории человека. Не случайно периодизация человеческой истории делится на периоды до производства и использования металлов и периоды с наличием металлообрабатывающих производств. Фактически производство металлов делит историю человека на доцивилизационный и цивилизационный этапы. Производство металлов включает в себя два вида процессов: добычу и обработку. Добыча есть выведение в существование, осуществление вероятности быть. Это выведение в существование производится отделением, ограничением от ненужного. Осуществление интенционально, оно необходимо для чего-то, какой-то цели. Поэтому вторым этапом осуществления является обработка добытого. Если добывание есть определение границ, то обработка предстает как изменение этих границ для получения некоторого изделия. Форма изделия определяется предполагаемой сферой использования. Производство изделий образует сферу культуры как производство человеческого бытия. Странное соотношение Бога и металлов становится понятным. В обоих случаях речь идет о производстве человека, человеческого горизонта существования.

Новый горизонт человеческого существования, создаваемый процессом экспликации изначально присущих человеку содержаний, есть культура. Именно культура делает человека понятным самому себе. Поскольку человек неразрывно связан с культурой как горизонтом его существования, а культура существует как мир «добытый» человеком, то и культура, и человек оказываются чем-то самопонятным и очевидным. Но при этом утрачивается понимание человеком первобытных, мифологических начал своего существования. Максима «если не боишься Бога, бойся металлов», указывает на это отношение, настроение человека на сущее. Здесь речь идет о страхе забывания. «Если ты забыл Бога, помни о металлах» – так могла бы звучать эта фраза. Когда говорится о забывании Бога, это означает, что бытие существующего как добыча заслоняет сам процесс его добывания. Как мы писали выше, металлы – это символ «культурного» мира, мира изделий, добытого и обработанного сущего. Но почему речь тут идет о страхе? Это способ настроенности, настроение первооткрывателя, не знающего своих сил, – обеспокоенность. Незнание Бога есть ощущение своей ограниченности, замкнутости, невидимости неведомого – с одной стороны, и обеспокоенность видимой ограниченностью ведомого, известного, с другой.

Таким образом, событием, конституирующим второй «акт» человеческого существования, является *производство в широком смысле*, представленное двумя модусами – добычей и обработкой. Онтически первый акт производства есть производство себя, то есть некая антропология. В тексте этот момент отображен событием встречи с Мелькиадесом. Мелькиадес – это патриарх цыган-кочевников, которые первыми нашли Макондо, основанное патриархом Буэндиа. Глаза Мелькиадеса видели обратную сторону всех вещей. Он был честным человеком и никогда не обманывал Хосе Аркадио Буэндиа¹. Встреча с Мелькиадесом символизирует выход рода Буэндиа в человеческое существование. Образ Мелькиадеса, как сказано в тексте, передавался всем потомкам Буэндиа как наследственное воспоминание [Маркес 1989: 132].

Выход в человеческое существование, в культуру представляет собой занятие определенной позиции к сущему. Она проявляет себя в первую очередь в двух феноменах – *познании* и *творчестве (преобразовании)*. Познание есть представление сущего. Оно возможно при наличии двух условий. Первое – это имение себя в качестве известного, самопонятного. Эта самопонятность определяется как разумность, способность к мышлению. Сама разумность никогда не вызывает сомнений, проблемой является то, каким образом осуществляется мышление, техника разума. Второе условие – это имение сущего в качестве естественного, предшествующего человеку как разумному существу. Преобразование есть использование добытого сущего в качестве изделия. Польза – это обеспечение недостаточного. Но для того, чтобы получить пользу извне, нужно сначала найти опору, укорениться в почве, в среде. В символике романа это укоренение в почве связано с «волшебными» вещами Мелькиадеса – магнитом, лупой, подзорной трубой, астролябией, буссолью, секстантом и искусственными зубами. Все они суть устройства укоренения в сущем для получения пользы². Главным результатом укоренения в сущем является составление понятия о пространстве. В зависимости от

¹ Этот персонаж романа отсылает к библейскому Мельхиседеку.

² Этот момент очень рельефно отражен в тексте романа: Хосе Аркадио Буэндиа, ставший обладателем всех этих вещей, по сути дела случайно, пытается использовать магнит для добычи золота из недр земли, а лупу превратить в боевое оружие. См: [Маркес 1989: 129].

способа укоренения в сущем, представления о пространстве (т.е. о расположении сущего) могут различаться и изменяться. «Земля круглая, как апельсин» [Маркес 1989: 131] – сделал вывод Хосе Аркадио Буэндиа после долгих опытов с астрольбией, буссолью и секстантом.

3) Экономия (домостроительство) как укоренение в сущем и третье событие (эпоха) человеческого бытия.

Выход из природной ниши в культуру создает ситуацию проблематичности осуществления существования человека. В символике романа она зафиксирована событиями первой смерти Мелькиадеса и «эпидемией бессонницы». «Бессонница» – это болезнь, приводящая к потере памяти «вплоть до утраты осознания своей собственной личности»¹ [Маркес 1989: 164]. Это достаточно ясно отсылает к состоянию балансирования между животной бессознательностью и экзистирующим сознанием. В тексте романа это балансирование зафиксировано событием удочерения основателем рода Буэндиа девочки Ребеки², якобы их дальней родственницы. Именно Ребека принесла в город «эпидемию бессонницы» [Маркес 1989: 160]. Удочерение (усыновление) есть обретение родства без рождения. Обретение родства без рождения означает размыкание родовой жизни, сбой «естественной» цикличности. Смысл этого можно уяснить на примере тотемизма, когда люди ведут свое родство от некоего первопредка, выступающего в качестве тотема, а все остальные считаются его потомками. Феномен удочерения (усыновления) в такой системе принципиально невозможен, поскольку означает утрату связи с первопредком. Это означает утрату принципа, интегрирующего целостность родовой цикличности, целостность человека как замкнутого на себе единства родственников (потомков). «Забвение смерти» есть забывание жизни. Поэтому происхождение третьего поколения людей, связано теперь с силой культурной укорененности человека в сущем. В романе эту укорененность человека в сущем символизирует дом. Мелькиадес возвращается в Макондо только потому, что там есть дом Буэндиа³.

Таким образом, осуществление «третьего поколения» нужно понимать, как формирование неродового принципа общности людей. Таким основополагающим принципом, конструирующим третий «акт» человеческого существования, выступает событие экономии в исходном смысле этого слова как *домостроительства* (от греч. *oikos* – жилище, местопребывание и *nomos* – ном, округ, область, но также – закон, установление). Первым экономическим феноменом является *совместимость существования*, система коммуникации, связанная с домашним хозяйством. Вторым

¹ Люди в Макондо сначала даже обрадовались этой эпидемии, так как отпала необходимость спать, и «быстро переделали все свои дела». Явившись в город, Мелькиадес понял, что люди заражены не просто «проходящим забвением сердца, но более жестоким и окончательным забвением смерти». См.: [Маркес 1989: 168].

² Еще одна отсылка к библейски персонажам. Ребекка – одна из библейских праматерей, жена Исаака и мать братьев-близнецов Исава и Иакова

³ Культурологический смысл данного события экзистенциальной истории человека можно связать с религиозной проблемой Спасения. Мелькиадес-Христос возвращается к своим заветным людям, исцеляет их от смерти, и заключает новый завет. Например, у бл. Диадоча об этом событии сказано следующим образом: «Мы по образу Божию есьмы умным (духовным) движением души: тело же как бы дом ея есть. Но так как преступлением Адамовым не только характеристические черты души осквернились, но и тело наше подпало тлению: то всесвятый Бог-Слово воплотился и, как Бог, чрез собственное Свое крещение, даровал нам воду спасения в возрождение: ибо мы возрождаемся в воде действием Святаго и Животворящего Духа, вследствие чего тотчас очищаемся и по душе и по телу, если приступаем к Богу с полным расположением». См.: [Добротолубие 1992: 78].

экономическим феноменом является *обустройство местопребывания*, строительство «града земного»¹. Обустройство – это организация, устройство сообщения совместно существующих людей. Необходимым аспектом обустройства является управление, то есть выделение правого и движение к нему (ориентация на него). Таким образом создается новый событийный горизонт человеческого существования – не род, а социум, культурное сообщество людей.

Появление социума означает занятие людьми определенной позиции к сущему. Совместимость существования невозможна без наличия единых критериев истинности сущего. Таким ближайшим критерием истинности начинает выступать достоверность, обеспечиваемая устойчивостью состояния воспринимающей конституции человека². Сущее понимается тем более истинным, чем более его организация соответствует такому состоянию, о которое «можно разбить голову», т.е. нет ничего более достоверного для восприятия чем то, что способно остановить его осуществление³. Деятельность в таком мире проявляет себя как освоение полезного. Полезное обеспечивает недостаточность индивидуального бытия человека. Освоение полезного – это делание своим того, что способно обеспечить нашу недостаточность. Присвоение вещей обеспечивает сопричастность к полезному. Чем больше сопричастность, тем неприкосновеннее собственность освоенного⁴. Присвоенная собственность, обеспечивающего недостаточность их владельца, выступает предметом желания многих людей. Поэтому характерной чертой социальной жизни является борьба за распределение сопричастности к присвоенному (выявляемая в таких феноменах, как борьба за власть и война). Человек как часть социума утрачивает свою экзистентно-родовую целостность и включается в экономическую цикличность⁵.

Существование человека тем более существенно, чем больше его сопричастность в полезном, т.е. чем более он обеспечен. Здесь возникает вопрос о пределах обеспеченности. Идеалом выступает абсолютная (беспредельная) обеспеченность, но она невозможна, поскольку изначально ограничена смертностью

¹ После встречи с миром людей Макондо преобразился: превратился в «бойкий торговый и ремесленный городок». См: [Маркес 1989: 158]. Буэндиа перестроили дом: он стал «огромным и красивым, как голубка». См: [Маркес 1989: 176].

² Эта необходимая достоверность была открыта различными древними культурами и изначально имела топологический смысл открытого местопребывания. Греки дали этому имя Logos, а индусы – Manas. «Поистине, кто знает местопребывание, тот бывает местопребыванием своих и местопребыванием других людей. Поистине, разум – местопребывание. Кто знает это, тот бывает местопребыванием своих, местопребыванием других людей». См.: [Упанишады 1992: 141].

³ Поэтому событием, выявляющим специфику осуществления познания в социуме, в тексте романа, является событие доказательства отсутствия Бога, сделанное основателем рода Буэндиа. Мелькиадес, вернувшийся в Макондо и излечивший горожан от «эпидемии бессонницы», принес с собой новое изобретение человеческого разума – даггеротипические пластинки. Все, что существует, то есть способно восприниматься в представлении, фиксировалось на них с достоверной точностью. После долгих и многочисленных попыток Хосе Аркадио Буэндиа так и не смог сделать снимок Бога. «Бога нет» – сделал вывод Хосе Аркадио. См: [Маркес 1989: 172]. Действительно, бульжник гораздо более достоверен, чем микрочастица (для определения которой требуется очень сложный математический аппарат и сложная техническая аппаратура), но микрочастица, конечно, гораздо более достоверна, чем Бог.

⁴ Хосе Аркадио-сын, будучи матросом, совершил шестьдесят пять кругосветных плаваний. См: [Маркес 1989: 203].

⁵ В тексте романа это событие обозначено символом второй смерти Мелькиадеса. Живя в доме Буэндиа, Мелькиадес быстро постарел. Однажды он сказал: «Я достиг бессмертия» и вскоре утонул в реке. Мелькиадес был первым, кто умер в Макондо. [Маркес 1989: 186].

человека: не существует такого полезного сущего, которое способно обеспечит исходную недостаточность – недостаточность бытия¹. Поэтому вопрос об обеспеченности сущего есть вопрос о времени. Утверждение экономической цикличности есть экспликация временности бытия человека, «субъективности» людей в «объективности» мира². Временность как определяющая характеристика экономической цикличности, конституирующей социум, ставит человека лицом к лицу с проблемой одиночества как трагическим ощущением своей недостаточности и необеспеченности³. Любые горести и неудачи, которыми наполнена жизнь человека, являются следствием этой недостаточности и поддерживают ощущение ограниченности и неполноценности существования⁴.

4) *Война как борьба за преодоление ограниченности человеческого удела и четвертое событие (эпоха) человеческого бытия.*

Утверждение экономической цикличности человеческого существования – это проявление временности как основополагающей характеристики бытия сущего. Поэтому дом, как укорененное человека в сущем, проявляет себя как временное

¹ Этот момент действительно очень остро ощущался древними культурами людей. В качестве примера здесь можно привести следующий отрывок из Брихадараньяки упанишады, одной из самых ранних и авторитетных из этих священных индуистских текстов: «3. Майтреи сказала: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет?» – «Нет, – сказал Яджнявалкья. – Какова жизнь наделенных имуществом, такой стала бы и твоя жизнь. Но нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства». 4. Майтреи сказала: «Что я буду делать с тем, от чего все равно не стану бессмертной! Поведай мне, блаженный, то, что ты знаешь о бессмертии». См.: [Упанишады 1992: 129].

² Это событие очень отчетливо отображено в тексте романа. После смерти Мелькиадеса (утрата целостности существования, осуществляемой способом размыкающего экзистирования) к основателю рода Буэндиа явился дух убитого им в молодости человека (осуществление бытия как экзистентно-родовой сингулярности, укоренением в сущем для использования), после разговора с ним Хосе Аркадио вошел в мастерскую к своему сыну Аурелиано и сказал, что и сегодня ничего не изменилось в мире, что и сегодня понедельник. Пытаясь хоть что-то изменить, он разрушил лабораторию, мастерскую и разбил бы весь дом, если бы его не остановили и не привязали к древнему каштану во дворе. См.: [Маркес 1989: 193-194]. Когда много лет спустя его отвязали от каштана, он вернулся назад «будто сила более могущественная чем любые видимые глазу пути» держала его там. См.: [Маркес 1989: 244]. Как старый каштан – это символ прочной укорененности в почве из которой он вырос, так и первооснователь рода Буэндиа прочно укоренен в том сущем, которое для его потомков является уже чем-то мифическим, архаичным, «легендарным» и непонятным.

³ Здесь характерен пример Аурелиано Буэндиа: женившись, он нашел в своей жене (Ремедиос), недостававшее ему оправдание своего существования. См.: [Маркес 1989: 200].

⁴ Вопрос об обеспеченности существования стал, возможно, первой перспективой, в которой человеку открылась проблема одиночества. И это же предопределило, одновременно, и боязнь различного, другого и тоску по другому, желание другого: «2. Он (Атман-Пуруша – Д.Г.) боялся. Поэтому и поныне тот, кто одинок, боится. И он подумал: «Ведь нет ничего кроме меня, – чего же я боюсь?» И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, лишь от второго приходит боязнь. 3. Поистине, он не знал радости. Он захотел второго». См.: [Упанишады 1992: 73-74]. Однако для людей древних культур, тоска по другому, желание другого всё же заглушалось мечтой об абсолютной обеспеченности существования, что выражалось прежде всего в специфике религиозной сотериологии, отрицавшей различие другого: «Ибо, где есть что-либо подобное двойственности, там один видит другого, там один обоняет другого, там один вкушает другого, там один слышит другого, там один познает другого. Но когда все для него стало Атманом, то как и кого сможет он обонять, то как и кого сможет он вкушать, то как и кому может он говорить, то как и кого сможет он слышать, то как и о ком сможет он мыслить, то как и кого сможет он касаться, то как и кого сможет он познавать?» См.: [Упанишады 1992: 74].

жилище, «скит»¹. Являясь результатом эксплицирования присущих культуре возможностей, социум представляет собой механизм замыкания и постоянного воспроизводства структуры посредством экономической цикличности. Феноменом, выявляющим энтропийность человеческого мира, выступает его временность². Формой борьбы с энтропийностью социума является «война», которая выступает как борьба за утверждение чего-то определенно правого и полезного. Конституированная таким образом система взаимосвязей создает «резонансную волну», которая отрывается от своего источника и захлестывает своих носителей. «Правое» и «неправое» принимает свое исходное состояние неопределенности, и война становится бессмысленным «инерционным» событием. Поэтому войну нельзя выиграть³. Война как феномен неоправданности правого выявляет одиночество человека в качестве скитальчества и бездомности. Круг диаметром в три метра, который очерчивали вокруг полковника Буэндиа, где бы он не находился, – вот символ этого одиночества [Маркес 1989: 265]. Домом в мире, где невозможно обеспечение недостаточного и где нет правды, является временное жилище, скит, отвоеванный у враждебного мира для кратковременного пребывания⁴.

5) Рынок как пятое событие (эпоха) человеческого бытия-к-другому.

Войну невозможно выиграть. Это означает, что прямое насилие должно постоянно черпать силы «извне», быть «открытой системой». То есть война сама неизбежно оказывается *про-из-водством*. Экономика – это война другими средствами и наоборот. Как говорят англичане, ничего личного, просто деловой подход. Конструктивная роль экономического производства зафиксирована в тексте романа событием «банановой лихорадки». Выяснилось, что земля в окрестностях Макондо

¹ Яркий образ для обозначения этого феномена мы находим в тексте романа Г. Маркеса. Когда основатель дома Буэндиа, много лет проведенный во дворе под каштаном, совсем состарился, его решили перенести в дом. Вскоре он вернулся на свое место. Его снова возвратили в дом и привязали к постели. Патриарху снился сон о бесконечных комнатах: он переходил из одной комнаты в другую, точно такую же и т.д. Однажды он не захотел возвращаться из дальней комнаты и остался там навсегда, думая, что это и есть настоящая комната – патриарх скончался. См.: [Маркес 1989: 244]. Сошлемся здесь на Э. Левинаса, который писал: «Люди ищут друг друга в своем безусловном бытии чужестранцами. Никто не у себя дома. Память об этом рабстве объединяет человечество. Зияющая различность меня и себя, несамосовпадение тождественного есть сущностное небезразличие по отношению к людям». См.: [Левинас 1998: 238].

² Момент выявления целостности человеческого существа на фоне брэнности человеческого мира в тексте романа символизирован очередным возвращением из небытия Мелькиадеса. Комната Мелькиадеса, запертая после его смерти не поддавалась разрушительному влиянию времени. Когда ее открыли через много лет она по-прежнему оставалась чистой и свежей, как будто хозяин и не покидал ее. Вскоре Аурелиано Второй, решивший расшифровать манускрипты Мелькиадеса встретил его самого, причем сильно помолодевшего. Они виделись почти каждый вечер, но Мелькиадес отказался расшифровать свои рукописи. См.: [Маркес 1989: 281].

³ Феномен бессмысленности войны недвусмысленно ясно выказывает себя в тексте романа Г. Маркеса. Полковник Буэндиа поднял тридцать два вооруженных восстания и все проиграл. Он стал «верховным главнокомандующим революционных сил» и человеком, которого «правительство боялось больше всего», но единственное, что осталось от его жизни – это улица в Макондо, названная в его честь. Чтобы добиться мира «полковник стал бесчеловечным». Добившись мира, он совершил попытку самоубийства.

⁴ Одиночество бездомности есть состояние крайнего беспокойства из-за явной бесосновности существования. Как сказано об этом в романе: полковник Буэндиа испытывал постоянное ощущение сильного внутреннего холода. Опьянение властью перемежалось вспышками глубокого недовольства собой. Он чувствовал, что теряет почву под ногами. «Лучший друг тот, кто уже умер» – говорил он. См.: [Маркес 1989: 267].

обладает каким-то уникальным составом, который делает выросшие здесь бананы очень ценными. Обосновавшаяся в городе «банановая компания» начала активно использовать эти уникальные свойства почвы, заложив здесь огромные банановые плантации. Макондо вновь преобразился, его заполнили люди со всех концов земли. Новые вещи, новые занятия, новые идеи, новые связи – все это коренным образом изменило облик города [Маркес 1989: 315].

Главной целью производства являются не столько изделия, сколько само же производство. Иными словами, производство является не средством, а целью. В тексте романа это зафиксировано очень ярким художественным образом. Полковник Буэндия, проигравший все свои тридцать две войны, остаток жизни провел, занимаясь ювелирным делом. Он делал золотых рыбок, продавал их за золотые монеты, а из них вновь делал золотых рыбок. Чем больше рыбок он продавал, тем больше должен был работать [Маркес 1989: 294]. Нарушающая экономические законы коммерция полковника Буэндия отчетливо проясняет сущность экономического производства как такового. Сущее проникает в социум в качестве изделия и здесь распределяется посредством коммерческих законов, согласно которым ценность изделия должна быть выше исходно добытого сущего. Этот экономический принцип, кажущийся «само собой разумеющимся», возможен только в ситуации постоянного восполнения исходно добытого сущего (сырья). Если же добыча сущего не будет обеспечена в достаточной мере, то ведь и производство изделий будет невозможно, так как ценность последних сделает бессмысленным их использование. Самоценность производства сущего в изделия еще больше уточняется в следующем художественном образе текста: полковник Буэндия, все больше замыкающийся в своем одиночестве, перестал продавать своих золотых рыбок, а просто расплавлял уже готовые и делал из них новые [Маркес 1989: 348].

Символами, обозначающими радикальные превращения способа понимания мира сущего, в тексте романа выступают «чудесные изобретения» науки – электричество, синематограф, граммофон и телефон. Казалось, Бог решил проверить, до каких пределов способно удивление жителей Макондо, и держал их в постоянном колебании между восторгом и разочарованием, сомнением и признанием, пока, наконец, не осталось никого, кто мог бы с уверенностью сказать, где проходят границы реальности. Новая реальность человеческого существования включает в себе возможность «умереть, а потом стать арабом», музыка здесь не нуждается в людях, играющих на музыкальных инструментах, а для того, чтобы поговорить с человеком, не требуется его близость. Это означает, что любое сущее в социуме имеет одну функцию – быть сырьем для производства изделий. Онтически первый акт производства всегда есть производство себя. Это означает, что и человек осуществляется в качестве изделия. Этим завершается вектор осуществления индивидуальной бытие-размерности человечески сущего. Соответственно этому изменяется смысл познания. А именно, процесс представления в границах данного горизонта человеческого существования осуществляется при наличии следующих условий: 1) имения себя в качестве «продукта производства», изделия; 2) имение добытого, произведенного сущего в качестве исходной формы бытия сущего как такового.

Трансформация способа человеческого существования создает новое пространство существования, т.е. новое расположение сущего, в котором укоренен человек. Только здесь возможны электричество и синематограф, граммофон и телефон. Общей характеристикой нового расположения к сущему является процесс

бесконечного производства и умножения добытого сущего в изделия, многообразие единицы и единообразие множества. Прародительница рода Буэндиа, Урсула, считала, что происходит постоянное ухудшение качества времени. Время теперь шло слишком быстро. События, которые совершались раньше, были более полноценными – хотя они были и многочисленными, но длились долго и неспешно [Маркес 1989: 336]. Однажды Урсула сказала полковнику Буэндиа, что призрак ее умершего мужа и, соответственно, его отца грустит: ему кажется, что полковник должен скоро умереть. «Человек умирает не тогда, когда должен, а тогда, когда может» [Маркес 1989: 329] – ответил полковник. Для того чтобы умереть, нужно быть чем-либо, а чтобы быть чем-либо, нужно умереть чему-либо. Чтобы быть родителем, нужно умереть способу бытия ребенком, чтобы быть сильным, нужно умереть способу бытия слабым, чтобы быть любящим, нужно умереть способу бытия тщеславным и т.д. Человек умирает не тогда, когда должен, а тогда, когда может, когда «сошьет себе саван», т.е. определится, исполнится¹. Человек, не производящий себя в изделия, – это «пассажир без места», не могущий удержаться в стремительном движении быстро изменяющегося мира. В тексте романа это символизировано событием смерти полковника Буэндиа и его сыновей. Шестнадцать из семнадцати его сыновей были убиты агентами тайной полиции в течение недели [Маркес 1989: 326-328]. Полковник умер под тем же старым каштаном, где так много времени провел его отец [Маркес 1989: 350].

Окончательное определение индивидуальной бытие-размерности человеческого существования отчетливо проясняет и целостную (континуальную) бытие-размерность человека, высвечивая несоответствие между его дискретностью и целостностью. Человек умирает не тогда, когда должен, а тогда, когда может, когда «сошьет свой саван». Это означает, что не существует детерминанты для собственно человеческого способа существования. Почему же человек умирает? Именно этот вопрос высвечивает несоответствие между дискретным и целостным в бытии человека. Именно этот вопрос является принципиально человеческим вопросом, поскольку он очевиден, а поэтому бессмыслен для любой другой формы бытия сущего. Ответ Маркеса предполагает понимание человека как откровенно-экзистентного существа: человек умирает тогда, когда может, когда исполнится, когда «сошьет себе саван»².

б) Экология как шестое событие (эпоха) человеческого бытия.

Население Макондо затерялось в толпе новых людей. Новые хозяева города презирали коренное население Макондо. Рабочие банановой компании начали борьбу с ее хозяевами и правительством. В ответ на это правительственные войска расстреляли три тысячи рабочих. Их трупы погрузили в поезд, вывезли из города и сбросили в море [Маркес 1989: 380]. Поезд-могила, заполненный бывшими человеческими существами, никто из которых уже не является пассажиром –

¹ Однажды к Амаранте пришла смерть. В ней не было ничего страшного – просто женщина, немного старомодная. Она сказала, что Амаранта умрет ночью того дня, когда закончит шить себе саван. Амаранта делала эту работу так тщательно, что на это ушло несколько лет. Уже за неделю до срока она точно знала, когда умрет.

² Неопределенность исхода человеческого существования зафиксирована в тексте событием «вознесения» Ремедиос Прекрасной. Ремедиос была «существом не от мира сего. Она замечала самую сущность вещей и отбрасывала все поверхностное. Она была счастлива «в своем мире простых вещей». Однажды весной она «вознеслась на небо». Символика «вознесения», по нашему мнению, есть образ невместимости человеческого существования в дискретные рамки индивидуальной бытие-размерности сущего.

отчетливо выраженный символ преобразования, произошедший с человеческим домом – социумом. Эффект «места без пассажира» есть поэтому «отчуждение» человека от места своего расположения в сущем. Следующий экономический горизонт человеческого существования, таким образом, может быть назван экологическим.

Что означает превращение (переход) экономического в экологическое? Очевидно, это нужно понимать как событие прояснения исходных условий человеческого существования, т.е. сам процесс «развития» человеческого существования приводит к прояснению своих основ. Ближайшим образом, это прояснение культурной природы социума, происходящее как процесс «переоценки ценностей». Общей тенденцией данного процесса является стремительное возрастание ценности исходно добытого сущего, как реакция на истощение источников добывания. «Сырое» сущее становится более ценным, чем узкофункциональное изделие как продукт экономического производства. Смысл этого понятен – скоро современный человек будет считать чудом превращение вина в чистую воду, а чистый воздух станет дороже самых изысканных ароматов. Однако этот так называемый «сырьевой» или «энергетический» кризис есть лишь один из аспектов общего процесса сущностного изменения человеческого расположения к сущему. Экологический кризис проясняет глубокое укоренение человека в сущем, разбивает, казалось бы, несокрушимую, «башню из слоновой кости», которую человек построил себе как «субъекту исторического развития и познания», парящему над «объективным» и независимым от индивида миром сущего¹.

Экологичность последнего экономического горизонта человеческого существования представляет собой специфический способ укоренения в сущем. Укорененное человека в сущем, как мы писали выше, есть дом, который теперь выступает как место убежища от разрушительного воздействия мира. Но это означает реализацию опыта «робинзонады», то есть распадение социума на «острова», различными доступными им способами борющиеся с энтропийными процессами². Время в социуме конституировано экономическим производством «сырого» сущего в изделия. Эффект «утраты времени» представляет собой событие выпадения из единого «потока времени» как один из моментов общего распада «человеческого мира» и заикливание «выпавшего времени» каким-либо событием в «индивидуальное время»³. «Выпадение из времени», как экзистенциальное событие человеческого бытия, прежде всего, выявляет циклическую природу времени, очевидную для взгляда «извне». Это выразительно проявлено в символике текста. Время, когда шел дождь, было «тягучим и неподвижным» [Маркес 1989: 405]. Урсуле казалось, что оно не уходит, а снова и снова возвращается, словно движется по кругу. «Выпадение из времени», далее, проясняет экзистенциальную природу времени, отсылая нас, как к своим конститутивам, к некоторым событиям человеческого бытия. Так, для Хосе Аркадио Второго время заиклилось на том дне, когда он чуть не погиб вместе с тремя тысячами рабочих. Он заперся от мира в комнате

¹ Экологический кризис, таким образом, есть собой механизмов производства добытого сущего в изделия в связи с истощением «источников» и связанного с этим изменения человеческого расположения к сущему. В тексте романа ситуация экологического кризиса символизирована событием дождя, который длился четыре года, одиннадцать месяцев и два дня. После этого дождя не было десять лет. Банановая компания, истощившая к этому времени как чудесные свойства почвы в окрестностях Макондо, так и присущие для его жителей способы укоренения в сущем, покинула город. После окончания дождя Макондо лежал в развалинах. См.: [Маркес 1989: 401].

² Феномен «эскейпизма», является лишь одним из примеров этого процесса.

³ М. Мамардашвили называл это «удваиванием времени». См.: [Мамардашвили 1995: 34-35].

Мелькиадеса, чтобы не видеть поезд из двухсот вагонов, нагруженных трупами, каждый вечер отправляющийся из Макондо к морю [Маркес 1989: 405]. «Выпадение из времени» также выявляет смысл одиночества в экологическом горизонте человеческого существования. В феномене «выпадения из времени» дискретность человеческого бытия находит свое онтологическое завершение, определяясь не только в пространственном, но и во временном расположении¹. Феномен «выпадения из времени», наконец, проясняет смысл смерти в дискретной бытие-размерности человеческого бытия, тот принцип, согласно которому человек умирает не тогда, когда должен, а тогда, когда может, когда «сошьет себе саван». Определенность индивидуального бытия в качестве предела целостного есть «выпадение из времени». Событие «выпадения из времени» есть отрыв от почвы своего укоренения в сущем, исключение себя из бытия сущего, не оставляющее выходов для самовосполнения². Событие «выпадения из времени» необходимо признать исходно присущим человеческому способу существования как индивидуума, исходно присущей возможностью человеческого бытия.

Экологичность человеческого расположения к миру в качестве специфического способа укоренения в сущем есть, таким образом, прояснение культурного устройства социума. Природа человеческого способа бытия проявляет себя здесь, прежде всего, как герменевтическая проблема, то есть в форме соотносительности слов и вещей. Это выразительно представлено в символике текста романа Г. Маркеса. Хосе Аркадио Второй и Аурелиано Второй родились близнецами. Так как они были абсолютно одинаковыми, то в детстве их перепутали. Аурелиано вырос огромным, как дед (Хосе Аркадио), а Хосе Аркадио стал копией полковника Аурелиано Буэндиа. Характер Хосе Аркадио Второго был таким же, как у всех мужчин Буэндиа, носивших имя Аурелиано, которые были нелюдимы и обладали пронизательным умом, а характер Аурелиано Второго – таким же, как у всех мужчин Буэндиа, носивших имя Хосе Аркадио, которые отличались порывистым, предприимчивым темпераментом и были отмечены знаком трагической обреченности. Смерть все расставила по своим местам: к концу жизни они вновь стали абсолютно похожими (одинаковыми) и умерли одновременно, так что их снова перепутали, когда опускали в могилу [Маркес 1989: 421]. Проблема языка проявляет себя здесь как событие

¹ Так, Урсула последние годы жизни провела в «лишенном света одиночестве» своей глубокой старости. Мир Хосе Аркадио Второго ограничился пределами комнаты Мелькиадеса. К концу жизни Аурелиано Второй и его подруга, Петра Котес, наконец, обрели «рай одиночества, вдвоем». Хосе Аркадио – младший замкнулся в своем страхе перед миром.

² Э. Левинас говорил в этом смысле о прикованности к самому себе, настоящем без прошлого и будущего: «Настоящее есть свобода от прошлого и будущего, прикованность к себе. Материальность настоящего зависит не от того, что его гнетет прошлое или заботит будущее, а от настоящего в этом его качестве. Настоящее порвало нить бесконечного акта-существования, оно не знает истории, а исходит из «теперь». Однако, то ли несмотря на это, то ли из-за этого, оно ввязывается в самого себя, а потому ему введома ответственность, оно оборачивается материальностью». См.: [Левинас 1998: 44]. Возможно, это же имел ввиду и Бергсон, когда писал, что безысходное пребывание в настоящем – это собственная характеристика нечеловечески сущего. В частности, Бергсон писал: «Короче, материальная точка как ее понимает механика, вечно пребывает в настоящем, но для живых тел – вероятно, а для сознательных существ – несомненно, – прошлое является реальностью. Прошедшее время ничего не прибавляет и не убавляет в системе сохранения энергии, но для живого существа и тем более для существа, одаренного сознанием, это, безусловно, приобретение. Нельзя ли при этих условиях поддержать гипотезу сознательной силы или свободной воли, которая будучи подчинена действию времени, накапливая в себе длительность, ускользает тем самым от власти закона сохранения энергии». См.: [Бергсон 1992: 117].

герменевтической отстраненности человеческого бытия от наличности сущего. Человеческое существование есть то, что способно сохранять свою устойчивость посредством состояния отстраненности от налично сущего. Сфера отстраненных от наличного сущего Имен есть сфера культурного расположения человека. Имя есть размыкающий сущее механизм добывания. Осуществление экологического горизонта человеческого существования есть, таким образом, откровение судьбы человека. В тексте романа это символизировано событием расшифровки рукописей Мелькиадеса, на что потребовалось сто лет (т.е. условно говоря, эон, полный цикл). Рукопись, которую написал Мелькиадес, оказалась пророчеством судьбы рода Буэндиа. Мелькиадес расположил события не «в обычном, принятом у людей времени, а сосредоточил всю массу каждодневных эпизодов за целый век таким образом, что все они сосуществовали в одном мгновении» [Маркес 1989: 472].

Сосредоточенность «всей массы каждодневных эпизодов за целый век» в одном мгновении является прекрасным символом для обозначения имплицитной присущести человеческому способу существования некоторых исходных содержаний [Маркес 1989: 472]. Экзистенциальная история человеческого бытия не совпадает с «историческим временем» народов, но содержится в каждом мгновении последнего. Экзистенциальное время человека и историческое время народов движутся навстречу друг другу, образуя единое пространство человеческого расположения в мире.

Встречное движение времени наносит координаты экзистенциального бытия человека на «карты» («хронографии») истории «человеческого рода», а координаты «исторической хронологии» запечатлеваются на «картах» («биографиях» или «дневниках») человеческого существования. Проникновение «исторического времени» до исходных глубин человеческого существования есть одновременно «конец истории» и осуществление Человека.

Пророчество Мелькиадеса гласило, что город будет сметен с лица земли ураганом и стерт из памяти людей в то самое мгновение, когда Аурелиано Бабилонья закончит расшифровывать пергаменты с пророчеством Мелькиадеса [Маркес 1989: 473]. «Конец истории», таким образом, есть событие разрешения человеческого способа существования, совмещение откровенной и социальной истории человека¹.

Заключение

Используемый Г. Маркесом «магический реализм», как современный художественный аналог мифологического мышления, ярко демонстрирует его уникальную гибкость, экономность и универсальность. Используя емкие образы, символы и метафоры, Маркес получает результат, невозможный для рационально-дискурсивного логического мышления. Он действительно рассказывает библейский миф, используя материал истории Латинской Америки и обнаруживая логику генеалогии человеческой культуры, для которой Библия выступает в качестве культурного кода и архетипа.

Литература

Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. Москва: Московский клуб, 1992. 325 с.
Добротолубие. Т. 3. Москва, 1992. 440 с.

¹ «Конец истории» есть любовь – это мы находим у ап. Павла: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». [1 Кор. 13, 8-10].

Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.

Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). Москва: Ad Marginem, 1995. 548 с.

Маркес Г.Г. Палая листва. Полковнику никто не пишет. Сто лет одиночества. Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1989. 480 с.

Упанишады в 3-х кн. Кн. 1. Москва: Главная редакция восточной литературы «Наука», научно-издательский центр «Ладомир», 1992. 240 с.

References

Bergson A. Collected Works in 4 vol. Vol. 1. Moscow: Moscow Club, 1992. 325 p.

Dobrotolubie. vol. 3. Moscow, 1992. 440 p.

Levinas E. Time and the Other. Humanism of the Other Person. St. Petersburg: Higher School of Religion and Philosophy, 1998. 265 p.

Mamardashvili M.K. Lectures on Proust (Psychological Topology of the Way). Moscow: Ad Marginem, 1995. 548 p.

Marquez G.G. Fallen Leaves. Nobody writes to the Colonel. One Hundred Years of Solitude. Kemerovo: Kemerovo Book Publishing House Publ, 1989. 480 p.

Upanishads in 3 books. Book 1. Moscow: Main Editorial Office of Eastern Literature "Nauka", Scientific Publishing Center "Ladomir" Publ., 1992. 240 p.

Сведения об авторе:

Гарбузов Дмитрий Викторович

профессор кафедры философии Таврической академии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).

E-mail: buendia@bk.ru

Bionotes:

Garbuzov Dmitry Viktorovich

Professor, Department of Philosophy of the Tauride Academy of the Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, Russia).

Для цитирования:

Гарбузов Д.В. Художественная репрезентация библейского мифа в романе Г. Маркеса «Сто лет одиночества» // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3, 2023. С. 25–40.

For citation:

Garbuzov D.V. Artistic Representation of the Biblical Myth in the Novel "One Hundred Years of Solitude" by G. Marquez // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3, 2023. Pp. 25–40.

НЕКОТОРЫЕ МЫСЛИ О СУЩНОСТИ ГРААЛЯ

Капля Ксения Александровна

Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация

Целью статьи является возрождение и развитие идеи поиска герменевтического символа причастия к божественному – Святого Грааля. В повествовании объединены территориально и культурно отдалённые предания о Чаше, как подтверждения изначального единства всех вер и религий. Посредством синтеза философии, теософии, мифологии и метода отвлечённого анализа, автор попытался отразить сущность обозначенного символа, его основные качества и ценность.

Безусловно, ни один текст не способен передать в полной мере непостижимое, но некоторые вещи обязаны быть озвучены, поскольку недопустимо предавать их забвению. В связи с этим, данное исследование необходимо в конкретный исторический период.

Ключевые слова: Святой Грааль; герменевтический символ; трансцендентная сила; мессия; мистерия Грааля; Sangrael; Кратер; Хварна; учение Калачакры; Lapis exilis; Lapis philosophorum

SOME THOUGHTS ON THE ESSENCE OF THE GRAIL

Kaplya Xenia Alexandrovna

Branch of the Moscow State University in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract

The purpose of the article is to revive and develop the idea of finding a hermeneutic symbol of communion with the divine - the Holy Grail. The narrative combines territorially and culturally distant legends of the Cup as evidence of the original unity of all faiths and religions. Through a synthesis of philosophy, theosophy, mythology and the method of abstract analysis, the author has tried to reflect the essence of the designated symbol, its main qualities and value.

Certainly, no text is capable of reflecting the incomprehensible, but some things must be said, since it is inadmissible to betray them into oblivion. In this regard, this study is necessary in a particular historical period.

Keywords: Holy Grail; hermeneutic symbol; transcendental power; messiah; Grail mystery; Sangrael; Crater; Khvarna; Kalachakra teachings; Lapis exilis; Lapis philosophorum

Введение

Ich will von keiner Freude wissen
Muss ich des Grales Anblick missen...
Es sei mein ein'ges Streben,
Fortan mein ganzes Leben¹ [1].

¹Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль. - Перевод:
Мне не нужно никакой радости
Пока я не увижу Грааль...
Это будет единственным стремлением,
Всей моей жизни.

Данная цитата из культового романа средневекового германского поэта Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль», отражает изначальное мерцающее стремление, присущее человеческой натуре. Желание во время жизни или же после смерти соприкоснуться с чем-то непостижимо великим есть вечный спутник истории. Объектом подобного поклонения является особая, трансцендентная сила. Наглядный пример её проявления, можно почерпнуть из Евангелия от Матфея, описывающего христианского Мессию: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мат. 7:28–29). Реже эта страсть приобретала несколько иную форму. В кругу правящей касты пассионариев, она проявляется не в поклонении, а в желании стать «одним из», причаститься к обществу высшему.

Многовековые поиски чарующего символа были сопряжены с корыстным желанием присвоить его ценность. Общеизвестные дары Чаши – отпущение грехов, бессмертие, знание тайн мироздания. Она сама – высшая регалия, владение ею есть причастность к Богу. Постигший суть Грааля, подобно рыцарю Галахад, встретится с самим Христом [Эвола, 2013: 82]. Трудно судить о правдивости этих предположений, возникших в вожделении обладания. При исследовании столь противоречивых вещей важно знать, что их рождение связано с пересечением истории и сверхистории, безудержным полётом человеческой фантазии. В процессе их формирования реальность становится символом, а символ реальностью [Эвола, 2013: 25]. Для постижения сущности Грааля необходимо выявить корни его традиций и смыслы явления в мир.

Основная часть

Вначале Слово, а затем пленительное знамение берущее своё начало в глубокой древности. Термин «грааль» восходит к латинскому корню «cratalis» и греческому «krater», означающему «сосуд, вместилище» [Маркаль, 2007: 2]. Чарующий Логос есть лишь отражение качества, что способно сохранять и отдавать. Чаша сия известная как кладезь, сокровищница, откуда можно взять. Но что есть Она?

Сказание о Граале стоит начать с классического момента его явления. Накануне своей смерти, Иисус из Назарета на Тайной вечери, вознеся потир, произнес: «Сия Чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» [Лк. 22:20]. Романтическая традиция рыцарских романов способствовала ответвлению сюжетной линии известных событий. Согласно роману, Joseph d'Arimathie (1215 г.) французского поэта Робера де Борона, Иосиф Аримафейский собрал кровь, сочившуюся из ран Спасителя, в потир. Тем самым тайный ученик Христа стал родоначальником мистерии Грааля и первым жрецом данного культа [Эвола, 2013: 78]. Роман переплетается с апокрифическим Евангелием от Никодима, как бы дополняя его. Так, за воздаяние преданности и благодарности своему учителю,



Тайная вечеря, Хуан де Хуанес, Мадрид, Музей Прадо, ок. 1562 г.

Иосиф был заключён в темницу без еды и питья [Евангелие от Никодима, 2022: 166], но Чаша питала его своим содержимым, причастив к себе.



Иосиф Аримафейский перевозит Грааль в Англию, манускрипт Rochefoucauld Grail, XIV век.

Ни один засов не в силах сдержать, то, что началось. Освободившись, Иосиф вместе с Марией Магдалиной перевезли Чашу Грааля в Англию, мифический остров Avalon. Судьба потира на многие века переплелась с аббатством Гластонбери – предполагаемом местом захоронения персонажа кельтских эпических сказаний короля Артура.

Sangrael прекрасно вписывался в данное культурное пространство, поскольку являлся воплощением

Кратера – сосуда с эликсиром вечной молодости и жизни. Возможно, что Он это символическое возрождение идеи Котла Вдохновения Керидвен из валлийской книги Талиесина. Три капли сваренного в нём эликсира могли дать мудрость и дар предвидения. Согласно трактату *Corpus Hermeticum*, Бог наполнил своим разумом большую чашу (Кратер-Грааль) и послал её на землю, и назначил вестника, дабы тот провозгласил сердцам человеческим следующие слова: погрузись, если сможешь в этот Кратер, ты, надеющийся добраться до того, кто послал на Землю этот Кратер, ты, знающий для чего ты возродился к бытию. Все те, кто внял этому зову и кто крестился этим крещением разума, несут в себе частицу знания и станут совершенными людьми, ибо они получили разум [Корбен, 2006: 58].

Сюжет поиска и обретения Грааля тесно переплелся с местными легендами, что способствовало рождению феномена куртуазного романа. Чаша представляет собой трансцендентный элемент, благодаря которому рыцарство обрело свою завершённость [Эвола, 2013:47]. Средневековые мастера литературного искусства – Вольфрам фон Эшенбах, Кретьен де Труа, Робер де Борон, Томас Мэлори и другие; отразили в своих произведениях религиозно-культурный синтез традиций учения Sangrael. Подвижники короля Артура, стали персонифицированным вечным стремлением к соприкосновению с непостижимо великой сущностью, а он – королём былого и грядущего [Мэлори 2023: 1008].



Видение Святого Грааля сэром Галаадом, сэром Борсом и сэром Персевалем, Эдвард Коли Бёрн-Джонс, 1898 год.

Авторов околдовывал этот предмет. Вместе с героями своих произведений, они растворялись в процессе постижения его тайн.

Известно, что Грааль стал символом внутренних крестовых походов. Наверное,

человек – это падшее божество, которое стремится назад к небесам. И, может быть, томление поэтов, на самом деле, тоска по утраченному раю, где они были подобием

Бога, а не карикатурой на него [Ран, 2004: 51]. Новый завет и романтизм рыцарских романов способствовали формированию «классического» представления о Чаше, тем самым затмевая её историю, которая скрыта в веках.

Предания о Граале существуют в самых разных, территориально и культурно отдалённых уголках нашей планеты. Поскольку Он – доказательство единства всех вер и религий. Символ Чаши, процветший пламенем, присутствует во всех древних и современных культурах, имеющих огненную сущность [Шустова, 2018: 132]. В обрядах



Чаша Будды, С.Н. Рерих, Рига, 1934 год.

ведизма, буддизма, маздоизма – всюду является священный символ Чаши жизни. В зороастризме существует понятие Хварны – предметного воплощения божественной власти на земле [Корбен, 2006: 53], коим, безусловно, является обозначенный предмет. Так, на Востоке считается, что сам великий просвещенный Будда Шакьямуни владел некой каменной чашей, которая была перенесена к нему по воздуху. Колыбель оной – мир истинного духа, царство Шамбала. Известно, что её второе пришествие к людям сопряжено с приходом Майтрейи – будды грядущего. Легенда гласит: «Когда пламя над Чашей кольцом совьётся, тогда близко время Моё» [Рерих, 1992: 124].

Чаша выступает как необходимый элемент мироздания. Древнеиндийский эпос Махабхарата повествует о кровопролитной борьбе высшего бога Индры с низшими божествами асурами за Чашу Амриты (санскр. अमृत «бессмертие»). Свою победу он знаменует возвращением сосуда в его изначальную обитель. Тем самым, Индра способствует восстановлению мирового космического порядка.

Легенда, подобно могучему дереву, своими корнями уходит глубоко в почву мироздания. Её незримое присутствие было ощутимо и на территории Руси. Сказания Соловецкого монастыря передают наследие её традиций: «Велика чаша Соломона,



Чаша Грааля, рисунки Н.К. Рериха.

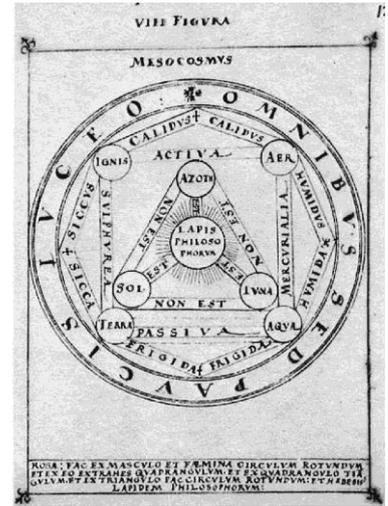
сделана из драгоценного камня. В ней написаны три стиха самарскими письменами, и никто истолковать их не может» [Рерих, 2022: 185].

Так, история Чаши Грааля тесно переплетена с сюжетом Великого Камня. Межкультурность символа заметили ещё великие отечественные теософы Николай и Елена Рерих. При исследовании Гималаев в первой четверти XX века, их духовный союз встретился с интереснейшим местным преданием. Оно гласит, что некий камень, который сейчас находится в миру, сопутствуя

историческим событиям, должен вернуться в Сердце Азии [Рерих, 2001: 153].

В традиции рыцарских романов, также существует схожая трактовка сущности Sangrael. Вольфрам фон Эшенбах писал, что Грааль или lapis exilis – это камень, выпавший из головы Люцифера при его изгнании с небес. В средневековых

поэтических произведениях отражен символизм этого события. После того, как падший ангел лишился камня, он утратил причастность к миру небесному. С тех пор взор сил зла обращён на поиск Камня [Ран, 2004]. Существуют многочисленные сказания о камне, упавшем с далёкой звезды, который появляется в различных странах перед большими событиями [Рерих, 2022: 195]. И по сей день на небе можно наблюдать образ Грааля, коим служит созвездие Орион [Шустова, 2018: 46]. Примером подобного материального воплощения, является широко чтимый мусульманами Чёрный камень Каабы, который согласно исламскому преданию, когда-то находился в раю [Сорок хадисов о Чёрном камне].

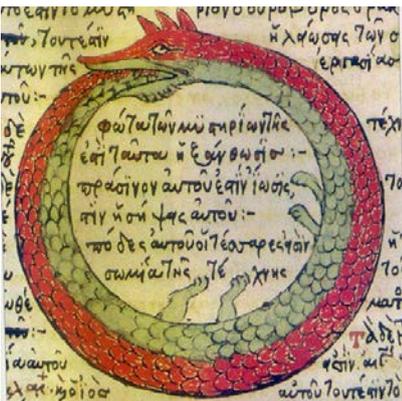


Lapis phiposophorum,
Sylva philosophorum,
Корнелиус Петреус, сер.
XVII век.

Согласно учению алхимии, пятый элемент мироздания, он же – магистерий, андрогин, нередко предстаёт перед достойными в виде минерала. Lapis philosophorum это средоточие эликсира жизненной энергии, путь к вечности. Его известные качества сходятся с такими же у Грааля. Поиск обоих трансцендентных символов представляет собой, в первую очередь, внутреннюю работу, который создал универсальный механизм открытия

внутреннего божественного первоначала, а значит показал человеку дорогу к самому себе.

В связи с цикличностью своего явления в мир, Грааль, символически, можно сопоставить с алхимическим символом uroboros – змеи, пожирающей собственный хвост [Гарднер, 2001: 140]. Считается, что он олицетворяет собой цикл смерти и перерождения (ΑΩ). Помимо аналогии с Чашей, данный символ сопоставим с феноменом каиновой печати. Все три данных понятия объединены особой, мистической



Изображение символа «uroboros» из алхимического трактата Феодора Пелеканоса, 1478

связью. Право постижения таинства Грааля неразрывно связано с несением каиновой печати. В Библии сказано: «После того, как Каин убил своего брата Авеля, Бог отметил его особой печатью и отправил в путь» (Быт. 4:8). Меченный обречён на величие и печаль длинной в жизнь, поскольку он – творец и родоначальник новой эпохи в истории человечества. Испитие чаши яда на последних ступенях неизбежно, и предательство, как тень, должно сопутствовать Свету на земном пути [Рерих, 2001: 155]. Иисус говорил: Авва! Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня (Мат. 14:35–36). Но судьба определяется ещё до рождения души, её миссия неотвратима. Доказательством служит новозаветная иудейская традиция, которая определяет легитимность власти посредством наличия имени, написанного на камне (Откр. 2:17).

В романе «Парцифаль», развивая данную тему, говорится: «Вокруг камня надпись называет имя и происхождение тех, будь то девочки или мальчики, кто призван совершить паломничество к Граалю...» [Гарднер, 2001: 180]. Это особая древнейшая традиция ритуального обновления через искупительную жертву [Элиаде, 2000: 36]. Так, в святой четверг, на ритуальном столе находилась Чаша Возрождения [Ран, 2004: 58]. Новый Завет заключён под знаком обеих регалий. Иисус сказал

апостолу своему: «...ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её» [Мф. 16:18]. Тем самым, причастив новую религию к великому знаменю.

Но, известно, что связь этих предметов намного более древняя, чем общепринятый момент смены эр. Царь Соломон велел на Камне в перстне своём начертать Чашу с пламенем. Сделано это было в знак вечного служения и самоотвержения, поскольку несущий Чашу есть Подвиг Несущий [Шустова, 2018: 46].

На Востоке считается, что Чаша посылается перед началом новой эры туда, где будет утверждено Учение Калачакры [Рерих, 2001: 153–154]. Оно заключается в том, что существует изначальная связь человека и Космоса как взаимозависимых единиц. Из этого следует, что Грааль – это своеобразный проводник между людским и божественным, канал связи между двумя параллельными мирами. Подобная интерпретация полностью сходится с христианским обрядом евхаристии – причастием к богу, путём вкушения его символической крови из ритуального потира. Безусловно, идеологически, данный обычай восходит к древнейшим пластам истории ещё до Ноя, то есть потреблению настоящей человеческой крови. В связи с этим, существует гипотеза, согласно которой, Чаша является чисто женским символом чрева – экстрактом божественной менструальной крови [Гарднер, 2001: 170]. Данная аналогия очевидна, поскольку Грааль олицетворяет собой животворящую силу [Эвола 2013: 34].

Согласно традициям рыцарских романов, священная Чаша связана с чистой Девой. В романе Кретьена де Труа «Персеваль, или Повесть о Граале» описано воплощение этой догмы. Когда рыцарь попал в Замок Короля-Рыбака (rois Pesciere), он встретил таинственную процессию. Предводительницей сей мистерии была дочь короля, она же и несла Грааль. Женское начало потира, соединяет в себе чистоту и качество обновления. Огромный вклад в визуализацию Его традиции, внесло сообщество художников прерафаэлитов. Братство возродило творческий интерес к изображению кельтского и германского эпоса, а также куртуазных романов.

Картина Данте Габриэля Россетти «Дева Святого Грааля» будоражит сознание и наиболее точно отражает женственность Чаши.



Дева Святого Грааля,
Данте Габриэль
Россетти, 1874 год.



Алхимический
андрогин-ребис, XV
век.

Тем не менее, стоит помнить, что трансцендентные символы априори не могут иметь половой принадлежности. Они существуют вне времени и пространства. Любая материальная интерпретация есть лишь порождение человеческой фантазии и отражение характера действительного времени. Абсолюты, подобные Граалю, сочетают в себе лучшие качества обоих начал, как персонаж древнегреческой мифологии – Андрогин. Философ Платон в диалоге «Пир» описывал это существо как представителя третьего пола, который состоял из мужского и женского, и был наделён неимоверно большой силой. Боги разделили его, тем самым создав тень возле человека и

пробудив в нём вечное желание поиска второй половины [Платон, 2005]. Это касается и первичной целостности обозначенных религий и символов. Триединство великого знамения – это главный закон понятия Грааля [Шустова, 2018: 216]. Рассечённое идеальное начало представляет собой бывшее мировое яйцо, будущего Царя-Квинтэссенцию – безупречного и нетленного [Ставицкий,



Рах Cultura. Н.К. Рерих. 1931 год.

2013: 378]. Посредством внутренней алхимии, вступившие на путь служения

миссии света, смогут открыть в себе Чашу и причаститься её нектаром. Поскольку Храм Божий и Дух Божий живут в нас [Коран 3:16], мы способны раскрыть в себе самих истинные смыслы знамений. Грааль заложен в каждом, он – принцип человеческой души.

Древние символы не потеряли своей актуальности, потому нельзя предавать забвению их наследие. Рыцари Грааля бессмертны, поскольку они – само время. Всё чаще их светлые головы показывают свои очертания из пучины небытия, предвещая великие перемены. Но человеческая душа требует сиюминутной перестройки мироздания, забывая, что её земное воплощение – мгновение по сравнению с вечностью. Пока что эпоха Кали-юги продолжается, и никто не знает, когда ей придёт конец, но изначальное желание обрести целостность собственного существа и по сей день живо. Знание великой Идеи есть первый шаг к постижению её смысла.

Заключение

Древнее желание испить из Чаши нельзя утолить ни одним земным благом, в этом и заключается его парадоксальность. Платон писал, что никто не желает просто питья, но обязательно пригодного питья, и не просто пищи, но пригодной пищи. Ведь все вожделяют именно хорошего. Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение [Платон, 2005: 168]. Отказ от привычного и обыденного, вступление на путь поиска лучшего, на протяжении всей истории, способствуют ходу времён и смене эпох. По мнению мистиков, только благодаря этому стремлению мир божественный всё ещё открыт для человечества. В связи с этим, наверное, не стоит искать полумеры, Грааль нужно найти внутри себя и постичь его принципы, только так возможно открыть завесу Новой Эры, но, к сожалению, это уже выходит за рамки данного исследования.

Литература

- Апокрифические Евангелия: Евангелие от Никодима. Москва: Пальмира, 2022. 198 с.
- Библия: Новый Завет / синодальный пер. Москва: Никая, 2016. 1593 с.
- Гарднер Л. Цари Грааля и потомки Адама и Евы. Москва: Вече, 2001. 360 с.
- Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль. Москва: Волшебная Гора, 2006. 224 с.
- Кэмпбелл Дж. Роман о Граале: магия и тайна мифа о короле Артуре. Санкт-Петербург: Питер, 2019. 304 с.

Маркаль Ж. Тайна святого Грааля: От Ренн-ле-Шато до Марии Магдалины. Москва: Евразия, 2007. 187 с.

Мэлори Т. Смерть Артура. Москва: Иностранка, 2023. 1008 с.

Платон. Диалоги. Москва: АСТ, 2005. 381 с.

Ран О. Крестовый поход против Грааля. Москва: АСТ, 2004, 301 с.

Рерих Н.К., Рерих Е.И. Агни Йога о героях и подвиге. Киев: Excelsior, 2001. 608 с.

Рерих Е.И. Криптограммы Востока. Рига: Угунс, 1992, 152 с.

Рерих Н.К. Шамбала. Москва: Азбука, 2022. 288 с.

Рудзитис Р. Братство Грааля. Рига: Угунс, 1994, 320 с.

Сорок хадисов о Чёрном камне и воде Замзам. / подг. Фарук Абу Хамид. [Электронный ресурс]. URL: <https://hadis.uk/drugie-sborniki-xadisov/sorok-xadisov-o-chyornom-kamne-i-vode-zamzama/> (дата обращения: 22.12.2023).

Ставицкий А.В. Седьмая печать. Севастополь: Рибэст, 2013. 668 с.

Шустова А.М. Сокровище мира. Москва: Дельфис, 2018. 272 с.

Эвола, Ю. Мистерия Грааля. Воронеж: TERRA FOLIATA, 2013. 216 с.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Москва: Ладомир, 2000. 414 с.

Эшенбах В. Парцифаль. Москва: Художественная литература, 1974. 640 с.

Literature

Apostrophal Gospels: The Gospel of Nicodemus. Moscow: Palmyra, 2022. 198 p. (In Russian).

Bible: New Testament / synodal per. Moscow: Nikea, 2016. 1593 p. (In Russian).

Gardner L. The Grail Kings and the Descendants of Adam and Eve. Moscow: Veche, 2001. 360 p. (In Russian).

Korben A. The Light of Glory and the Holy Grail. Moscow: Volshebnaya Gora, 2006. 224 p. (In Russian).

Campbell J. The Grail novel: magic and mystery of the King Arthur myth. St Petersburg: Peter, 2019. 304 p.

Marcal J. The Mystery of the Holy Grail: From Rennes-le-Chateau to Mary Magdalene. Moscow: Eurasia, 2007. 187 p. (In Russian).

Malory T. Death of Arthur. Moscow: Inostranka, 2023. 1008 p. (In Russian).

Plato. Dialogues. Moscow: ACT, 2005. 381 p. (In Russian).

Ran O. Crusade against the Grail. Moscow: ACT, 2004, 301 p. (In Russian).

Roerich N.K., Roerich E.I. Agni Yoga about heroes and feat. Kiev: Excelsior, 2001. 608 p. (In Russian).

Roerich E.I. Cryptograms of the East. Riga: Uguns, 1992, 152 p. (In Russian).

Roerich N.K. Shambala. Moscow: Azbuka, 2022. 288 p. (In Russian).

Rudzitis R. The Brotherhood of the Grail. Riga: Uguns, 1994, 320 p. (In Russian).

Forty hadiths about the Black Stone and Zamzam water. / prepared by. Farouk Abu Hamid. [Electronic resource]. URL: <https://hadis.uk/drugie-sborniki-xadisov/sorok-xadisov-o-chyornom-kamne-i-vode-zamzama/> (date of reference: 22.12.2023). (In Russian).

Stavitsky A.V. Seventh Seal. Sevastopol: Ribest, 2013. 668 p. (In Russian).

Shustova A.M. The Treasure of the World. Moscow: Delphis, 2018. 272 p. (In Russian).

Evola Y. Mystery of the Grail. Voronezh: TERRA FOLIATA, 2013. 216 p. (In Russian).

Eliade M. Myth of the eternal return. Moscow: Lodomir, 2000. 414 p. (In Russian).

Eschenbach W. Parzival. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1974. 640 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Капля Ксения Александровна

исследователь, Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, (г. Севастополь, Россия).

E-mail: lanselot.in.love@mail.ru

Bionotes:

Kaplya Ksenia Aleksandrovna

Second-year student of the History department of the Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

E-mail: lanselot.in.love@mail.ru

Для цитирования:

Капля К.А. Некоторые мысли о сущности Грааля // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 41–49.

For citation:

Kaplya K.A. Some Thoughts about the Essence of the Grail // MYPHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 41–49.

**ОБРАЗ ДЬЯВОЛА В ПОЛЬСКИХ ЛЕГЕНДАХ О ПАНЕ ТВАРДОВСКОМ:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИФОВ**

Иршин Георгий Юрьевич

Филиал Московского Государственного Университета имени
М.В. Ломоносова в городе Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация

В статье рассматривается феномен появления образа дьявола в польской культуре на примере сказки о пане Твардовском. Проводится сравнительный анализ мифов с привлечением аналогий в других европейских культурах, выводятся основные черты образов на основе сопоставления и генерации происхождения. В конце делаются выводы о характерных польских особенностях понимания дьявола в этой легенде ввиду выявленных совпадений, о предполагаемом истоке легенд, о прототипе Твардовского и о некоторых других вопросах.

Ключевые слова: дьявол, Польша, пан Твардовский, Сатана, договор с дьяволом, поработитель, колдовство, прототип

**THE IMAGE OF THE DEVIL IN POLISH LEGENDS ABOUT PAN
TVARDOVSKI: A COMPARATIVE ANALYSIS OF MYTHS**

Irshin Georgy Yurievich

Branch of the Moscow State University in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract

The article examines the phenomenon of the appearance of the image of the devil in Polish culture on the example of the fairy tale about Pan Tvardovsky. A comparative analysis of myths involving analogies in other European cultures is carried out, the main features of images are derived based on comparison and generation of origin. At the end, conclusions are drawn about the characteristic Polish features of understanding the devil in this legend in view of the revealed coincidences, about the supposed source of the legends, about the prototype of Tvardovsky and about some other issues.

Keywords: devil, Poland, Pan Twardowski, Satan, contract with the devil, enslaver, witchcraft, prototype

Введение

Как говорится в одной часто употребляемой идиоме – «Дьявол кроется в деталях». Если же отбросить большинство наслаивающихся случаев, в коих подобная поговорка имеет возможность присутствовать как объяснение скрупулёзности при выполняемой работе, или может скрытой сути предметов, стоит с точностью сказать, что появление образа дьявола в культурах многих народов без всяких сомнений явление весьма сложное, с наслаиванием образов мифологических созданий, богов прошлого и просто всевозможных суеверий. В действительности, стоит заверить, что «дьявол», как образ, существует у многих народов под разными именами. И вполне вероятно, что он мог складываться ещё до появления христианства, как образ некой тайны, наполненной страхом или непостижимым смыслом. Именно поэтому весьма интересен образ дьявола у конкретных народов, и, например, у поляков. С неимением

чёткой структуры славянской дохристианской религии, возможности в полном объёме воссоздать общеславянский пантеон, а также восстановить большинство утраченных мифологических сведений, которые несомненно перемежывались с польским христианством, подобная задача может решаться только в процессе проведения сравнительного анализа с другими культурами. Здесь мы, однако, должны учитывать, что существующие обширные знания в славянской демонологии хоть и являются в полной мере достаточной основой, однако, также не исчерпывают вопрос, растянувшийся на несколько столетий, и существующий во многих эпохах, и в принципе сохранивший актуальность до наших дней.

Основная часть

Польская сказка о пане Твардовском или как её называют легенда о пане Твардовском – относится к XVI веку. Легенда включает в себя сюжет о том, как хитроумный пан Твардовский, пользуясь колдовством, призывает к себе черта и тот выполняет всяческие его прихоти. Пан обогащается, пользуется всевозможной властью за счёт того, что всячески изламывает работой замотавшегося черта. Но в последствии всё это для пана оборачивается плачевно. По скреплённому кровью договору черт должен был забрать его душу, если выполнит три желания шляхтича, и, если они встретятся в Риме. Черт заманивает пана в корчму, которая называется «Рим» и там забирает его душу. По одной из версий легенды пан должен сидеть на луне до прихода Страшного суда [Легенда о пане Твардовском]¹. Исходя из всего следует выделить несколько особенностей легенды, приковавшие взгляд исследователя:

1) В легенде чёрт предстает не в роли дьявола, то есть самого Сатаны, а в роли его слуги.

2) Важно отметить, что чёрта призывает сам Твардовский, а не он, как искуситель предлагает ему свою «помощь».

3) Особенно характерен для легенды замысел сюжета, который присутствует, можно сказать, в каждой версии – пан, пользуется силой чёрта безгранично, выжимает словно все соки, не думая платить за услуги. И за это по сути он проплачивается в конце. Сюжет обрамляется двумя точками, как началом и концом, – пан призывает черта, и пан теряет душу.

Прежде всего начнём с образа бога Чернобога, который встречается у полабских славян. Упоминания о нём встречаются у средневекового немецкого летописца Гельмольда в его «Славянской хронике»: *«Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают круговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов, а именно, доброго бога и злого, считая, что все преуспевания добрым, а все несчастья злым богом направляются. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом, то есть черным богом»* [Гельмольд: пар 52]. Есть смысл в том, чтобы предположить, что образ абсолютного зла, коим часто

¹ Образ Пана Твардовского чрезвычайно важен для Польши. Несмотря на то, что в России о пане Твардовском могли слышать лишь несколько десятков любителей польской культуры, ещё столько же литературоведов и совсем немногочисленное число учёных иного профиля, в Польше это своего рода национальный герой, образ исключительно любимый и распространённый. Ему посвящено несколько прозаических художественных произведений, баллада польского Байрона – поэта Адама Мицкевича «Пани Твардовска», один современный короткометражный фильм и дополнение к компьютерной игре «Ведьмак 3. Дикая Охота» под названием: «Каменные сердца», от компании CD Project Red, где буквально обыгрывается легенда вкупе с сюжетными героями книги А. Сапковского. – прим. авт.

считается дьявол, сложился у славян ещё в дохристианскую эпоху. Однако стоит сделать поправку на сведения у полабских славян, которые были язычниками тогда, когда в Польше было принято христианство. Хронику же можно отнести к XII веку. Таким образом однозначно сказать, что в языческой Польше встречается Чернобог, мы не можем. Тем не менее, поскольку процессы формирования божеств идут как правило на протяжении долгого времени, как было, например, с образом скандинавского бога Одина, который складывался на протяжении от появления древних германцев до эпохи викингов приблизительно [Хлевов 2002: 176–177], мы можем предположить, что если и не было в дохристианской Польше «злого бога», то явно были к этому предпосылки.

Также весьма интересно появление слова «дьявол» в славянских языках. Однозначно можно сказать, что оно исходит от латинского «diabolus», означающее дословно: «клеветник» [Мирошенкова 1993: 141]. Вероятней всего слово не всегда можно сопоставить с библейским Сатаной, как это делается иногда. Иначе можно сказать, что слово дьявол относится не только к форме абсолютного зла. Стоит отметить, что вопрос этимологии и сопоставлений слов, означающих абсолютное зло в авраамических религиях, требует дополнительных лингвистических изучений.

Вполне можно провести параллель третьей особенности с сюжетом древнескандинавской «Песни об Гротти» – о том, как конунг Фроди завладевает двумя великаншами Менью и Фенью и заставляет их молоть ему богатство и всяческие блага на мельницах, что зовутся Гротти. В конце великанши намолотили ему погибель [Старшая Эдда. Песнь о Гротти: 375–382]. Несмотря на то, что параллель можно считать относительно далёкой, она, однако передаёт ту же мысль – за всё следует платить. Нечто схожее можно отметить в «Песни о Вёлунде», которая представляет особый интерес, как по имени действующего лица Вёлунда, так и по сюжету о пленённом кузнеце, «властителе альвов» (эльфов), который забирает всё у своего поработителя [Старшая Эдда. Песнь о Вёлунде: 153–163]. Эта аналогия подводит к мысли о более древнем истоке легенды и данных песен, возможно заброшенном в индоевропейское прошлое. О Вёлунде и его сопоставлении с Велесом, Одином и Локи уже писали. Автор выводит некое сходство между родственными мифологиями, а точнее проводит сопоставление с целью выделить отдельные черты славянского Велеса [Кутарев 2017: 17–29]. Важной чертой Одина и Велеса, по мнению автора, является связь с загробным миром и колдовством, шаманской традицией индоевропейского прошлого. Колдовские элементы мы имеем и у эддического Вёлунда. По созвучию вполне возможно, что есть смысл предположить некоторый схожести и с самим Велесом. Это закольцовывает круг сравнительной-мифологии, которая по выражению знаменитого советского филолога М.И. Стеблина-Каменского: «...вероятно нет науки, которая требовала бы большей эрудиции, чем сравнительная мифология. Но в сущности нет науки более бесплодной» [Стеблин-Каменский 1978: 13–14]. В действительности потому, что мы можем найти сходство, но не путь и все связи возникновения мифа и последующих мифов.

Возвращаясь к образу самого пана Твардовского, стоит задаться вопросом был ли некий исторический прототип изучаемого нами героя. Есть несколько сведений, которые указывают нам на него. Собственно, некое упоминание Яна Твардовского в документе 1495 г. при дворе короля Сигизмунда Августа, которое часто всплывает в польской сети-интернет, но которое встретить мало возможно в русской. Там его называют Ян Твардовский. Также упоминается как он призывает дух сестры короля, это одна из нескольких легенд [Szczyrka: 50, 216, 326]. Кроме того, сохранилась

легенда, в которой колдун Твардовский, пользуясь магией, помогает старосте города Быдгощ, ныне город в Познаньском воеводстве, откинуть возраст и стать моложе ради его молодой жены. В этой же легенде упоминается некий чёрт по имени «Венглишек» (Węgliszek), а точнее чёртик (diabełek), который был в свите Твардовского [Legendy i przypowieści bydgoskie]. Круг снова замыкается и кроме нескольких разрозненных легенд упоминаний остаётся мало. Однако на этом изучение не останавливается.

Стоит задаться вопросом об онтологии самого вопроса: откуда мог появиться в позднесредневековой Польше маг-колдун заигрывающий прямо-таки с тёмными силами? Более того он не наказывается властями, а даже поощряется (как минимум они пользуются его услугами). На этот вопрос есть ответ. В XIV-XV веках в Польше и в общем-то в Восточной Европе наступают перемены в сознании, мир меняется и на сцену выходят многочисленные алхимики, колдуны. Вполне вероятно, что двигаться могли они из западной и центральной Европы, где жизнь была для них более отягощённой благодаря инквизиции, что хорошо иллюстрирует «Молот Введьм» [Шпренгер 2016]. По одной из версий, как раз пан Твардовский и является бежавшим из Германии чернокнижником. Где же искать истоки, подтверждения столь смелой гипотезе о целой плеяде различных колдунов в Польше в это время? Источники есть и даже достаточно многочисленные. Любому действию всегда есть противодействие, так и здесь. Именно в этот период в Польше появляются многочисленные проповеди («Sermones») против язычества, ереси и всего не богоугодного. Одни из самых известных таких текстов являются так называемые Свентокшинские проповеди [Winiarska-Górska]. Если где и искать следы колдуна-шляхтича, как в прочем и других, так только в них. Однако работа усложняется тем, что большинство «Sermones», как это видно и по названию, написаны на средневековой польской латыни и не переведены на современные языки, да и по правде, не все они в общем доступе. Тем не менее, остаётся надежда на то, что и этот вопрос со временем будет решён¹.

Другой вопрос поднимается, когда речь заходит о самом факте договора с дьяволом в той легенде, с которой мы начали. В этой связи почти сразу на ум могут прийти многие литературные произведения: шедевр Гёте «Фауст», где сюжет перекликается относительно сильно, тот же факт договора между Мефистофелем и доктором Фаустом [Гёте 1936]; более поздний от Твардовского сюжет из наследия уже классической русской литературы – повесть «Портрет» Н.В. Гоголя, где юный художник, желая жить сыто, неосознанно заключает договор с дьяволом, выраженном в картине, изображающей старого ростовщика, получает деньги и теряет свой талант. В этом сюжете показана вся агония заключившего, а во второй части выводится иной, противоположный пример другого художника, который провёл всю жизнь в служении своему делу и Богу и который, иронично и является автором того портрета [Гоголь 1990].

Тем не менее у всех этих сюжетов так же должен быть свой исток. И он всё-таки находится – это житие Феофила Аданского. Считается, что житие святого Феофила и есть первый случай письменного договора с дьяволом в, если угодно, церковной истории. Действие происходит в VI в. в Византийской империи: Феофил, отказавшись от поста епископа в городе Адана, занимает должность эконома, злые

¹ Выражаю глубокую признательность своему старшему коллеге религиоведу Кутареву Олегу Владиславичу за обзорное знакомство с кластером неизвестных мне ранее источников. – прим. авт.

языки клеветают на него, и он вскоре отстраняется от должности. В последствии к нему приходит еврейский волхв, который был ненавидим народом, и соблазняет его обратиться к своему Господину. Феофил соглашается, они встречаются ночью, в полночь или за полночь, у старого ипподрома и там Феофил встречает Сатану, Князя тьмы, в окружении приспешников. Тот предлагает ему свою помощь, но просит в ответ отречься от Иисуса и от святой Девы Марии. Феофил отрекается, подписывает договор, чем навеки отдаёт Ему свою душу, и Князь тьмы целует его в губы. После Феофилу возвращается его должность, но он мучается совестью и боится за свою душу. Далее он долго вымаливает прощения у Бога, и Дева Мария своим явлением избавляет его от уз и возвращает письменный договор. В конце Феофил умирает и уходит в мир иной, искупив свою вину.

Здесь мы видим не только полный исток легенды, который вполне может быть основанием и почвой для возникновения в народе похожего образа, но и четкие последовательные действия: человек заключает договор с Сатаной или, как в случае с Твардовским, с чёртом, получает то, что желал и попадает под обратный эффект. Правда Феофил в отличии от Твардовского пришёл к главной ступени в христианском существовании, то есть к раскаянию, за что был прощён. Пан Твардовский же теряет душу. Однако по одной из легенд, как выше говорилось, он, пока чёрт уносит его, начинает читать молитву, и падает на луну (в современной Польше по сей день шутят, что Твардовский первый поляк, который побывал на луне) [Повесть о покаянии Феофила]. Такой элемент со своеобразным раскаянием имеет смысл, находясь в нашем анализе. Отметим, что у легенды о пане Твардовском есть прочная основа в житиях христианских святых.

Подтверждая вышесказанное, стоит поговорить о ещё одном «курьёзном» случае. Похожий пример, однако, относительно поздний первому, встречается в другом житии – в Житии Льва Катанского. Здесь история противоположная первой. Лев был благочестивым епископом города Катан в Южной Сицилии. Его жизнь была преисполнена заботой о больных и нищих, однако, в последствии он встречает своего рода антагониста – волхва Илиодора, прежде бывшего христианином, родившийся в христианской семье, однако, отрёкшегося от Спасителя и присягнувший Дьяволу (здесь, вероятно, уже речь о Сатане), за что получил от него сил и, как говорится в житии, и помощь бесов, которым, как подмечается, он служит. В этом отношении второй сюжет значительно отличается деталями, а именно одной и при том весьма важной: Илиодор не принимает раскаяния из-за отречения, как бы его святой не отговаривал, поэтому святому Льву Катанскому пришлось насильно сжечь его на костре. Если же вдуматься в те дела, которые вытворял Илиодор до кульминации своего жизненного пути, приходишь в некое изумление от того, что примерно те же проступки, а лучше сказать «шалости» вытворяла свита Волонда в Москве в романе «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова: эпизод с внушениям горожанам, что на пустых местах текут реки, из-за чего они раздевались и нагие шли в направлении их, другой о превращении камней в золото, которые через короткое время становились в руках людей обратно камнями, или эпизод об исчезновении с казни в Константинополе, прямо во время отрубания головы, об оргии в центре города среди молодых людей и возможно некоторые другие. В житии также не говорится о деталях заключения договора¹. Стоит отметить, что в повествовании дух зла обозначается

¹ На эту мысль о сравнении с романом М. А. Булгакова меня наткнула моя старшая коллега, равно как преподаватель и один из наставников, кандидат исторических наук Лейбенсон Юлия Тарасовна.

через слово «дьявол», а не Сатана. Так же примечательно, что побудителем к отречению является очередной иудейский волхв. Сама формулировка, служит бесам, также достаточно замечается. Сложно сказать, что именно могли иметь авторы жития, однако здесь связь учитывается не сколько с Сатаной, сколько именно с бесами, то есть по утверждению церкви – падшими ангелами, если можно сопоставить, то именно с чертями. Другой вопрос: а какой именно связи идёт речь? И вопрос этот имеет диалектический характер: мы действительно не знаем кто и кому служит. Без всяческих сомнений заметно сходство с паном Твардовским и в другой особенности. Илиодор, как и Твардовский, пользуется своей силой почти безгранично. В то же время сам не прибегает к покаянию, что и роднит его с Твардовским в некотором отношении. Однако если в случае с Твардовским черт сам наказывает его, забирая из корчмы, то в случае с Илиодором это становится делом рук или, если так будет угодно, заслугой епископа [Житие святого отца нашего Льва, епископа Катанского]. В конце повествования о житиях стоит сказать, что влияние этих сюжетов на легенду может быть вполне вероятным. Однако однозначно говорить о том, что это и есть адаптированный для польской реальности сюжет (сюжеты) не удаётся. В этом случае мы не имеем чёткой параллели между ними, сходство лишь в отдельных деталях. Тем не менее, стоит уверенно сказать, что исток найден.

Заключение

Легенда о пане Твардовском представляется абсолютно разносторонним мифом, включающим в себя прежде всего исток из христианской, вполне возможно греческой, традиции, которая улавливается из самой сути повествования и взаимосвязанных действий. По третьей из выделенных особенностей она совпадает с историей об Илиодоре, в житии Льва Катанского. Твардовский так же теряет душу, как и Илиодор. Вполне вероятно, что в этом же случае и по первой выделенной нами особенности есть сходство. Упоминание чёрта и чертей в основной легенде и в Быдгощском предании частично совпадает с проделками Илиодора и бесов. Житие Феофила Аданского, как один из первых случаев договора с дьяволом, есть изначальный прототип сказания, хотя и не повторяющий его полностью. Весьма любопытно рассмотрение истоков легенды из индоевропейского прошлого, на что наводит совпадение третьей, кульминационной, особенности с эддической поэзией Севера. Вторая же особенность с ней частично перекликается в случае с «Песней о Гротти» и «Песней о Вёлунде», побудителем к действию является фигура порабощителя. Прототип или реальный Твардовский фиксируется в польских источниках XVI века, однако более полной о нём информации найти пока что не удаётся. Каким он был, откуда появился и что с ним в конце жизни приключилось остается трактовкой легенд и предположений. Вполне возможно, что более глубокое изучение прототипа в последствии помогут прояснить эту деталь. В случае же с дьяволом, стоит заключить, что он представляется нам в легендах как проявление части силы, но не как сам Князь тьмы, что вполне подтверждают, как оставшиеся сведения о Твардовском, так и иные источники. Так сквозь призму легенд и сказаний Польши и других стран мы приходим к тому, что образ многополярен и не имеет единого воплощения, как всякая сливающаяся с христианскими идеями местная идея. Он – это попутчик культурной эволюции Польши сквозь века.

Она же предположила, что вполне вероятно М. А. Булгаков мог быть знаком с сюжетом и использовать его как основу плутовской части «Мастера и Маргариты» – прим. авт.

Литература

Булгаков М.А. Мастер и Маргарита: роман. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2006 (СПб.: Печатный двор им. А.М. Горького). 594 с.

Гельмольд Славянская хроника / пер. Л.В. Разумовской. Москва: АН СССР. 1963. [Электронный ресурс] URL: <https://www.vostlit.info/Texts/rus/Gelmold/framegel3.htm> (дата обращения: 6 июня 2023 г.).

Гёте И.В. Фауст / Иоганн Вольфганг Гете; Пер. Н.А. Холодковского; Под ред. М. Л. Лозинского; Предисл. и коммент. Ю.А. Спасского. Москва; Ленинград: Academia, 1936. т. 1; 26 см. (Немецкая литература. Иоганн Вольфганг Гете. 1749–1832. Избранные сочинения).

Гоголь Н.В. Петербургские повести; [Худож. Ю. Чарышников]. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1990. 201 с.

Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Житие святого отца нашего Льва, епископа Катанского / 12 книг. Москва: «Ковчег», 2010. Житие 173 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/173 (дата обращения: 7 октября 2023 г.).

Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Повесть о покаянии Феофила / 12 книг. Москва: «Ковчег», 2010. [Электронный ресурс] житие 534 URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/534 (дата обращения: 29 сентября 2023 г.).

Кутарев О.В. Сопоставления пантеонов: скандинавские Один и Локи – и славянский Велес: статья // Северный Ветер. 2017. №17. С. 17–29.

Легенда о пане Твардовском. Ларец сказок. Детская библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://polskie-skazki.larec-skazok.ru/legenda-o-pane-tvardovskom> (дата обращения: 6 июня 2023 года).

Мирошенкова В.И. Учебник латинского языка / Мирошенкова В.И., Федоров Н.А. Москва: Простор, 1993. 214 с.

Старшая Эдда: Песнь о Вёлунде / Пер. с древнеисл. А. Корсуна, ком. М. Стеблин-Каменский. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.

Старшая Эдда: Песнь о Гротти / Пер. с древнеисл. А. Корсуна, ком. М. Стеблин-Каменский. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.

Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1978. 104 с.

Хлезов А.А. Предвестники викингов. Санкт-Петербург: Евразия, 2002. 336 с.

Шпренгер Я. Молот ведьм / Яков Шпренгер, Генрих Инститорис; [вступ. ст. С. Г. Лозинского; пер. с лат.: Н. Цветков]. Санкт-Петербург: Амфора, 2016. 523 с.

Izabela Winiarska-Górska: Kazania Świętokrzyskie okiem historyka języka. Polona/Blog, 202-.02-21. [dostęp 2021-01-20].

Legendy i przypowieści bydgoskie. W ROKU PAŃSKIM 1560 [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.is/9ImZk> (дата обращения: 29 сентября 2023 года).

Szczyпка Józef: Kalendarz polski. Warszawa: PAX, 1984. [Электронный ресурс]. (дата обращения: 29 сентября 2023 года).

References

Bulgakov M.A. The Master and Margarita: a novel. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ., 2006 (St. Petersburg: A.M. Gorky Printing Yard Publ.). 594 p. (In Russian).

Helmold Slavic Chronicle / per. L.V. Razumovskaya. Moscow: USSR Academy of Sciences. 1963. [Electronic resource] URL: <https://www.vostlit.info/Texts/rus/Gelmold/framegel3.htm> (date of reference: 6 June 2023). (In Russian).

Goethe I.V. Faust / Johann Wolfgang Goethe; Per. N.A. Kholodkovsky; Edited by M.L. Lozinskii; Preface and commentary. Y.A. Spassky. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1936. vol. 1; 26 cm. (German Literature. Johann Wolfgang Goethe. 1749-1832. Selected Works). (In Russian).

Gogol N.V. Petersburg Stories; [Artist. Yu. Charyshnikov]. Sverdlovsk: Sred.-Ural. book publishing house Publ., 1990. 201 p. (In Russian).

Lives of the Saints in Russian, set forth according to the guidance of the Chetnikh-Minays of Saint Dimitrii of Rostov. The Life of our holy father Leo, Bishop of Catania / 12 books. Moscow: "Kovcheg" Publ., 2010. Vita 173 [Electronic resource] (https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/173) (date of reference: 7 October 2023). (In Russian).

Lives of the Saints in Russian, set forth according to the guidance of the Chetnikh-Minays of St Demetrius of Rostov. The Tale of the Repentance of Theophilus / 12 books. Moscow: "Kovcheg" Publ., 2010. [Electronic resource] hagiography 534 (https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/534) (date of reference: 29 September 2023). (In Russian).

Kutarev O.V. Comparisons of pantheons: Scandinavian Odin and Loki - and Slavic Veles: article // Severny Veter. 2017. №17. Pp. 17–29. (In Russian).

Legend of Pan Tvardovsky. Larets of fairy tales. Children's Library [Electronic resource] (<https://polskie-skazki.larec-skazok.ru/legenda-o-pane-tvardovskom>) (date of reference: 6 June 2023). (In Russian).

Miroshenkova V.I. Textbook of the Latin language / Miroshenkova V.I., Fedorov N.A. Moscow: Prostor Publ., 1993. 214 p. (In Russian).

The Elder Edda: The Song about Völund / Per. from Old Icelandic A. Korsun, com. M. Steblin-Kamensky. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000. (In Russian).

The Elder Edda: The Song of Grotti / Per. from Old Icelandic A. Korsun, comp. by M. Steblin-Kamensky. St. Petersburg: Abbuka Publ., 2000. M. Steblin-Kamensky. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000. (In Russian).

Steblyn-Kamensky M.I. Myth. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 104 p. (In Russian).

Khlevov A.A. Precursors of the Vikings. St. Petersburg: Eurasia Publ., 2002. 336 p. (In Russian).

Sprenger Jacob Witches' Hammer. Jacob Sprenger, Heinrich Institoris; [intro. by S. G. Lozinskii; translated from the Latin: N. Tsvetkov]. St. Petersburg: Amphora, 2016. 523 p. (In Russian).

Izabela Winiarska-Górska: Kazania Świętokrzyskie okiem historka języka języka. Polona/Blog, 202-.02-21. [dostęp 2021-01-20]. (In Russian).

Legends i przypowieści bydgoskie. W ROKU PAŃSKIM 1560 [Electronic resource] (<https://archive.is/9ImZk>) (accessed 29 September 2023). (In Russian).

Szczyпка Józef: Kalendarz polski. Warszawa: PAX, 1984. [Electronic resource] ISBN 83-211-0167-4. (date of circulation: 29 September 2023). (In Russian).

Сведения об авторе:

Иршин Георгий Юрьевич

Исследователь, Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, (г. Севастополь, Россия).

Email: irshintovgin@mail.ru

Bionotes:

Irshin Georgy Yurievich

Researcher, Branch of the Moscow State University in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Иршин Г.Ю. Образ дьявола в польских легендах о пане Твардовском: сравнительный анализ мифов // Мифологос. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 50–58.

For citation:

Irshin G. Y. The image of the devil in polish legends about pan Tvardovski: a comparative analysis of myths // Mythologos. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 50–58.

МИФЫ ЛИТЕРАТУРЫ В ИСТОРИИ И ФОЛЬКЛОРЕ

УДК 130.2(=11/=8)

ДУХОВНАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ КАК СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ МЕНТАЛЬНОСТИ НАРОДА, МИФ КАК ОБРАЗ СКАЗКИ

Миничкин Павел Дмитриевич

Национальный исследовательский

Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва

(г. Саранск, Россия)

Аннотация

В статье рассматривается влияние фольклора и литературы на нравственность не только личности, но и общества в целом. Смысл произведения предстает в виде интерпретации заложенных смыслов, происходит перенос модели поведения на повседневную жизнь. В свою очередь предстают рациональное и иррациональное, которые выступают как одномоментные возможности принятия ключевых моментов иносказательного бытия. Это позволяет выявить для индивида именно ту модель поведения, которая ему ближе по мировоззрению.

Ключевые слова: фольклор; текст; логика; мышление; культура; миф

SPIRITUAL ETHNIC IDENTITY OF FOLKLORE AND LITERATURE AS AN INTEGRAL PART OF PEOPLE'S MENTALITY, MYTH AS AN IMAGE OF FAIRY TALE

Minichkin Pavel Dmitrievich

National Research Mordovian State University named after N. P. Ogarev

(Saransk, Russia)

Abstract

The article considers the influence of folklore and literature on the morality of not only the individual, but also society as a whole. The meaning of an work appears as an interpretation of the laid down meanings, there is a transfer of the model of behavior to everyday life. In turn, the rational and irrational appear as one-step possibilities of accepting the key moments of allegorical existence. This allows to identify for an individual exactly that model of behavior, which is closer to his worldview.

Keywords: folklore; text; logic; thinking; culture; myth

Введение (Introduction)

Интерес к фольклорным произведениям постоянно растет на фоне заикленности обыденной литературы на общественной и фрагментарной жизни. Чем больше становится ограждение между социокультурной средой и личностью, тем больше потребности у индивида в осознании себя как целостного человека. Поиск наиболее олицетворяющего произведения со своей концепцией мира у индивида зависит от наиболее отвечающего запроса к исторической среде как реальной основе,

и это один цикл произведений либо мифическо-сказочный, в котором изначальные представления о мире были сложены в картину наиболее простую, но от этого не лишенную своей сложности в осознании прочитанного.

Постоянный процесс переосмысления полученных знаний формирует и новое видение, не только усложняется сам посыл произведения, но и видятся новые проблемы в повествовании. При этом изначальный момент написания произведения скорее всего такие проблемы и не формировал, но из-за своей многогранности и больших логических незавершенных формулировок позволяет включить в себя и ранее несвойственные вопросы и ответы.

Литературный обзор (Literature Review)

При проведении исследования были использованы различные литературные материалы: от сказок и мифов до художественной и научной литературы. Были взяты во внимание иностранные источники по философии и экономике, поскольку в культурно-общественном срезе идея о материальном благе как зародыше культурного возвышения, выдвинутая еще Марксом и Энгельсом, актуальна именно с точки зрения как внутренней побуждающей силы для повествовательного сюжета. О данном подходе пишет и Л. фон Мизес, но с позиции более индивидуального подхода и переосмысления роли личности в обществе. Также он пишет и о роли взаимоотношения и пересечения культуры целого (общества), личности (индивидуального) и разноглубинного взаимопогружения через средства коммуникации. По мнению Л. фон Мизеса, «основное средство традиции – слово. Мышление связано с языком, и наоборот. Идея воплощается в термины. Язык является таким же инструментом мышления, как последнее является инструментом общественной деятельности» [Мизес 2018: 168]. В свою очередь текст невозможен без интерпретации мышления родного языка, который позволяет варьировать не только слово, но и само значение произведения.

Г. Лебон считал, что «различные элементы – язык, учреждения, идеи, верования, искусство, литература, – из которых образуется цивилизация, должны быть рассматриваемы как внешнее проявление души создавших их людей. Но, смотря по эпохам и расам, важность этих элементов как выражения души какого-нибудь народа очень неодинакова» [Лебон 2017: 66].

Следует отметить взгляды У. Эко на поиски пропорционального не только в литературе, но и в визуальном исполнении, которое, будучи переосмысленным, становится вновь литературным / визуальным. Так, уродство и красота не столь четко прослеживаются в реальной жизни, нежели в гротескной форме литературного произведения, шарж на общественную парадигму позволяет выявлять и контролировать движение как в истинном, так и ложном.

Проблемы прочтения текстов оценены через позиции отечественных ученых. В.Я. Пропп выдвинул идею о сюжете как продолжении многих исторических событий, переосмысления. А.А. и П.А. Гагаевы говорили о роли космо-психо-логоса для воззрения индивида и общества, о роли личного переосмысления и сопереживании пережитому эмоциональному событию. Верное прочтение народного творчества не бывает полным ни во времени, ни культуре, даже в пересказе автора заключается недопонимание, которое созвучно с возрастным цензом читающего и владения (читаемым) в полной мере языком. «Как книжные формы народного эпоса эти произведения сохраняют связь с фольклором с точки зрения их содержания и мирозерцания, но теряют ее в языке и характеристике поэтической интерпретации

текста, который в устно-поэтической традиции мог быть как стихотворным, так и прозаическим», – считает А.М. Шаронов [Шаронов 2010: 21].

Методы (Methods)

В контексте эмоционального восприятия и выстраивания модели мира был использован гендерный подход. Разделение по половой принадлежности выстраивает модель «Я – Мир» в контексте оценочного суждения. Поиск роли для мальчиков – храбрец, искатель лучшего, солдат. Для девочек – хозяйка мира через модель «Дом – мир», дети как проявление своего в *ином*. Также использован подход по возрасту как обобщенно (дети / взрослые), так и с более тонкой корреляцией: дети, подростки, тинэйджеры, взрослые. Культурологический подход с оценочным суждением поиска добра и зла в народной культуре привносит психологический метод изучения данного материала, поскольку неразрывно связан как с психологией масс, индивида, так и с самой культурной парадигмой, вплетающейся в духовную сферу. Социокультурный метод позволяет выявить главные идиомы не только в речевой манере повествования, но и в знаковой. Семиотический метод выявляет общую форму значения образа во времени, пространстве общественной идеализации.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Дети воспринимают произведения не только как времяпрепровождение, но и как отражение вполне реальной картины мира. Взрослый человек смотрит на фольклорные произведения сугубо как на забавные небылицы, не берет в своей основе модель *Да-Нет-Может быть*, но *Нет*, т. е. не верит сам в то, о чем слышит, игнорирует сам свою же юношескую часть личности. Происходит это потому, что считается, что по постижению зрелого возраста не происходит процесс обучения, личность сформирована и уже проецирует себя в пространство. В этом же ключе говорил и В.Я. Пропп относительно связи времени и пространства в мировоззрении личности с влиянием народного творчества, которое формирует взгляд на Вселенную как *Там и Здесь*. «Одна из основных особенностей, унаследованных древнейшим эпосом от мифа, но впоследствии также преодолеваемая, – это представление о том, что мир будто бы разделен на два мира: на мир здешний и мир потусторонний» [Пропп 2021: 549].

При данной модели мышления процесс интеграции с новыми знаниями невозможен, они не воспринимаются серьезно или игнорируются сознанием. Процесс познания мира может быть сформированным и заостренным уже в конце периода юношеского взросления. Именно поэтому мудрость как таковая принимается за глупость, и наоборот. Так, глупость, по мнению А.А. Гагаева, присуща всем этносам и народам, но с разными интенциями: «Русская глупость вообще: отказ от истины, авторитаризм, догматизм, отказ от развития, неразличение истины – лжи и заблуждения, общего и частного, общего и частного блага, справедливости и несправедливости, добра-зла, молчание о добре и зле, неспособность к критике и скепсису, неспособность к правильным отождествлениям и различениям, корыстные цели, циклы бездействия, неспособность делать выводы из уроков истории и агрессия и насилие» [Философия и природа... 2016: 480].

В фольклорных произведениях важен не столько сам сюжет, сколько логические мотивы в многомерности точек соприкосновения логики и выводов, порой диаметрально противоположных, но при этом и одновременно верных по своему суждению. Антиномия при этом может не брать в расчет часть вывода в оборот, и таким образом мышление не продуцируется в эмоциональную

составляющую, но играющую огромную роль как таковая. Мышление строится на некой системе ответа *Да-Нет*, однако из-за сложности человеческого сознания (сюда же можно отнести разность психики, зависящую от местоположения индивида и его реакции на эту среду) получаем не только *Да-Нет*, но и временную шкалу познания-*Тогда-Сейчас-Потом*, где *Потом* может быть в прошлом, в будущем – *Тогда*.

Некий мотив рефлексии задействован и в сказках, где может задаваться утверждение Гераклита про изменчивость бытия, например, зайти в одну реку дважды. Сказки вместо утверждения ставят знак вопроса и дают подсказку: река одна, но состояние по качеству разное. Поиск богатства в разных социальных средах формируется по-разному, но общественная модель, как правило, одобряет его, но не всегда подходы к нему. Так, Ж. Бодрийяр, высказываясь о богатстве и накоплении, сводит все к «знакам счастья», которые питают повседневную банальность. «Речь идет просто о частной и коллективной ментальности. Но на этом довольно поверхностном уровне можно рискнуть сделать сравнение: именно магическая мысль управляет потреблением, именно ментальность чуда управляет повседневной жизнью; это ментальность примитивных народов в том смысле, что ее основой является вера во всемогущество мыслей: здесь это вера во всемогущество знаков» [Бодрийяр 2020: 17–18].

Иносказание не как историческая истина, но как вполне реальная мера восприятия мира формируется в многомерности бытия фольклора. Например, в России свыше 180 народностей, каждая по-своему воспринимает мир и вносит свой вклад в общественно-государственную парадигму сознания. Однако если имеет место доминанта одной из общих культурных вариаций, происходит атрофия общего.

Так, славянская культурная идентичность связана с непричастностью с миром, возложением дел на иных лиц, даже божеств. Мордовская сказка, наоборот, направлена на познание мира и его постижение, даже в союзе с темными силами. Русская идентичность, соединяя в себе многие культуры, порой очень непоследовательна в оценке добра и зла, что приводит к борьбе личности и общего, государственного. Русский человек бунтарь по натуре. По вынужденным обстоятельствам он ищет блага на Земле или Небе, выбирая одно или другое, что уже не является важным, что в свою очередь делает и протест простого человека столь обыденным против окружающего его мира.

Отметим, что нечистая сила не так противна по своему философско-социальному базису в осмыслении европейского знания. Так, переосмысление дьявола было пересмотрено английским поэтом, политическим деятелем и мыслителем Джоном Мильтоном. Как пишет У. Эко, «известна политическая подоплека позиции Мильтона. Он принимал участие в пуританской революции, разгромленной монархистами-реставраторами. Поэтому он и вывел Сатану воплощением сопротивления власти... Он не революционер, ибо для этого ему недостает идеальной цели помимо жажды мести и стремления к самоутверждению, но, несомненно, образец чистой энергии бунта» [История уродства 2017: 179].

В поисках счастья человек направляется на забытие своего отеческого с последующей адаптацией личного опыта в культурном срезе и последующего наложения на чуждое, иное. Русский человек, выбирая отчуждение с родным, ищет его в последующем и возвращается к нему, но в иной форме. Поиск счастья моделирует личное выживание в сравнении с общим окружающим и провоцирует на покидание родного края, создавая этот край в другом месте, что приводит к общинному пребыванию как на чужбине, так и внутри страны, но в другом регионе.

Сюжет с уходом из родного края моделирует систему «Зло и несправедливость здесь и всегда», уход в новые земли, где зла нет, поскольку злом является богатый соплеменник. Здесь нам очень близка позиция А.А. и П.А. Гагаевых относительно проблемы разделения сознания человека на параллельные и одновременные интенции примитивного счастья: «Безобразие души современного человека, который заживо гниет в половинном образовании. Каждый человек безобразен по-своему! Безобразен в злой хитрости, силе и собственности, иерархии» [Гагаев, Гагаев 2019: 124].

Так, в бурятской сказке «Жена Хордея» вступление сразу информирует читателя: «Он (Хордей) пас у одного богача скот. Хозяин был очень скуп. Когда минул год, он заплатил Хордею за его верную службу всего три монеточки. Хордей обиделся и решил искать счастья в другом месте» [Бурятская сказка]. Поэтому диаспоры как внутри страны, так и за ее границами, моделируя родную культуру, проводят параллель с окружающей их средой и, пытаясь сформировать единое мнение как планомерно, так и стихийно внутри себя, усиливают / ослабляют отголоски прошлого опыта. Индивид может закрыться от прошлого опыта, считая его как травмирующим и чужеродным ему самому, но не обществу, избегая таким образом обобщения с этим самым опытом. При этом общественное мышление всегда единое относительно жизни: выбор супруга, даже если плохой, дети, долг перед старшими и смерть. Выбор супруга случаен, с детьми возможно «право неожиданности» как в мордовской сказке «Обещанный сын»: «Тогда, когда пообещаешь дать мне то, о чем ты не знаешь в доме...» [Мордовские народные сказки 1985: 150].

Невозможность скомпоновать личное видение и общественное окружающее в мировоззренческом контексте приводит к бунту, смирению, отчуждению или акту уничтожения как источника зла, так и самого себя после – осознанный акт саморазрушения любыми средствами и возможностями. Стоит отметить, что любой тип реакции личности не столько личностно ориентирован, сколько заранее общественно-культурно внесен в систему воспитания с последующей адаптацией личности. Так, скажем, смирение с миром не является главной чертой финно-угорских племен, смирение возможно, но как смерть после бунта, попытка что-либо изменить является аккумулярующей чертой в зоне рискованного земледелия севера. Процесс выживания невозможен без постоянных попыток подстроить под себя мир, а не наоборот. В этой черте сказывается не только климатический фактор, но и общественный, экономический (как акт самой культуры).

Познавательна сказка «Чудесная рубашка», в которой есть связь с чешской сказкой «Золотая прялка». В ней Ивана старшие братья оставили в лесу, чтобы не делить с ним отцово наследство. В «Золотой прялке» сестры лишают жизни свою сестру с целью заполучить ее жениха.

«Сестра, сестричка, мне скажите,
Зачем топор с собой несете?
Топор нам нужен – в лесной пещере
Разрубим кости лютому зверю –
Пойдем скорее, пойдем!»

[Предания, сказки и мифы западных славян 2021: 64].

Следует сказать, что народная культура сама по себе старалась делить все между участниками группы как во время ритуальных действий, так и по своему

нраву, в частности, в семье. Так, дележ наследства сам по себе свойственен многим народам, но убийства, например, в тех же мордовских сказках нет. Спорные моменты решаются с помощью волшебных помощников, зверей, природы. Чаще всего герой уходит в далекие края за тем, чтобы не мешать родным жить, или его выгоняют. Герой тоскует, но находит более родные просторы на чужбине. Далее в сказке Иван становится братом трех славных молодцев-птиц, живет с ними, исполняет их просьбы. Братья-птицы прилетают раз в год и просят Ивана готовить им в этот день еду. Иван живет так пару лет, при этом он спит и просыпается в назначенный день. Для Ивана нет дел важней, и поэтому можно сказать, что его жизнь сводится к исполнению просьбы. Иван сам выбрал важность этого дела, для него время не есть *Там* и *Тут*, но оно теряется в целом. Далее Иван едет жениться на Елене Прекрасной, которая затем поддается искушению Змея Горыныча, и пытается узнать, где спрятана сила и мудрость Ивана для его последующего убийства. «Елена Прекрасная сняла с него рубашку, а самого изрубила на мелкие кусочки и приказала выбросить в чистое поле, а сама стала жить со Змеем Горынычем» [Чудо чудное 1993: 183]. Иван затем оживает и превращается в животных, которых Змей Горыныч убивает. Будучи рыбой, Иван заманивает Змея Горыныча на дно озера и быстро всплывает на берег, одевает свою волшебную рубаху и убивает Змея. Далее Иван прогоняет Елену из дворца и берет в жены ее служанку.

Новые мотивы вплетаются в старую модель повествования как в результате нового знания о мире, так и о человеке в научном познании. Русский человек живет от даты к дате, важное дело является точкой отсчета (сослужить службу, жениться, пойти работать). Однако поиск своего места на земле является проблемой сознания.

Можно найти в «Обломове» И. А. Гончарова образ Емели из сказки «По щучьему веленью», модель размышления о жизни лежа, в ничегонеделании, бунтарстве против лишнего труда, но в отличие от нигилизма как такового он не способен к бунту, бунтарству. Емеля не способен к лживости по отношению к себе и своему окружению, он ждет своего часа, как Илья Муромец. При этом Емелю подкупают снохи фразой: «Не нарубишь дров, братья с базара воротятся, гостинцев тебе не привезут» [Там же: 191]. Емеля произносит волшебную фразу, и все дела делаются сами. При этом в начале произведения Емеля ловит щуку в проруби, т. е. он не против труда, но при возможности его упрощения тут же занимается любимым делом. Для Емели нет авторитета по иерархии, только по своим соображениям он может начать уважать человека. Для расположения Емели к себе собеседник должен проявить уважение и принести подарки, которые он, конечно, возьмет себе, но что потом произойдет с вещами, неизвестно. «Наш Емеля любит, когда его ласково попросят да красный кафтан посулят, – тогда он все сделает, что ни попросишь» [Там же]. Отметим, что натура Емели – результат общественного мышления через личный опыт. Стоит подчеркнуть, что волшебная фраза перед делом есть магия, индивид словно впадает в форму обобщения с тотемом. И нет ничего удивительного для Емели в том, что рыба разговаривает, а вещи слушаются его воли, модуляция мира происходит в его личном мире. По этому вопросу пишет А.В. Ставицкий: «Так миф побеждает научное знание с поразительной легкостью, делая желаемое истинным» [Ставицкий 2021: 104].

Мотивы фольклора постоянно меняются, ищется форма, более подходящая времени и общественной парадигме. Так, мотив поиска своей доли через свой труд трансформируется в мотив наивысшей цели, попытку отыскать ответ на философский вопрос о человеке и его роли в мире. Илья Обломов не крестьянин, поэтому не

принужден к труду. Ищет себя в постоянных размышлениях, ищет внешний источник побуждения к действию. И находит его в чувственном начале к девушке, но отказывается от него в пользу обыденности сознания. Способен к действию, но его игнорирует. Емеля и способен, и действует, но не сам, по обстоятельствам. Емеля по прихоти влюбляет в себя царскую дочь, Обломов склоняется к сословности и денежному довольствию и отстраненному мироощущению.

Проблема выбора и полного погружения в среде самореализации стоит и перед Борисом Райским в «Обрыве» И.А. Гончарова. У него есть только идея сама по себе, но нет понимания. Можно сказать, что его логические доминанты стоят в образной системе A есть A , но что дальше, это уже не ее продолжение, A не может быть A через B , тем более A не A . «Узнав его характер, о том, куда он теперь денется и куда денет свои заслуги, “таланты”, которые вечно будет только чувствовать в себе и не сумеет ни угадать собственного таланта, ни остановиться на нем и приспособить его к делу» [Гончаров 1983: 445].

Интересна интерпретация обладания благами у Ф.М. Достоевского в повести «Записки из подполья»: «Так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает» [Достоевский]. Нам интересно то, что обладание богатствами превыше всего для обыденного человека, ограниченного фантазией траты ресурсов. Данный мотив имеется в народной культуре, которая вынуждена уйти из деревни в город на заработки. Происходит разделение и отзеркаливание как народной культуры села и города, так и городской культуры на городскую традиционную и современную (понаехавших).

Заключение (Conclusions)

Устно-поэтическое творчество направлено на развитие духовной сферы человека, позволяет выискивать модели поведения, представлять различные игровые моменты в реальности, таким образом моделируя известную картину мира в реальную. Процесс разделения окружающего мира на составные части позволяет одномоментно пользоваться логиками *Да* и *Нет* как иррационального, так и рационального. Поиск обобщающей модели познания мира и тем более дальнейшее спряжение полученной информации в личности должно продуцироваться обществом, однако эта функция не полностью исполняется, и как итог – невозможность личности связать между собой различные науки и их открытия. Происходит невозвратный процесс обнуления соразмерности знания поэтического как истинности и вечности, так и научного реального и популистского.

Миф сам по себе не целен в своей основе, но при участии личного сопереживания сторонним участником происходит наслоение личного пережитого, представляемого к некой основе повествования. Именно поэтому не так важна сама предпосылка к некой точке отсчета, сколько последующая интерпретация самой основы и ее мотивов, сюжета, так и последующих изменений, которые направлены на более выразительную форму повествования. Также следует отменить и личностно-общественный характер требований к форме изложения, который меняется как стилистически, так и сюжетно, вбирая в себя различные мотивы, эпохи и социальные аспекты. Миф не есть детальное описание событий или сказка, хотя конечно, пересечение есть, однако если сказка базируется на сюжете изначально фантастическом, то миф – представление о мире в некое время, измененное лично-общественной парадигмой к забвению бед и восхвалению побед. Следует отметить, что миф содержит в себе сюжетную редукцию к более древним событиям и сопоставляется с недалеким прошлым, отрицая произошедшие изменения, тем самым

форма последующего образа в своей основе столь универсальна, что различие в многовековой истории расценивается как изменения во внешнем проявлении, причем столь незначительными, что не стоит их и рассматривать как таковыми. Однако формы привнесенного изменения побуждают сюжет мифа искать в себе и вне себя более новые и широкие формы ответов, которые изначально не закладывались. Происходит поиск ответа на новые вопросы, но через уставную форму временного позднего к изначальному запросу, где всегда присуща форма более простого вопроса.

Литература

Бодрийяр Ж. Общество потребления: Пер. с фр. Е.А. Самарской. Москва: АСТ, 2020. 319 с.

Бурятская сказка «Жена Хордея». [Электронный ресурс]. URL: <https://m.vk.com/@nurmuseum-zhena-hordeya-buryatskaya-skazka-o-devushke-lebedi> (дата обращения: 14.03.2023).

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Философия мифологии и сказок о Палэсмурте: компаративистский подход // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь): Под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 123–126.

Гончаров И.А. Обрыв. Москва: Художественная литература, 1983. 448 с.

Достоевский Ф.М. Записки из подполья. [Электронный ресурс]. URL: <https://ilibrary.ru/text/9/p.8/index.html> (дата обращения: 14.03.2023).

История уродства: Под ред. У. Эко; Пер. с итал. А.А. Сабашниковой, И.В. Макарова, Е.Л. Кассировой, М.М. Сокольской. Москва: Слово / Slovo, 2017. 455 с.

Лебон Г. Психология народов и масс: Пер. с фр. Э. Пименовой, А. Фридмана. Москва: АСТ, 2017. 382 с.

Мизес Л. фон. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории: Пер. с 3-го испр. англ. изд. А.В. Куряева. Москва; Челябинск: Социум, 2018. 875 с.

Мордовские народные сказки. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1985. 399 с.

Предания, сказки и мифы западных славян. Москва: Эксмо, 2021. 542 с.

Пропт В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. Русский героический эпос. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. 1165 с.

Ставицкий А.В. Поэтика истины мифа в контексте неклассической мифологии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь): Под ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 104–108. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Философия и природа, космо-психо-логическая модель русской сказки: В 3 кн.: Отв. ред. А.А. Гагаев, П.А. Гагаев. Саранск, 2016. Кн. 1. 501 с.

Чудо чудное: русские народные сказки от А до Я. Москва: Дом, 1993. 208 с.

Шаронов А.М. Масторава. Саранск: Эрзянь Мастор, 2010. 264 с.

Reference

Baudrillard J. Consumer Society. Moscow: AST Publ. 2020. 319 p. (In Russian).
Buryat Fairy Tale “Khordey's Wife”. Electronic Resource: <https://m.vk.com/@nurmuseum-zhena-hordeya-buryatskaya-skazka-o-devushke-lebedi> (accessed 14.03.2023). (In Russian).

Gagaev A.A., Gagaev P.A. Philosophy of Mythology and Tales of Palasmurt: Comparativist Approach // Myth in History, Politics, Culture [Electronic Resource]: Collection of Materials of the 2st International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol). Sevastopol: Branch of Moscow State University Named after M.V. Lomonosov in the City of Sevastopol Publ. 2019. Pp. 123–126. (In Russian).

Goncharov I.A. Obryp. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ. 1983. 448 p. (In Russian).

Dostoevsky F.M. Zapiski iz Podpolya. Electronic Resource: <https://ilibrary.ru/text/9/p.8/index.html> (accessed 14.03.2023). (In Russian).

History of Ugliness. Moscow: Slovo / Slovo Publ. 2017. 455 p. (In Russian).

Lebon G. Psychology of Peoples and Masses. Moscow: AST Publ. 2017. 382 p. (In Russian).

Mises L. von. Human Activity: a Treatise on Economic Theory. Moscow; Chelyabinsk: Sotsium Publ. 2018. 875 p. (In Russian).

Mordovian Folk Tales. Saransk: Mordovian Book Publishing House. 1985. 399 p. (In Russian).

Traditions, Fairy Tales and Myths of the Western Slavs. Moscow: Eksmo Publ. 2021. 542 p. (In Russian).

Propp V.Ya. Morphology of the Magic Fairy Tale. Historical Roots of the Magic Fairy Tale. Russian Heroic Epic. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus Publ. 2021. 1165 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. Poetics of the truth of myth in the context of non-classical mythology // Myth in History, Politics, Culture [Electronic Resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol). Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol. 2021. Pp. 104–108. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001 (In Russian).

Philosophy and Nature, Cosmo-Psycho-Logical Model of the Russian Fairy Tale: in 3 Books. Saransk. 2016. Book 1. 501 p. (In Russian).

Chudo Chudnoe: Russian Folk Tales from A to Ya. Moscow: Dom Publ. 1993. 208 p. (In Russian).

Sharonov A.M. Mastorava. Saransk: Erzyan Mastor Publ. 2010. 264 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Миничкин Павел Дмитриевич

старший преподаватель кафедры дизайна и рекламы федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва», кандидат культурологии (г. Саранск, Россия).

E-mail: mini4ckin.paw@yandex.ru

Bionotes:

Minichkin Pavel Dmitrievich

Senior Lecturer of the Department of Design and Advertising, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “National Research Ogarev Mordovia State University”, Candidate of Cultural Studies (Saransk, Russia).

Для цитирования:

Миничкин П.Д. Духовная этническая идентичность фольклора и литературы как составная часть ментальности народа, миф как образ сказки // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 59–68.

For citation:

Minichkin P.D. Spiritual Ethnic Identity of Folklore and Literature as a Component part of the Mentality of the People, Myth as an Image of Fairy Tale // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 59–68.

УДК 94(410)

**АПОЛЛОН, КЛАРОССКИЕ СЕСТРЫ И ДРУГИЕ АНТИЧНЫЕ
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СПУТНИКИ АНГЛИЙСКОГО ПРИДВОРНОГО
ПОЭТА КОРОЛЯ ГЕНРИХА VIII ДЖОНА ЛИЛАНДА**

Кирюхин Дмитрий Вячеславович

Нижегородский государственный агротехнологический университет
(г. Нижний Новгород, Россия)

Аннотация

Целью статьи является анализ образов античных мифологических спутников лирического героя в коротких стихотворениях придворного поэта и антиквария короля Генриха VIII Джона Лиланда. Актуальность материала и научная новизна обусловлены обращением к ранее не переведенному на русский язык поэтическому наследию Джона Лиланда, цитаты из которого приводятся в авторском переводе с латинского оригинала. Для достижения поставленной цели используются научные методы истории и литературоведения. Автор приходит к выводам, что в созданном им поэтическом универсуме Джона Лиланда окружают как реальные персонажи – его покровители, такие как сам король, кардинал Томас Уолси или его казначей Брайан Тьюк, так и одушевленные герои окружающего животного мира – водоемы, животные и птицы, среди которых особое место занимает лебедь, выступающий в качестве alter ego поэта, а также мифологические действующие лица – музы, грации, античные боги. Неизменным спутником поэта является его Муза, с помощью которой он может общаться не только с современниками, но и авторами прошлого, а также богами, такими как Аполлон, покровитель искусств.

Ключевые слова: Англия эпохи Тюдоров; английская придворная культура начала XVI века; неолатинская поэзия; Джон Лиланд

**APOLLO, THE CLARIAN SISTERS AND OTHER ANCIENT MYTHOLOGICAL
COMPANIONS OF THE ENGLISH COURT POET OF KING HENRY VIII
JOHN LELAND**

Kiryukhin Dmitriy Vyacheslavovich

Nizhny Novgorod State Agricultural Academy, Candidate of History
(Nizhny Novgorod, Russia)

Abstract

The purpose of the article is to analyze the images of the ancient mythological companions of the lyrical hero in short poems by the court poet and antiquarian of King Henry VIII John Leland. The relevance of the material and scientific novelty are due to the appeal to the poetic heritage of John Leland, previously not translated into Russian, quotes from which are given in the author's translation from the Latin original. To achieve this goal, scientific methods of history and literary criticism are used. The author comes to the conclusion that in the poetic universe he created, John Leland is surrounded by both real characters – his patrons, such as the king himself, Cardinal Thomas Wolsey or his treasurer Brian Tuke, and animated heroes of the surrounding animal world – reservoirs, animals and birds, among which a special place is occupied by the swan, acting as the alter ego of the poet, as well as mythological characters – muses, graces, ancient gods. The constant companion of the poet is his Muse, with the help of which he can communicate not only with his

contemporaries, but also with the authors of the past, as well as gods such as Apollo, the patron of the arts.

Keywords: Tudor England; English court culture of the early XVIth century; neo-Latin poetry; John Leland

Введение

Эпоха Возрождения, заложившая основы новой европейской культуры, ознаменовала возросший интерес к античному наследию, греческим и римским авторам, мифологии [Власов 2004: 471–472]. С конца XV в. в Испанию, Германию, Францию, Англию и другие страны проникает и ренессансный гуманизм, одной из основных идей которого было улучшение человеческой природы через знакомство и изучение античной литературы [Баткин 1989: 43]. Распространению этого способствовало развитие придворной культуры в странах Европы, в целях репрезентации собственной власти любой монарх стремился показать себя как просвещенного правителя, мецената, развивающего культуру и искусства, оказывающего поддержку писателям, поэтам, художникам и другим представителям придворной интеллигенции. Периода своего расцвета королевский двор в Англии достигает с воцарением династии Тюдоров. Впрочем, отдельные попытки культивирования и развития элементов придворной культуры были предприняты английскими правителями и ранее, но в полной мере воплотить эти начинания было невозможно из-за нестабильной политической ситуации в стране и периода гражданских войн, названных впоследствии в историографии войнами Роз [Браун 2010: 243–257].

Основатель династии король Генрих VII (1457–1509), время правления которого хотя и нельзя в полной мере назвать безоблачным из-за угроз короне со стороны самозванцев Ламберта Симнела (ок. 1477–ок. 1525) и Перкина Уорбека (ок. 1474–1499), проявлял активный интерес в формировании новой придворной среды и культурно-интеллектуальной жизни Англии [Кирюхин 2016]. Король не только выступал как цензор работы отдельных авторов, оценивая, например, созданные ими декорации и костюмы, но и приглашал ко двору авторов-иностранцев, имевших большую репутацию в Европе, спустя некоторое время на их место пришли авторы англичане. Несмотря на то, что прогнозируемый и провозглашенный золотой век в Англии не наступил с воцарением первенца короля Артура (1486–1502), названного в честь легендарного вождя бриттов (принц Артур умер от потливой лихорадки спустя полгода после бракосочетания с испанской принцессой Екатериной Арагонской (1485–1536)), второй сын Генрих, вступивший на престол в возрасте семнадцати лет в 1509 г. продолжил дело отца.

Генрих VIII (1491–1547), получивший блестящее образование, по праву считался современниками одним их образованнейших и талантливейших монархов Европы своего времени. Король писал стихи, сочинял музыку, он известен как автор даже сценариев турнирных состязаний. Многочисленные придворные авторы, такие как Бернар Андре (1450/1455–1522), имевший звание поэта-лауреата [Blackwell 1986: 431–440], Пьетро Кармелиано (1451–1527) [Кирюхин 2015: 192–196], Андреа Аммоньо (ок. 1478–1517), занимавший должность латинского секретаря [Кирюхина, Кирюхин 2021: 204–209], и другие в своих произведениях не просто очень часто апеллировали к античному наследию, но демонстрировали прямые параллели между современниками и мифологическими персонажами, при этом последние, по словам авторов, неизменно присутствовали в их повседневной жизни, при этом не вступая в

противоречие с христианской религией и ее догматами. Одним из таких авторов был придворный поэт и антикварий Джон Лиланд (1503–1552).

Методы

Обращение к обозначенной проблематике обусловило использование историко-генетического метода в сочетании с методом герменевтического анализа, давшего возможность анализировать и интерпретировать тексты представленных нарративных поэтических источников, при сопоставлении которых был применен сравнительный метод.

Обзор литературы

Произведения Дж. Лиланда, как исторические, так и поэтические являются объектом научных исследований канадского историка Дж. П. Карли, подготовившего издание труда «О знаменитых мужах» [Carley 2010]. В разные годы с конца 1950-х гг. к творческому наследию обращались Л. Браднер [Bradner 1956: 827–836], Р.Е. Бакалью [Buckalew 1978: 149–164], К. Бретт [Brett 1990: 169–182], Дж. Чандлер [Chandler 1996: 34–49], О. Харрис [Harris 2005: 460–501] и Дж. Саммит [Summit 2007: 159–176]. В отечественной историографии имя английского придворного поэта и антиквария не столь часто упоминается, среди подобных исследований статью, посвященную образу короля Артура и его роли в истории Англии [Кирюхин 2013], обращение к «Путевым заметкам» Лиланда в качестве исторического источника [Метлицкая 2010: 45–49], материалы Е.В. Калмыковой [Калмыкова 2010], В.В. Зверевой [Зверева 2010: 756–771], Л.Н. Черновой [Чернова 2016: 50–52], П.В. Мелиховой [Мелихова 2015: 575–581] и Н.В. Щелоковой [Щелокова 2017: 331–334].

Основная часть

Поэтические сочинения самого Дж. Лиланда служат основным источником сведений о жизни и творчестве их создателя. В 1522 г. он завершает обучение в Кембриджском Колледже Христа, затем отправляется в Оксфорд в Колледж Всех душ [Carley 1994: 224–229]. Большое влияние на развитие навыков неолатинской поэзии и иностранных языков оказывает поездка Дж. Лиланда в Париж в 1526–1528 гг., когда он знакомится с ведущими гуманистами Европы и доводит до совершенства владение латынью, французским, итальянским и испанскими языками [Carley 1986: 1–50]. После возвращения в Англию в 1529 г. он заручается поддержкой Томаса Кромвеля, и в июне 1530 г. Лиланд становится одним из капелланов короля. Занимая должность королевского антиквария и библиотекаря, он проводит огромную работу по сохранению книг, ранее входивших в монастырские библиотеки, собирая также сведения о древней истории страны [Chandler 1996: 34–49]. Пешие прогулки и путешествия Дж. Лиланда по стране с 1533 по 1536 гг. стали основой для его дальнейших работ, посвященных истории Англии, по его словам, антикварий подробно исследовал и описал все римские, саксонские или датские источники, из которых мог получить необходимые сведения [Carley 2010: 26–29]. По завершению своей поездки Дж. Лиланд представил в 1545 г. обращение к королю, озаглавленное «Новогодний подарок», где сообщил о главных целях своих изысканий [Carley 1985: 111–120]. К сожалению, начатой работе было не суждено завершиться: после смерти Генриха VIII в начале февраля 1547 г. поэт лишился рассудка, был признан сумасшедшим через три года и скончался 18 апреля 1552 г.

Несмотря на то, что очень многое из личной библиотеки и записей Дж. Лиланда было утеряно, сохранившиеся материалы являются ценными историческими источниками не только по древней истории Англии, но и географии,

этнографии, а поэтические произведения представляют собой яркий образец неолатинской поэзии середины XVI в. Лиланд считается автором первой английской речной поэмы “Κυκνειον ἄσμα” (“Cygnea cantio”) – «Лебединая песнь», опубликованной при жизни автора в 1545 г. [Leland 2007], однако его поэтическое наследие не ограничивается только этим произведением. В 2015 г. Д.Ф.Саттон был подготовлен комментированный перевод на современный английский язык издания 1589 г. 282 коротких стихотворений Лиланда, посвященных как его патронам, друзьям и коллегам, так и произведениям искусства, и событиям, свидетелем которых был автор, опубликованный в библиотеке музея Университета Бирмингема [Leland 2007–2015]. К анализу некоторых из них мы и обращаемся в данном материале.

Кто же окружал придворного поэта и кем были его постоянные спутники? Разумеется, на первом месте среди адресатов своих произведений Дж. Лиланд называет самого Генриха VIII, «славнейшего» и «несравненного короля Англии, Франции и Ирландии». Во вступительном стихотворении, посвященном монарху, Лиланд сравнивает последнего с императором Октавианом Августом, который покровительствовал Горацию и Вергилию, автор не скрывает, что ждет подобной поддержки от правителя (“Ad Illustrissimum Henricum Octavum, Regem Angliae, Franciae et Hiberniae Incomparabilem”) [Leland 2007–2015: I]. В последующих стихотворениях (“Ad Munificentissimum Henricum Octavum Angliae Regem”) поэт желает королю рождения наследника, во всем похожего на отца, который должен прожить жизнь, «более долгую, чем у древнего Кекропса» [Leland 2007–2015: XXII], мифического персонажа, считавшегося первым царем Аттики и основателем Афин. В стихотворении «Сравнение во славу великого короля Генриха VIII» (“Comparatio in gloriam Henrici Octavi Regis Potentis”) Лиланд уподобляет его другому легендарному герою античности – Геркулесу: так же как некогда сын Зевса держал у себя на плечах небесный свод, король Генрих является опорой для своего народа [Leland 2007–2015: LVI]. Подобное сравнение едва ли можно назвать оригинальным – перу его старшего коллеги придворного поэта Бернара Андре принадлежит поэма «Двенадцать побед Генриха VII», где можно найти подобный образ правителя, сопоставляемый автором с героем, совершившим свои двенадцать подвигов [Andreas 2010].

Что касается других представителей королевской семьи, то к коронации второй супруги Генриха VIII Анны Болейн (1507–1536), состоявшейся 1 июня 1533 г. в Вестминстерском аббатстве, Джон Лиланд и Николас Юдалл (1504–1556) подготовили более тридцати стихотворений, которые, как следует из заглавия, были «прочитаны Высочайшей и славнейшей Королеве, леди Анне, супруге нашего повелителя Короля Генриха VIII во время многих дорогих празднеств, проведенных мэром и горожанами знаменитого города Лондона, в то время как ее милость прошествовала из Тауэра через названный город к месту своей великолепной коронации в Вестминстерском Аббатстве в канун Пятидесятницы в пятнадцатый год правления нашего названного правителя» [Leland, Udall 2006]. Эти стихотворения являются важнейшим источником, раскрывающим драматические детали и особенности придворных празднеств периода Тюдоров и включают речи многочисленных персонажей, среди которых как бог Аполлон и его музы, так и три грации Аглая, Талия и Ефросина, а также описание пути торжественной процессии и разнообразных украшений, что встречались у них на пути (надписи у ворот, представления, штендеры и пр.).

Дочери короля Генриха VIII от брака с первой супругой Екатериной Арагонской Марии (1516–1558) Лиланд также посвящает несколько стихотворений, в

которых пишет: *«Чем бы ни обладала прекрасная группа из девяти муз, // Пифия и мудрая Минерва, // И, в целом, какой бы долей добродетели ни обладала женщина, // Все это сияет в вас, Мария, благороднейшая из всех // И не менее яркая, чем солнце в безоблачном небе»* (“Ad Mariam Henrici Octavi Regis Angliae Filiam”) [Leland 2007–2015: XVIII] (здесь и далее – перевод с лат. Д.К.). В небольшом цикле, состоящем из десяти стихотворений, написанных одиннадцатисложником, элегическими двустопиями, асклепиадовой, алкманической, архилохийской и сапфической строфами, Дж Лиланд обращается к девяти музам, каждая из которых посещает Марию и исполняет хвалебную песнь (“Ad Musas, ut Mariam Henrici Octavi Filiam invisant”) [[Leland 2007–2015: LXXXVIII].

Свои стихотворения Лиланд посвящает и многим придворным, которые, если верить поэту, также оказывали ему материальную поддержку. Среди них Брайан Тьюк (ум. 1545), казначей короля, кардинал Томас Уолси (1473–1530), Уильям Блаунт (1478–1534), 4-й барон Маунтджой, вице-адмирал Уильям Гонсон (1482–1544), которого он называет своим другом. Не забывает Лиланд и придворных коллег и представителей интеллектуальной элиты, посвящая стихи Джону Колету (1467–1519), Николасу Юдаллу, Томасу Линкару (1460–1524), Томасу Сульмо (ум. 1545), французскому секретарю Генриха VIII, Джону Клерку (ум. 1541), епископу Бата, Оксфордскому университету и его выпускникам и многим другим известным личностям своего времени, а также их родственникам, например, Чарльзу Блаунту, сыну Уильяма Блаунта, дочерям сэра Томаса Мора (1478–1535) (не забывает Дж. Лиланд и последнего, не единожды отмечая его выдающийся интеллект).

Для поэта окружающий его мир природы также является одушевленным, так одно из своих стихотворений он посвящает реке Сене (“Ad Sequanam Fluvium”), чьи воды даруют ему приятные минуты отдыха от повседневных обязанностей: *«Твоя прозрачная вода – это все, чего бы я мог пожелать. // Будь же благосклонна ко мне, Сена, всегда будь таковой, // И моя британская муза воспоеет твою святость»* [Leland 2007–2015: CXVIII].

Особое внимание Лиланд уделяет лебедю, которого считает своим постоянным спутником, если не alter ego. В стихотворении «Сравнение поэтов и лебедей» (“Synchrisis Cygnorum et Poetarum”) Дж. Лиланд приводит несколько метафорических аргументов, например: *«Тело поющего лебедя полностью белое, // А сердце поэта чище снега»* [Leland 2007–2015: III]. В следующем стихотворении именно лебедя он называет своим судьей, которому суждено решать, достоин ли тот или иной его стих на право быть записанным, или же ему следует *«накормить печи хромого бога»* (“Ad Cygnum Iudicem”) [Leland 2007–2015: XIII], т.е. быть сожженным в огне печей Гефеста, который, согласно мифам, был хром от рождения, но был самым искусным кузнецом. В других стихотворениях Лиланд преподносит своему лебедю дары – венок из зеленого плюща, символизирующий вечную жизнь и память потомков, и белых голубей. Со слов поэта мы узнаем, что лебедь имеет прекрасное образование, они часто беседуют и обсуждают его коллег по перу и друзей, так происходит диалог между лебедем и поэтом о Томасе Линакре, Джованни Понтано (1426–1503), итальянском поэте-гуманисте, классике неолатинской поэзии или сэре Джоне Мэйсоне (1503–1566), известном дипломате. Именно эта птица станет главным героем поэмы «Лебединая песнь», после написания которой антикварий оставит поэзию. В предисловии к поэме Лиланд очень подробно приводит цитаты античных авторов с рассказом о последней прекраснейшей песне лебедя, которую тот поет перед своей смертью. Со времен античности, как отмечает в своей книге «Природа и

ее символы» Лучия Импеллузо, образ лебедя был связан с музыкой, лебедь ассоциировался с Аполлоном и музами, в частности Эрато, отвечавшей за лирическую поэзию. «По мнению мифографов эпохи Возрождения, нежное пение лебедя привлекает дневной свет и солнце... поэтому иногда колесницу Аполлона везут лебеди» [Импеллузо 2009: 304]. Выбор и место лебедя в творчестве Дж. Лиланда неслучайны, именно эта птица является проводником в мир мифологический, где поэт общается с музами и античными богами.

Первым постоянным спутником поэта является его муза, представляющая своего рода партнера, неизменно и неразрывно участвующего в творческом процессе. Муза не столько вдохновляет поэта; зачастую именно он управляет и приказывает, руководит ею. Муза по велению Лиланда должна приветствовать и петь во славу короля, ученых мужей и его славнейших современников, дабы однажды занять свое достойное место среди своих «латинских сестер». Муза является посредником между современным поэту временем и прошлым. Благодаря «спетым ею» стихам и песням Дж. Лиланд может обратиться к авторам давно минувших дней, в первую очередь это относится к античным классикам, таким как Марк Валерий Марциал или Гомер. Для музы нет преград ни в расстоянии, ни во времени, при этом по мнению поэта славнейшие люди прошлого и настоящего проживают недалеко друг от друга в некоем общем пространстве, так рядом с домом Марциала он помещает залы кардинала Томаса Уолси: *«Ступай же, моя Муза, со скоростью Пегаса // И ищи дом мудрого Марциала. // Ты точно знаешь, где это, знаешь дорогу? // Это по соседству с залом могущественного Уолси, // Который теперь сияет в тирских алых одеждах»* (“Ad Camaenam, ut Martialem Salutet”) [Leland 2007–2015: XXIV].

Впрочем, муза по велению поэта приносит не только хвалебные песни. Так в стихотворении, обращенном к Гаю Валерию Катуллу, Лиланд сообщает, что римскому классику его муза предпочла двух авторов эпохи Возрождения (“Ad Catullum”) [Leland 2007–2015: XXX]. Это Михаил Тарханиота Марулл (ок. 1458–1500), воин-поэт, скитавшийся по экзотическим странам и писавший свои поэмы на границах Черного моря и принимавший участие в военных кампаниях Влада III Цепеша (1431–1476), и уже названный ранее Джованни Понтано. Не забывает Дж. Лиланд и современных ему поэтов из Франции, так его муза завидует благозвучным одам Жана Салмона Макрина (1490–1557), известного неолатинского поэта своего времени, практически не переиздававшегося после XVI в., а другому придворному французскому поэту Николасу Бурбону (1503/1505–после 1550), который посетил Англию в 1535 г. чтобы выразить почтение королю Генриху VIII и его второй супруге Анне Болейн, он посвящает несколько стихотворений.

В стихотворении к девяти музам, танцующим и поющим на вершинах Беотийских гор, Дж. Лиланд называет себя их родственником, что сближает его с античными богами, такими как Аполлон, к которым он также часто обращается в своих произведениях: *«Дайте мне силу и принесите мелодичную лиру, // Соответствующую этим стройным стихам поэта, // Который является вашим родственником, // В качестве самого долгожданного подарка, сестры»* (“Ad Musas”) [Leland 2007–2015: LVII]. Именно Аполлон является высшим цензором поэта в мире муз и мифологических существ, об этом Лиланд сообщает в стихотворении, посвященном своему брату Джону: *«Я поэт, пишущий изящные стихи, стихи, // Которые, если Аполлон даст свое согласие, // Мудрые, возможно, одобряют и споют»* (“Ad Ioannem Fraterculum, Insignem Medicum”) [Leland 2007–2015: XLII]. Если в человеческом мире главным патроном поэта является король, то в мире

мифологическом ему покровительствует бог Аполлон, предводитель и глава всех муз и предсказатель будущего. Очень часто самого бога Дж. Лиланд награждает эпитетом Кларосский, а самих муз называет Кларосскими сестрами. Кларосский (или Кларос, Кларий) – в древнегреческой религии эпитет Аполлона по названию его культового центра. В пещере Аполлона Кларосского в Колофоне была вода, которая, согласно преданиям, дает дар прорицания, но взамен сокращает жизнь [Плиний старший 1996: 658]. При этом Генрих VIII не уподобляется богу Аполлону, но является его почитателем, об этом в стихотворении на титульной странице своей книги сообщает Дж. Лиланд, направляя музу к королю: *«Не стесняйтесь войти в этот украшенный лаврами дом // Нашего славнейшего принца Генриха, // Гоните прочь эту грубую застенчивость. // Король примет вас с любезностью, // Ибо он верный спутник муз, проникательный // И благочестивый почитатель мелодичного Кларосского Аполлона»* (“In Frontispicio Libelli”) [Leland 2007–2015: CXX].

Заключение

Обращение к античным авторам и мифологическим персонажам, частые аллюзии и сравнения современных личностей с героями прошлого является отличительной особенностью произведений авторов к. XV–н. XVI вв. При анализе стихотворений придворного поэта и антиквара Джона Лиланда становится понятным созданный автором особенный приватный поэтический мир, в котором личность самого поэта соседствовала с вечно живыми классиками былых времен, общалась с современниками, окружающим растительным и животным миром, музами и языческими богами, христианским Богом и святыми. Такой мир представлялся автору незыблемым, вечным, отрицающим смертность личности конкретного человека путем единения ее при жизни и после физической смерти с другими авторами и мифологическими существами. При этом сам Дж. Лиланд не питал больших надежд на посмертную славу в веках и умах многих поколений англичан, понимая всю изменчивость славы и известности, как он сам пишет в стихотворении «Признание потомства» (“Applausus Posteritatis”), *«Мне достаточно доставить удовольствие нынешнему веку»* [Leland 2007–2015: XXXIII]. Однако создание посредством творчества подобного единого мира, в котором автор вел диалог с прошлым и настоящим, реальностью и мифом, делал этот пусть и недолгий миг его бытия по-настоящему насыщенным и полным.

Литература

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.

Браун Е.Д. Войны Роз: сравнительный анализ подходов российской и англоязычной историографии // Вестник РГГУ. 2010. № 18: Серия «Исторические науки: Всеобщая история». С. 243–257.

Власов В.Г. Возрождение // Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства. В 10 т. Т. II. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 471–472.

Зверева В.В. Антикварианизм XVI–XVII веков. Представление прошлого в контексте научной революции // Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 756–771.

Импеллузо Л. Природа и ее символы. Растения, цветы, животные. Энциклопедия искусства. М.: «Омега», 2009. 382 с.

Калмыкова Е.В. Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. М.: Квадрига, 2010. 664 с.

Кирюхин Д.В. Полемика придворных авторов Тюдоров Полидора Вергилия и Джона Лиланда о трактовке образа короля Артура // Вестник Мининского университета. 2013. № 2 [Электронный ресурс]: URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/405> (дата обращения: 01.04.2021).

Кирюхин Д.В. Придворный поэт Пьетро Кармелиано и политика государственного меценатства двора ранних Тюдоров / Собираательство и меценатство в эпоху Возрождения / Ред.-сост. А.В. Доронин, О.Ф. Кудрявцев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 192–196.

Кирюхин Д.В. Репрезентация власти первых Тюдоров в рамках новой политической истории // Вестник Мининского университета. 2016. № 1–2 [Электронный ресурс]: URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/165> (дата обращения: 01.04.2021).

Кирюхина Е.М., Кирюхин Д.В. «Изысканная сладость» в переписке Эразма Роттердамского и Андреа Аммонии. // Материалы V Международного научно-практического симпозиума «История еды и традиции питания народов мира» (МГУ имени М.В. Ломоносова, 12–14 ноября 2020 года). М.: Новое время, 2021. С. 204–209.

Мелихова П.В. Трактат У. Гаррисона как источник по социокультурной истории Англии второй половины XVI в. // Культурно-исторические исследования в Поволжье: проблемы и перспективы. Материалы III Всероссийского научно-методологического семинара. Самара: СГИК, 2015. С. 575–581.

Метлицкая З.Ю. 2010.04.011. Ли Дж.С. Функции и судьбы малых английских городов в конце Средневековья: свидетельства из «Путевых заметок» Джона Лиланда. Lee J.S. The functions of fortunes of English small towns at the close of the Middle Ages: evidence from John Leland's Itinerary // Urban Hist. Cambridge, 2010. Vol. 37. № 1. P. 3–25. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История. Реферативный журнал. 2010. С. 45–49.

Плиний Старший. Естественная история II 106, 12 // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С.658.

Чернова Л.Н. Лондонский купец XVI в. Генри Мэчин и его дневник // Югра, Сибирь, Россия: политические, экономические, социокультурные аспекты прошлого и настоящего. Сборник научных статей Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 65-летию профессора Янкеля Гутмановича Солодкина / Под общ. ред. проф. Л.В. Алексеевой. Нижневартовск: Издательство НВГУ, 2016. С. 50–52.

Щелокова Н.В. Придворная английская историография о Лоллардах // Европа, Россия, Азия: сотрудничество, противоречия, конфликты. Материалы II Международной научно-практической конференции. Рязань: РГУ им. С. А. Есенина, 2017. С. 331–334.

Andreas B. Les Douze Triomphe de Henry VII. Charleston: Nabu Press, 2010. 550 p.

Blackwell C.W.T. Humanism and Politics in English Royal Biography: The use of Cicero, Plutarch and Sallust in the Vita Henrici Quinti (1438) by Titus Livius de Frulovisi and the Vita Henrici Septimi (1500–03) by Bernard André / Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami / Ed. by McFarlane, I.D. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1986. Pp. 431–440.

Bradner L. Some unpublished poems by John Leland // Proceedings of the Modern Language Association of America. 1956. № 71. Pp. 827–836.

Brett C. John Leland, Wales, and Early British History // Welsh History Review. 1990. № 15. Pp. 169–182.

Buckalew R.E. Leland's Transcript of Ælfric's Glossary // Anglo-Saxon England. 1978. № 7. Pp. 149–164.

Carley J.P. De uiris illustribus: On Famous Men. Toronto and Oxford: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2010. 1036 p.

Carley J.P. John Leland (1503?–18 April 1552) // Sixteenth-Century British Nondramatic Writers Second Series. Dictionary of Literary Biography. / Ed. by D.A. Richardson. Vol. 136. Detroit: Gale Research Inc., 1994. P. 224–229.

Carley J.P. John Leland in Paris: The Evidence of his Poetry // Studies in Philology. 1986. № 83. Pp. 1–50.

Carley J.P. The Manuscript Remains of John Leland: “The king's antiquary” // Text: Transactions of the Society for Textual Scholarship. 1985. № 2. Pp. 111–120.

Chandler J. John Leland in the West Country. // *Brayshay M.* Topographical Writers in South-West England. Exeter: University of Exeter Press, 1996. Pp. 34–49.

Harris O. “Motheaten, Mouldye, and Rotten”: the Early Custodial History and Dissemination of John Leland's Manuscript Remains // Bodleian Library Record. 2005. № 18. Pp. 460–501.

Leland J. Epigrammata (printed 1589) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2007–2015. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/lelandpoems/index.html> (дата обращения: 21.05.2022).

Leland J. Куквειον ασμα (1545) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2007. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/swansong/> (дата обращения: 21.05.2022).

Leland J., Udall N. Poetry for the Coronation of Anne Boleyn (1533) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2006. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/boleyn/> (дата обращения: 21.05.2022).

Summit J. Leland's Itinerary and the remains of the medieval past // McMullan G., Matthews D. Reading the Medieval in Early Modern England. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 159–176.

References

Batkin L.M. (1989) Italian Renaissance in Search of Individuality. M.: Nauka Publ., 1989. 272 p. (In Russian).

Braun E.D. (2010) Wars of the Roses: a comparative analysis of the approaches of Russian and English-language historiograph // Vestnik RGGU. 2010. № 18: Serija «Istoricheskie nauki: Vseobshhaja istorija». Pp. 243–257. (In Russian).

Vlasov V.G. (2004) Renaissance // Novyj jenciklopedicheskij slovar' izobrazitel'nogo iskusstva. V 10 t. T. II. SPb.: Azbuka-Klassika Publ., 2004. Pp. 471–472. (In Russian).

Zvereva V.V. (2010) Antiquarianism of the XVIth–XVIIth centuries. Representation of the past in the context of the scientific revolution // Obrazy vremeni i istoricheskie

predstavljenija: Rossija – Vostok – Zapad / Pod red. L.P. Repinoj. M.: Krug Publ., 2010. Pp. 756–771. (In Russian).

Impelluzo L. (2009). Nature and its Symbols. Plants. Flowers. Animals. Encyclopedia of art. M.: Omega Publ., 2009. 382 p. (In Russian).

Kalmykova E.V. (2010) Images of War in the Historical Ideas of the British in the Late Middle Ages. M.: Kvadruga Publ., 2010. 664 p. (In Russian).

Kiryukhin D.V. (2013) Court Tudor Authors' Polemics on King Arthur: Polydore Vergil and John Leland // Vestnik Mininskogo universiteta. 2013. № 2 [Elektronnyj resurs]: URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/405> (data obrashhenija: 01.04.2021). (In Russian).

Kiryukhin D.V. (2015) Court Poet Pietro Carmeliano and the Policy of State Patronage of the Court of the Early Tudors / Sobiratel'stvo i mecenatstvo v jepohu Vozrozhdenija / Red.-sost. A.V. Doronin, O.F. Kudrjavcev. M.: Politicheskaja jenciklopedija, 2015. Pp. 192–196. (In Russian).

Kiryukhin D.V. (2016) Representation of Power of First Tudors in New Political History // Vestnik Mininskogo universiteta. 2016. № 1–2 [Elektronnyj resurs]: URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/165> (data obrashhenija: 01.04.2021). (In Russian).

Kiryukhina E.M., Kiryukhin D.V. (2021) “Exquisite Tidbit” in the Correspondence Between Erasmus of Rotterdam and Andrea Ammonio // Materialy V Mezhdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Istorija edy i tradicii pitanija narodov mira» (MGU imeni M.V. Lomonosova, 12–14 nojabrja 2020 goda). M.: Novoe vremja Publ., 2021. Pp. 204–209. (In Russian).

Melihova P.V. (2015) Treatise by W. Garrison as a source on the socio-cultural history of England in the second half of the XVIth century // Kul'turno-istoricheskie issledovanija v Povolzh'e: problemy i perspektivy. Materialy III Vserossijskogo nauchno-metodologicheskogo seminar. Samara: SGIK Publ., 2015. Pp. 575–581. (In Russian).

Metlickaja Z.Ju. (2010) 2010.04.011. Lee J.S. The functions of fortunes of English small towns at the close of the Middle Ages: evidence from John Leland's Itinerary // Urban Hist. Cambridge, 2010. Vol. 37. № 1. P. 3–25. // Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaja i zarubezhnaja literatura. Serija 5: Istorija. Referativnyj zhurnal. 2010. Pp. 45–49. (In Russian).

Plinij Starshij. (1996) Natural History. II 106, 12 // Losev A.F. Mifologija grekov i rimljan. M., 1996. Pp. 658. (In Russian).

Chernova L.N. (2016) London merchant of the XVIth century Henry Machin and his diary // Jugra, Sibir', Rossija: politicheskie, jekonomicheskie, sociokul'turnye aspekty proshlogo i nastojashhego. Sbornik nauchnyh statej Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii s mezhdunarodnym uchastiem, posvjashhennoj 65-letiju professora Jankelja Gutmanovicha Solodkina / Pod obshh. red. prof. L.V. Alekseevoj. Nizhnevartovsk: Izdatel'stvo NVGU Publ., 2016. Pp. 50–52. (In Russian).

Shhelokova N.V. (2017) Court English historiography about the Lollards // Evropa, Rossija, Azija: sotrudnichestvo, protivorechija, konflikty. Materialy II Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Rjazan': RGU im. S. A. Esenina, 2017. S. 331–334. (In Russian).

Andreas B. Les Douze Triomphes de Henry VII. Charleston: Nabu Press, 2010. 550 p.

Blackwell C.W.T. Humanism and Politics in English Royal Biography: The use of Cicero, Plutarch and Sallust in the Vita Henrici Quinti (1438) by Titus Livius de Frulovisi

and the Vita Henrici Septimi (1500–03) by Bernard André / Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami / Ed. by McFarlane, I.D. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1986. Pp. 431–440.

Bradner L. Some unpublished poems by John Leland // Proceedings of the Modern Language Association of America. 1956. № 71. Pp. 827–836.

Brett C. John Leland, Wales, and Early British History // Welsh History Review. 1990. № 15. Pp. 169–182.

Buckalew R.E. Leland's Transcript of Ælfric's Glossary // Anglo-Saxon England. 1978. № 7. Pp. 149–164.

Carley J.P. De uiris illustribus: On Famous Men. Toronto and Oxford: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2010. 1036 p.

Carley J.P. John Leland (1503?–18 April 1552) // Sixteenth-Century British Nondramatic Writers Second Series. Dictionary of Literary Biography. / Ed. by D.A. Richardson. Vol. 136. Detroit: Gale Research Inc., 1994. Pp. 224–229.

Carley J.P. John Leland in Paris: The Evidence of his Poetry // Studies in Philology. 1986. № 83. Pp. 1–50.

Carley J.P. The Manuscript Remains of John Leland: “The king's antiquary” // Text: Transactions of the Society for Textual Scholarship. 1985. № 2. P. 111–120.

Chandler J. John Leland in the West Country. // *Brayshay M.* Topographical Writers in South-West England. Exeter: University of Exeter Press, 1996. P. 34–49.

Harris O. “Motheaten, Mouldye, and Rotten”: the Early Custodial History and Dissemination of John Leland's Manuscript Remains // Bodleian Library Record. 2005. № 18. Pp. 460–501.

Leland J. Epigrammata (printed 1589) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2007–2015. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/lelandpoems/index.html> (дата обращения: 21.05.2022).

Leland J. Кукветов аσμα (1545) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2007. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/swansong/> (дата обращения: 21.05.2022).

Leland J., Udall N. Poetry for the Coronation of Anne Boleyn (1533) / Ed. & trans. by D.F. Sutton. 2006. // Library of Humanistic texts of the Philological Museum of The Shakespeare Institute of the University of Birmingham. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philological.bham.ac.uk/boleyn/> (дата обращения: 21.05.2022).

Summit J. Leland's Itinerary and the remains of the medieval past // McMullan G., Matthews D. Reading the Medieval in Early Modern England. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 159–176.

Сведения об авторе:

Кирюхин Дмитрий Вячеславович

доцент кафедры «Иностранные языки» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный агротехнологический университет», кандидат исторических наук доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

E-mail: bagerlock@gmail.com

Bionotes:

Kiryukhin Dmitriy Vyacheslavovich

Associate Professor, Department of Foreign Languages, Nizhny Novgorod State Agricultural University, Candidate of History, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Для цитирования:

Кирюхин Д.В. Аполлон, кларосские сестры и другие античные мифологические спутники английского придворного поэта короля Генриха VIII Джона Лиланда // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 69–80.

For citation:

Kiryukhin D.V. Apollo, the Claros Sisters and Other Ancient Mythological Companions of the English Court Poet of King Henry VIII John Leland // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 69–80.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ ЖИВОТНЫХ И РАСТЕНИЙ В АНГЛИЙСКОМ ЖУРНАЛЕ «THE GIRL'S OWN PAPER» КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Кириухина Елена Михайловна

Нижегородский государственный агротехнологический университет
(г. Нижний Новгород, Россия)

Аннотация

Целью статьи является анализ специфики изображения мифологической и символической образности животных и растений в английском журнале поздней Викторианской эпохи конца XIX – начала XX века, предназначенном для женского просвещения. Ее актуальность определяется тем, что растения и животные, а также их изображения являлись неотъемлемой частью повседневной жизни викторианцев, как в научном плане, так и с позиций символически-мифологической образности, а обращение к ним в журнале для девушек вызывает интерес и в наше время. Автор впервые вводит в научный оборот материалы английской периодики, неизвестной ранее отечественным исследователям, что обуславливает научную новизну представленной работы. Для достижения поставленной цели в статье используются научные методы истории, литературоведения и искусствоведения. Автор приходит к выводам, что репрезентация образов животных и растений в журнале «The Girl's Own Paper» была вызвана как развитием научных знаний и исследований о природе, так и ностальгией по славному прошлому Великобритании, отраженному в символично-мифологических образах живой природы. Все это способствовало интеллектуальному и морально-нравственному воспитанию английских девушек поздней Викторианской эпохи.

Ключевые слова: английская культура конца XIX – начала XX века; женские журналы Викторианской эпохи; символическая и мифологическая образность животных и растений

MYTHOLOGICAL AND SYMBOLIC IMAGERY OF ANIMALS AND PLANTS IN THE ENGLISH MAGAZINE “THE GIRL'S OWN PAPER” OF THE LATE XIXTH – EARLY XXTH CENTURY

Kiryukhina Elena Mihailovna

Nizhny Novgorod State Agricultural Academy (Nizhny Novgorod, Russia).

Abstract

The purpose of the article is to analyze the specifics of the depiction of mythological and symbolic imagery of animals and plants in the English magazine of the late Victorian era of the late XIXth – early XXth century, intended for women's education. Its relevance is determined by the fact that plants and animals, as well as their images, were an integral part of the daily life of the Victorians, both in scientific terms and from the standpoint of symbolic and mythological imagery, and addressing them in magazines for girls is of interest in our time. The author for the first time introduces into scientific circulation the materials of English periodicals, previously unknown to domestic researchers, which determines the scientific novelty of the presented work. To achieve this goal, the article uses the scientific methods of history, literary criticism and art history. The author comes to the conclusion that the representation of images of animals and plants in “The Girl's Own Paper” magazine was caused both by the development of scientific knowledge and research about nature, and nostalgia for the glorious past of Great Britain, reflected in the symbolic and

mythological images of wildlife. All this contributed to the intellectual and moral education of English girls of the late Victorian era.

Keywords: English culture of the late XIX – early XX century; women's magazines of the Victorian era; symbolic and mythological imagery of animals and plants

Введение

Успехи научных достижений эпохи Промышленного переворота в Великобритании вызвали особый интерес общества к биологии и зоологии. Растения, животные и их изображения были частью быта, моды, повседневной жизни викторианцев. С одной стороны, уроки природоведения в школах, обязательное обучение рисованию натюрмортов викторианских девушек [Кристи 2015] вызывали необходимость и доступность анатомических атласов и научной литературы, реалистичной книжной иллюстрации. С другой стороны, интерес к мифологической составляющей, характерный для Викторианской эпохи [Каравеева 2019], получил своеобразное преломление в символической и мифологической образности животных, птиц и других представителей живой природы.

Это сочетание научного и символически-мифологического подходов прекрасно иллюстрирует английская печать конца XIX – начала XX века. Она сыграла большую роль в интеллектуально-нравственном воспитании английских женщин. Ярким примером является иллюстрированный литературный альманах «Журнал только для женщин», который издавался с января 1880 г. по 1956 г., его известным редактором в Викторианскую эпоху был Charles Peters (1880–1907). Содержание альманаха включало рассказы, познавательные статьи, стихи, ответы на письма читательниц. Стиль письма был доступным и часто весьма эмоциональным. Неотъемлемой частью журнала были не только оригинально выполненные заставки и оформление статей, но и качественные детально проработанные иллюстрации, например, авторства Х.В. Брюэра (Henry William Brewer, 1836–1903) в 1889–1901 гг. Целью статьи является рассмотрение специфики отображения мифологической и символической образности животных и растений в статьях журнала, предназначенного для женского просвещения, а детальный анализ материалов этого альманаха впервые вводится в научный оборот в отечественной историографии, что обуславливает несомненную актуальность и научную новизну предлагаемой статьи.

Методы

В статье использовались следующие методы, используемые в научных трудах по новой культурной истории и исторической культурологии: ретроспективно-перспективного анализа, сравнительно-сопоставительный, проблемный. Нами также привлекались методы искусствоведения и литературоведения как смежных наук – культурно-исторический и иконографический методы.

Обзор литературы

Большой массив исследовательской научной литературы посвящен проблемам становления женской интеллигенции Викторианской и Эдвардианской эпох – как зарубежных [История женщин на Западе 2015], так и отечественных ученых [Нестерова 2004], [Ефимова 2008]. Прежде всего, они уделяют внимание изменениям в моделях гендерного поведения, связанных с изменениями в социальном положении женщин. Это классические исследования Р. Бранки [Branca 1975] об изменении положения замужних женщин Викторианской эпохи и Б. Рииз [Rees 1977] о ценностях *истинных леди*, К. Дьюхоуз [Duhouse 1981] о воспитании викторианских девочек, Дж. Перкин [Perkin 1989] об особенностях, в том числе, – юридических, –

взаимоотношений внутри семьи и книга Л. Абрамс [Абрамс 2011], рассматривающая эти проблемы в контексте европейской истории и культуры. Однако все эти работы имеют лишь опосредованное отношение к заявленной теме.

Непосредственно символика изображения цветов и растений в Викторианскую и Эдвардианскую эпоху рассматривается в работе зарубежной исследовательницы К.Л. Кэфалас [Kefalas 1983] и Д. Манкофф [Mancoff 2012] и отечественного ученого А. Вронской [Вронская 2017], а символический смысл образов животных – в работе К. Л. Кэфалас [Kefalas 1983]. Отметим также познавательную книгу о викторианских суевериях Е. Коути и Н. Харсы [Коути, Харса 2012]. Конечно, существуют и специальные энциклопедии по символам в искусстве [Холл 2004], [Импеллузо 2009] и геральдике [Фрайер, Фергюсон 2011], но научные исследования по заявленной теме в отечественной историографии практически отсутствуют. Данная статья продолжает исследования автора на эту важную тему [Кирюхина 2017а; Кирюхина 2017б].

Основная часть

Основное внимание в нашей работе мы уделим двум авторам, написавшим серии статей, выходящих под определенными рубриками. Это Джеймс Мейсон с рубрикой «Романс о природе» [Mason 1889] и София Ф.А. Каулфелд с рубрикой «Цветы в истории» [Caulfield 1889], опубликованные в одном и том же году. С.Ф.А. Каулфелд рассказывает лишь о растениях и цветах (цикл повествований иллюстрирован детально реалистическими изображениями растительного мира), а у Дж. Мейсона, помимо этого, – еще и о других созданиях мира животных, поэтому сначала обратимся к «Романсу о природе».

Попытаемся разобраться в причинах популярности обращения к образам животного мира. По мнению современного английского социолога Кейт Фокс, для англичан содержание домашних животных является не видом досуга, а образом жизни, а сами животные порой являются гораздо ближе, чем дети: «Мы даруем домашним животным полную свободу действий и самовыражения – то, в чем отказываем себе. <...> Наши животные – это наше второе “я” или даже символическое воплощение того, что психотерапевты назвали бы “дитя внутри нас» [Фокс 2013: 284]. В таком случае, не случайно, что Королевское общество защиты животных от жестокого обращения возникло в Англии намного раньше, чем Национальное общество защиты детей [Фокс 2013: 284].

Пропаганда заботы к животным и птицам была и на высочайшем уровне: статьи с фотографиями представителей королевской семьи и их питомцев появлялись в периодических изданиях; в «Журнале только для девушек» это статьи И. М. Джессопа в 1900–1901 гг. – [Jessop 1900, а], [Jessop 1900, в], [Jessop 1901]. Своеобразное сочетание научного интереса к животным со сказочным элементом было продемонстрировано на Всемирной выставке 1851 г. в Лондоне: посетители могли увидеть чучела кроликов, котят и других животных, изображавших бытовые сценки, – например, традиционное чаепитие [Picard 2018]. А символическая и геральдическая образность животных была хорошо известна в Викторианскую эпоху, о чем также писалось в «Журнале только для девушек»: статья Д. Де Блекера и С.Ф.А. Каулфелд «Флаги нашей империи» [De Blaquièrè and Caulfield 1893].

В британском фольклоре в образах животных опосредованно отражались особенности человеческого поведения. Исследователь Ф. С. Уайльд отмечала веру крестьян в то, что домашние животные, особенно, кошки и собаки, обладали знаниями о людях и умением читать их мысли: «Животные одарены необыкновенным умом, но в то же время их души немые и тщетно пытаются произнести хоть слово; они

кажутся пленными, связанными душами, несущими какое-то наказание, может быть, за грех в какой-то прежней, человеческой жизни, и ныне ожидающими завершения цикла искупления, который позволит им подняться до состояния человека» [Уайльд 2013: 222].

Источником знаний об этих существах для викторианцев помимо научной литературы был фольклор, героический эпос («Беовульф»), рыцарский роман, а также средневековые бестиарии, воспринимавшиеся людьми Средневековья в качестве научной литературы. Таким памятником был средневековый Бестиарий (одним из источников его, в свою очередь, был греческий сборник II–III вв. «Физиолог»), переведенный с латинского на английский язык в английском монастыре в середине XII в., где он был снабжен красочными иллюстрациями. По мере дальнейшего переписывания Бестиария, он увеличивался в объеме, включая все больше материала. Именно из него заимствовали свои сведения о животных Э. Спенсер для «Королевы фей» и Дж. Мильтон для «Потерянного рая». Хотя постепенно интерес к бестиариям как источникам реальных сведений угас, благодаря возрождению интереса к национальному фольклору с конца XVIII в., а особенно – в XIX в. он вновь заинтересовал ученых, и Бестиарий неоднократно переиздавался в XIX и XX вв.. Этот источник исследовали многие ученые, а в 1954 г. ученый и писатель Т. Х. Уайт (1906–1964) после десятилетней работы представил труд, который включал в себя новый латинский перевод и научные комментарии к нему [Уайт 2013]. Современные западные ученые активно используют материал Бестиария в своих исследованиях [Sax 2013].

Рубрика Дж. Мейсона построена по образцу Бестиария: он начинает свой рассказ с наиболее популярных животных (конь, собака, кошка), переходит к птицам, насекомым, обитателям вод (в том числе, фигурирует морской змей и русалки), а в конце обращается к растениям и цветам. Причем, главными источниками для него является фольклор, бродячие сюжеты и легенды (чаще – средневековые, но встречаются и античные).

Итак, повествуя о конях и собаках, автор делает акцент на мистических легендах и связанных с ними суевериях: молчание коней французов накануне битвы при Азенкуре (1415) предвещали поражение французских войск; вой собак предвещает смерть [Mason 1889: 60].

Большое внимание уделено кошкам, вполне оправдано: «В Викторианскую эпоху в Англии кошки наслаждались всплеском популярности <...>. Кошачьи клубы и выставки кошек стали модными, и в 1887 году был организован Национальный Кошачий Клуб, чтобы позволить, как хорошо обеспеченным, так и беднякам наслаждаться «кошачьими причудами» [Sylvester & Mobbs 1994:7]. Дж. Мейсон отмечает, что согласно английскому фольклору, черные кошки связаны с удачей в любви, а в ирландском фольклоре черные кошки имеют связь с нечистой силой или сами являются призраками [Mason 1889: 60]. Причем, коты не только становятся спутниками ведьм, но и сами ведьмы могут принимать облик кошек, а иногда и зайцев [Mason 1889: 67]. Е. Коути и Н. Харса, дополняя Дж. Мейсона, также отмечают особую связь с потусторонним миром белых кроликов, что позволяет несколько по-иному взглянуть на образ белого кролика у Л. Кэрролла и в современной массовой культуре [Коути, Харса 2012: 432].

Мистическим предвидением наделены и крысы: они могут предчувствовать не только смерть, но и пришествие дьявола [Mason 1889: 67]. Кроме того, обладая разумностью, эти животные понимают и любят стихи, и, как напишет современный

исследователь К. Бриггс, в Шотландии для того, чтобы их выгнать, им оставляли особые стихи [Бриггс 1967].

Ярким примером описания птиц служат повествования о малиновке и вороне. Образ ворона в фольклоре Великобритании не просто символизировал мудрость, но и был связан с *Артуровской легендой*. До конца XIX в., как отмечает Дж. Мэйсон, бытовало поверье, что душа короля Артура воплотилась в ворона, потому этих птиц запрещалось убивать; кроме того, считалось, что вороны – это птицы Св. Брана. Видимо, с середины XIX в. вороны поселились в Тауэре, породив знаменитую легенду о хранителях Англии [Mason 1889: 68].

Не менее значима для автора и малиновка. Дж. Мейсон указывает на амбивалентность образа малиновки: в английском фольклоре робин (*robin*), малиновка или зарянка, с одной стороны, является благочестивой птицей, облегчавшей страдания Христа (в легендах Корнуолла), с другой – обжорой и чревоугодницей. Автор приводит легенды и фольклорные стихи, предостерегающие детей разорять гнезда и обижать малиновку. Эта птица – символ английского Рождества с середины XIX в. [Mason 1889: 235].

Далее обратимся к повествованиям о растениях и цветах. Занятия ботаникой пользовались большой популярностью в викторианском обществе: ботаника считалась благородным, благочестивым занятием, особенно полезным для женского здоровья, к тому же – относительно недорогим [Endersby 2019]. В то же время, как пишет А. Вронская, викторианцы разделяли веру в одушевленность растительного мира, в то, что язык цветов являлся неким самостоятельным языком, «на котором Природа сообщает людям свое моральное послание» [Вронская 2017: 123]. В Викторианскую эпоху возникло и особое отношение к саду как явлению. В периодической печати, и особенно – в журналах для женщин публиковались статьи с иллюстрациями о различных садовых растениях. Интересующиеся могли по рекомендациям преобразить в подобие сада домашнее окно, стену и любой свободный кусочек городской земли – этому посвящены ряд статей в «Журнале только для девушек» за 1880-е–1900-е гг. [Stables 1883], [A Wall Garden: A Novelty for Small Town 1892]. Там же печатались пособия и иллюстрированные статьи о правилах декорирования интерьера, ухода за домашними растениями и цветами [Flowers in the House 1880], [Jacob 1892]. Разведение и посещение садов и парков превратилось в массовое явление, сады стали достоянием масс, а *викторианский сад* [Пикард 2011: 395–415] как понятие начал символизировать английский уют, стабильность и естественность [Павловская 2014: 306]. Большой популярностью пользовался жанр растительного и цветочного фольклора (*plant-lore, flower-lore*), представляющего собой обращение к легендам, мифам и символам растительного мира.

В рубрике Дж. Мейсона в повествовании о растениях и цветах, как и ранее, большое внимание уделяется фольклорной традиции, по которой определенные разновидности деревьев связывались с обитанием различных волшебных существ. Лес, воспринимаемый средневековым человеком как место обитания сказочных и волшебных существ (эльфов и фей, гоблинов, троллей и драконов) [Фосье 2014: 164], остался таковым в Викторианскую эпоху в фольклоре и суевериях [Коути, Харса 2012: 317–323]. Дж. Мейсон пишет об опасности деревьев ивы, иногда называвшихся «деревьями смерти». Ясень, напротив, спасал от злых чар ведьм и эльфов. Автор отмечает, что некоторые деревья имели противоположные значения в различных частях Великобритании: бузина в одних местах считалась ведьминым деревом, а в других, напротив, была обиталищем добрых эльфов и спасала от злых.

Особое значение повсюду имел орешник, который считался в Ирландии деревом мудрости (орехи – пища священного лосося), а в Англии имел связь с плодородием (обычай собирать орехи в день Всех Святых) [Mason 1889: 414, 415].

Что касается цветов, то Дж. Мейсон традиционно отдает предпочтение королеве цветов розе [Mason 1889: 307]. В Викторианскую эпоху стали возникать многочисленные общества, посвященные выращиванию того или иного цветка, и в 1876 г. возникло Национальное королевское общество роз, а роза оставалась любимым цветком англичан. Причиной, на наш взгляд, было то, что, помимо сохранявшейся в памяти средневековой символики цветка, большую роль сыграло геральдическое прочтение образа розы в эпоху Войны Алой и Белой Розы, а также символика Тюдоровской розы, запечатленная на многочисленных манускриптах. Викторианская эпоха закрепила и развила почитание этого цветка и запечатлела его на полотнах художников-прерафаэлитов [Кирюхина 2017, а].

Переходя к циклу «Цветы в истории» С.Ф.А. Каулфелд, отметим некоторое сходство в трактовке растений и цветов с предыдущим автором. Так, она полагает, что некоторые деревья предоставляют место обитания духам (боярышник – место жительства эльфов [Caulfield 1889: 580]. Колокольчик обладал негативной оценочностью, а четырехлистный клевер, напротив, спасал от чар злых эльфов [Caulfield 1889: 291]. Ряд растений использовался в колдовстве: например, незабудки – для поиска кладов.

Однако есть в цикле С.Ф.А. Каулфелд и нечто оригинальное: обращение к конкретным историческим лицам и событиям и даже – к геральдическому смыслу цветов, объясненному в исторической перспективе. Очень хорошо видно это различие циклов двух авторов при сравнении одних и тех же цветов – например, маргаритки и незабудки, что мы сейчас и рассмотрим.

Дж. Мейсон начинает свое повествование, рассказывая о большой роли маргаритки в Средневековье. Возлюбленная рыцаря, ответившая ему благосклонностью, разрешала изобразить на рыцарском щите маргаритку. Если же дама колебалась в выборе, она дарил рыцарю венок из маргариток, что означало «Я подумаю об этом». Также автор приводит пример из «Фауста» И. Гёте, где гуляющая по саду с Фаустом Маргарита обрывает лепестки цветка, гадая, любит ли ее кавалер. Кроме того, Дж. Мейсон приводит народный английский обычай, по которому наступление весны символизируют двенадцать маргариток, на них нужно обязательно наступить, чтобы избежать в дальнейшем бед [Mason 1889: 308].

С.Ф.А. Каулфелд связывает имя цветка маргаритки со стихами Дж. Чосера, называвшего ее «Day's eye» («Око дня»), так как этот цветок одним из первых распускается с рассветом солнца. Казалось бы, оба автора приводят примеры из литературных произведений, но Дж. Мейсон акцентирует внимание на народном обычае гадания по цветку, отрывок из «Фауста» для него – лишь красивый пример, в то время как С.Ф.А. Каулфелд не только цитирует известного поэта, но и пытается объяснить смысл названия с научной точки зрения. Далее С.Ф.А. Каулфелд указывает, что это был любимый цветок Маргариты Бофорт, матери короля Генриха VII, и Екатерины Парр, последней жены Генриха VIII, приводя примеры конкретных исторических эпизодов с участием этих исторических лиц [Caulfield 1889: 291].

Название цветка незабудки Дж. Мейсон, как и следовало ожидать, связывает со средневековой легендой. Однажды, когда жених и невеста гуляли по берегу реки Дунай, девушка увидела на берегу прекрасный цветок. Юноша сорвал его, но, поскользнувшись, упал в реку. Тщетно боролся он с бурными водами, и последними

его словами были: «Не забудь меня!». Когда через некоторое время вытащили тело юноши, в его руке был цветок, который девушка посадила на могиле своего любимого. Для эмоционального усиления своего рассказа Дж. Мейсон приводит красивую персидскую легенду об ангеле, которого изгнали из рая из-за любви к смертной девушке, чьи волосы были украшены незабудками. Условием возвращения в рай было требование к девушке посадить эти цветы на всех уголках земли. Спустя ряд лет это требование было выполнено, и ангел был допущен в рай вместе с так бескорыстно полюбившей его смертной девушкой [Mason 1889: 308].

С.Ф.А. Каулфелд рассказывает, что впервые незабудку как эмблему использовал брат Елизаветы Вудвелл, супруги Генриха IV, лорд Скельс: в память о его отваге и победе на турнире над знаменитым бургундским рыцарем присутствующие там знатные дамы подарили победителю цепь из золота, украшенную синими незабудками из эмали. Кроме того, по мнению автора, использование цветка как геральдического символа относится к 1405 г., когда находящийся в изгнании Генрих Ланкастер выбрал этот цветок своей эмблемой и поместил на цепь ордена Подвязки: «Souvenez-vous de moi» («Помните обо мне»). Не обходит вниманием автор и легенду о влюбленных на реке Дунай, но интерпретирует ее согласно современным реалиям. Император Луи Наполеон прогуливался по берегу Рейна со своей кузиной Мари, когда незабудка из ее прически упала в реку. «Вот случай показать себя рыцарем былых времен!» – воскликнула она. В тот же миг ее кавалер спрыгнул в воду, поймал цветок и с большим трудом выкарабкался на берег. «Возьмите, Мари! Но никогда больше не говорите мне о рыцарях былых времен!» [Caulfield 1889: 292]. Так романтическая средневековая легенда получает несколько ироническую интерпретацию.

Заключение

Итак, журналы Викторианской эпохи демонстрировали устойчивый интерес общества к миру живой природы. При этом происходило неповторимое сочетание научного и символического, а порой и мистического подхода к ним. Это было вызвано тем, что репрезентация образов растений и животных была обусловлена не только развитием техники (широкое использование фотографии) и научных исследований о природе и, но и ностальгией по прошлому Великобритании, ее легендам и фольклору, чье отображение было тесно связано с символикой мира живой природы. Оба рассмотренных цикла статей написаны хорошим литературным языком, тексты информативны и эмоциональны, доступны для понимания и запоминания.

Цикл Дж. Мейсона в качестве источников использует фольклор, средневековые легенды, по принципу своего создания намеренно копируя средневековый Бестиарий. С научной точки зрения тексты С.Ф.А. Каулфелд более качественные, так как опираются не только на фольклорно-легендарную основу, но и на историческую конкретику, к тому же реалистически выполненные качественные рисунками усиливают впечатление от текстов. Однако вне всякого сомнения, циклы обоих авторов интересны и оригинальны; в конечном итоге, они способствовали не только интеллектуальному, но также идейно-нравственному воспитанию девушек, чем с успехом занимался литературный альманах «Журнал только для девушек».

Литература

Абрамс Л. Формирование европейской женщины новой эпохи. 1789–1918: Пер. с англ. Е. Незлобиной. Москва: Изд. дом Гос. ун-та ВШЭ, 2011. 408 с.

Бриггс М. К. Эльфы в традиции и литературе: Пер. с англ. 1967. [Электронный ресурс]. URL: http://pechkin.rinet.ru/x/smp/xlat/Briggs_KM/FITAL/ (дата обращения: 15.08.2019).

Вронская А. Наука или поэзия? Популярная ботаника в викторианской Англии // Обсерватория культуры. 2007. № 2. С. 121–125.

Ефимова Е. Ш. Изменение положения и социокультурного статуса женщин среднего класса Великобритании в 1870-1920-х годах. Дис.... канд ист. наук. Омск, 2008. 226 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.disscat.com/content/izmenenie-polozeniya-i-sotsiokulturnogo-statusa-zhenshchin-srednego-klassa-velikobritanii-1> (дата обращения: 14.3.2019.)

Импеллузо Л. Природа и ее символы. Растения. Цветы. Животные. Энциклопедия искусства: Пер с итал. Москва: Омега, 2009. 382 с.

История женщин на Западе: в 5 т. / Под общ. ред. М. Перро; под ред. Ж. Фрассе; науч. ред. пер. Н. Л. Пушкарева: Пер. с франц. СПб.: Алетейя, 2015. Т. IV: Возникновение феминизма: от Великой французской революции до Мировой войны. 536 с.

Караваева Д. Н. Британская империя и современная концепция британскости (на материалах британской историографии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сб. материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под ред. О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 29–33.

Кирюхина Е. М. Репрезентация образов растительного мира прерафаэлитами и художниками их круга // Опыт естествознания и эволюция жанровых форм: исторические контексты: сборник научных статей. Москва: РГГУ, 2017. С. 141–152.

Кирюхина Е. М. Роль периодических изданий в интеллектуально-нравственном воспитании женщин поздней Викторианской эпохи // Интеллигенция и мир. 2017. № 1. С. 56–58.

Коути Е., Харса Н. Суеверия викторианской Англии. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2012. 474 с.

Кристи А. Автобиография: Пер. с англ. Москва: Эксмо, 2015. 880 с.

Нестерова С. В. Образ английской и американской женщины в представлении современников: Последняя треть XIX-начало XX веков. Дис.... канд ист. наук. Самара, 2004. 187 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.disscat.com/content/obraz-angliiskoi-i-amerikanskoi-zhenshchiny-v-predstavlenii-sovremennikov-poslednyaya-tret-x> (дата обращения: 14.3.2019).

Павловская А. В. 5 O'Clock и другие традиции Англии. Москва: Алгоритм, 2014. 368 с.

Пикард Л. Викторианский Лондон: Пер. с англ. Москва: Изд-во Ольги Морозовой, 2011. 560 с.

Уайльд Ф. С. Легенды, заговоры и суеверия Ирландии: Пер. с англ. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2013. 511 с.

Уайт Т. Х. Средневековый бестиарий. Что думали наши предки об окружающем мире: Пер. с англ. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2013. 287 с.

Фокс К. Англия и англичане. О чем молчат путеводители: Пер. с англ. Москва: РИПОЛ классик, 2013. 512 с.

Фоссье Р. Люди средневековья: Пер. с франц. СПб.: Евразия, 2014. 352 с.

Фрайер, С., Фергюсон Дж. Геральдика. Гербы – Символы – Фигуры: Пер. с англ. 2-е изд., испр. Москва: АСТ: Астрель, 2011. 252 с.

Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве: Пер. с англ. Москва: КРОН-ПРЕСС, 2004. 656 с.

Branca P. Silent Sisterhood. Middle Class Women in the Victorian Home. Pittsburgh: Carnegie. Melon University Press, 1975. 170 p.

Caulfield S.F.A. Flowers in History // The Girl's Own Paper. 1889. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Folklore/1889-FlowersinHistory.pdf> (date of address: 21.04.2022).

De Blaquièrè D. and Caulfield S.F.A. The Flags of Our Empire // The Girl's Own Paper. 1893. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Objects/1893-Flags.pdf> (date of address: 21.10.2019).

Duhouse C. Girls Growing up in Late Victorian and Edwardian England. London and ctr.: Routledge and Kegan Paul, 1981. 224 p.

Endersby J. Victorian Botany: an Introduction. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianweb.org/victorian/science/botany/1.html> (date of address: 13.07.2019).

Flowers in the House // The Girl's Own Paper. 1880.

Jacob C. Flower Decorations // The Girl's Own Paper. 1892.

Jessop E.M. The Princess of Wales' Dogs // The Girl's Own Paper. 1900. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Royalty/1900-PrincessDogs.pdf> (date of address: 4.11.2018).

Jessop E.M. The Queen's Horses and Donkeys // The Girl's Own Paper. 1901.

Jessop E.M. The Queen's Pet Dogs: Meet Gina, Spot (“always with the Queen”), Seppo and Marco // The Girl's Own Paper. 1900. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Royalty/1900-QueensDogs.pdf> (date of address: 21.10.2018).

Kefalas C.L. The Nazarenes and The Pre-Raphaelites: a Comparative Analysis. A diss. ... of d-r of philosophy. Athens: University of Georgia, 1983. 430 p.

Mancockff D.N. The Pre-Raphaelite Language of Flowers. London: Prestel Publishing Ltd., 2012. 96 p.

Mason J. The Romance of Nature // The Girl's Own Paper. 1889. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Folklore/1889-RomanceofNature.pdf> (date of address: 21.04.2022).

Perkin J. Women and Marriage in 19-th century England. London: Routledge, 1989. 342 p.

Picard L. The Great Exhibition. [Electronic resource]. URL: <http://www.bl.uk/victorian-britain/articles/the-great-exhibition> (date of address: 14.07.2018).

Rees B. The Victorian Lady. London: New York: Gordon and Cremonesi Publishers, 1977. 284 p.

Sax B. Imaginary Animals: The Monstrous, the Wondrous and the Human. London: Reaktion Books, 2013. 272 p.

Sylvester J. & Mobbs A. A Catland Companion. New Jersey: Crescent Books, 1994. 96 p.

Stables G. Window Gardening // The Girl's Own Paper. 1883.

References

- Abrams L.* (2011). Formation of the European Woman of a New Era. 1789–1918. Moscow: Izd. dom Gos. un-ta VShE Publ., 2011. 408 p. (In Russian).
- Briggs M.K.* (1967). *Elves in Tradition and Literature*. 1967. [Electronic resource]. URL: http://pechkin.rinet.ru/x/smp/xlat/Briggs_KM/FITAL/ (date of address: 15.08.2019). (In Russian).
- Vronskaya A.* (2007). Science or Poetry? Popular Botany in Victorian England // *Observatoriya kul'tury*. 2007. № 2. Pp. 121–125. (In Russian).
- Efimova E.Sh.* (2008). Changing Position and Socio-cultural Status of British Middle-class Women in the 1870s–1920s Dis... kand ist. nauk. Omsk, 2008. 226 s. [Electronic resource]. URL: <http://www.dissercat.com/content/izmenenie-polozheniya-i-sotsiokulturnogo-statusa-zhenshchin-srednego-klassa-velikobritanii-1> (date of address: 14.3.2019.) (In Russian).
- Impelluzo L.* (2009). Nature and its Symbols. Plants. Flowers. Animals. Encyclopedia of Art. Moscow: Omega Publ., 2009. 382 p. (In Russian).
- Istoriya zhenshchin na Zapade: v 5 t.* (2015) / Pod obshch. red. M. Perro; pod red. Zh. Frasse; nauch. red. per. N.L. Pushkareva. SPb.: Aletejya Publ., 2015. T. IV: History of Women in the West: in 5 volumes. Volume IV: The Emergence of Feminism: From the French Revolution to the World War. 536 p. (In Russian).
- Karavaeva D.N.* (2019). The British Empire and the Modern Concept of Britishness (Based on British Historiography) // *Myth in History, Politics, Culture* [Electronic resource]: Sb. materialov III Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2019 goda, g. Sevastopol') / Pod red. O.A. Gabrielyana, A.V. Stavickogo, V.V. Hapaeva, S.V. Yurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. Pp. 29–33. (In Russian).
- Kiryukhina E.M.* (2017). Representation of Images of the Plant World by the Pre-Raphaelites and Artists of their Circle // *Opyt estestvoznaniya i evolyuciya zhanrovyyh form: istoricheskie konteksty: sbornik nauchnyh statej*. Moscow: RGGU Publ., 2017. Pp. 141–152. (In Russian).
- Kiryukhina E.M.* (2017). The Role of Periodicals in the Intellectual and Moral Education of Women in the Late Victorian Era // *Intelligenciya i mir*. 2017. № 1. Pp. 56–58. (In Russian).
- Kouti E., Harsa N.* (2012). *Superstitions of Victorian England*. Moscow: ZAO Centrpoligraf Publ., 2012. 474 p. (In Russian).
- Kristi A.* (2015). *Autobiography*. Moscow: Eksmo Publ., 2015. 880 p. (In Russian).
- Nesterova S.V.* (2004). The Image of an English and American Woman in the Minds of Contemporaries: The Last Third of the 19th – early 20th Centuries. Dis... kand ist. nauk. Samara, 2004. 187 s. [Electronic resource]. URL: <http://www.dissercat.com/content/obraz-angliiskoi-i-amerikanskoi-zhenshchiny-v-predstavlenii-sovremennikov-poslednyaya-tret-x> (date of address: 14.3.2019). (In Russian).
- Pavlovskaya A.V.* (2014). *5 O'Clock and other Traditions of England*. Moscow: Algoritm Publ., 2014. 368 p. (In Russian).
- Pikard L.* (2011). *Victorian London*. Moscow: Izd-vo Ol'gi Morozovoj Publ., 2011. 560 p. (In Russian).
- Uajl'd F.S.* (2013). *Legends, Conspiracies and Superstitions of Ireland*. Moscow: ZAO Centrpoligraf Publ., 2013. 511 p. (In Russian).

Uajt T.H. (2013). *Medieval Bestiary. What did our Ancestors Think about the World around us?.* Moscow: ZAO Centrpoligraf Publ., 2013. 287 p. (In Russian).

Foks K. (2013). *England and the British. What Guidebooks are Silent about].* M.: RIPOЛ klassik Publ., 2013. 512 p. (In Russian).

Foss'e R. (2014). *Medieval People.* SPb.: Evraziya Publ., 2014. 352 p. (In Russian).

Frajer, S., Fergyuson Dzh. (2011). *Heraldry. Coats of Arms - Symbols – Figures.* 2-e izd., ispr. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2011. 252 p. (In Russian).

Holl Dzh. (2004). *Dictionary of Plots and Symbols in Art.* Moscow: KRON-PRESS Publ., 2004. 656 s. (In Russian).

Branca P. *Silent Sisterhood. Middle Class Women in the Victorian Home.* Pittsburgh: Carnegie. Melon University Press, 1975. 170 p.

Caulfield S.F.A. *Flowers in History // The Girl's Own Paper.* 1889. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Folklore/1889-FlowersinHistory.pdf> (date of address: 21.04.2022).

De Blaquièrè D. and Caulfield S.F.A. *The Flags of Our Empire // The Girl's Own Paper.* 1893. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Objects/1893-Flags.pdf> (date of address: 21.10.2019).

Duhouse C. *Girls Growing up in Late Victorian and Edwardian England.* London and ctr.: Routledge and Kegan Paul, 1981. 224 p.

Endersby J. *Victorian Botany: an Introduction.* [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianweb.org/victorian/science/botany/1.html> (date of address: 13.07.2019).

Flowers in the House // The Girl's Own Paper. 1880.

Jacob C. *Flower Decorations // The Girl's Own Paper.* 1892.

Jessop E.M. *The Princess of Wales' Dogs // The Girl's Own Paper.* 1900. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Royalty/1900-PrincessDogs.pdf> (date of address: 4.11.2018).

Jessop E.M. *The Queen's Horses and Donkeys // The Girl's Own Paper.* 1901.

Jessop E.M. *The Queen's Pet Dogs: Meet Gina, Spot (“always with the Queen”), Seppo and Marco // The Girl's Own Paper.* 1900. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Royalty/1900-QueensDogs.pdf> (date of address: 21.10.2018).

Kefalas C.L. *The Nazarenes and The Pre-Raphaelites: a Comparative Analysis. A diss. ... of d-r of philosophy.* Athens: University of Georgia, 1983. 430 p.

Mancoff D.N. *The Pre-Raphaelite Language of Flowers.* London: Prestel Publishing Ltd., 2012. 96 p.

Mason J. *The Romance of Nature // The Girl's Own Paper.* 1889. [Electronic resource]. URL: <http://www.victorianvoices.net/ARTICLES/GOP/Folklore/1889-RomanceofNature.pdf> (date of address: 21.04.2022).

Perkin J. *Women and Marriage in 19-th century England.* London: Routledge, 1989. 342 p.

Picard L. *The Great Exhibition.* [Electronic resource]. URL: <http://www.bl.uk/victorian-britain/articles/the-great-exhibition> (date of address: 14.07.2018).

Rees B. *The Victorian Lady.* London: New York: Gordon and Cremonesi Publishers, 1977. 284 p.

Sax B. *Imaginary Animals: The Monstrous, the Wondrous and the Human.* London: Reaktion Books, 2013. 272 p.

Sylvester J. & Mobbs A. *A Catland Companion.* New Jersey: Crescent Books, 1994. 96 p.

Stables G. Window Gardening // The Girl's Own Paper. 1883.

Сведения об авторе:

Кирюхина Елена Михайловна

профессор кафедры «История, философия и социология» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный агротехнологический университет», доктор культурологии, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

elenakiruhina@gmail.com

Bionotes:

Kiryukhina Elena Mihailovna

Professor, Department of History, Philosophy and Sociology, Nizhny Novgorod State Agricultural University, Doctor of Culturology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Для цитирования:

Кирюхина Е.М. Мифологическая и символическая образность животных и растений в английском журнале «The Girl's own Paper» конца XIX-XX века // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3, 2023. С. 81–92.

For citation:

Kiryukhina E.M. Mythological and Symbolic Imagery of Animals and Plants in the English Magazine "The Girl's own Paper" of the End of XIX–XX Century // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3, 2023. Pp. 81–92.

УДК 008

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ОБРАЗА НАСТАСЬИ
ФИЛИППОВНЫ В РОМАНЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО «ИДИОТ»: КЛЕОПАТРА
И СВ. МАРИЯ ЕГИПЕТСКАЯ¹**

Матвеева Инга Юрьевна

Российский государственный институт сценических искусств
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация

В статье доказывается, что образ героини романа Достоевского «Идиот», построенный на контрастном противостоянии страстности и стремления к покаянию, был выстроен писателем с помощью образов царицы Клеопатры и св. Марии Египетской, приобретших в русской культуре парадигмальный и мифологический смысл. Образ Клеопатры Достоевский берет из поэтического фрагмента А.С. Пушкина «Египетские ночи», где в царице парадоксально сочетается крайняя форма цинизма и жажда обновления. Житийная история св. Марии Египетской также привлекла Достоевского в силу присутствующего в святой внутреннего противоречия двух чувств — неискоренимой страстности и раскаяния, ведущего к крайнему аскетизму. В результате, оба мифологические истории, при всем их различии, сближаются и формируют характерность образа Настасьи Филипповны, трагическая судьба которой объясняется именно разнонаправленными векторами страстности и святости.

Ключевые слова: Достоевский, роман «Идиот», образ Настасьи Филипповны, образ Клеопатры, образ св. Марии Египетской

**MYTHOLOGICAL SOURCES OF THE IMAGE OF NASTASYA
FILIPPOVNA IN THE NOVEL BY F.M. DOSTOEVSKY "THE IDIOT":
CLEOPATRA AND ST. MARY OF EGYPT**

Matveeva Inga Yurievna

Russian State Institute of Performing Arts (St. Petersburg, Russia)

Abstract

The article proves that the image of the heroine of Dostoevsky's novel *Idiot*, built on the contrasting opposition of passion and the desire for repentance, was built by the writer with the help of the images of Cleopatra and St. Mary of Egypt, which acquired a paradigmatic and mythological meaning in Russian culture. Dostoevsky takes the image of Cleopatra from a poetic fragment of A.S. Pushkin's *Egyptian Nights*, where the queen paradoxically combines an extreme form of cynicism and a thirst for renewal. Life history of St. Mary of Egypt also attracted Dostoevsky because of the internal contradiction of two feelings present in the saint — ineradicable passion and repentance, leading to extreme asceticism. As a result, both mythological stories, for all their differences, converge and form the characteristic image of Nastasya Filippovna, whose tragic fate is explained precisely by the differently directed vectors of passion and holiness.

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44093 Теология, «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII — первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

Keywords: Dostoevsky, the novel *Idiot*, the image of Nastasya Filippovna, the image of Cleopatra, the image of St. Mary of Egypt

Постановка проблемы

С точки зрения сложившейся еще в XIX веке типологии, образы героев в романах Достоевского делятся на два типа – «кроткие» и «ожесточенные» [Добролюбов 1963: 247]; в отношении женских персонажей говорят еще о «смирненных» и «гордых» героинях. По верному замечанию А.А. Гизетти, не только культ девы Марии, с «идеей чистоты и свободы от страстей телесных» утверждал писатель, но и «собственно женскую, стихийную правду», которая проявлялась и в жене, и даже в блуднице [Гизетти 1924: 187].

Наиболее значительным и привлекательным для разнообразных интерпретаций стал образ главной героини романа Достоевского «Идиот». Настасья Филипповна Барашкова естественным образом попадает в галерею своевольных гордых красавиц, героинь-инфернальниц, прототипом которых в творчестве Достоевского справедливо называют А. Сулову [Сараскина 1994]; к этому ряду традиционно относят Авдотью Романовну Раскольникову, сестру главного героя романа «Преступление и наказание», Катерину Николаевну Ахмакову из романа «Подросток», Грушеньку из романа «Братья Карамазовы». Тем не менее типологический подход к описанию образа Настасьи Филипповны, помещающий ее в указанный ряд героинь, ни в коем случае не исчерпывает содержания этого образа.

В существующих интерпретациях образа Настасьи Филипповны мы находим две противоположные тенденции. В одном случае осмысление внутреннего содержания образа подчиняется общей идее романа – невозможности преобразить распадающийся современный мир христианской любовью Мышкина.

В этой связи в истории Настасьи Филипповны обнаруживается тема нарастающего безумия, причем само это безумие оказывается трагическим результатом «вмешательства» в ее жизнь Мышкина, князя-Христа [Левина 1994: 97–118]. Но можно усмотреть в образе Настасьи Филипповны динамику совершенно иного характера, как это делает Т.А. Касаткина, ставящая акцент на имени героини, означающем воскресение. По мысли исследовательницы, в развитии образа Настасьи Филипповны высшая природа, соотносимая с Богородицей, побеждает низшую, связанную с образом Венеры, хотя это стоит героине жизни [Касаткина 2014: 79–86].

Отдельно нужно сказать о радикальной интерпретации романа, предложенной И.И. Евлампиевым: он видит в качестве идейного центра романа концепцию преображения мира через спасение Мышкиным, Князем Христом, Настасьи Филипповны, поруганной божественной красоты мира, причем исток этой концепции исследователь находит в гностической мифе о мистическом браке («чертоге брачном» гностических апокрифов) [Евлампиев 2021: 388–415].

На наш взгляд, сама возможность столь противоположных интерпретаций свидетельствует о том, что разнонаправленные начала, действующие в героине, которые можно обозначить как *страстность* и *святость*, не сменяют друг друга, а сходятся в своем неразрешимом противостоянии на протяжении всей ее истории.

Двойственность образа героини и ее источники

Для прояснения возможных прообразов Настасьи Филипповны напомним характеристику, данную ей в последней части романа Аглаей: «Про вас Евгений Павлыч сказал <...>, что вы книжная женщина...» [Достоевский 1973: 472]. В начале романа сама Настасья Филипповна говорит о предложении Мышкина о замужестве

как о «романном»: «Ну, это там... из романов» [Достоевский 1973: 138]. Образ героини Достоевского оказывается предельно «литературным». Прежде всего исследователи указывают в этом контексте на два романа: «Даму с камелиями» А. Дюма и «Манон Леско» аббата Прево [Альтман 163: 359–369; Кибальник 2016: 44–59]. Но мы сосредоточим внимание на других литературно-мифологических источниках.

В тексте романа есть прямые отсылки к противоположным женским архетипическим образам – к образу страстной и жестокой царицы Клеопатры и к образу раскаявшейся грешницы, представленной двумя легендарными персонажами – Марией Магдалиной и св. Марией Египетской. Для нас принципиально, что эти противоположные архетипы, вводящие разнонаправленные мотивы (страстности и святости), включены в структуру образа Настасьи Филипповны и реализуют свой смысловой потенциал *одновременно*, причем не приходят к единству и остаются в постоянном остром противоречии.

Положение Настасьи Филипповны в художественном пространстве романа определено довольно просто; о ней в первой же сцене в поезде вполне компетентно заявляет всезнающий Лебедев, отвечая на вопросы Рогожина: «А Настасья Филипповна есть Барашкова, так сказать даже знатная барыня, и тоже в своем роде княжна, а знается с неким Тоцким, с Афанасием Ивановичем, с одним исключительно, помещиком и раскапиталистом, членом компаний и обществ, и большую дружбу на этот счет с генералом Епанчиным ведущие...» [Достоевский 1973: 11].

Положение в обществе и образ жизни Настасьи Филипповны формально соответствует определению «содержанка». Однако Гаврила Ардалионович Иволгин в разговоре с князем Мышкиным сначала называет Настасью Филипповну «чужой любовницей» [Достоевский 1973: 103], которую он за деньги готов взять в жены, но чуть позже убежденно утверждает, что Настасья Филипповна «женщина добродетельная» и не живет с Тоцким [Достоевский 1973: 106]. Характеристики, данные героине, как будто намеренно раздваивают ее образ, они подчеркнута противоречивы и формальное их соединение невозможно.

Это отсутствие единства обозначается уже в портрете героини. При взгляде на портрет Настасьи Филипповны Мышкин восклицает с жаром: «Удивительно хороша!» [Достоевский 1973: 27]. При втором взгляде на портрет Мышкин скажет: «Удивительное лицо!» [Достоевский 1973: 31]. Но тут же он обнаруживает принципиальное противоречие: «Лицо веселое, а она ведь ужасно страдала» [Достоевский 1973: 31]. Последующие характеристики только углубляют обозначенное противоречие: «Это гордое лицо, ужасно гордое, и вот не знаю, добра ли она?» [Достоевский 1973: 32]. Внешний облик Настасьи Филипповны поражает своими контрастами. В конце романа впечатление от лица героини будет вызывать у Мышкина страх, герой скажет, что не может «вынести» лица Настасьи Филипповны: «Я боюсь ее лица!» [Достоевский 1973: 484].

Двойственность в описании героини будет проявляться на протяжении всего романа. Лебедев в разговоре с Мышкиным делает странное замечание, что Настасья Филипповна «двуязычна» [Достоевский 1973: 167]. Выразительную характеристику дает Настасье Филипповне и генерал Иволгин, объясняя князю Мышкину драматичную ситуацию, которая сложилась в его доме: «Приготовляется брак, и брак редкий. Брак двусмысленной женщины и молодого человека...» [Достоевский 1973: 81]. Слово «двусмысленная», безусловно, определяет положение Настасьи

Филипповны в свете как соержанки Тоцкого, но, на наш взгляд, звучит символически, соответствуя сущностной двойственности образа героини. Можно добавить, что и Тоцкий замечал в Настасье Филипповне «какую-то варварскую смесь двух вкусов» [Достоевский 1973: 114].

Настасья Филипповна и пушкинская Клеопатра

Как мы уже говорили противоположные характеристики в структуре образа героини Достоевского восходят к двум противоположным мифологическим архетипам. Недвусмысленная отсылка к образу царицы Клеопатры присутствует в самом тексте романа. В исследовательской литературе обращают внимание на цитату Пушкина [Касаткина 1998: 16-21; Шолти 2012: 165–172], которая в качестве характеристики была брошена из толпы в день несостоявшейся свадьбы Настасьи Филипповны и Мышкина: «Княгиня! За такую княгиню я бы душу продал! — закричал какой-то канцелярист. — “Ценою жизни ночь мою!..”» [Достоевский 1973: 492]. Здесь появляется прямая цитата из поэтического фрагмента незавершенной повести А.С. Пушкина «Египетские ночи». В статье 1861 г. Достоевский, полемизируя с «Русским вестником» по поводу популярного понятия «эманципация», дал развернутый комментарий к этому поэтическому фрагменту.

Пушкинский текст о царице Клеопатре, включенный в повесть «Египетские ночи» в качестве поэтического выступления импровизатора, по существу является размышлением о силе, которая управляет поступками людей. Пушкин остановился на эпизоде, изложенном античным историком Аврелием Виктором, о любовниках Клеопатры, которые готовы были пожертвовать жизнью ради ночи ее любви. Важно, что первые два героя этой истории принимают вызов Клеопатры не ради самой любви: суровый воин отвечает на вызов гордостью («Снести не мог он от жены / Высокомерного презренья»), другой, изнеженный мудрец, «рожденный в рощах Эпикура», просто не ценит жизни, и лишь третий герой, который не оставил «имени векам», отзывается страстью на страшный вызов царицы («Страстей неопытная сила / Кипела в сердце молодом») [Пушкин 1978: 256-257].

По мысли Ю.М. Лотмана, с начала 1820-х годов, критически осваивая идеи Ж.-Ж. Руссо, Пушкин приходит к мысли, что «не врожденная добродетель, а “страсти роковые”, страсти, которые сильнее страха смерти и в равной мере способны порождать и самопожертвование и преступление, движут человеком» [Лотман 1995: 364].

В своем комментарии к поэтическому фрагменту Пушкина Достоевский актуализирует мысль об историческом эпохальном сломе: языческий мир, представший в лаконичных поэтических формулах Пушкина, видится Достоевскому как мир, в котором «утрачена всякая вера», мир, где живая мысль исчезла без «огня веры», а общество «совратилось и в холодном отчаянии предчувствует перед собой бездну и готово в нее обрушиться» [Достоевский 1979: 135].

Вызов Клеопатры Достоевский называет «чудовищным», «демонским счастьем», а саму ее представляет движимой «бешеной жестокостью», которая «уже давно исказила эту божественную душу и уже часто низводила ее до звериного подобию» [Достоевский 1979: 136]. Но особенно важно, что Достоевский, опираясь на пушкинское слово о «грустном» взоре Клеопатры, тем не менее видит в ней потенциал прозрения. Катастрофическое состояние мира, представляемое Достоевским в связи с пушкинским стихотворным произведением, может разрешиться, по мысли писателя, не только гибелью, но и спасением: «От выражения этого адского восторга царицы холодеет тело, замирает дух... и вам становится

понятно, к каким людям приходил тогда наш божественный искупитель. Вам понятно становится и слово: искупитель...» [Достоевский 1979: 137].

В романе «Идиот» Лев Николаевич Мышкин, Князь Христос, приходит в мир, в котором страшные, животные страсти исказили человеческую природу. Настоящее время мыслится в романе временем, чреватым Апокалипсисом. Причем эта характеристика мира возникает в связи со странным, немотивированным во внешнем плане романа сюжетом, когда Лебедев, который «в толковании Апокалипсиса силен», обсуждает с Настасьей Филипповной новозаветный текст. Героиня соглашается с Лебедевым, что «мы при третьем коне, вороном, и при всаднике, имеющем меру в руке своей, так как все в нынешний век на мере и на договоре, и все люди своего только права ищут» [Достоевский 1973: 167] (о соотношении периода «третьего всадника» Апокалипсиса с исторической эпохой капитализма см.: [Гарбузов 2021: 56–57]).

С наибольшей очевидностью связь образов Настасьи Филипповны и Клеопатры проявляется в сцене именин первой части романа, в которой переосмыслен сюжет пушкинского стихотворного фрагмента о «торге страстным». Тема «торга» в романе Достоевского реализуется буквально — жадной разбогатеть движим Ганя Иволгин, денежным вознаграждением предполагает решить дело с Настасьей Филипповной Тоцкий, генерал Епанчин дарит героине дорогой жемчуг накануне предполагаемой свадьбы, а Рогожин приносит 100 тысяч. В романном мире именно «торг», денежные расчеты, становятся мощным импульсом для развития сюжета. При этом, как и в произведении Пушкина, в романе тема денег накрепко связывается с темой страсти: по разным причинам герои «торгуются» за благосклонность и любовь Настасьи Филипповны.

Ход действия в сцене именин в романе Достоевского буквально повторяет динамику сцены пира в повести Пушкина: «Пир; его картина. Царица была весела, она оживляла своих гостей, но вот она задумалась, она склонилась головой над золотой чашей, гости безмолвны, всё молчит. Эти гости, вероятно, знают свою царицу и ждут чего-нибудь чрезвычайного» [Достоевский 1979: 135]. Точно так же в сцене именин нарастает атмосфера напряжения после появления Мышкина, который в метафизическом плане романа должен преобразить и героиню, и мир: «Вообще вечер становился веселее, но не по-обычному» [Достоевский 1973: 119]. Окончательным разрешением ситуации «торга страстного» в романе «Идиот» станет решение Мышкина предложить героине свою жизнь: «Я вас... Настасья Филипповна... люблю. Я умру за вас» [Достоевский 1973: 138].

Предложение Мышкина производит невероятное впечатление на присутствующих, но более всего на саму Настасью Филипповну, отвечая на недоумение Епанчина, героиня признается: «А князь для меня то, что я в него в первого, во всю мою жизнь, как в истинно преданного человека поверила. Он в меня с одного взгляда поверил, и я ему верю» [Достоевский 1973: 131]. Чуть позже, обращаясь к самому князю, она повторяет ту же мысль: «Спасибо, князь, со мной так никто не говорил до сих пор, <...> меня все торговали, а замуж никто еще не сватал из порядочных людей» [Достоевский 1973: 142].

Здесь снова можно увидеть параллель с сюжетом повести Пушкина; анализируя ее, Достоевский пишет о минутном преображении Клеопатры после появления безымянного героя, который отзывается искренним чувством на страшный вызов царицы: «Он с радостью, даже с благодарностью отдает свою жизнь, он о ней и не думает; он глядит в лицо царицы, и в глазах его столько упоения, столько

беспредельного счастья, столько светлой любви, что в гиене мгновенно проснулся человек, и царица с умилением взглянула на юношу. Она еще могла умиляться!» [Достоевский 1979: 137]. Именно в этой финальной детали, по мысли Достоевского, кроется смысл пушкинского произведения: Пушкин, по словам Достоевского, «очеловечил свою гиену» [Достоевский 1979: 137].

Потенциал возрождения души, который Достоевский разглядел в пушкинской Клеопатре, он приписывает и своей героине. На какое-то мгновение, до появления Рогожина, Настасья Филипповна готова отбросить свою прежнюю жизнь, она говорит о жизни новой, отказывается от денег Тоцкого и отпускает самого Тоцкого, возвращает жемчуг Епанчину: «Завтра — по-новому, а сегодня — я именинница и сама по себе, в первый раз в целой жизни!» [Достоевский 1973: 131]. Настасья Филипповна как будто желает отбросить роль царицы Клеопатры и превратиться в кающуюся грешницу, это ее глубинное чувство понимает сострадательный Мышкин: «Вы сейчас загубить себя хотели, безвозвратно, потому что вы никогда не простили бы себе потом этого: а вы ни в чем не виноваты. Быть не может, чтобы ваша жизнь совсем уже погибла» [Достоевский 1973: 142].

В набросках к роману «Идиот» возникало сопоставление Настасьи Филипповны с Марией Магдалиной: «Аглая посещает Н<астасью> Ф<илипповиу>. Говорит, что это подло играть роль Магдалины» [Достоевский 1974: 217]. Прямое сопоставление уходит из текста романа, но сама эта тенденция, само желание встать на путь покаяния и жажда возрождения, сохранится в образе героини. В русской литературной традиции образ Марии Магдалины оказался не столь значительным, его замещают и вытесняют образы раннехристианских мучениц, прошедших путь от греховности к праведной покаянной жизни, от страстности к святости. Наиболее значительным источником из этого ряда для русской литературы стало житие св. Марии Египетской [Завгородняя 2020: 42–63].

Настасья Филипповна и св. Мария Египетская

Св. Мария Египетская, которая почитается как покровительница кающихся женщин, родилась в V веке. Покинув родителей, она ушла в Александрию, где стала блудницей. Преображение Марии происходит в Иерусалиме: после того, как Мария не смогла войти в храм Гроба Господня, поскольку какая-то сила удерживала ее, она стала молиться перед иконой Богородицы, осознав свою греховность. Когда Мария услышала повеление свыше, то приняла причастие и перейдя Иордан, поселилась в пустыне, где оставалась 47 лет в строгом посте и молитвах.

Мотив покаяния в структуре образа Настасьи Филипповны предвосхищен уже швейцарской историей о «спасении» Мари, о которой рассказывает Мышкин в гостинной Епанчиных. Образ Мари выстроен по модели образов христианских святых. Сюжет соблазнения, поругания, глубинного раскаяния Мари намекает на раннехристианские житийные произведения о преображении блудницы и грешницы в святую. Существенно, что именно Мышкин, Князь Христос, оказался Спасителем Мари.

О знакомстве Достоевского с житием св. Марии Египетской свидетельствует развернутое высказывание о нем в тексте романа «Подросток»: «Я запомнил, например, из этих рассказов один длинный рассказ – “Житие Марии Египетской”. О “житии” этом, да почти и о всех подобных, я не имел до того времени никакого понятия. Я прямо говорю: это почти нельзя было вынести без слез, и не от умиления, а от какого-то странного восторга: чувствовалось что-то необычайное и горячее, как

та раскаленная степь со львами, в которой скиталась святая» [Достоевский 1975: 309].

В истории св. Марии Египетской ясно задано то противостояние греховной и святой жизни, которое становится основой истории Настасьи Филипповны. Причем для раннехристианской житийной литературы сюжет о св. Марии Египетской является новаторским: мы узнаем о греховной жизни блудницы Марии из ее рассказа монаху Зосиме, то есть имеем дело не с последовательным изложением истории преобразования блудницы в святую, а видим образ блудницы через позднейшее осмысление и раскаяние святой. Заметим, что в коротком изложении этого сюжета в романе «Подросток» Достоевский сделал акцент на местность, где подвизалась святая, – «степь со львами»; этот образ явно символизирует страсти, продолжающие мучить героиню в пустыне, не оставившие ее даже в эпоху ее покаянного образа жизни.

В романе «Идиот» стремление Настасьи Филипповны к другой, новой жизни сопровождается, как и у святой, жадной жгучего раскаяния и глубинным чувством вины. В иступлении Настасья Филипповна называет себя «рогожинской», «бесстыжей» [Достоевский 1973: 136–137], «уличной» [Достоевский 1973: 143], «распутной» [Достоевский 1973: 144], хочет прокричать о своем позоре.

Тем не менее и здесь образ героини демонстрирует радикальную двойственность: мотив искупления, возникающий в словах Настасьи Филипповны, соединяется с мотивом погружения во все больший разврат. Показательно, что в ранних редакциях романа мотив разврата звучал настойчивее, Достоевский предполагал дать описание «трехдневной оргии у Рогожина» [Достоевский 1974: 226], кроме того, о героине неоднократно повторяется: «ведет себя скверно» [Достоевский 1974: 216], «ведет себя развратно» [Достоевский 1974: 217], «разврат неслыханный» [Достоевский 1974: 227], «неистовость разврата Настасьи Филипповны» [Достоевский 1974: 229].

Достоевский виртуозно выстраивает образ Настасьи Филипповны: любая ее характеристика оказывается предельно амбивалентной может быть прочитана в двух противоположных планах. Например, в портрете Настасьи Филипповны многократно подчеркнута ее «бледность»: «Красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота!» [Достоевский 1973: 68]. Казалось бы, бледность — это качество, свидетельствующее об аскетизме и подвижнической жизни, ведь она является приметой внутренних страданий, в житийных текстах эта портретная деталь характеризует героев-аскетов. Однако в романе описания, связанные с этим словом, ведут к противоположному полюсу характера героини. Сначала говорится о том, что Настасья Филипповна «становилась ужасно бледна и – странно даже хорошела от этого» [Достоевский 1973: 38]. Затем слово «бледность» соотносится с бледностью античной статуи (напомним, что статуя Венеры украшает дом Настасьи Филипповны). Наконец, при описании тела убитой Настасьи Филипповны рядом с упоминаниями «белой простыни», «белого платья» сказано про «кончик обнаженной ноги», который «казался как бы выточенным из мрамора» [Достоевский 1973: 503]. Отсылки к образу античной богини, языческой традиции усиливают представления о Настасье Филипповне как героине страстной, порывистой, требующей любви.

Заключение

В художественном мире романа страстность и святость осмысливаются как взаимодействующие, неразрывно связанные внутренние тенденции. В сюжетном плане противоречивость характера героини реализована в бесконечных «побегах»

Настасья Филипповны от Мышкина к Рогожину и наоборот, героиня мечется между христианской любовью Мышкина и страстной любовью Рогожина. При этом Настасья Филипповна страдает от собственной двойственности и желает окончательной «развязки» — это слово неоднократно появляется в сцене именин. По поводу приезда Рогожина Настасья Филипповна восклицает: «Вот и развязка! Наконец-то!» [Достоевский 1973: 131]. Предложение о замужестве Мышкина предполагает другую «развязку» для героини: «Развязка неожиданная... я... не так ожидала...» [Достоевский 1973: 140]. В мифологическом плане романа героиня все время стоит перед выбором, хочет достроить свой внутренний сюжет до конца — окончательно превратиться в Клеопатру или в христианскую святую.

По мысли Н.А. Бердяева, женской теме, которая неразрывно связана с пониманием любви, в мире Достоевского не принадлежит самостоятельной роли: «Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа» [Бердяев 1993: 161]. Женский мир, по мысли философа, мир стихийный и хаотичный, он не является цельным в собственной сущности и в самостоятельном бытии, он нуждается в обретении целостности через любовь мужчины. Однако в пределах романной реальности ни христианская любовь Мышкина, ни страстная любовь Рогожина не приводят к полному раскрытию женской сущности Настасьи Филипповны, именно поэтому целостность для героини предстает возможной только через синтез двух полярных и противоречивых начал — страстности и святости. Трагическое завершение истории героини свидетельствует о фатальном несовершенстве мира — о том, что для упомянутого синтеза автор не находит оснований в пределах земного существования.

Литература

Альтман М.С. Достоевский и роман А. Дюма «Дама с камелиями» // Международные связи русской литературы: Сб. статей. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1963. С. 359–369.

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. Москва: Высшая школа, 1993. С. 107–223.

Гарбузов Д.В. Символы апокалипсиса в современной культуре // Миф в истории, политике, культуре. Сб. Трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь). Севастополь: Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 53–59.

Гизетти А.А. Гордые язычницы (К характеристике женских образов Достоевского) // Творческий путь Достоевского: Сб. статей. Ленинград: «Сеятель» Е.В. Высоцкого, 1924. С. 186–196.

Добролюбов Н.А. Забытые люди // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений в 9 томах. Т. 7. Москва; Ленинград: Гослитиздат, Ленинградское отделение, 1963. С. 225–275.

Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 8. Ленинград: Наука, 1973. 511 с.

Достоевский Ф.М. Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 9. Ленинград: Наука, 1974. С. 140–288.

Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 13. Ленинград: Наука, 1975. 456 с.

Достоевский Ф.М. Ответ «Русскому вестнику» // Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 19. Ленинград: Наука, 1979. С. 119–139.

Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. Санкт-Петербург.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.

Завгородняя Г.Ю. Образы Марии Египетской, Марии Магдалины и Клеопатры в русской литературе: христианское и языческое // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 2. С. 42–63.

Касаткина Т.А. «Ценою жизни ночь мою...» Пушкинская цитата в «Идиоте» Достоевского // Московский пушкинист. Вып. V. Москва, 1998. С. 16–21.

Касаткина Т.А. Роман Достоевского «Идиот»: пространство свободы // Достоевский и современность. Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, 2014. С. 79–86.

Кибальник С.А. «Дама с камелиями» Александра Дюма-сына и творчество Достоевского (от круга чтения к стратегиям письма) // Культура и текст. 2016. № 3 (26). С. 44–59.

Левина Л.А. Некающаяся Магдалина или Почему князь Мышкин не мог спасти Настасью Филипповну // Достоевский и мировая культура. Санкт-Петербург: Серебряный век, 1994. С. 97–118.

Лотман Ю.М. У истока сюжета о Клеопатре // Лотман Ю.М. Пушкин. Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 1995. С. 362–364.

Пушкин А.С. Египетские ночи // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 6. Ленинград: Наука, 1978. С. 244–257.

Сараскина Л.И. Возлюбленная Достоевского: Аполлинария Суслова: биография в документах, письмах, материалах. Москва: Согласие, 1994. 456 с.

Шолти Г. Настасья Филипповна и Клеопатра. Поэтический процесс развертывания смысла в романе «Идиот» // Достоевский. Философское мышление, взгляд писателя. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2012. С. 165–172.

References

Al'tman M. Dostoevsky and the Novel by A. Dumas "The Lady of the Camellias", in: International Relations of Russian Literature: Collection of Articles. Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ., 1963. Pp. 359–369. (In Russian).

Berdyayev N.A. Dostoevsky's Worldview, in: Berdyayev N.A. On Russian Classics. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. Pp. 107–223. (In Russian) .

Garbuzov D.V. Symbols of the Apocalypse in Modern Culture, in: Mif v istorii, politike, kul'ture. Myth in History, Politics, Culture. Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol). Sevastopol': Filial MGU im. M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. Pp. 53–59. (In Russian).

Gizetti A.A. Proud Gentiles (To Characterise Dostoevsky's Female Characters) // Dostoevsky's Creative Path: Collection of Articles. Leningrad: «Seyatel'» Ye.V. Vysotskogo Publ., 1924. Pp. 186–196. (In Russian).

Dobrolyubov N.A. Downtrodden People, in: Dobrolyubov H.A. Collected Works in 9 volumes. Vol. 7. Moscow; Leningrad: Goslitizdat, Leningradskoye otdeleniye Publ., 1963. Pp. 225–275. (In Russian).

Dostoyevsky F.M. Idiot. in: Dostoevsky F.M. Complete Works in 30 Volumes. Vol. 8. L.: Nauka Publ., 1973. 511 p. (In Russian) .

Dostoyevsky F.M. Idiot. Preparatory materials, in: Dostoevsky F.M. Complete Works in 30 Volumes. Vol. 9. Leningrad: Nauka Publ., 1974. Pp. 140–288. (In Russian).

Dostoyevsky F.M. A Raw Youth, in: Dostoevsky F.M. Complete Works in 30 Volumes. Vol. 13. Leningrad: Nauka Publ., 1975. 456 p. (In Russian).

Dostoyevsky F.M. Reply to «Russkiy Vestnik», in: Dostoevsky F.M. Complete Works in 30 Volumes. Vol. 19. Leningrad: Nauka Publ., 1979. Pp. 119–139. (In Russian).

Evlampiev I.I. The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky. St. Petersburg: Izd-vo RKHGA Publ., 2021. 600 p. (In Russian).

Zavgorodnyaya G.Yu. Images of Mary of Egypt, Mary Magdalene and Cleopatra in Russian Literature: Christian and Pagan, in: Problems of Historical Poetics. 2020. Vol. 18. No. 2. Pp. 42–63. (In Russian).

Kasatkina T.A. «At the Cost of my Life, my Night...» Pushkin's Quote in Dostoevsky's «Idiot», in: Moscow Pushkinist. Issue V. Moscow, 1998. Pp. 16–21. (In Russian)

Kasatkina T.A. Dostoevsky's Novel "Idiot": the Space of Freedom, in: Dostoevsky and Modernity. Velikiy Novgorod: Novgorodskiy muzey-zapovednik Publ., 2014. Pp. 79–86. (In Russian).

Kibalnik S.A. "The Lady of the Camellias" by Alexandre Dumas son and Dostoevsky's work (from the Circle of Reading to Writing Strategies, in: Culture and Text. 2016. No. 3 (26). Pp. 44–59. (In Russian).

Levina L.A. The Unrepentant Magdalene, or Why Prince Myshkin Couldn't Save Nastasya Filippovna, in: Dostoevsky and World Culture. St. Petersburg: Serebryanyy vek Publ., 1994. Pp. 97–118. (In Russian).

Lotman Yu.M. At the Origin of the Story about Cleopatra, in: Lotman Yu.M. Pushkin. St. Petersburg: Iskusstvo Publ., 1995. Pp. 362–364. (In Russian).

Pushkin A.S. Egyptian Nights, in: Pushkin A.S. Complete Works in 10 Volumes. Vol. 6. Leningrad: Nauka Publ., 1978. Pp. 244–257. (In Russian).

Saraskina L.I. Beloved of Dostoevsky: Apollinaria Suslova: Biography in Documents, Letters, Materials. Moscow: Soglasie Publ., 1994. 456 p. (In Russian).

Sholti G. Nastasya Filippovna and Cleopatra. The Poetic Process of Unfolding Meaning in the Novel "Idiot", in: Dostoevsky. Philosophical thinking, a writer's perspective. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin Publ., 2012. Pp. 165–172. (In Russian).

Сведения об авторе:

Матвеева Инга Юрьевна

доцент кафедры литературы и искусства театроведческого факультета, Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Bionotes:

Matveeva Inga Yurievna

Associate Professor of the Department of Literature and Art of the Faculty of Theatre, Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philology (St. Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Матвеева И.Ю. Мифологические источники образа Настасьи Филипповны в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: Клеопатра и св. Мария Египетская // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 94–103.

For citation:

Matveeva I.Yu. Mythological Sources of the Image of Nastasia Filippovna in F.M. Dostoevsky's Novel "The Idiot": Cleopatra and St. Maria of Egypt // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 94–103.

МИФОЛОГЕМЫ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ КУЛЬТУРЫ

УДК 81`27

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ТЕОМОРФНЫЙ МАКРОКОНЦЕПТ БОГ В РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Пименова Марина Владимировна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)**Аннотация**

Цель статьи – представление первичных – мотивирующих признаков теоморфного макроконцепта *Бог*. Актуальность исследования состоит в обращении к теоморфным макроконцептам русской лингвокультуры, входящим в класс символических, мало описанным в современной лингвистике. Использованные в работе методы: сравнительно-исторический метод этимологического анализа слова – репрезентанта макроконцепта *Бог*, концептуальный, дескриптивный и интерпретативный. Двенадцать этимологических словарей русского языка стали источником материала исследования. Согласно этимологам, история появления слова *бог* неопределенна: слово *бог* является либо исконным, либо заимствованным. Анализ словарей позволил обнаружить 52 мотивирующих признака макроконцепта *бог* ('благо', 'благодать', 'благополучие', 'благосостояние', 'блаженный', 'богатство', 'богатый', 'великий', 'владыка', 'господин/ господь', 'давать', 'дарующий/ одаряющий', 'делить', 'доля', 'достаток', 'достояние', 'есть/ пожирать/ поесть/ едящий', 'жито', 'жребий', 'зерно', 'изобилие', 'имущество', 'кормить', 'назначать/ назначенная', 'наделять/ наделяющий/ оделять', 'наслаждающийся', 'наследие', 'небо', 'ниспосылающий', 'одаряющий', 'пища', 'повелитель', 'податель', 'получать', 'проклятие/ ругательство/ благодарность', 'распределять/ определять', 'привидение', 'раздавать', 'слава', '(своё) счастье', 'скот', 'судьба', 'хозяин', 'часть', 'имя/ часть имени (эпитет Савитара и второго из Адитья/ Зевса/ Дажьбога/ Перуна/ Стрибога)', 'удел', 'участвовать', 'участь', 'хлеб', 'царь', 'чёрт', 'Южный Буг'). Восемь из них являются символическими: 'жребий', 'небо', 'привидение', 'слава', 'судьба', 'имя/ часть имени (эпитет Савитара и второго из Адитья/ Зевса/ Дажьбога/ Перуна/ Стрибога)', 'участь', 'чёрт'. Первоначальные значения слова *бог* отображают народные воззрения на мироустройство, где глава рода – хозяин, распределитель благ между членами своей семьи. Мотивирующие признаки макроконцепта *бог* отображают представления как о земной области бытования, так и о посмертной сфере – небе, куда устремляется душа умершего. Бог в русской лингвокультуре – это податель благ (отсюда эпитеты славянских божеств – Дажьбог, Стрибог, Велес – скотий бог и т.д.).

Ключевые слова: макроконцепт; структура макроконцепта; мотивирующие признаки; внутренняя форма слова; лингвокультурология; концептуальные исследования.

THE FIRST SIGNS OF THE *GOD* SYMBOLIC THEOMORPHIC
MACROCONCEPT

Pimenova Marina Vladimirovna

International Humanitarian University. P.P. Semyonov - Tyan-Shansky
(St. Petersburg, Russia)

Abstract

The purpose of the article is to present the primary - motivating signs of the theomorphic macroconcept *God*. The relevance of the study lies in the appeal to the theomorphic macroconcepts of Russian linguoculture, which are the part of the symbolic class, they are little described in modern linguistics. Methods used in the work: a comparative-historical method of etymological analysis of the word - a representative of the macroconcept *God*, conceptual, descriptive and interpretive. Twelve etymological dictionaries of the Russian language became the source of the research material. According to etymologists, the history of the appearance of the word *god* is uncertain: the word *god* is either native or borrowed. Dictionary analysis revealed 52 motivating signs of the macroconcept *God* ('good', 'grace', 'welfare', 'blessed', 'wealth', 'rich', 'great', 'lord', 'give', 'bestower', 'share', 'prosperity', 'property', 'eat/ devour/ eater', 'zhito', 'lots', 'grain', 'abundance', 'feed', 'appoint/appointed', 'endow/ allocate/ clothe', 'enjoyer', 'heritage', 'heaven', 'send down', 'bestower', 'food', 'giver', 'receive', 'curse / gratitude', 'determine', 'ghost', 'distribute', 'glory', '(one's) happiness', 'cattle', 'fate', 'owner', 'part', 'name/ part of a name (epithet Savitar and the second from Aditya / Zeus / Dazhdbog / Perun / Stribog)', 'destiny', 'participate', 'fate', 'bread', 'king', 'devil', 'Southern Bug') and so on. Eight of them are symbolic: 'lot', 'sky', 'ghost', 'glory', 'fate', 'name/part of name (an epithet of Savitar and the second from Aditya/Zeus/Dazhdbog/Perun/Stribog)', 'portion', 'damn'. The original meanings of the word *god* reflect the people's views on the world order, where the head of the clan is the owner, the distributor of goods among the members of his family. The motivating signs of the *God* macroconcept reflect ideas about both the earthly realm of existence and the posthumous realm – the sky, where the soul of the deceased rushes. God in Russian linguoculture is the giver of blessings (hence the epithets of Slavic deities - Dazhdbog, Stribog, Veles - the cattle god, etc.).

Key words: macroconcept; macroconcept structure; motivating signs; internal form of the word; linguoculturology; conceptual studies.

Введение

Концептуальные исследования на современном этапе затрагивают разные сферы жизни мира и человека. Внимание языковедов привлекает область формирования структур теоморфных ментальных образований. В статье рассматривается один из важных макроконцептов этой части картины мира – символический макроконцепт *бог*, аккумулирующий в своих первопризнаках идею подателя благ, кормильца, хозяина, сохранивший в своих мотивирующих признаках представления об этом и том мирах.

Теоморфные концепты и макроконцепты редко становились объектом отдельного исследования. Эта область сложна и многоаспектна. Концепты и макроконцепты, относящиеся к области теоморфной сферы, требуют к себе особого внимания; это обусловлено особой образностью и символизмом, пронизывающих их структуры. Цель статьи – найти и представить полный набор мотивирующих признаков в структуре макроконцепта *бог* в русской лингвокультуре. Задачи статьи: 1. Проанализировать статьи «бог» в этимологических и историко-этимологических словарях русского языка и других источниках. 2. Сформировать список мотивирующих признаков изучаемого макроконцепта. 3. Выделить из этого списка символические признаки. Научная новизна статьи состоит в первой попытке определения мотивирующих признаков макроконцепта *бог* с позиций описания его статуса среди других макроконцептов, а также выявления его символических первопризнаков. В современной лингвистике отсутствуют работы подобного рода.

Литературный обзор

Концепт *бог* лингвисты описывали с разных позиций. Ряд исследований составляют работы, в которых концепт *бог* рассматривается в разных языковых картинах мира: в русской [Калькова 2009], английской [Передриенко 2006а], в английской, русской и турецкой [Базарова 2010].

Часть работ формируют статьи, где исследуется художественный концепт *бог*. О.Н. Колчина обращается к авторской картине мира Бориса Гребенщикова, чтобы описать индивидуальные особенности этого концепта [Колчина 2013], И.Н. Щемелинина – к сочинению Г. Котошихина «О России в царствовании Алексея Михайловича» [Щемелинина 2015], П.А. Якимов – к художественной картине мира Семена Липкина [Якимов 2012].

В отдельную группу статей включены работы по разным жанрам, в которых анализируется концепт *бог*: в жанрах благопожеланий и проклятий [Кремшокалова 2014], в религиозном дискурсе [Мирсаитова 2020], в афоризмах [Ивасишина 2019].

Оппозитивные концепты религиозной сферы описаны в диссертациях: *бог* и *дьявол* [Писарь 2011], *бог :: чёрт*, *god :: devil* [Передриенко 2006б], *бог* и *дьявол* в русской, французской и английской лингвокультурах [Елисеева 2008].

Методы и материал исследования

В статье применён комплекс методов лингвистического анализа: сравнительно-исторический анализ этимологии слова – репрезентанта макроконцепта, метод концептуального анализа, дескриптивный и интерпретативный методы. Источниками определения мотивирующих признаков символического макроконцепта *бог* стали двенадцать этимологических и историко-этимологических словарей русского языка, а также ряд статей исторического характера.

Результаты и обсуждение

Язык – это настоящая сокровищница, сохранившая ключи правильного понимания слов в виде скрытых символов, аллегорий и образов. Отыскать систему символов и образов и расшифровать ее – основная задача концептологов нашего времени [Пименова 2018: 23].

Лексема *бог* первоначально не имела никакого религиозного значения, появившегося у слова позднее [Крылов 2005: 40]. Первичные значения слова *бог* указывают на стереотипные качества хозяина – главы семьи. Согласно М. Асмус, миф привычен, стереотипичен, обладает высокой суггестивностью и содержит «все, что нужно, чтобы люди стали богами» [Асмус 2018: 35]. Смена религии привела к смене значения слова *бог*: «Великие потрясения всегда сопровождаются грандиозным мифотворчеством, которое реанимирует и воплощает мифы Творения, ибо когда заканчивается одна эпоха, всегда начинается нечто новое, в том числе и в умах, с которого современность и будет вести свой отсчет» [Ставицкий 2015: 536].

Наряду со словом *бог* в русском языке и других славянских языках использовалась форма женского рода, т.е. теоморфный образ бога не имел гендерного закрепления только за мужским полом: *богѣня*, ст.-слав. *богыни*, чеш. *bohyně* «богиня».

О.Н. Трубачев сообщает о двух основных вариантах происхождения слова *бог* в русском языке. В славянских языках не обнаруживается следов индоевропейского именованного бога, верховного божества **dieu-s*, **dejuo-s*. Для этой цели с древнейших времен используется особое слово **bogъ*, близкое по форме и значению древнеперсидскому слову *baga-* и его производным, обнаруживающим исходное значение «богатство» – **bogatъ*, **ubogъ*, а через это посредство – с индоевропейской

лексикой, означающей «доля», «получать долю», «делить», «наделять». В силу этой сложности связей в этимологической литературе до последнего времени обсуждается две возможности – исконное происхождение и заимствование из иранских языков [ЭССЯ, т. II: 161]. История слова *бог* другими исследователями русского языка представляется более широко:

1. Слово *бог* – древнейшее [Успенский: интернет-ресурс]. В русском языке слово *бог* существовало до XI в. [Черных, т. I: 98].

2. У слова *бог* индоевропейская основа *bhág-* «достояние, богатство», от которой образованы: *bhājati* «наделять, давать, кормить»; древнеиндийское *bhágas* «одаряющий», «господин», «счастье, достояние»; перс. *baga* «владыка, бог», авест. *baṇa* «доля, жребий» [Цыганенко 1989: 36; см. также: Шанский: интернет-ресурс]. А.В. Семёнов выстраивает такую цепь перехода слова *бог* в современный русский язык: «из древнерусского, где *богъ* – заимствование из церковнославянского» [Семёнов: интернет-ресурс]. Старославянское слово *богъ* восходит к общеславянскому *bogъ* «наделяющий богатством», которое, в свою очередь, имеет индоевропейский корень *bhag-* «наделять, раздавать» [Семёнов: интернет-ресурс].

3. Общеславянское слово *bogъ* восходит к древнеиндийскому *bhágas* «одаряющий, господин» [Фасмер, т. I: 181]; древнеиндийскому *bhágas* «господин», «богатство» [Крылов 2005: 40; Шанский: интернет-ресурс]; древнеиндийскому слову *bhágas* «достояние, счастье» » [Фасмер, т. I, с. 181]; древнеиндийскому *bhaga-h* «благосостояние, счастье», «наделяющий, дарующий», *bhagavant* «блаженный», «великий, бог» [Семёнов: интернет-ресурс]; древнеиндийскому *bhága-* «благосостояние, счастье» [Шапошников 2010: 69]. Слово *бог* родственно древнеиндийскому *bhaga* «господин» [Шанский: интернет-ресурс]. Древнеиндийское *bhágas* с первоначальными значениями «доля», «счастье» позже расширяет свою семантику и приобретает значения «податель счастья», «владыка всех благ», т.е. «господин», «повелитель» [Успенский: интернет-ресурс]. Н.В. Горяев упоминает соответствующие санскритские слова: существительные *bhág-a* «благо, счастье, благосостояние» и *bhak-tá-m* «пища», глаголы *bhag-ati*, *babhāga*, *bhége* «назначать, давать, наделять; получать на долю», а также греческое *φαγος* «едящий, наслаждающийся» [Горяев 1896: 21–22]. А.Г. Преображенский ссылается на соответствия русского *бог* со словами из санскрита и других языков: «сскр. *bhága-s* “благосостояние, счастье”; *bhājati* “наделяет”; зенд. *bažaiti* “определяет на долю”; *bagha-* “доля, жребий, часть, счастье”; сскр. *bhága-s* “податель, господин, владыка, богатый”, др.-перс. *baga*; зенд. *baghō* “владыка, бог”; ср.-перс. *bagh* “бог”» [Преображенский, т. I: 33].

4. В XIX в. рядом этимологов было высказано предположение о заимствовании слова *бог* из иранских и других восточных языков: «слова *baga*, *baghū* и *Бог* исконородственны» [Преображенский, т. I: 33]; ср.: древнеперсидское *baga-* «бог», авестийское *baga-*; *baga-* «участь, судьба» [Шапошников 2010: 69]; авестийское *baḡšaiti* «участвует» [Фасмер, т. I, с. 181]. О близости русского слова *бог* и древнеперсидского *baga* «господин, бог» писал Н.М. Шанский [Шанский: интернет-ресурс].

5. Ряд ученых указали на схожесть форм и значений в греческом: гр. *φαγεῖν* (*φαγ-*) “есть” (т.-е. получать свою долю пищи) [Преображенский, т. I: 33]; греческое *φαγεῖν* «есть, пожирать» [Фасмер, т. I: 181].

М. Фасмер обобщает сказанное выше: древнеиндийское *bhágas* «одаряющий, господин», древнеперсидское *baga-*, авестийское *baṇa* «господь», «бог» произошли от

древнеиндийских глаголов *bhájati*, *bhájatē*, означавших «наделяет, делит», авестийского *baḫšaiti* «участвует», греческого *φαγεῖν* «есть, пожирать» [Фасмер, т. I: 181].

6. Общеславянское слово *bogъ* пришло из древнеарабского: *baha*, *baga* «участь, судьба», «господин, бог» [Семёнов: интернет-ресурс].

7. Русское слово *бог* из праславянского **богъ* «податель блага, даритель участи, ниспосылающий благодать» и «назначенная часть, доля, участь, удел, свое счастье, благодать», восходящего к индоевропейскому *bhag-* «наделять, раздавать (пищу)» [Шапошников 2010: 69]. Историки русского языка реконструируют слово **bogъ* в значении «доля, богатство, счастье», представленное в праславянском формами **bogatъ*, **szbožъje*, **ubogъ* [Аникин, т. III: 292].

Морфология слова *бог* в русском языке имеет свои особенности: *бог* – суффиксальное производное (суф. -g-) от той же основы, что и др.-инд. *bhájati* «дает», тохар. *A pāk* «часть» [Аникин, т. III: 292].

Относительно первичного значения слова – репрезентанта изучаемого макроконцепта существует несколько мнений:

1. Первоначально слово *бог* означало «наделяющий» [Фасмер, т. I: 181].

2. Исходное значение слова *бог* «дающий, одевающий господин; доля, счастье, богатство» (значение лица и действия или его результата) [Шанский: интернет-ресурс].

3. Слово *бог* означало обыденную, земную жизнь: первоначальное значение слова *бог* – «достояние», «богатство» > «хозяин» > «владыка» > «податель благ». Последнее значение стало основанием для появления вторичного значения «верховное существо, сотворившее мир и управляющее им»; с этим значением слово пришло в русский язык из церковнославянского [Цыганенко 1989: 36].

Слова с таким корнем есть во всех европейских языках. Родственными являются: болг. *бог*, в.-луж. *bóh*, н.-луж. *bog*, сербохорв. *bôg*, род. *bôga*, польск. *bóg*, словен. *boǵ*, укр. *big*, *bóga* род. ед., чеш. *bůh*, род. п. *boha*. Производные слова: *божий*, *божеский*, *божиться*, *богач*, *богатеть*, *богатый* (‘наделенный долей / земными благами, имеющий (большую) долю’), *богиня*, *богослужитель*, *богородица* (калька от греческого *theotocos*), *божница* (образовано под влиянием греческого *кураκόν*), *богомол*, *боготворить* (калька из греческого *theoipoiein*, где *theos* «бог» и *poiein* «творить, создавать»), *богадельня* (производное от ц.-слав. *бога дѣля* «бога ради»), *набожный*, *убогий*, *убожество*.

Символические признаки макроконцепта прочитывается в эпитетах богов:

1. В древнеиндийском *bhāgas* означает «эпитет Савитара и второго из Адитья» [Фасмер, т. I: 181]. Об это же писали А.Г. Преображенский: санскритское существительное *bhāga-s* “податель, господин, владыка, богатый” употребляется как имя божества в Ведах [Преображенский, т. I: 33] и О.Н. Трубачев: древнеиндийское *bhaga-* «название одного из божеств», фригийское *Βαγαῖος* «Зевс» [ЭССЯ, т. II: 161]. С принятием христианства существительное *bogъ* переходит в разряд *nomem proprium Bogъ* [Аникин, т. III: 292];

2. А.В. Семёнов предполагает, что словом *бог* называли славянских Дажь-бога и Перуна [Семёнов: интернет-ресурс]. А.Е. Аникин пишет: «прасл. ИС бога **Dadjъ-bogъ* (свернутая синтагма с исходным знач. ‘дай долю’, ср. дай, Боже!), др.-рус. Дажь-богъ» [Аникин, т. III: 291–292]. В «Повести временных лет» упоминается *Стрибогъ*;

3. А.К. Шапошников отмечает: фриг. Βαυαῖος Ζεὺς Φρύγιος – эпитет Зевса, тохар. rāk, rāke «доля, часть» [Шапошников 2010: 69];

в проклятии, ругательстве и благодарности:

4. *богдái, бодái* 'выражает проклятие, пожелание кому-л. гибели, всего дурного' [Аникин, т. III: 298]. В качестве ругательства объяснено как табуистическое выражение [Зеленин, ч. 2: 98; см. также Фасмер, т. 1: 183], ср. *боговáть* 'ругаться, поминая бога' дон. [Родионова 1998: 154]. Русское слово *спасíбо* < спаси бог; украинское *спасíби* < спаси бiг [Фасмер, т. III: 732; Черных, т. II: 192; Аникин, т. III: 299];

в названии реки Буг:

5. река *Южный Буг* в древнерусском имела название *Богъ* [Фасмер, т. I: 227]; о ней упоминал в XVIII в. В.Н. Татищев: «река, у грек Аксиакус имянована, течет из Червоной Руси и впадает при Ачакове в Черное море» [Татищев 1979: 191];

в именах потусторонних существ:

6. в словаре М. Фасмера приводится омоним: *бог* II. «чёрт», укр. *богиня* «привидение» [Фасмер, т. I: 181], который автор словаря называет эвфемизмом, ссылаясь на Д. Зеленина [Зеленин, ч. 2: 98];

в названии неба:

7. в славянских языках произведена реконструкция для **bogъ* в значении «небо», ср. болг.: *под бога* «под открытым небом» при лат. *sub divo* и др. [Dukova 1979: 11–13; см.: Аникин, т. III: 292]. По смерти душа в славянских поверьях превращается в звезду [Пименова 2012: 67]. Небо – тот свет, где горят звезды – души умерших.

в названии хлеба и скота:

8. дохристианские мотивы прочитываются в украинском соответствии слова *бог*: *збiжся* из *сьбогыѣ* > *сьбожыѣ* «хлеб в зерне», «имущество» > праславянское *ъbog-ъj-ъ* в том же значении; польское *zboże* «хлеб», собственно «богатство»; верхнелужицкое *zbože* «достаток», «скот» [Цыганенко 1989: 36]; польское *zboże* «жито», малоросс. *збѣже* «хлеб», лужицкое *zbože* «скот, имущество», чешское *zvoží* «имущество» [Горяев 1986: 21]. Семантическая связь этого слова с хлебом воссоздает ассоциацию с Родом (которому оставляли на поле несжатые колосья «Роду на бороду»). На эту связь указывают производные: новгородское слово *богатье* «хлеб», белорусское слово *збоже* «хлеб», упомянутые в словаре Н.В. Горяева [Горяев 1896: 21]. Со скотом ассоциируется другой славянский бог – Велес, скрытый с принятием христианства в имени Святой Власий. Велеса называли «скотий бог».

Обнаруженные мотивирующие признаки макроконцепта *бог* представлены в таблице 1.

Таблица 1. Мотивирующие признаки макроконцепта *бог*
Table 1. Motivating signs of the *god* macroconcept

№ №	Словари Мотивирующие макроконцепта <i>бог</i> признаки												
		Аникин А.Е.	Горяев Н.В.	Крылов Г.А.	Преображенский А.Г.	Семёнов А.В.	Успенский Л. В.	Цыганенко Г.П.	Шанский Н.М.	Шапошников А.К.	Фасмер М.	Черных П.Я.	ЭССЯ
1.	‘благо’	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+
2.	‘благодать’	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
3.	‘благополучие’	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
4.	‘благосостояние’	+	+	-	+	+	-	-	-	+	-	+	-
5.	‘блаженный’	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-
6.	‘богатство’	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+
7.	‘богатый’	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+
8.	‘великий’	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-
9.	‘владыка’	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	+	-
10.	‘господин/ господь’	-	-	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+
11.	‘давать’	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+
12.	‘дарующий/ одаряющий’	-	-	-	-	+	-	+	-	-	+	+	-
13.	‘делить’	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+
14.	‘доля’	+	+	-	+	-	+	+	+	+	+	+	+
15.	‘достаток’	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
16.	‘достояние’	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-
17.	‘есть/ пожирать/ поедать/ едящий’	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-
18.	‘жито’	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-
19.	‘жребий’	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-
20.	‘зерно’		-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
21.	‘изобилие’	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
22.	‘имущество’	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-
23.	‘кормить’	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-
24.	‘назначать/ назначенная’	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
25.	‘наделять/ наделяющий/ оделять’	+	+	-	+	+	-	+	+	+	+	+	+
26.	‘наслаждающийся’	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
27.	‘наследие’	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
28.	‘небо’	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
29.	‘ниспосылающий’	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
30.	‘одаряющий’	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
31.	‘пища’	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-
32.	‘повелитель’	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
33.	‘податель’	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-
34.	‘получать’	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+
35.	‘проклятие/ ругательство/	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

	благодарность'												
36.	'распределять/ определять'	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+
37.	'привидение'	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
38.	'раздавать'	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+
39.	'слава'	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
40.	'(своё) счастье'	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+
41.	'скот'	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-
42.	'судьба'	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-
43.	'хозяин'	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-
44.	'часть'	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-
45.	'имя/ часть имени (эпитет Савитара и второго из Адитья/ Зевса/ Дажьбога/ Перуна/ Стрибога)'	+	+	-	+	+	-	-	-	+	+	+	+
46.	'удел'	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
47.	'участвовать'	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
48.	'участь'	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	+	-
49.	'хлеб'	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-
50.	'царь'	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
51.	'чёрт'	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
52.	'Южный Буг'	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Изучение словарных статей «бог» в двенадцати этимологических и историко-этимологических словарях помогло отыскать 52 мотивирующих признака в структуре макроконцепта *бог*. Восемь из них являются символическими: 'жребий', 'небо', 'привидение', 'слава', 'судьба', 'имя/ часть имени (эпитет Савитара и второго из Адитья/ Зевса/ Дажьбога/ Перуна/ Стрибога)', 'участь', 'чёрт'. Большое количество мотивирующих признаков указывает на древность исследуемого макроконцепта.

Заключение

Выявленные 52 мотивирующих признака макроконцепта *бог* можно распределить в 10 блоков: 1. Богатство ('благосостояние', 'богатство', 'богатый', 'достаток', 'достояние', 'изобилие', 'имущество', 'наследие'); 2. Повелитель ('владыка', 'господин/ господин', 'повелитель'); 3. Распределитель благ ('давать', 'дарующий/ одаряющий', 'делить', 'назначать/ назначенная', 'наделять/ наделяющий/ оделять', 'ниспосылающий', 'одаряющий', 'податель', 'распределять/ определять', 'раздавать', 'хозяин', 'царь'); 4. Еда ('есть/ пожирать/ поесть/ едающий', 'кормить', 'наслаждающийся', 'жито', 'зерно', 'пища', 'скот', 'хлеб'); 5. Судьба ('доля', 'жребий', 'судьба', 'удел', 'участь'); 6. Потусторонние силы ('привидение', 'чёрт'); 7. Тот свет ('небо', 'слава'); 8. Слово ('проклятие/ ругательство/ благодарность', 'имя/ часть имени (эпитет Савитара и второго из Адитья/ Зевса/ Дажьбога/ Перуна/ Стрибога)', 'Южный Буг'); 9. Часть распределенного ('получать', '(своё) счастье', 'часть', 'участвовать'); 10. Оценка ('благо', 'благодать', 'благополучие', 'блаженный', 'великий').

Наличие символических признаков среди мотивирующих позволяет отнести макроконцепт *бог* к разряду символических. Богатством и достатком ранее считались еда (хлеб, зерно) и скот, дававшие пищу. Это и было наследием, которое передавалось потомкам. Богом был хозяин, глава семьи, распределявший блага между

членами своего рода, деливший имущество между своими близкими. После смерти он становился духом, охраняющим свой дом (до сих пор домового называют *хозяином*). Со сменой религии духов стали называть нечистыми – отсюда признаки ‘привидение’, ‘чёрт’ (тот, кто за чертой этого мира). После смерти, согласно народным воззрениям, душа отправлялась на небо и загоралась там в виде звезды (потому до сих пор мы загадываем желание при виде падающей звезды – она может передать нашу просьбу тем, кто на небе – нашим предкам).

Литература

Асмус М. Вечно возвращающийся миф // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 33–37.

Аникин А.Е. Русский этимологический словарь. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. Выпуск 3 (бе – болдыхать). 342 с. С. 291–295.

Базарова Л.В. Отличительные особенности концепта "БОГ" в различных религиозных направлениях и их выражение в английских, русских и турецких фразеологических единицах // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2010. № 2 (6). С. 19–22.

Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис: Тип. Канцелярии Главного нач. гражд. ч. на Кавказе, 1896. 558 с. С. 21–22.

Зеленин Д. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Л., 1929–1930. Части 1 и 2. (=Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8–9).

Елисеева О.В. Когнитивный аспект символического компонента в структуре концептов *бог* и *дьявол* в русской, французской и английской лингвокультурах: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Ольга Вячеславовна Елисеева. Ульяновск, 2008. 151 с.

Ивасишина Т.А. Концепт *бог* как когнитивная основа афоризмов: опыт лингвокультурного анализа // Хрестоматия теолингвистики: сборник статей. Ульяновск: Мастер Студия, 2019. Том 2. С. 413–424.

Калькова О.В. Концепт Бог в русской языковой картине мира (основные компоненты) // Вестник ЦМО МГУ. 2009. № 1. С. 89–92.

Колчина О.Н. Концепт 'бог' в поэтическом языке Б. Гребенщикова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. №6(2). С. 108–110.

Кремшюкалова М.Ч. Ценностный концепт «бог» в жанровой картине мира благопожеланий и проклятий // Филологические науки. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК). Тамбов: Грамота, 2014. № 4. Ч. 3. С. 110–112.

Крылов Г.А. Этимологический словарь русского языка. Санкт-Петербург: ООО «Полиграфсервис», 2005. 432 с. С. 40.

Мирсаитова Л.В. Концепт «бог» и способы его вербализации в религиозном дискурсе // Глобальный научный потенциал. 2020. №5(110). С. 131–134.

Передриенко Т.Ю. Концепт «God» в английской лингвокультуре // Межкультурная коммуникация: современные тенденции и опыт: Материалы второй Всероссийской научно-практической конференции (29–30 марта 2006 г.). Нижний Тагил: Изд-во НТГСПА, 2006а. Ч. 1. С. 96–100.

Передриенко Т.Ю. Концепты «бог» и «дьявол» в русской и английской лингвокультурах (на материале паремий и афоризмов): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Татьяна Юрьевна Передриенко. Челябинск, 2006б. 197 с.

Пименова М.В. Русская сказка: учебное пособие. Киев: Издательский дом Д.С. Бурого, 2012. 68 с. (Серия «Славянский мир». Вып. 8).

Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки. Москва: Инфра-М, 2019. 355 с. (Научная мысль).

Писарь Н. В. Дихотомия "Бог – дьявол" в древнерусской языковой картине мира: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Наталья Михайловна Писарь. Тверь, 2011. 354 с.

Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. Москва: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1910–1914. Т. 1. С. 33.

Родионова И.В. Ономастика и диалектная лексика / Под ред. проф. М. Э. Рут. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. Вып. 2. 216 с. С. 154.

Семёнов А.В. Этиологический онлайн-словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://lexicography.online/etymology/semyonov/б/бог> (дата обращения: 13.05.2023).

Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины: монография. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

Татищев В.Н. Избранные произведения. Москва: Наука, 1979. 464 с.

Успенский Л.В. Этимологический словарь школьника [Электронный ресурс]. URL: <https://lexicography.online/etymology/uspensky/б/бог> (дата обращения: 13.05.2023).

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. II. Москва: Прогресс, 1987. С. 181–182.

Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка. Киев: Рад. шк., 1989. 511 с. С. 36.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Москва: Русский язык, 1999. Т. 1. С. 431–432.

Шанский Н.М. Этимологический онлайн словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://lexicography.online/etymology/shansky/б/бог> (дата обращения: 13.05.2023).

Шапошников А.К. Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Москва: ФЛИНТА, 2016. Т. I (А – Н). С. 69.

Щемелинина И.Н. Концепт *бог* в сочинении Г. Котошихина «О России в царствовании Алексея Михайловича // Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2015. №6. С. 55–62.

Якимов П.А. Концепт «Бог» в художественной картине мира Семена Липкина // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. №11(147). С. 145–148.

Этимологический словарь славянских языков / под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1975. Вып. II. С. 161–163.

Dikova U. Zur Frage des iranisches Einflusses auf die slawische mythologische Lexik. Zeitschrift fur Slawistik. 1979. № 24/1. Pp. 11–16.

References

Asmus M. The Ever-returning Myth // Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2018. Pp. 33–37. (In Russian).

Anikin A.E. Russian Etymological Dictionary. Moscow: Manuscript monuments of Ancient Russia Publ., 2009. Issue 3 (be - boldykhat). 342 p. Pp. 291–295. (In Russian).

Bazarova L.V. Distinctive Features of the Concept "GOD" in Different Religious Directions and Their Expression in English, Russian and Turkish Phraseological Units // Philological Sciences. Questions of Theory and Practice. Tambov: Gramota Publ., 2010. № 2 (6). Pp. 19–22. (In Russian).

Goryaev N.V. Comparative Etymological Dictionary of the Russian Language. Tiflis: Tip. Chancellery of the Chief Civil Defence Officer in the Caucasus, 1896. 558 c. Pp. 21–22. (In Russian).

Zelenin D. Tabu Words in the Peoples of Eastern Europe and Northern Asia. Leningrad, 1929-1930. Parts 1 and 2. (=Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 8-9). (In Russian).

Eliseeva O.V. Cognitive Aspect of the Symbolic Component in the Structure of the Concepts God and Devil in Russian, French and English Linguocultures: dissertation. ... candidate of philological sciences: 10.02.19 / Olga Vyacheslavovna Eliseeva. Ulyanovsk, 2008. 151 p. (In Russian).

Ivashishina T.A. The God Concept as a Cognitive Basis of Aphorisms: the Experience of Linguocultural Analysis // Chrestomathy Theolinguistics: Collection of Articles. Ulyanovsk: Master Studio Publ., 2019. Vol. 2. Pp. 413–424. (In Russian).

Kalkova O.V. Concept of God in the Russian Linguistic Picture of the World (Main Components) // Vestnik TsMO MSU. 2009. № 1. Pp. 89–92. (In Russian).

Kolchina O.N. Concept 'God' in the Poetic Language of B. Grebenshchikov // Vestnik of Nizhny Novgorod Lobachevsky University. 2013. №6(2). Pp. 108–110. (In Russian).

Kremshokalova M.Ch. Value Concept "God" in the Genre Picture of the World of Well-wishes and Curses // Philological Sciences. Tambov: Gramota Publ., 2014. № 4. Ч. 3. Pp. 110–112. (In Russian).

Krylov G.A. Etymological Dictionary of the Russian Language. St. Petersburg: OOO Polygraphservices Publ., 2005. 432 p. P. 40.

Mirsaitova L.V. Concept "God" and Ways of its Verbalisation in Religious Discourse // Global Scientific Potential. 2020. №5(110). Pp. 131–134. (In Russian).

Peredrienko T.Yu. The Concept "God" in English linguoculture // Intercultural Communication: Modern Trends and Experience: Materials of the Second All-Russian Scientific and Practical Conference (29-30 March 2006). Nizhny Tagil: NTGSPA Publ., 2006a. Ч. 1. Pp. 96–100. (In Russian).

Peredrienko T.Yu. Concepts "God" and "Devil" in Russian and English Linguocultures (on the Material of Paremi and Aphorisms): Cand. ... candidate of philological sciences: 10.02.20 / Tatiana Yuryevna Peredrienko. Chelyabinsk, 2006b. 197 p. (In Russian).

Pimenova M.V. Russian Fairy Tale: Study Guide. Kiev: D.S. Burago Publishing House, 2012. 68 p. (Series "Slavic World". Vol. 8). (In Russian).

Pimenova M.V. Ethnohermeneutics of Russian Fairy Tale. Moscow: Infra-M Publ., 2019. 355 p. (Scientific thought). (In Russian).

Pisar N. V. Dichotomy "God – Devil" in the Old Russian Linguistic Picture of the World: diss. ... candidate of philological sciences: 10.02.01 / Natalya Mikhailovna Pisar. Tver, 2011. 354 p. (In Russian).

Preobrazhensky A.G. Etymological Dictionary of the Russian Language. Moscow: Tipografiya G. Lissner and D. Sovko, 1910–1914. T. 1. P. 33. (In Russian).

Rodionova I.V. Onomastics and Dialect Lexicon / Edited by Prof. M.E. Ruth. Ekaterinburg: Ural. Publ., 1998. Vol. 2. 216 p. P. 154. (In Russian).

Semenov A.V. Etiological Online Dictionary of the Russian Language [Electronic resource]. URL: <https://lexicography.online/etymology/semyonov/б/бор> (date of reference: 13.05.2023). (In Russian).

Stavytsky A.V. National-historical Myth of Ukraine: Monograph. Sevastopol: Ribest Publ., 2015. 748 p.

Tatishchev V.N. Selected Works. Moscow: Nauka Publ., 1979. 464 p. (In Russian).

Uspensky L.V. Etymological Dictionary of a Schoolboy [Electronic resource]. URL: <https://lexicography.online/etymology/uspensky/б/бор> (date of address: 13.05.2023). (In Russian).

Fasmer M. Etymological Dictionary of the Russian Language: in 4 vol. T. II. Moscow: Progress Publ., 1987. P. 181–182.

Tsyganenko G.P. Etymological Dictionary of the Russian Language. Kiev: Rad. shk. Publ., 1989. 511 p. P. 36. (In Russian).

Chernykh P.Ya. Historico-etymological Dictionary of the Modern Russian Language: in 2 vol. Moscow: Russian language, 1999. T. 1. Pp. 431–432. (In Russian).

Shansky N.M. Etymological Online Dictionary of the Russian Language [Electronic resource]. URL: <https://lexicography.online/etymology/shansky/б/бор> (date of reference: 13.05.2023). (In Russian).

Shaposhnikov A.K. Etymological Dictionary of the Modern Russian Language: in 2 vol. Moscow: FLINTA Publ., 2016. T. I (A – N). P. 69. (In Russian).

Shchemelinina I.N. Concept God in the Work of G. Kotoshikhin "About Russia". Kotoshikhin "On Russia in the Reign of Alexei Mikhailovich // Vestnik of Moscow State University. Series: Russian Philology. 2015. №6. Pp. 55–62. (In Russian).

Yakimov P.A. Concept "God" in the Artistic Picture of the World of Semyon Lipkin // Vestnik of Orenburg State University. 2012. №11(147). Pp. 145–148. (In Russian).

Etymological Dictionary of Slavic Languages / ed. by O.N. Trubachev. Moscow: Nauka Publ., 1975. Vol. II. Pp. 161–163. (In Russian).

Dukova U. Zur Frage des iranisches Einflusses auf die slawische mythologische Lexik. Zeitschrift fur Slawistik. 1979. № 24/1. Pp. 11–16. (In Germ.)

Сведения об авторе:

Пименова Марина Владимировна

ректор, АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

Bionotes:

Pimenova Marina Vladimirovna

Rector, ANO VO "International University for the Humanities. P.P. Semyonov-Tyan-Shansky", Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia)

Для цитирования:

Пименова М.В. Символический теоморфный макроконцепт *Бог* в русской лингвокультуре // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 104–116.

For citation:

Pimenova M.V. Symbolic Theomorphic Macro-concept *God* in Russian Linguoculture // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 104–116.

ПЕРВИЧНЫЕ ПРИЗНАКИ ЗАИМСТВОВАННОГО СИМВОЛИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА *КОРОНА*

Демидова Евгения Евгеньевна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация

В статье анализируются мотивирующие признаки заимствованного концепта *корона*. Актуальность проведенного исследования заключается в осмыслении роли заимствованных концептов, вошедших в русскую лингвокультуру на разных этапах развития языка, в том числе символических концептов, практически не описанных в научной литературе.

В работе применялись: метод компонентного анализа словарных дефиниций, дескриптивный, интерпретативный и концептуальный методы. Материалом исследования стали девять этимологических словарей русского языка, иллюстративные примеры взяты из Национальный корпус русского языка (www.ruscorpora.ru). Концепт *корона* в русском языке вербализован заимствованным словом, следовательно, он является заимствованным. По-латински *corona* – это «венок». Было выделено 17 мотивирующих признаков концепта *корона* ('венец', 'венок', 'власть', 'головной', 'знак', 'изгиб/ искривление/ дуга/ круг', 'из золота', 'из металла', 'из серебра', 'королевской', 'королевство', 'край', 'монарх', 'надевается сверху', 'символ', 'убор', 'узор'), семь из которых являются символическими: 'венец', 'венок', 'символ', 'власть', 'из золота', 'из металла', 'из серебра'.

Одна треть от общего количества мотивирующих признаков концепта *корона* относится к категории символических. Первые короны были венками на головах тех, кто олицетворял природу, а в ее лице – Великую богиню-мать. В словарях символов акцентируется многообразие ассоциаций, закрепленных за символами короны в разных культурах. Сплетенные венки из вечнозеленых растений и цветов символизируют жизнь, бессмертие и победу.

В Древней Греции у победителей олимпийских игр голову венчал лавровый венок. На Руси девушки плели венки и гадали с их помощью на свое будущее; на Семики они плели ритуальные венки. Через символ короны читаются забытые мифы о Великой Богине-матери, природе, земле, плодородии. Новые представления о земной власти пришли на смену прежним воззрениям. Переставшие быть актуальными, забытые символы показывают их забвение у носителей языка и одновременное сохранение в лингвокультуре осколков мифов ушедших эпох в виде когнитивных признаков соответствующих концептов.

Ключевые слова: концепт; мотивирующие признаки; структура концепта; лингвокультурология; концептология

THE FIRST SIGNS OF THE *CROWN* BORROWED SYMBOLIC CONCEPT

Demidova Evgenia Evgenievna

International Humanitarian University. P.P. Semyonov - Tyan-Shansky
(St. Petersburg, Russia)

Abstract

The article analyzes the motivating signs of the borrowed *crown* concept. The relevance of the study lies in understanding the role of borrowed concepts that entered the Russian linguoculture at different stages of language development, including symbolic concepts that are practically not described in the scientific literature. The following methods were used in the work: the method of

component analysis of dictionary definitions, descriptive, interpretative and conceptual methods. The material of the study was nine etymological dictionaries of the Russian language, illustrative examples were taken from the National Corpus of the Russian Language (www.ruscorpora.ru). The crown concept in Russian is verbalized by a borrowed word, therefore, it is borrowed. *Corōna* is Latin for wreath. 17 motivating signs of the *crown* concept were identified ('crown', 'wreath', 'power', 'head', 'sign', 'bend / curvature / arc / circle', 'of gold', 'of metal', 'of silver', 'royal', 'kingdom', 'land', 'monarch', 'worn on top', 'symbol', 'dress', 'pattern'), seven of which are symbolic: 'crown', 'wreath', 'symbol', 'power', 'from gold', 'from metal', 'from silver'. One third of the total number of motivating signs of the *crown* concept belongs to the symbolic category. The first crowns were wreaths on the heads of those who personified nature, and in her face - the Great Mother Goddess. Dictionaries of symbols emphasize the diversity of associations assigned to the symbols of the crown in different cultures. Woven wreaths of evergreens and flowers symbolize life, immortality and victory. The winners of the Olympic Games were crowned with a laurel wreath in ancient Greece. Girls wove wreaths and guessed with their help for their future; on Semik they wove ritual wreaths in Rus'. Through the symbol of the crown, forgotten myths about the Great Mother Goddess, nature, earth, fertility are read. New ideas about earthly power have replaced the old views. Ceased to be relevant, forgotten symbols show their oblivion among native speakers and the simultaneous preservation in the linguistic culture of fragments of myths of bygone eras in the form of cognitive features of the corresponding concepts.

Keywords: concept; motivating signs; concept structure; linguoculturology; conceptology

Введение

В современной литературе существует множество работ, посвященных концептуальным исследованиям. Определенная часть таких работ относится к сфере политической лингвистики, одним из приоритетов которой является изучение области властных структур. Данная статья посвящена описанию заимствованного символического концепта *корона*, воплощающего в себе идею символа власти. В лингвистике отсутствуют работы, связанные с исследованием этого концепта. В этом состоит научная новизна работы.

Концепты социальной и политической сферы постепенно становятся объектом исследования когнитологов и лингвокультурологов. Эта сфера насыщена заимствованными концептами, которые требуют особого внимания вследствие специфики развития своей структуры. Цель статьи – описать первопризнаки в структуре концепта *корона* в русской лингвокультуре. В задачи статьи входит:

1. Определить список мотивирующих признаков символического концепта *корона*;
2. Из мотивирующих вычленить символические признаки;
3. Выявить актуальность мотивирующих символических признаков этого концепта в языковом материале. Научная новизна работы заключается в первом опыте описания концепта *корона* в аспекте анализа его символических первопризнаков, т.к. в лингвистической литературе отсутствуют работы, посвященные его анализу, кроме авторских работ [Демидова 2021а; Демидова 2021б].

Литературный обзор

В начале XXI в. профессор М.В. Пименова ввела в когнитивную лингвистику и лингвокультурологию термин *заимствованный концепт* [Пименова 2006, с. 26-37]. Тема заимствованных концептов начинает постепенно обсуждаться в научной литературе. Заимствования показывают, что какая-то часть картины мира лакунарна. Сферы политики, религии, социума, техники, образования, воспитания насыщены заимствованной лексикой, как и военная сфера.

Этим же ученым был введен термин *символический концепт*. Существуют «концепты, в мотивирующих признаках репрезентантов которых уже заложен символ. Т.е. символ в структурах таких концептов – не заключительный этап их развития, а исходная точка» [Пименова 2011, с. 68]. Первопризнак концепта уже соотносится с определенным символом, относящийся к забытому или сохранившемуся мифу культуры. «Под *символическим* понимается *концепт*, мотивирующие признаки которого восходят к известному или утраченному мифу» [Там же]. Изучение символических концептов и макроконцептов – следующий виток концептуальных исследований.

Основные результаты

Первый этап исследования концепта *корона* заключается в определении всего списка мотивирующих признаков, входящих в его структуру. «*Мотивирующим* называется такой признак, который послужил основанием для именованного некоего фрагмента мира» [Пименова 2007, с. 18-19]. Мотивирующие признаки показывают первосмыслы, закрепленные за концептом. В.В. Колесов пишет: первосмысл слова появляется в форме первообраза, который называется концептумом (лат. *conceptum* 'зерно, зародыш') [Колесов 2018, с. 438]. «Зерно первосмысла» и есть первопризнак концепта. Развиваясь в концептуальной системе, первопризнак обрастает новыми образами, формируя понятия, абстрагируясь до символа. Таким способом развивается структура концепта во времени. В.В. Колесов так и определял концепт: образ – понятие – символ [Колесов 1992, с. 30-40].

Выяснить вопрос о том, к какому разряду относится изучаемый концепт, можно только после выявления всего набора его мотивирующих признаков. Если среди мотивирующих обнаруживаются такие признаки, которые относятся к мифам (существующим или утраченным), то такой концепт считается символическим. «Под *символическим* понимается концепт, мотивирующие признаки которого восходят к известному или утраченному мифу; эти признаки разворачиваются в виде образных, понятийных, ценностно-оценочных и собственно символических признаков, но уже в другом объеме по отношению к другим концептам» [Пименова 2011, с. 68]. Символический концепт – это ««ментальное образование, у которого первопризнак (*conceptum*) в виде одного или нескольких мотивирующих признаков выражает определённый символ лингвокультуры» [Пименова 2021, с. 38]. Научный подход определения символических признаков позволяет отыскать забытые мифы лингвокультуры, поскольку, по словам А.В. Ставицкого, «наука и миф, несмотря на существенные различия выполняют одну работу, только в разных сферах человеческой деятельности, помогая человеку жить осмысленно» [Ставицкий 2022, с. 120].

Методы и материал исследования

Основными методами, использованными в работе, выступают метод концептуального анализа, метод компонентного анализа словарных дефиниций, дескриптивный и интерпретативный методы. Материал исследования взят из Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru). Девять этимологических и историко-этимологических словарей русского языка послужили источником определения мотивирующих признаков заимствованного символического концепта *корона*.

Результаты и обсуждение

Концепт *корона* в русском языке вербализован заимствованным словом, следовательно, он сам является заимствованным. По-латински *corōna* означает

«венок». Практическое отсутствие (за редким исключением) образных признаков, смешение понятийных, категориальных и символических признаков указывает на малое время, данное для освоения этого концепта. Кроме того, этот концепт является застывшим, т.к. в России произошла смена общественной формации и данный концепт «ушел в тень», став историческим. Среди общественных формаций в мире осталось мало королевств (примером этому служит Великобритания). Короны в современном мире вручают как награды победительницам на конкурсах «Мисс Вселенная» и т.д.

При решении вопроса о происхождении слова *корона* исследователь сталкивается с проблемой: не все этимологические словари содержат статью «корона». Из 15 просмотренных этимологических словарей только девять приводят статьи «корона» [Горяев 1896, с. 159; Преображенский, т. I, с. 360; Черных, т. I, с. 431-432], «короуна» [СДЯ, т. IV, с. 270], «корюна» [Срезневский, т. I, стлб. 1292], «крона» [Цыганенко 1989, с. 199], «коронка» [Шапошников, т. I, с. 429].

Слово *корона* пришло в русский язык через посредство одного из западноевропейских языков [Крылов 2005, с. 195]. А.К. Преображенский конкретизирует: «через германское посредство, а именно из древневерхненемецкого *korōna*, не позже» [Преображенский, т. I, с. 360]. У А.К. Шапошникова находим иную версию проникновения слова *корона* в русский язык: «ст.-польск. *korona* с последующей “подправкой” с учетом ср.-лат. *corona* “венок, венец”. Первоисточник греч. *κορῆνῆ* “изгиб, искривление, дуга, круг”» [Шапошников, т. I, с. 429]. Г.П. Цыганенко пишет, что слово *крона* образовано от немецкого *korōna*; в русские словари это слово попадает в первой половине XIX века, а слово *корона* с известным нам значением пришло в русский язык из латинского в XVII веке [Цыганенко 1989, с. 199]. Это же мнение высказывает П.Я. Черных [Черных, т. I, с. 431].

Н.В. Горяев подчеркивает, что слово *корона* в старославянском языке имело иную огласовку: *коруна*, *круна* [Горяев 1896, с. 159]. А.К. Преображенский и И.И. Срезневский отмечают, что *коруна* в древнерусском означало так же «род узора» [Преображенский, т. I, с. 360; Срезневский, т. I, стлб. 1292].

Г.П. Цыганенко слово *корона* определяет так: «головной убор из металла; символ власти монарха» [Цыганенко 1989, с. 199]. В словаре А.К. Шапошникова уточняется, что этот металл – драгоценный: корону отливали из золота и серебра [Шапошников, т. I, с. 429]. Весь набор мотивирующих признаков концепта *корона* представлен в таблице 1.

Таблица 1. Мотивирующие признаки символического концепта *корона* по данным этимологических и историко-этимологических словарей

Table 1. Motivating signs of the *crown* concept according to etymological and historical-etymological dictionaries

№ №	Мотивирующие признаки концепта <i>корона</i>	Горьев Н.В.	Крылов Г.А.	Преображенский А.Г.	Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.).	Срезневский И.И.	Цыганенко Г.П.	Шапошников А.К.	Фасмер М.	Черных П.Я.
53.	‘венец’	-	-	-	-	-	+	+	-	+
54.	‘венок’	+	+	+	-	+	+	+	+	-
55.	‘власть’	-	-	-	+	-	+	-	-	-
56.	‘головной’	-	-	-	-	-	+	-	-	-
57.	‘знак’	-	-	-	+	-	-	-	-	-
58.	‘изгиб/ искривление/ дуга/ круг’	-	-	-	-	-	-	+	-	+
59.	‘из золота’	-	+	-	-	-	-	+	-	-
60.	‘из металла’	-	-	-	-	-	+	-	-	-
61.	‘из серебра’	-	-	-	-	-	-	+	-	-
62.	‘королевской’	-	-	-	+	-	-	-	-	-
63.	‘королевство’	-	-	-	+	-	-	-	+	-
64.	‘край’	-	-	-	-	-	-	-	-	+
65.	‘монарх’	-	-	-	-	-	+	-	-	-
66.	‘надевается сверху’	-	+	-	-	-	-	-	-	-
67.	‘символ’	-	-	-	-	-	+	-	-	-
68.	‘убор’	-	-	-	-	-	+	-	-	-
69.	‘узор’	-	-	+	-	+	-	-	-	+

Анализ девяти этимологических и историко-этимологических словарей привёл к обнаружению у концепта *корона* 17 мотивирующих признаков. Среди них выделено семь символических признаков: ‘венец’, ‘венок’, ‘символ’, ‘власть’, ‘из золота’, ‘из металла’, ‘из серебра’ (согласно словарям Г.А. Крылова, Г.П. Цыганенко, А.К. Шапошникова). Другими словами, почти треть от всего количества мотивирующих признаков заимствованного концепта *корона* представляет собой символические признаки.

Первые короны были венками на головах тех, кто олицетворял природу, а в ее лице – Великую богиню-мать. В словарях символов, включающих в свой состав словарные статьи «корона», подчеркивается многообразие тех ассоциаций, которые закрепились за символами короны в разных культурах. Сплетенные венки из вечнозеленых растений и цветов символизируют жизнь, бессмертие и победу. В Древней Греции победителям олимпийских игр надевали на голову лавровый венки в знак отличия. В Древней Руси девушки плели венки и гадали с их помощью на свое будущее; на Семик они завивали березу и опять же плели ритуальные венки: «миф не репрезентирует реальность, он ее идентифицирует с содержанием сознания» [Найдыш 2022, с. 20]. Славянские девушки просто украшали себя венком из цветов, привязывая к нему цветные ленты (...*На возу сидела хорошенькая дочка с круглым личиком, с черными бровями, ровными дугами поднявшимися над светлыми карими*

глазами, с беспечно улыбавшимся розовыми губками, с **повязанными на голове красными и синими лентами**, которые, **вместе с длинными косами и пучком полевых цветов, богатую короною покоились на ее очаровательной головке**. Н. В. Гоголь. Сорочинская ярмарка).

В Европе короны произошли от античных венков, в других древних государствах, например в Двуречье, Египте и на Ближнем Востоке короны появились от головных украшений жрецов. Такие короны изготавливали из драгоценных металлов – обычно из золота; их украшали драгоценными камнями и жемчугом [см., например: Шейнина 2021]. В геральдике, на гербах, орденах, в вышивках изображения венка и короны сопровождают друг друга (*На лицевой стороне, в центре, на оранжевом фоне **вышивался золотой венок, увенчанный короной, с размещённым в нём государственным гербом (орёл чёрный, короны, клювы, лапы, скипетр и держава золотые)***). О. Агафонов. Знамёнам и штандартам служить бессрочно // «Родина», 2010; *После 9 сентября 1944 г. **орден «За храбрость» продолжал вручаться, но его внешний вид претерпел некоторые изменения: лев на лицевой стороне орденского знака лишился короны, а **корона, венчавшая крест, была заменена венком*****. Е. Лозовский. Болгарский «за храбрость» // «Сержант», 2001). Среди таких изображений могут быть лавровый венок, символизирующий победителя, и корона (*И сейчас, когда цель достигнута, нет ощущения, что моя жизнь перевернулась – да, я рада, что сумела пройти без срывов тяжелейшую дистанцию, и во время закрытия, когда я стояла на сцене с **лавровым венком и короной чемпионки**, чувства переполняли меня*). Е. Атаров. Моя жизнь не перевернулась // «64 – Шахматное обозрение», 2004.06.15; *На лицевой стороне, в центре, в оранжевом медальоне, окружённом **серебряным лавровым венком, увенчанным короной**, – большой красный крест с серебряными краями*. О. Агафонов. Знамёнам и штандартам служить бессрочно // «Родина», 2010).

В Библии есть образ Иисуса Христа, увенчанного терновым венком мученика. Во многих культурах этот образ закрепился: мученик всегда увенчан венком из колючего растения (*Потом одели его в какие-то красные лохмотья, **на голову, вместо короны, положили венок из колючей акафы**, в руки, вместо скипетра, дали палку и под рев толпы посадили на биму*). И. Ф. Наживин. Евангелие от Фомы).

Корона сменила венок, а затем венец, широко использовавшийся в разных обрядах и ритуалах у разных народов. В славянской мифологии венки плелись с разными целями, для участия в праздниках (Троица, Иван Купала, Зеленые Святки и др.). Существовали особые виды венков – свадебный, жатвенный, погребальный [Гура, т. I, с. 314-325]. Радикальные перемены, которые принес в Россию Петр I, привели к новой символике власти: короне, скипетру и державе. В этой символике два слова указывают на привнесение соответствующих предметов и их названий из других культур: *корона* и *скипетр* – заимствованные в русскую лингвокультуру слова и соответствующие символы, которые они знаменуют.

Заимствованная лексика укоренилась в русском языке. Мотивирующие признаки символического концепта *корона* востребованы. Языковой материал показывает актуальность всех указанных выше символических признаков, являющихся частью мотивирующих:

‘венец’ (*Из латинского, **вместо венец, решение, воевода, снаряд, крепость, запас именуем корона, резолюция, генерал, артиллерия, фортеция, провиант, аммуниция и пр.*** В. Н. Татищев. Разговор двух приятелей о пользе науки и училища;

А эти короны, ну венцы, долго держать? Е. Волкова. Магия порядка // «Эксперт», 2013);

‘венок’ (*Потом снял одной рукой корону, сделанную в виде венка из золотых лилий, и со стуком положил ее на стол.* А. П. Ладинский. Анна Ярославна – королева Франции);

‘символ’ (*Приходя сюда, люди восторгаются драгоценностями, вправленными в короны государей, ордена, подвески, символы царского величия.* А. Чертков. Сияние алмазов компании «АЛРОСА» // «Родина», 1999);

‘власть’ (*Жена без мужа, герцогиня без настоящей короны, без власти, без силы.* Р. Л. Антропов. Герцогиня и «конюх»);

‘из золота’ (*Помимо титула и всего прочего Александра получила корону из белого и жёлтого золота, украшенную 46-ю бриллиантами и тремя сапфирами.* Е. Гик. Шахматная королева Александра Костенюк и вся её семья // «Наука и жизнь», 2008);

‘из металла’ (*Не сразу можно было распознать в изгибах черного металла головное украшение – диадему или корону.* И. А. Ефремов. Лезвие бритвы);

‘из серебра’ (*Лаура, эта желтоокая Нефертити, достойная короны из самого чистого серебра, он добывается ее из года в год вот уже много лет, и она отдается ему, равнодушно-послушная.* Т. Орлова. Путь Луны // «Октябрь», 2001).

В структуре заимствованного концепта *корона*, в части мотивирующих признаков, скрыт первопризнак – ‘венок’. Первоначальная корона – это венок, сплетенный для определенных ритуальных целей. *Венок* позже становится *венцом*. Придворный церемониал, введенный в России, заменивший народные традиции и ритуалы в среде правителей страны, показывает использование иных символов (‘власть’), предметов (‘венец’, ‘корона’), материал изготовления (‘из золота’, ‘из серебра’, ‘из металла’).

Заключение

Мотивирующие признаки символического концепта *корона* можно представить в виде 6 блоков: 1. Головное украшение (‘венец’, ‘венок’, ‘головной’, ‘убор’, ‘надевается сверху’); 2. Показатель (‘власть’, ‘знак’, ‘монарх’, ‘символ’, ‘королевской’); 3. Материал изготовления (‘из золота’, ‘из металла’, ‘из серебра’); 4. Форма изделия (‘изгиб/ искривление/ дуга/ круг’, ‘край’); 5. Государство (‘королевство’); 6. Орнамент (‘узор’).

Таким образом, почти одна треть мотивирующих признаков концепта *корона* относится к категории символических. В символе короны скрыты ушедшие мифы о Великой Богине-матери, природе, земле, плодородии. Новые представления пришли на смену прежним воззрениям. Утраченные или забытые символы показывают их забвение у носителей языка и одновременное сохранение в лингвокультуре осколков мифов ушедших эпох в виде когнитивных признаков соответствующих концептов. Факты культуры фиксируются в языке в виде исконной и заимствованной лексики, репрезентирующей в том числе символические концепты и макроконцепты. Исследование их структур позволяет раскрыть суть первопризнаков несмотря на то, что при заимствовании внутренняя форма слова не осознается носителями другого языка. Исследование исходной части структуры заимствованного концепта показывает возможность воссоздать первопризнаки и скрывающиеся за ними первосмыслы.

Литература

Гура А.В. Венок, венок свадебный, венок погребальный, венок жатвенный // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Москва: Международные отношения, 1995. Т. I (А – Г). С. 314–325.

Демидова Е.Е. Понятийные признаки концепта корона периода XVII – XIX веков // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 8(110). Часть 4. С. 33–37. DOI: <https://doi.org/10.23670/IRJ.2021.110.8.119>. <https://research-journal.org/en/philology/ponyatijnye-priznaki-koncepta-korona-perioda-xvii-xix-vekov/> <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatijnye-priznaki-kontseptov-korona-perioda-xvii-xix-vekov>

Демидова Е.Е. Эволюция структурных понятийных признаков концепта корона в XX–XXI вв. // Современные исследования социальных проблем. 2021, Том 13, № 4. Ч. 2. С. 489–506. DOI: 10.12731/2077-1770-2021-13-4-489-506

Колесов В.В. Концепт культуры: образ – понятие – символ // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 2, История, языкознание, литературоведение. 1992. Вып. 3. С. 30–40.

Колесов В.В. «Первосмысл» концепта // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. Вып. 3. С. 438–452.

Корона // Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис: Тип. Канцелярии Главного нач. гражд. ч. на Кавказе, 1896. 558 с. С. 159.

Корона // Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. Москва: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1910-1914. Т. 1. С. 360.

Корона // Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. II. Москва: Прогресс; 1987. С. 334.

Корона // Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Москва: Русский язык, 1999. Т. 1. С. 431–432.

Корона, коронка // Шапошников А.К. Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – Москва: ФЛИНТА, 2016. Т. I (А – Н). С. 429.

Коронка // Крылов Г.А. Этимологический словарь русского языка. Санкт-Петербург: ООО «Полиграфуслуги», 2005. 432 с. С. 195.

Короуна // Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): в 10 т.; Гл. ред. Р.И. Аванесов. Москва: Русские словари, 1984. Т. IV. С. 270.

Корюна // Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3-х т. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1893. Т. I. А – К. 1420 стлб. Стлб. 1292.

Крона // Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. Киев: Рад. шк., 1989. С. 199.

Найдыш В.М. Археология мифа (Мифотворчество в его историческом развитии) // МИФОЛОГОС. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. № 1. С. 13–31.

Пименова М.В. Обман воображаемых миров (мир иллюзий: опыт заимствованного концепта) // Концептосфера и языковая картина мира. Кемерово: КемГУ, 2006. С. 26–37. (Серия «Филологический сборник». Вып. 9).

Пименова М.В. Концепт *сердце*: образ, понятие, символ: монография. Кемерово: КемГУ, 2007. 500 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 9).

Пименова М.В. Символические концепты как часть концептуальной системы (на примере концепта *творчество*) // Когнитивная лингвистика: новые парадигмы и новые решения. Москва: ИЯ РАН, 2011. С. 65–83. (Серия «Концептуальные

исследования». Вып. 15).

Пименова М.В. Особенности структуры символического макроконцепта РОД // Вестник Кокшетауского университета им. Ш. Уалиханова. Серия Филология. 2021. № 2. С. 37–44.

Ставицкий А.В. Методологические аспекты понимания общей теории мифа в контексте неклассической мифологии // МИФОЛОГОС. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. № 1. С. 114–126.

Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. Москва: АСТ; Харьков: Торсинг, 2001. 591 с.

References

Gura A.V. (1995). Wreath, Wedding Wreath, Funeral Wreath, Harvest Wreath // Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1995. Vol. I (A – D). Pp. 314–325. (In Russian).

Demidova E.E. Conceptual Signs of the *Crown* Concept of the Period of the XVII – XIX Centuries // International Scientific Research Journal. 2021. № 8(110). Chast' 4. Pp. 33–37. DOI: <https://doi.org/10.23670/IRJ.2021.110.8.119>. URL: <https://research-journal.org/en/philology/ponyatijnye-priznaki-koncepta-korona-perioda-xvii-xix-vekov/> <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatiynye-priznaki-kontsepta-korona-perioda-xvii-xix-vekov> (In Russian).

Demidova E.E. Evolution of the Structural Conceptual Signs of the *Crown* Concept in the XX–XXI Centuries // Modern studies of social problems. 2021. Tom 13. № 4. Ch. 2. Pp. 489–506. DOI: 10.12731/2077-1770-2021-13-4-489-506 (In Russian)

Kolesov V.V. The Concept of Culture: Image – Concept – Symbol // Bulletin of St. Petersburg University. Ser. 2, History, linguistics, literary criticism. 1992. Vyp. 3. Pp. 30–40. (In Russian).

Kolesov V.V. "First Meaning" of the Concept // Bulletin of St. Petersburg University. Language and Literature. 2018. T. 15. Vyp. 3. Pp. 438–452. (In Russian).

Korona // Goryaev N.V. Comparative Etymological Dictionary of the Russian Language. Tiflis: Tip. Kancelyarii Glavnonach. grazhd. ch. na Kavkaze Publ., 1896. 558 p. P. 159. (In Russian).

Korona // Etymological Dictionary of the Russian Language. Moscow: Tipografiya G. Lissnera i D. Sovko Publ., 1910–1914. T. 1. P. 360. (In Russian).

Korona // Fasmer M. Etymological Dictionary of the Russian Language: in 4 vols. Moscow: Progress Publ., 1987. T. II. P. 334. (In Russian)

Korona // Chernyh P.YA. Historical and Etymological Dictionary of the Modern Russian Language: in 2 volumes. Moscow: Russkij yazyk Publ., 1999. T. 1. Pp. 431–432. (In Russian)

Korona, koronka // Shaposhnikov A.K. Etymological Dictionary of the Modern Russian Language: in 2 volumes. Moscow: FLINTA Publ., 2016. T. I (A-N). P. 429. (In Russian).

Koronka // Krylov G.A. Etymological Dictionary of the Russian Language. St. Petersburg: ООО «Poligrafuslugi» Publ., 2005. 432 p. P. 195.

Korouna // Dictionary of the Old Russian Language (XI–XIV Centuries): in 10 Volumes; Ch. ed. R. I. Avanesov. Moscow: Russkie slovari Publ., 1984. T. IV. P. 270. (In Russian).

Korona // Sreznevskij I.I. Materials for a Dictionary of the Old Russian Language According to Written Monuments: in 3 volumes. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk Publ., 1893. T. I. A-K. 1420 stlb. Stlb. 1292. (In Russian).

Krona // Etymological Dictionary of the Russian Language. Kiev: Rad. Shk Publ., 1989. P. 199. (In Russian).

Najdysh V.M. Archeology of Myth (Myth-making in its Historical Development) // MYTHOLOGOS. Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology". 2022. № 1. Pp. 13–31. (In Russian).

Pimenova M.V. Deception of Imaginary Worlds (the World of Illusions: the Experience of a Borrowed Concept) // Conceptosphere and Language Picture of the World. Kemerovo: KemGU Publ., 2006. Pp. 26–37. (Seriya «Filologicheskij sbornik». Vyp. 9). (In Russian).

Pimenova M.V. Concept Heart: Image, Concept, Symbol: Monograph. Kemerovo: KemGU Publ., 2007. 500 p. (Seriya «Konceptual'nye issledovaniya». Vyp. 9). (In Russian).

Pimenova M.V. Symbolic Concepts as Part of the Conceptual System (on the Example of the *Creativity* Concept) // Cognitive Linguistics: New Paradigms and New Solutions. 2021. № 2. Pp. 37–44. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Methodological Aspects of Understanding the General Theory of Myth in the Context of Non-classical Mythology // MYTHOLOGOS. Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology"]. 2022. № 1. Pp. 114–126. (In Russian).

Shejnina E.Ya. Encyclopedia of Symbols. Moscow: AST Publ.; Har'kov: Torsing Publ., 2001. 591 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Демидова Евгения Евгеньевна

преподаватель кафедры лингвистики АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

e-mail: mgu-spb@bk.ru

Bionotes:

Demidova Evgenia Evgenievna

Lecturer, Department of Linguistics, International Humanitarian University named after P.P. Semenov – Tyan-Shansky, Candidat of Philology (St. Petersburg, Russia).

e-mail: mgu-spb@bk.ru

orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0151-5316>

Для цитирования:

Демидова Е.Е. Первичные признаки заимствованного символического концепта *корона* // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (97), 2023. С. 117–126.

For citation:

Demidova E.E. Primary Signs of the Borrowed Symbolic Concept of the Crown // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 117–126.

УДК 81`27

МИФОЛОГЕМА *БОГИНЯ-МАТЬ* В РУССКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ ОБРАЗОВ ПРИРОДЫ И ЗЕМЛИ

Пименова Марина Владимировна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Ибраимова Гульсайра Озгонбаевна

Киргизский государственный университет им. И. Арабаева
(г. Бишкек, Республика Кыргызстан)

Аннотация

Основная цель статьи – описать особенности мифологемы *Богиня-мать* в русской и английской лингвокультурах. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: 1. Проанализировать идиомы *Mother Nature* и *Mother Earth* в словарях английского языка для определения когнитивных признаков изучаемой мифологемы; 2. Проанализировать идиомы *Природа-мать* и *мать-природа* и *мать-земля* в Национальном корпусе русского языка; 3. Сопоставить выявленные когнитивные признаки мифологемы *Богиня-мать* в сравниваемых лингвокультурах. Актуальность предпринятого исследования заключается в осмыслении когнитивных признаков мифологемы *Богиня-мать* в аспекте символов двух лингвокультур. Научная новизна состоит в первом опыте анализа изучаемой мифологемы в аспекте когнитивных признаков в двух лингвокультурах. В статье используется набор методов лингвистического анализа: дескриптивный, интерпретативный, концептуальный. В результате анализа двенадцати словарей было найдено 20 когнитивных признаков мифологемы *Богиня-мать* в английской лингвокультуре: ‘богиня’, ‘вода’, ‘Гея’, ‘Деметра’, ‘женщина’, ‘забота’, ‘земля’, ‘источник (жизни)’, ‘компьютерное программное обеспечение’, ‘контроль’, ‘кормилица’, ‘любовь’, ‘материнская фигура’, ‘поставщик’, ‘Рея’, ‘сила’, ‘созидатель’, ‘творец’, ‘управление’, ‘щедрость’. В результате анализа Национального корпуса русского языка было найдено 34 когнитивных признака изучаемой мифологемы: ‘бережное отношение к ней’, ‘богиня’, ‘богатство’, ‘вода’, ‘дары’, ‘взрослое отношение к ней’, ‘владычица’, ‘воспитатель’, ‘Деметра’, ‘доброта’, ‘долготерпение’, ‘женщина’, ‘забота’, ‘земля’, ‘источник (жизни)’, ‘компьютерное программное обеспечение’, ‘Кибела’, ‘кормилица’, ‘ласка’, ‘любовь’, ‘Макошь’, ‘материнская фигура’, ‘мачеха’, ‘нежность’, ‘обучение’, ‘подательница благ’, ‘праматерь’, ‘созидатель’, ‘творец’, ‘провидение’, ‘убаюкивание’, ‘царица’, ‘ценность’, ‘щедрость’. Эти признаки отображают особенности английской и русской ментальности, сохранившей в разные периоды истории языка память о культе Богини-матери – основательницы мира, который последовательно воспроизводился в почитании матери – земли и матери богов – Деметры. Христианские аспекты мифологемы проявляются в структуре изучаемой мифологемы в сравниваемых лингвокультурах в виде образа Богоматери – Девы Марии.

Ключевые слова: мифологема; когнитивные признаки; структура мифологемы; языковая картина мира; русская и английская лингвокультуры

**THE FIRST EXPERIENCE OF DESCRIBING MOTIVATING SIGNS OF THE
MOTHER MACROCONCEPT IN ENGLISH LINGUOCULTURE**

Pimenova Marina Vladimirovna

International Humanitarian University. P.P. Semyonov - Tyan-Shansky
(St. Petersburg, Russia)

Ibraimova Gulsaira Ozgonbaevna

Kirghiz State University named after I. Arabaev (Bishkek, Republic of Kyrgyzstan)

Abstract

The main purpose of the article is to describe the peculiarities of the Mother Goddess mythology in Russian and English linguocultures. To achieve the goal, it is necessary to solve the following tasks: 1. Analyze the idioms Mother Nature and Mother Earth in English dictionaries to determine the cognitive signs of the studied mythologeme; 2. Analyze the idioms мать-природа and природамать and мать-земля in the National Corpus of the Russian Language; 3. To compare the identified cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme in the compared linguocultures. The relevance of the undertaken research lies in the comprehension of the cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme in the aspect of the symbols of two linguocultures. Scientific novelty consists in the first experience of analyzing the studied mythologeme in terms of cognitive signs in two linguocultures. The article uses a set of methods of linguistic analysis: descriptive, interpretive, conceptual. As a result of the analysis of twelve dictionaries, 20 cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme were found in English linguoculture: 'goddess', 'water', 'Gaia', 'Demeter', 'woman', 'care', 'earth', 'source (of life)', 'computer software', 'control', 'nurse', 'love', 'mother figure', 'supplier', 'Rhea', 'strength', 'creator', 'creator', 'management', 'generosity'. As a result of the National Corpus analysis of the Russian language, 34 cognitive signs of the studied mythologeme were found: 'careful attitude towards her', 'goddess', 'wealth', 'water', 'gifts', 'adult attitude towards her', 'mistress', 'educator', 'Demeter', 'kindness', 'long-suffering', 'woman', 'care', 'earth', 'source (of life)', 'computer software', 'Cybele', 'nurse', 'weasel', 'love', 'Makosh', 'maternal figure', 'stepmother', 'tenderness', 'training', 'giver of blessings', 'foremother', 'creator', 'creator', 'providence', 'lulling', 'queen', 'value', 'generosity'. These signs reflect the peculiarities of the English and Russian mentality, which at different periods of the history of the language preserved the memory of the cult of the Mother Goddess - the founder of the world, which was consistently reproduced in veneration of the mother - the earth and the mother of the gods - Demeter. The Christian aspects of the mythologeme are manifested in the structure of the studied mythologeme in the compared linguocultures in the form of the image of the Mother of God - the Virgin Mary.

Key words: mythologeme; cognitive signs; the structure of the mythologeme; language picture of the world; Russian and English linguocultures

Введение

Исследование мифологемы *Богиня-мать* происходит с конкретной целью – определение когнитивных признаков, формирующих фундамент структуры этой мифологемы в английской и русской лингвокультурах: «Богиня-мать, главное женское божество в большинстве мифологий мира. Как правило, соотносится с землёй и – более широко – с женским творческим началом в природе» [Мифы народов мира: 148]. Миф сохраняется в языке в виде разных форм, чаще всего в виде устойчивых сочетаний: «Миф транслирует вечное, вневременное, то, что присуще всем людям во все времена: нравственные ценности, модели поведения, мотивационные установки, которые были свойственны человеку тысячи лет» [Ставицкий 2018: 414]. Миф – одно из самых консервативных явлений культуры, медленно меняющих свою структуру.

У каждого народа своя мифология, свой путь в познании мира, т.е. своя культура. Эти знания оставляют глубокий след в языковой картине мира: «Культуру

можно определить как то, что данное общество делает и думает. Язык же есть то, как думают» [Сепир 1993: 193-194]. Язык аккумулирует все знания, накопленные народом: «Язык в гумбольдтианской традиции понимается как зеркало культуры, в котором отображаются все имевшие место представления (мифологические, религиозные) народа о мире, в котором он живёт. При помощи языка формируется миропредставление человека, закладываются основы его культуры» [Пименова 2016: 34]. Осваивая язык, его носитель впитывает в свое сознание мифы, скрытые в языке: «языковая деятельность в свою очередь включена в структуру мифа. И миф использует язык для своего предметного оформления» [Ставицкий 2021: 253–254]. Обращаясь к языку, исследователь рассматривает растворенные в языковых знаках когнитивные признаки сохранившихся мифологем.

Методы исследования

Для определения когнитивных признаков, формирующих структуру мифологемы *Богиня-мать*, используется комплекс, сформированный из следующих методов: концептуального, интерпретативного, дескриптивного. Источником языкового материала послужили двенадцать словарей английского языка и Национальный корпус русского языка (далее – НКРЯ).

Литературный обзор

В научной литературе отмечен ряд авторских работ, в которых рассматриваются некоторые аспекты мифологем в разных лингвокультурах. Многие из этих исследований выполнены на границе разных дисциплин. В гендерном аспекте мифологемы были описаны в статьях: [Пименова 2000: 204–219; Пименова 2010: 103–117]. Был произведен анализ взаимосвязанных терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* [Пименова 2020, с. 130-133]. Особое внимание было обращено на мифологему *мать-сыра-земля* в русской языковой картине мира [Пименова, Мошина 2021: 138–151]. Научная новизна исследования состоит в рассмотрении двух основных способов реализации мифологемы *Богиня-мать: природа-мать/ мать-природа/ Mother Nature* и *земля-мать/Mother Earth* в русской и английской лингвокультурах.

Результаты и обсуждение

Мифологическое сознание разных народов сохраняет ассоциативную связь между словами *мать/ mother* и *богиня/ goddess*. Английское слово *mother* «мать» происходит от древнеанглийского *mōdor* – слова германского происхождения от прото-германского **mōdēr*. Во времена династии Тан в Китае слово *Амах* использовалось как неофициальное и поэтическое название даосской богини Королевы-Матери Запада.

Английское слово *mother* «мать» родственно греческому слову *mētēr*, соотносимого с именем греческой богини Деметры – матерью богов. Мать по-гречески μητέρα (Митера). Примеры других таких богинь-матерей включают Исиду, Астарту и Кибелу. В русской лингвокультуре с природой-матерью ассоциируется богиня Макошь и заимствованная в русскую литературу Кибела (ср.: *Природа – спящая мать Кибела, с вечно закрытыми веждами...* Д. С. Мережковский. *Смерть богов. Юлиан Отступник*). Как показывают проведенные исследования, «Малоазийская Кибела, Великая мать богов, первоначально была отождествлена с функционально близкими ей греческими и римскими богинями: Реей, Геей, Деметрой, Теллус, Церерой и др., каждая из которых характеризовалась лишь частью объединённых затем Кибелой признаков» [Мифы народов мира 2008: 148]. В греческом языке слово *metra* означает «матка». В английском языке *matter* «материя».

С матерью в английской лингвокультуре ассоциируются язык, метрополия, любовь, здравый смысл, остроумие. Время формирования таких ассоциаций: с середины XV в. до середины XIX в. *Mother tongue* «родной язык» засвидетельствован с конца XIV в. *Mother country* «страна по отношению к своим колониям» с 1580-х гг. *Mother-love* «такая привязанность, которую проявляет мать» относится к 1854 году. *Mother-wit* «врожденное остроумие, здравый смысл» относится к середине XV века [Etymonline.com: интернет-ресурс].

В словарях английского языка нет единого мнения на время появления идиомы *mother nature*. По одной версии: «первое упоминание *Mother Nature* относится к 1551 г.» [Merriam-Webster.com Dictionary: интернет-ресурс]. По другой версии: «*Mother Nature* “мать-природа” как олицетворение засвидетельствовано с около 1600 г.» [Etymonline.com: интернет-ресурс]. Особенность словарей русского языка заключается в том, что в них упоминаются две равноценных идиомы – *мать-природа* и *природа-мать* – однако словари не указывают значений этих сочетаний. Чтобы определить когнитивные признаки изучаемой мифологемы, актуализированной в виде указанных сочетаний, используется языковой материал из НКРЯ.

Природа-мать является источником жизни всего живого на Земле: животных, птиц, рыб, насекомых (*Знать, природа, мати наша всеобщая, породила поначалу зверя всякого и рыбу, потом мошку и пакость да птицу, а после уж человека*. В. Личутин. Вдова Ньюра; *Today, Lail sees Napa Valley threatened not by microscopic insects or behemoth corporations, but by Mother Nature herself*. October 8, 2021|Washington Post). Отношение к природе как к матери обусловлено переосмыслением её образа через признаки кормилицы всего человечества: «Природа представлена как женщина, которую считают направляющей силой природных явлений» [Merriam-Webster.com Dictionary: интернет-ресурс]. В современных словарях английского языка к сочетанию *Mother Nature* приводится более прагматичное определение: «Природа рассматривается как щедрый поставщик всех вещей» [Collins English Dictionary: интернет-ресурс].

Животворящий образ природы относит к временам ее обожествления: «*Mother Nature* – термин, используемый для обозначения природы. Использование термина *Mother Nature* не обязательно означает, что вы не верите в Бога, так в сленге обозначается природа» [Urban Dictionary: интернет-ресурс]. Божественность восприятия природы относит к именам древнегреческих и древнеримских богинь: *Mother Nature* «Олицетворение природы как женщины, подчеркивающее плодородие и плодовитость. На основе богинь земли и природы, Геи, Реи и/ или Деметры» [WordSense Dictionary: интернет-ресурс]. Имя богини Деметры, как было замечено в этимологических словарях соотносится со словом *mother*. Как пишет М.М. Маковский, «В связи с тем, что “отец” и “мать” (мужчина и женщина) символизировали мужские и женские божества, вполне естественно, что они могли уравниваться с земноводными, олицетворявшими божественного творца: ср. *pater- “отец”, но англ. диал. рад “лягушка” + валлийск. аег “змея”; *mater “мать”, но курдск. mad “змея”, др.-англ. тада “червь” + валлийск. аег “змея”» [Маковский 1999: 230]. Связь между именем Деметры и словом *мать* замечена и в русской лингвокультуре (*Он засыпает с природой и с ней же просыпается, будя Деметру и мать Персефону*. Е.А. Нагородская. Гнев Диониса).

В русской лингвокультуре Богиня-мать отождествлялась с Макошью/Мокошью. Ее днем была пятница. В христианстве ее имя сохранилось в форме Параскева-Пятница.

Вариантом восприятия *природы-матери* выступает слово *провидение* в русской лингвокультуре (*Видя себя одинокою и не будучи в состоянии сносить одиночество, она начинает роптать на провидение. «Природа-мать! – вопит какой-нибудь опальный перебежчик, – зачем ты наделила меня душою складною, а не неуклонною?* М. Е. Салтыков-Щедрин. Письма о провинции). *Провидение* – синоним Бога.

В русской лингвокультуре *природа-мать* – созидатель (*Вы почувствуете, что попали в мир, где природа-мать создала более совершенные краски и существа, которых не тронула еще человеческая рука.* В. Осьмикин. Цихис-Дзири), творец (*Потом решил разобраться, как природа-мать создает изумруды, и действовать ее способом.* В. Орлов. Альтист Данилов), владычица и царица (*Она – природа, мать всех вещей, владычица стихий, начало веков, царица душ.* К. К. Вагинов. Труды и дни Свистонова), подательница благ (*Благодатная природа, всем ты добрая мать; и вот, юному своему питомцу приготовила ты уютное гнездо любви и надежды бесконечной, и тут вырастает он и дремлет, убаюкиваемый сладкими снами!* К. П. Победоносцев. Московский сборник). Такой мифологический образ обусловлен культурными традициями: «Основная характеристика Богини-матери, определяющая её место в мифологической модели мира, – созидательная функция, которая имеет несколько аспектов. Во-первых, как супруга бога-творца Богиня-мать участвует в творении мира (в этом качестве она обычно идентифицируется с землёй). Во-вторых, Богиня-мать участвует в создании населяющих вселенную существ: богов, людей, животных, чудовищ и т. д.» [Мифы народов мира 2008: 148].

В современном английском языке *Mother Nature* обретает новое значение: «*Mother Nature* – это компьютерное программное обеспечение, которое использует спутниковые технологии для управления окружающей средой, такой как кислород, гравитация, температура» [Urban Dictionary: интернет-ресурс]. Это значение указывает на перенос признаков земного мира на виртуальный (*Please pay taxes to ensure that the Mother Nature program is manned 24/7.* Ginger Dance. August 4, 2019). Связь матери-природы с компьютерными технологиями замечена в русской лингвокультуре (*Но мать-природа мудра и наапгрейдила материнским организмам функцию распознавания своего.* Т. Соломатина. Девять месяцев, или «Комедия женских положений»). Заимствованный глагол *апгрейдить* означает «1. неол. комп. жарг. делать апгрейд, улучшать систему (обычно компьютерную) путём замены её компонентов на более новые и/или совершенные» [Kartaslov.ru: интернет-ресурс].

В современности утрата связи между природой и человеком приводит к восприятию первой как мачехи (*По-видимому, природа отнеслась к нему не как мать, а как мачеха и одарила его довольно неказистой внешностью.* Н.Н. Алексеев. Лжецаревич). Языковой материал из НКРЯ показывает устойчивость случившегося отрыва человека от природного мира.

Силы природы олицетворяются, обобщая признаки матери. Сочетание «*Mother Nature*» используется для обозначения природы и природных сил: *We hope Mother Nature will save the crops by bringing rain* [Macmillan dictionary.com: интернет-ресурс]. В оппозиции к сложившемуся стереотипу о земных женщинах как о слабом поле, за Богиней-матерью закреплены признаки силы: «Включение Богини-матери в круг мифологических представлений о вечном возрождении было причиной того, что именно она рассматривалась как источник жизненной силы и бессмертия как высшего проявления этой силы» [Мифы народов мира 2008: 148].

Эти природные силы управляют системой Вселенной: *Mother Nature* «сила или сила, которая, регулирует физическую вселенную» [Webster's New World College

Dictionary: интернет-ресурс]. Сама стихия есть олицетворение природы-матери (*Hurricanes, droughts, floods, volcanic eruptions are all **Mother Nature** 's way of stirring up the pot to prevent stagnation and putrefaction.* L. Rhinehart. *The Book of the Die*). У природы две стороны силы – творящая и разрушительная: *Mother Nature* «Природа олицетворяется как созидательная и контролирующая сила, влияющая на мир и человека» [Lexico.com: интернет-ресурс]. Созидательная сила природы заключается в сотворении мира (*Birds and butterflies Rivers and mountains **she** creates.* Within *Temptation. Mother Earth*). Контролирующая сила реализуется у природы в управлении созданным (***She** rules until the end of time She gives and she takes.* Within *Temptation. Mother Earth*).

Многие символы стихий соотносятся с женским принципом: вода является выражением женского начала в природе, как и земля (*As if **Mother Nature** had decided to reflect Rose's darkening mood, the sun sulked and sent clouds out in her place.* С. Kelly. *Just between us; **Вода – мать природы.*** М. Елизаров. Pasternak). Вода и земля соотносятся с материнством и плодородием: *мать-сыра-земля*.

Природа описывается через фигуру женщины: *Mother Nature* «олицетворение природы как материнской фигуры» [The free dictionary.com: интерне-ресурс]. В русской лингвокультуре природа-мать описывается метафорами женского тела (*Человек дитя **природы**; но она всеобщая **мать**, и у ней нет предпочтений: всё, что существует в ее **лоне**, возникло только на счет другого и должно в свое время уступить место другому – она создает, разрушая, и ей всё равно: что она создает, что она разрушает – лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих...* И.С. Тургенев. Довольно). Тело – один из ресурсных источников создания метафор земли и природы.

Женский образ природы описывается через соматические и интерперсональные признаки. Словари прямо указывают на это: *Mother Nature* «Олицетворение природы как сильной и заботливой женщины» [American Heritage® Dictionary of the English Language: интернет-ресурс]. Человек считается частью природы, поэтому он – ее детище (*Sel said, 'You know, Cled, I always thought **I** was one of **Mother Nature** 's slip-ups.* L. Graham. Mr. Starlight). Таланты человек получает от природы-матери (*Путь этот будет, может быть, скорее тернистым, чем гладким и усеянным розами, но если **природа-мать** наделила тебя талантом, то ты усидчивостью и упорным трудом завоюешь когда-нибудь мастерство и добьешься успеха.* Г. Гачев. Господин Восхищение). Такие таланты называются *дарами* (*She rules until the end of time **She** gives and she takes.* Within *Temptation. Mother Earth; Для этого нужны специальные дарования, а их дает лишь «природа-мать»...* Е.А. Соловьев-Андреевич. Дмитрий Писарев). Мир описывается в антропоморфном образе: *Mother Nature* «используется для обозначения мира природы, как если бы это была женщина» [Britannica Dictionary: интернет-ресурс].

В английском языке у мифологемы *Богиня-мать* среди мотивирующих существует символический признак 'земля', актуализируемый в сочетании *Mother Earth. Mother Earth* «мать-земля» как выражение земли как подательницы жизни зафиксировано с 1580-х годов [Etymonline.com: интернет-ресурс]. Другой словарь дает более размытые даты первой фиксации сочетания *Mother Earth*: 1580–90-е годы [Dictionary.com: интернет-ресурс].

Культ земли восходит к культуре Богини-матери: «Понятие Матери в древнем сознании было тесно связано с Землей (Мать-Земля). <...> Земля-Мать в древности была предметом поклонения, а также была предметом клятвы (при этом землю либо

съедали, либо произносили над ней клятвенные слова)» [Маковский 1999: 227]. Английские словари отмечают эту связь: «*Mother Earth* используется для обозначения планеты Земля как женщины или богини» [Merriam-Webster.com Dictionary: интернет-ресурс]. Признак 'земля' в английском языке уточняется: 'суша', 'почва' и 'источник': *mother earth* «Земля считалась источником всего живого и неживого. Земля или почва» [Dictionary.com: интернет-ресурс]. В русской языковой картине мира этот признак тоже отмечается (*Повсюду то интимное слияние природы с искусством в общей гармонии религиозного чувства, которое мать-Земля знала только раз на своем веку...* Ф. Ф. Зелинский. Древнегреческая религия).

В одном ряду с признаком 'земля' у природы матери находятся признаки: 'кормление' (*У Платона в «Тимее» материя, представляющая известную аналогию с природой у Шеллинга, характерно обозначается, между прочим, как «мать» или «кормилица» (μητήρ, τδθίμη), а также как сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякие.* С.Н. Булгаков. Философия хозяйства; *Зависимость человека традиционного общества от природы отражена в метафорах «земля-кормилица», «земля-матушка» («мать сыра земля»), выражающих любовно-бережное отношение к природе как к источнику жизни, из которого не полагалось черпать лишнего.* Учебник по обществознанию. Профильный уровень. 10 класс), 'воспитание', 'обучение' (*Природа – наша общая мать, она всех нас наделяет своими дарами и собою научает нас помогать всем, от нас помощи требующим, не желая за то никаких воздаяний...* П.Ю. Львов. Роза и Любим), 'убаюкивание' (*Природа, как ласковая мать, убаюкивала нас.* О. С. Минор. Это было давно...).

Для русской лингвокультуры характерен ряд особенностей в описании матери-природы. Природа осознается как праматерь (*Я шел и смотрел на розовый восход за горизонтом – там природа, праматерь моя, которая даже выше, чем моя физическая мать.* Н. Горланова. Лав стори).

Взамен жизни ребенка природа-мать может отдать свою жизнь (*Все смирение перед пыльным осенним увяданием природы, которая, словно мать, должна умереть для того, чтобы вновь разрешиться ребенком – продолжением жизни с нуля, с безмыслия, незнания, беспамятства.* С.А. Самсонов. Аномалия Камлаева). К природе-матери требуется бережное отношение (*Ситуацию разрушила Марина Михайловна, объяснив девочке, что червяки питаются черноземом, а не сыром и что природа – наша мать и ее нужно беречь.* М. Трауб. Домик на Юге). Ее воспринимают через признаки 'любовь' (*Природа, чадолобивая мать и наставница!* В. С. Подшивалов. Мысли въ день моего рождения), 'доброта' (*Икая, щуря глаза, он вспоминал томительные детдомовские дни, когда, устав от тоски и ненависти к окружающим, через пролом в монастырской стене убежал на природу, воспринимая ее как добрую мать.* А. Титов. Путники в ночи), 'долготерпение' (*Долго это продолжалось. Природа-Мать совсем измучилась. Терпела-терпела, а потом как закричит на всю Вселенную...* М. Москвина, С. Седов. Пришел на Землю Дед Мороз), 'ласка' (*Нельзя не любить-с природу: она, как мать, даже и к сыну-уроду ласкова-с...* И.В. Омудевский. Осторожный художник), 'нежность' (*Одним словом, приметы эти наполняли жизнь его, они управляли каждым его действием: не брался он ни за какое дело, не посоветовавшись сначала с знаменьями, которые природа, как нежная мать, заботливо рассыпает по лицу своему в назидание человеку, отдавшему ей свое существование.* Д.. Григорович. Пахарь), 'щедрость' и 'богатство' (*Весна только что водворилась посреди очаровательной природы, которая, как щедрая, богатая мать, устирала детскую колыбель шелковыми узорчатыми*

тканями и дышала так благотворно, убирая вязями цветов майское дерево к наступающему семейному празднику. А.Ф. Вельтман. Райна, королева болгарская). Последний признак ассоциируется с землей-матерью: «В славянской мифологии известен древний персонаж *Мать-сыра-земля*. Сравнение земли с женщиной основано на том, что земля, подобно женщине, воспринимается как воспроизводящая сила природы, дающая урожай, кормящая людей, помогающая продолжать род и т.д.» [Пименова 2016: 129]. В русском языке есть старинное пожелание, построенное на сравнительных оборотах: «Будь здорова, как рыба, красива, как вода, весела, как весна, трудолюбива, как пчела и богата, как земля святая» [Капица 2007: 73].

Оценочные признаки природы-матери в русской лингвокультуре выражаются через признаки: ‘ценность’ (*Но ты, природа-мать, для сердца моего всего дороже*. В. Розов. Удивление перед жизнью), ‘взрослое отношение к ней’ (*Человек называет Природу не «мама», а «мать», потому что давно уже чувствует себя взрослым*. Ф. Кривин. Хвост павлина). Возможна ирония в описании природы-матери. За этой иронией скрывается восхищение непредсказуемостью и хитростью природы-матери (*Природа-мать – та ещё штучка. Накуролесит, замаскирует, а ты потом выбирайся из её ловушек*. Т. Соломатина. Отойти в сторону и посмотри).

Полученные результаты анализа статей из словарей и языкового материала с основными вербализаторами изучаемой мифологемы приводятся в таблице 1.

Таблица 1. Когнитивные признаки в структурах английского макроконцепта *Mother Nature* и русского макроконцепта *Природа-мать*

№№	Когнитивные признаки	Английский язык	Русский язык
1.	‘бережное отношение к ней’	-	+
2.	‘богиня’	+	+
3.	‘богатство’	-	+
4.	‘вода’	+	+
5.	‘дары’	-	+
6.	‘взрослое отношение к ней’	-	+
7.	‘владычица’	-	+
8.	‘воспитатель’	-	+
9.	‘Гея’	+	-
10.	‘Деметра’ (<i>Demeter</i>)	+	+
11.	‘доброта’	-	+
12.	‘долготерпение’	-	+
13.	‘женщина’	+	+
14.	‘забота’	+	+
15.	‘земля’	+	+

16.	‘источник (жизни)’	+	+
17.	‘компьютерное программное обеспечение’	+	+
18.	‘Кибела’	-	+
19.	‘контроль’	+	-
20.	‘кормилица’	+	+
21.	‘ласка’	-	+
22.	‘любовь’	+	+
23.	‘Макошь’	-	+
24.	‘материнская фигура’	+	+
25.	‘мачеха’	-	+
26.	‘нежность’	-	+
27.	‘обучение’	-	+
28.	‘подательница благ’	-	+
29.	‘поставщик’	+	-
30.	‘праматерь’	-	+
31.	‘Рея’	+	-
32.	‘сила’	+	-
33.	‘созидатель’	+	+
34.	‘творец’	+	+
35.	‘провидение’	-	+
36.	‘убаюкивание’	-	+
37.	‘управление’	+	-
38.	‘царица’	-	+
39.	‘ценность’	-	+
40.	‘щедрость’	+	+

Анализ английских словарей и НКРЯ привел к обнаружению 20 когнитивных признаков *Богини-матери* в английской лингвокультуре и 34 когнитивных признаков этой мифологемы в русской лингвокультуре. Большое количество признаков указывает на древнюю её природу. На это же указывает синкретизм найденных признаков.

Заключение

Выделенные когнитивные признаки мифологемы *Богиня-мать* можно объединить в виде девяти блоков: 1. (Божественное) материнство ('богиня', 'Гея', 'Деметра', 'женщина', 'Рея'); 2. Природные объекты ('источник (жизни)'); 3. Качество ('сила'); 4. Стихия ('вода', 'земля'); 5. Тело ('материнская фигура'); 6. Функции ('забота', 'контроль', 'кормилица', 'поставщик', 'созидатель', 'творец', 'управление'); 7. Характер ('щедрость'); 8. Отношение ('любовь'); 9. Технологии ('компьютерное программное обеспечение'). Обращает на себя внимание факт количества когнитивных признаков: их в английской лингвокультуре меньше, чем в русской, что указывает на вымывание мифологемы из языка.

Выделенные когнитивные признаки мифологемы *Богиня-мать* можно объединить в виде десяти блоков: 1. (Божественное) материнство ('богиня', 'Деметра', 'женщина', 'Кибела', 'Макошь', 'мачеха', 'праматерь'); 2. Нечто ценное ('богатство', 'ценность'); 3. Отношение ('бережное отношение к ней', 'взрослое отношение к ней', 'дары', 'ласка', 'любовь', 'убаюкивание'); 4. Природные объекты ('источник (жизни)'); 5. Качество ('доброта', 'долготерпение', 'нежность', 'щедрость'); 6. Христианство ('провидение'); 7. Стихия ('вода', 'земля'); 8. Тело ('материнская фигура'); 9. Функции ('владычица', 'воспитатель', 'забота', 'кормилица', 'обучение', 'подательница благ', 'созидатель', 'творец', 'царица'); 10. Технологии ('компьютерное программное обеспечение'). Для русской лингвокультуры характерно яркое насыщение признаками двух блоков: «Божественного материнства» и «Функции».

Таким образом, анализ языкового материала из словарей английского языка и НКРЯ позволил найти общие когнитивные признаки мифологемы *Богиня-мать*, закрепленные за сочетаниями *Mother Nature* и *Mother Earth*; *Природа-мать* и *мать-природа* и *мать-земля*. К ним относятся: 'богиня', 'Деметра', 'женщина', 'забота', 'земля', 'источник (жизни)', 'компьютерное программное обеспечение', 'кормилица', 'любовь', 'материнская фигура', 'созидатель', 'творец'.

Литература

Апгрейдить // Kartaslov.ru. [Electronic resource]. URL: <https://kartaslov.ru/значение-слова/апгрейдить> (date of access: 06.06.2022).

Капица Ф.С. Тайны славянских богов. М.: РИПОЛ классик, 2007. 416 с.

Мифы народов мира: энциклопедия. Электронное издание / Гл. ред. С.А. Токарев. Москва: Советская Энциклопедия, 2008. 1147 с. С. 148.

Пименова М.В. Мифологемы в гендерном аспекте // *Mentalität. Konzept. Gender*. Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 2000. S. 204–219. (Reihe "Ethnohermeneutik und Ethnorhetorik". Bd. 7).

Пименова М.В. Антропологическая лингвистика: мифологемы в гендерном аспекте // *Антропология языка: сб. статей / отв. ред. С.Р. Омельченко*. Москва: Флинта; Наука, 2010. Вып 1. С. 103–117.

Пименова М.В. Концептуальные исследования в современной лингвистике (на примере ландшафтных концептов): монография / М.В. Пименова, Ж.Ж. Капенова. Санкт-Петербург: СПбГЭУ, 2016. 152 с. (Серия «Поликультурное пространство языка в Казахстане». Вып. 6).

Пименова М.В. Соотношение терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* // *Лингвистика и литературоведение на переломе тысячелетий*.

Атырау: Атырауский государственный университет им. Х. Досмухамедова, 2020. 356 с. С. 130–133.

Пименова М.В., Мошина Е.А. Мифологема *Мать-сыра-земля* в русской языковой картине мира // Сибирский филологический журнал. 2021. № 3. С. 138–151.

Сенур Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии; пер. с англ. – Москва: Прогресс-Универс, 1993. 656 с.

Ставицкий А.В. Миф в историческом поле культуры: психологический аспект // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. 600 с. С. 413–417.

Ставицкий А.В. Миф как язык: о некоторых подходах к изучению мифа лингвистами // Миф в истории, политике, культуре. Под ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе 2021. №5. С. 253–257.

Mother, Mother Earth // Etymonline.com [Electronic resource]. URL: <https://www.etymonline.com/search?q=mother> (date of access: 06.06.2022).

Mother Earth // Dictionary.com [Electronic resource]. URL: <https://www.dictionary.com/browse/mother-earth> (date of access: 06.06.2022).

Mother Earth // Merriam-Webster.com Dictionary [Electronic resource]. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Mother%20Earth> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // American Heritage® Dictionary of the English Language, Fifth Edition. Copyright © 2016 by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. Published by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. [Electronic resource]. URL: <https://www.thefreedictionary.com/Mother+Nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Britannica Dictionary. [Electronic resource]. URL: <https://www.britannica.com/dictionary/Mother-Nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Collins English Dictionary. Copyright © HarperCollins Publishers. [Electronic resource]. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mother-nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // The Free dictionary.com [Electronic resource]. URL: <https://www.thefreedictionary.com/Mother+Nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother Nature // Lexico.com [Electronic resource]. URL: <https://www.lexico.com/definition/human> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Macmillan dictionary.com [Electronic resource]. URL: <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/mother-nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Merriam-Webster.com Dictionary [Electronic resource]. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Mother%20Nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Urban Dictionary. 1999-2021 [Electronic resource]. URL: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Mother%20Nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // Webster's New World College Dictionary, 4th Edition. Copyright © 2010 by Houghton Mifflin Harcourt. [Electronic resource]. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mother-nature> (date of access: 06.06.2022).

Mother-Nature // WordSense Dictionary. [Electronic resource]. URL: https://www.wordsense.eu/Mother_Nature/ (date of access: 06.06.2022).

References

Avanesyan N.K. Comparative and Comparative Characteristics of the Means of Expression of the Conceptual-cognitive Frame "Mother" in English and Russian // *Kazanskaya Nauka* [Kazanskaya Nauka]. Kazan, 2012, no. 5, Pp. 143–147. (In Russian).

Andreyanova M.A., Bagautdinova G.A. Implementation of the Concept 'mother (mother)' in Russian and English (based on the novels of M. Gorky and J. E. Steinbeck // *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2011, no. 17 (232), Philology. Art History, Iss. 55, Pp. 17–22. (In Russian).

Andreyanova M.A. Implementation of the Concept Sphere "Motherhood" in Russian, English and French: thesis. Kazan, 2012, 206 p. (In Russian).

Cempa K. Polysemy of mother – a linguistic overview of the concept. *Beyond Philology. An International journal of linguistics, literary studies and English language teaching*, 2010, no. 7, Pp. 9–33. (In English)

Chamber's etymological dictionary of the English language / Ed. by James Donald. London & Edinburg, 1874, 596 p. (In English)

Chibysheva O.A. The Concept of "Woman" in Russian and English Phraseology (on the Material of Subject Phraseological Units Naming a Woman): Abstract of the thesis. Chelyabinsk, 2005, 24 p. (In Russian)

Collins English Dictionary. Copyright © HarperCollins Publishers. [Electronic resource]. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mother> (date of access: 06.06.2022).

Ganieva A.O. The Concept of "Mother" (Mother) and the Means of Its Implementation in the Series of Novels by J.K. Rowling "Harry Potter" // *Problems of Modern Science and Education*. 2017, no. 29 (111). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-mother-mat-i-sredstva-ego-realizatsii-v-serii-romanov-dzhoan-rouling-garri-potter> (date of access: 30.03.2021). (In Russian).

Dictionary.com. [Electronic resource]. URL: <https://www.dictionary.com/browse/mother> (date of access: 06.06.2022). (In English)

Hentschel E., Keller H. Cultural concepts of parenting. A linguistic analysis. *Linguistik online*, 2006, № 4, Pp. 73–95.

Fesenko O.P. The Concept of "Motherland" in Russian and Arabic Linguocultures (on the Basis of Dictionaries) // *Language and Culture: a Collection of Materials of the XXII International Scientific and Practical Conference* (March 31, April 26, Novosibirsk). Novosibirsk, 2016, Pp. 161–165. (In Russian).

Online Etymology Dictionary [Electronic resource]. URL: <https://www.etymonline.com/word/mother> (date of access: 06.06.2022).

Patridge E. A short etymological dictionary of modern English. London and New York, 2006, 4218 p. (In English)

Nizamieva M.V. The Concept of Mother in Modern Works in Russian and English // *Kazan Science*. 2017, no. 9, Pp. 69–71. (In Russian).

Nizamieva M.V., Rakhimova D.R. The Concept of Mother in Russian and French Phraseology // *Kazanskaya Science*. 2020, no. 1, Pp. 110–112. (In Russian).

Pimenova M.V. Symbolic Concepts as Part of the Conceptual System (on the Example of the Concept of Creativity) // *Cognitive Linguistics: New Paradigms and New*

Solutions: Collection of Articles. Moscow, 2011, Pp. 65–83. (Series "Conceptual Research". Issue 15). (In Russian).

Pimenova M.V. Ethnohermeneutics of the Russian Fairy Tale: Monograph. St. Petersburg, 2015, 256 p. (Series "Conceptual and lingual worlds". Issue 6). (In Russian).

Pimenova M.V. Features of the Structure of the ROD Symbolic Macro-concept // [Bulletin of the Kokshetau University named after Sh. Ualikhanov. 2021, no. 2, Series Philology, Pp. 37–44. (In Russian).

Pimenova M.V., Bakirova A.A. The Symbolic Macroconcept "Universe" in the Aspect of the First Signs in Russian Linguoculture // *Gumanitarnyj Vektor* [Humanitarian Vector]. 2021, Vol. 16, no. 1, Pp. 92–101. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-1-92-101 (In Russian).

Skeat Walter W. A Concise Etymological Dictionary of the English Language. Oxford, 1882, 771 p.

Stavitskiy A.V. Myth in the Historical field of Culture: Psychological Aspect // Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2018. 600 p. Pp. 413–417.

Stavitskiy A.V. Myth as Language: about some Approaches to the Study of Myth by Linguists // Myth in History, Politics, Culture. Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol 2021. №5. Pp. 253–257.

WordReference Random House Unabridged Dictionary of American English © 2022. [Electronic resource]. URL: <https://www.wordreference.com/definition/mother> (date of access: 06.06.2022).

Сведения об авторах:

Пименова Марина Владимировна

Ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тянь-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5918-974X>

Ибраимова Гульсайра Озгонбаевна

Зав. кафедрой переводоведения ИМиЛ, Киргизский государственный университет им. И. Арабаева, кандидат филологических наук, доцент (г. Бишкек, Республика Кыргызстан).

gulsara25089@yandex.ru

orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9458-2181>

Bionotes:

Pimenova Marina V.

Rector of the ANO VO "International Humanitarian University named after P.P. Semenov – Tyan-Shansky", Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Gulsaira O. Ibraimova

Head Department of Translation Studies IMIL, Kirghiz State University named after I. Arabaev, candidate of Philology, associate professor (Bishkek, Republic of Kyrgyzstan).

Для цитирования:

Пименова М.В., Ибраимова Г.О. Мифологема *Богиня-мать* в русской и английской лингвокультурах: сопоставительный аспект образов природы и земли // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3, 2023. С. 127–140.

For citation:

Pimenova M.V., Ibraimova G.O. Mythologeme Goddess-mother in Russian and English Linguocultures: a Comparative Aspect of the Images of Nature and Earth // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3, 2023. Pp. 127–140.

УДК 26+7.046.1: 213+214

ПОСТ-РЕЛИГИОЗНОСТЬ И «СМЕРТЬ БОГА»

Петев Николай Иванович

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия)

Аннотация

Данная статья посвящена проблематике осмысления феномена религиозности и концепции «Смерти Бога». В рамках исследования феномена диссипация религиозности и процесса энтропии религиозное было рассмотрено как закрытая и открытая система. Именно как открытая система сфера религиозного предполагает возможность формирования альтернативных типов вероучения, веры, мифотворчества, ритуальной практики, в том числе в вне-религиозной форме. Пост-религиозность, при таком положении вещей, является репрезентацией процесса формирования мифологием в иных сферах человеческой экзистенции, с целью удовлетворения религиозных и духовных потребностей. Новые мифологемы могут быть представлены в трёх формах: новаторский продукт, модификация, искусственный конструкт. В работе также рассмотрена несостоятельность реставрации «мёртвых» систем. Но вместе с тем, данный процесс указывает на актуализацию иных форм проявления мифотворчества и религиозности. Кроме того, выявлена несостоятельность принципа абсолютной «смерти Бога». Процесс «умирания» представляет собой лишь возможность для формирования новых объектов, занимающих место Бога, богов, сверхъестественного и т.д.

Ключевые слова: Пост-религиозность, энтропия и диссипация, мифотворчество, реставрация «мертвого», альтернативные мифологии, «смерть Бога», новые «божества».

POST-RELIGIOSITY AND THE «DEATH OF GOD»

Petev Nikolay Ivanovich

Vladimir State University (Vladimir, Russia)

Abstract

This article is devoted to the problems of understanding the phenomena of religiosity and the concept of «Death of God». Within the framework of the study of the phenomenon of dissipation of religiosity and the process of entropy, the religious (religion) was considered as a closed and open system. It is as an open system that the sphere of the religious assumes the possibility of forming alternative types of doctrine, faith, myth-making, ritual practice, including in an extra-religious form. Post-religiosity, in this state of affairs, is a representation of the process of formation of mythologies in other spheres of human existence, in order to satisfy religious and spiritual needs. New mythologems can be presented in three forms: innovative product, modification, artificial construct. The paper also considers the inconsistency of the restoration of «dead» systems. But at the same time, this process indicates the actualization of other forms of manifestation of myth-making and religiosity. In addition, the inconsistency of the principle of the absolute «death of God» has been revealed. The process of «dying» is only an opportunity for the formation of new objects that take the place of God, gods, the supernatural, etc.

Keywords: Post-religiosity, entropy and dissipation, myth-making, restoration of the «dead», alternative mythologies, «death of God», new «deities».

Введение (Introduction)

Религия как система онтологических и гносеологических постулатов является одной из важнейших областей человеческой экзистенции. Различные формы религиозных представлений можно найти во всех уголках планеты. Вместе с тем, собственно религиозное, а точнее официально признанная система религиозных догматов, вероучения, практики, не является доминантой процесса поклонения и веры. Более того, несомненно, что арелигиозные формы вышеуказанных процессов, могут иметь аналогичные черты религиозного, или даже дублировать или подменять их. Такое положение вещей позволяет инициировать соответствующее психическое и экзистенциальное состояние человека. Мифотворчество давно преодолело границы чисто религиозной сферы, интегрируя свои элементы и механизмы в иные сферы: политика, мораль, наука и т.д. С одной стороны, это указывает на некий своеобразный запрос индивида и социума на производство положений и постулатов абсолютного характера, аналогичных религиозным. С другой – подобная тенденция указывает на кризис конкретных и специализированных областей, например науки.¹ Ярким примером новых мифологем является разработанные концепции *Modern Myth* и *Neomythology* [Leeming, 2020; Xidakis, 2022]. Стоит указать, что тема мифологии, в том числе современных мифов, в настоящее время имеет широкий диапазон проблематик: миф как конструкт социума [Sewell, 2018], миф как фактор влияния СМИ [Snoddy, 2003], влияние современных мифологем через область эстетического [Klein, 2012], гендерно-расовые мифы [Frost, 2020] и т.д. Есть работы, которые рассматривают саму современность, в том числе и само это понятие, как мифологему пространственного, временного и социального устройства [Ergun, 2014]. Вместе с тем, нужно отметить одну важную тенденцию: часто, когда говорят современный миф («*Modern Myth*»), имеют в виду скорее некую иллюзию, ошибку, заблуждение. Иными словами, подобные авторы отнимают у мифа, в том числе у мифологем, созданных настоящим, связь с современностью. Подобное отчуждение актуализации является последствием некорректного понимания феномена мифа.

Традиционные религии также претерпевают давление со стороны альтернативных вариаций религиозных систем, в частности от различных нетрадиционных религиозных движений (организаций) и иных культов. Кроме того, немаловажным фактором, инициирующим высокий уровень конкуренции, является формирование вне-религиозных мифологем, которые отвечают потребностям социума и индивида. Они связаны с широким диапазоном сфер деятельности индивида, и формируют фундаментальные представления, которые могут иметь чисто спекулятивный и прагматический характер.

Миф как система взглядов и представлений в архаическое время стремился ответить на многие онтологические и экзистенциальные вопросы. Он имел

¹ В частности, абсолютизм рациональности и гносеологический позитивизм, который имеет свои истоки в мышлении эпохи Просвещения, смогли реализовать проект тотальной рационализации действительности, а также сформировать метод абсолютного познания. Ортега-и-Гассет Х. указывал, что техника не определяет и не является источником развития цивилизации (человек не живёт техникой) [Ортега-и-Гассет, 2018: 84-85], а человек науки оказался прототипом массового человека [Ортега-и-Гассет, 2018: 115]. Швейцер А. отмечал, что прогрессирующая наука сейчас сочетается с предельно бездумным мировоззрением [Швейцер, 1973: 74], а единоличный авторитет науки и техники привёл к отказу от этики, и последующему кризису культуры [Швейцер, 1973: 54]. Апогеем подобного мировоззрения, где наука и техника являются доминирующими (а иногда и единственными) факторами развития индивида и социума, является трансгуманизм как мифологическая конструкция.

консолидирующую функцию, и отчасти нравственную. Логично, что кризис собственно религиозной системы (т.е. религии вообще) инициировало новые формы мифологизации (мифотворчества). При этом аутентичность новых мифологем не обязательно должна иметь сакральный (в т.ч. религиозный и институциональный) коррелят. Но такие формы будут копировать собственно мифологическое, в частности заимствовать и адаптировать определённые элементы.

Методы (Methods)

В данном исследовании был задействован комплекс различных методов. Религиоведческий подход использовался для выявления специфики религиозности в парадигме формирования альтернативных мифологий, не связанных с религиозной областью. Сравнительный метод обеспечил анализ идеи «Смерти Бога». Метод деконструкции позволил предпринять попытку выхода за границы традиционных представлений о религиозности, и сформировать иную её интерпретацию. Мысленное моделирование и конструирование позволили создать общее представление о пост-религиозности как о феномене, который фиксирует и презентует процесс преодоления кризиса религиозной и традиционной мифологической сферы. Кроме того, в работе применялись психологический и системный подходы.

Литературный обзор (Literature Review)

Для данной работы особое значение имеют работы ряда авторов: Ницше Ф., Хайдеггер М., Штирнер М., Лебон Г., Буайе П., Ортега-и-Гассет Х., Хабермас Ю., Бодрийяр Ж., Фромм Э. и т.д. Можно также отметить работу Докинза Р. «Перерастая Бога». Несмотря на то, что автору свойственно редуцирование и неправомерное упрощение, работа позволяет обратиться к теме религии с иной точки зрения. Кроме того, в статье были использованы работы таких авторов как Leeming D. A., Sewell G., Xidakis I., Klein M. J., Frost P., Ergun M.A., Snoddy R., которые раскрывают некоторые аспекты современного мифа, в частности его влияние на социум и индивида.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Кризис религиозных вероучений и организаций традиционно констатируют два важных момента: снижение религиозности и подрыв авторитета главного онтологического гаранта – Бога. Последнее отражается в первую очередь непосредственно на организациях, которые его представляют, т.к. именно Бог или боги придают легитимность существованию и функционированию подобных институтов. Современные формы мифологии позволяют по-новому взглянуть на обе вышеуказанные проблематики.

Пост-религиозность как поиск религиозности

Говоря о религиозности, необходимо отметить, что для современного, в частности обыденного мышления, она смешивается с таким понятием как религиозная самоидентичность и с фактом исполнения (единичного или систематического) ритуалов, в частности прохождения инициации, профессионального посвящения и т.д. Первое предполагает, что в обыденном мышлении наличествует заблуждение, что ритуал инициации, каким например, является крещение, автоматически указывает и на религиозную принадлежность и практику вероисповедания. Иными словами, спрашивая человека о его религиозных убеждениях или вероисповедании, он может указать ту религию, в рамках которой он проходил обряд инициации. Данное утверждение может иметь место, даже если сам индивид пассивен в парадигме исполнения ритуалов (требуемых той или иной религии), а также не имеет глубокого представления о вероучении, к которому он себя причисляет. Некоторые исследователи утверждают, что, даже не разделяя

вероучение и ритуальную практику религии, к представителям которой причисляет себя индивидуум, сама эта религия играет важную роль для его мировоззрения, нравственной, социальной и культурной ориентации [Филатов, Лункин, 2011: 8–9]. Отчасти можно согласиться с данным утверждением, так как если не сама религия, то культура и традиции, которые если не базируются на религиозных представлениях, то хотя бы включает в себя некоторые её элементы, влияют на индивида в процессе воспитания и социализации. Подобное пассивное усвоение религиозных компонентов¹ происходит через сферы социальных норм, образования, культурно-духовного воспитания и т.д. Иными словами через фактор внешнего, вне-религиозного воздействия.

Одной из важнейших проблем, которой занимаются современные социологи и религиоведы – это демаркация между религиозной самоидентичностью и религиозностью. Если рассмотреть сферу чисто религиозного характера, то можно заметить, что диапазон влияющих на социум систем вирируется от традиционных религий и до различных НРД, оккультизма, язычества, псевдохристианских учений, и даже псевдонаучных доктрин (НЛО, астрология и т.д.). При таком положении вещей «зона религиозной энтропии всё растёт и оказывается устойчивой системой, а не переходным этапом к новой религии» [Филатов, Лункин, 2011: 15]. Религиозные убеждения трансформируются в религиозную идентичность, изменяя формы её переживания и проявления, а «религиозность» представляет собой либо постоянный переход от религии к религии, либо субъективный набор догматов одной религии, либо синкретический набор элементов различных религиозных учений [Филиппова, 2017: 9]. Процесс снижения актуальности религиозных факторов связывают со становлением секулярного светского общества, для которого духовно-религиозные интересы не являются приоритетными и уступают социальным, политическим и в первую очередь материальным. Подобное положение вещей рассматривается как симптом дисперсии религиозности. Вместе с тем, мысль о полной деструкции феномена религиозности связан с убеждением о наличии единой, центральной и всеобъемлющей религиозной системы, которой исчерпывается феномен веры. Аналогично тому, как верования никуда не исчезают после закрытия организации², так и феномен веры не исчезает бесследно. Поэтому необходимо рассмотреть совокупность религиозного многообразия в аспекте фрагментарной целокупности.³

¹ Такое усвоение напоминает социальную инженерию. Фромм Э. указывал, что бихевиоризм, в частности психология Скиннера Б.Ф., это наука манипулирования, которая позволяет обнаружить механизмы «стимулирования», которые обеспечит необходимое поведение объекта [Фромм, 2016: 61]. Однако дрессура не может повлиять на некоторые влечения, которые сильнее воспитания [Фромм, 2016: 68]. В частности, Фромм Э. выявил недостатки бихевиоризма, которые заключаются в отрицание субъективных аспектов индивида, отсутствии теории личности и игнорирование аксиологического аспекта. Конечно, на первый взгляд автоматическое, рефлекторное усвоение является маркёром религиозности, однако в таком «усвоение» нет ни осмысленности, ни чувствования, ни веры и т.д. Это лишь автоматическое, мёртвое действие, которое порождает аналогичные акты в будущем, например при исполнении культовых действий.

² Репрессии не уничтожают так называемые «секты», их вероучение остаётся в социуме, и более того, само государство, общество и традиционная религия становятся заражёнными «нетрадиционной религиозностью» [Филатов, Лункин, 2011: 15].

³ Т.е. общая совокупность вероучений отдельные друг от друга группы, которые могут не отражать историю развития (эволюции) одного конкретного религиозного учения. На первый взгляд они абсолютно изолированы друг от друга. Но вместе с тем, каждое отдельное учение (группа) является частью общего феномена – веры, религиозности, религиозной картины мира и т.д. Это некая неоднородная поверхность, состоящая из различных частей, но составляющее целое.

Иными словами, традиционно риторика анализа различных культов и так называемых «сект» исключает признание одного факта – наличия веры последователей данных объединений и групп. Таким образом, это позволяет говорить о кризисе религиозности, так как её критерием при такой парадигме является единый комплекс представлений и практик в лице единственной или нескольких традиционных религиозных систем.

Религиозность как принятие соответствующего комплекса догматов (принципов), исполнение ритуальных практик и действительное наличие веры в истинность религиозной системы, не исчезает при кризисе единой централизованной религии. Потребность в вере находит иные источники инициирования, формы проявления, области возникновения и каналы реализации. Это в свою очередь не говорит о том, каков действительный характер организации (тоталитарный, деструктивный или нет), какими способами была вызвана вера последователей (религиозно-духовное удовлетворение потребности или искусственное спекулятивное интегрирование идей), каковы цели организации (собственно религиозные или экономические, социальные или иные) и т.д. Но лишь о том, что существует возможность действительного исполнения индивидом альтернативных практик, а также целостное принятие положений аналогичного теоретического корпуса.

Ещё один важный момент связан с так называемой энтропией религиозности. Несомненно, что сама энтропия не может быть устойчивой системой, так как она является характеристикой определённых процессов внутри системы. Системы могут быть закрытыми и открытыми, что по-разному характеризует процесс энтропии. Если предположить, что религиозность (религия и собственно религиозное как некая автономная сфера) представляет собой закрытую систему, тогда пригодная для использования энергия уменьшается. Энтропия – это показатель рассеивания или бесполезности энергии для системы. Таким образом, если необходимо говорить о рассеивании религиозности, то подобное предполагает отсутствие возможности для внутренних изменений или иной работы. Даже если рассмотреть различные вероучения и культы как часть одной замкнутой системы, то энергетические процессы при обмене приведут к тому, что количество полезной энергии будет падать (аналогично двум нагретым телам закрытой системы [Фейнман, 2020: 168–169]). Таким образом, предоставленная сама себе, закрытая система рано или поздно становится «обескровленной» для дальнейшего процесса развития. Но вместе с тем, в закрытых системах энергия не исчезает бесследно. Природа не теряет и не приобретает энергию, существует разница между наличием энергии и её доступностью, т.е. она может быть распределена настолько равномерно, что ей уже невозможно управлять [Фейнман, 2020: 166]. Иными словами, даже если закрытая система религиозности представляет собой совокупность «тел» (организаций, учений и т.д.) с различными характеристиками, в процессе обмена вся система придёт в состояние, при котором энергия равномерно распределена по всей плоскости данной области. Таким образом, не будет оставаться «топлива» для инициирования процессов (как например, термодинамических в физике). При таком положении вещей, мы имели бы абсолютную религиозную индифферентность, ритуальную пассивность или религиозно-идеологический скептицизм и агностицизм. Другим вариантом может быть абсолютно идентичные состояния всех религиозных вероучений и культов. Можно представить себе, что у множества религиозных организаций (традиционных и нетрадиционных) одинаковое количество последователей, идентичный уровень религиозности, отсутствует антагонистичность

(исключающая необходимость удаления одного из элементов) и т.д. Иными словами это абсолютная заостенелость, не имеющая никаких тенденций развития, в том числе через диалог и противоборство. Подобное, как и вышеуказанная полная религиозная индифферентность абсурдны и противоречат объективной истории развития религии и религиозных учений. Энтропия не способна произвести новую систему, но лишь новое её состояние. Но вместе с тем, эта энергия не исчезает из системы, лишь усложняется работа с ней. Таким образом, невозможно говорить о полном уничтожении системы (как «тепловая смерть Вселенной»), но лишь об определённых изменениях.

Вместе с тем, область религиозного (религия) не является закрытой системой, а представляет собой незамкнутый феномен. Система в процессе своей эволюции производит энтропию, однако она не накапливается в ней¹. Диссипация в таких системах обуславливается уносом энергии из системы. Иными словами она удаляется и рассеивается в окружающей среде. Более того, подобная система не страдает от «голодания», так как она получает свежую энергию из внешней среды. Таким образом, благодаря такому постоянному обмену энтропия не увеличивается или даже уменьшается². Если условная система религиозного подвергается диссипации, то рост энтропии исключается путём получения компенсации через взаимодействие с внешней средой. Как в первом, так и во втором случае невозможно говорить об абсолютном уничтожении системы религиозности, и в частности феномена веры и мифотворчества.

В первом случае, когда система закрыта, хотя сфера религиозного и не является полностью изолированной, но чисто теоретически можно предположить подобное, религиозность не исчезла бы, но лишь приобрела внутри иную форму, так как сама бы система перешла в новое состояние, при котором отсутствовали бы процессы развития. Во втором случае, импульсы внешней среды стимулируют развитие религиозной системы, передовая «топливо» для инициирования и протекания эволюционных процессов.

Более того, религиозность и феномен веры способны находить себе суррогаты из иных систем (социальная, экономическая, политическая и т.д.). Иными словами, мифотворчество находит своё выражение уже не в сфере собственно религиозного. Хотя на первый взгляд будет наблюдаться кризис религиозности и религии, но в действительности, духовно-религиозные потребности будут находить альтернативный алгоритм удовлетворения. Конечно, невозможно отождествлять различные модификации и типы мифов, например политические и религиозные мифологемы, но вместе с тем, первые могут интенсивнее влиять на индивида, даже при условии своего искусственного и спекулятивного характера.

Хабермас Ю. указывает, что становление постсекулярного общества предполагает не простое признание вклада религии в социально-политическую жизнь, а то, что модернизация общественного сознания требует изменения как религиозной, так и светской ментальности [Хабермас, 2011: 106–107]. Более того, это требует интегрирования норм закона и нравственности в религиозную общность (при условии адаптации первых), равенства картин мира (религиозной и научной), изменения секулярного менталитета (изменение которого представляет собой более

¹ В замкнутых системах диссипация предполагает переход упорядоченных процесс к неупорядоченным, а в итоге – в тепло или излучение.

² В частности подобное представление о системах (открытость, обмен с внешней средой, удаление энергии из неё и снижение при этом энтропии) характерны для объектов исследуемых синергетикой.

сложный процесс) и т.д. [Хабермас, 2011: 107–108, 134]. Таким образом, можно сказать, что не просто необходимо новое формальное видение религии, но и изменение самого отношения, в частности в рамках переобучающего процесса. Вместе с тем, подобное относится к светскому блоку. Однако противоречия существуют и внутри религиозной области. Ожесточённая борьба между научной картиной мира и религиозной, не более ожесточённая, чем между верованиями различных религий, а тем более между традиционными верованиями и различными культами, нетрадиционными религиозными движениями и т.д. Хотя это противостояние не всегда имеет открытый характер, тем не менее, невозможно отрицать желание каждой религии занять доминирующее положение в сфере религиозного как наиболее авторитетного и компетентного участника и достичь наивысшей степени своей актуализации. Буайе П. отмечает, что стремление к определённому социально-политическому весу различных религий обусловлено спецификой предоставляемых услуг (существуют альтернативы в виде других организаций и отдельных специалистов) и соответствующей возможности вырождения в маргинальную «секту» [Буайе, 2018: 369–370]. С этим он связывает и унификацию учения и культа для узнавания организации.

Таким образом, в современном социуме имеется несколько важных тенденций:

1. Противостояние сциентистского (светского, научного¹) мировоззрения и религиозного;

2. Борьба между различными религиозными системами;

3. Стремление социально-политической актуализации собственных верований и культа различными религиями, организациями, учениями и т.д.

4. Формирование альтернативных вне-религиозных форм верований и практик, а также форм мифологий (политическая, социальная и т.д.). Последнее не обязательно может иметь непосредственно религиозную форму, но не отрицает модификацию отдельных элементов религии и мифа. Диссипация религиозности не только не вызывает формирования в системе религиозного высокой энтропии, а следовательно некой стагнации², но и предполагает такой обмен с иными сферами, который насыщает как область религиозного, так и иные, с которыми происходит её взаимоотношения. Мифология претерпевает определённые модификации, в соответствие с той областью, в которой происходит процесс мифотворчества или осуществлена транспозиция определённого (изначально религиозного) мифа. Таким образом, можно сказать, что определенная мифологема может быть либо новаторством (т.е. новым образованием), либо быть заимствованием (определённая область является реципиентом, модифицирует её³), либо представлять собой искусственный, спекулятивный и прагматический феномен⁴.

Пост-религиозность в современном мире это не просто показатель проблематики соотношения религии и светского (в частности, секулярного) пространства, но также и репрезентация формирования новых типов проявления

¹ При этом стоит подчеркнуть, что научная, политическая, социальная и прочие сферы не в меньшей степени обладают тенденцией к мифотворчеству, чем религиозная.

² Даже в умопостигаемой (теоретической) закрытой религиозной системе можно говорить о наличие потенциального состояния (энтелехии) религиозности. Проблему составляет лишь активации «энергии» для запуска процесса (формирование, развитие, эволюции религиозности).

³ Актуализация происходит через внедрение характеристик, элементов и отличительных черт области, в которой возникает миф.

⁴ Синкретизм элементов конкретную телеологическую и этиологическую нагрузку, не связанную с областью собственно мифологического.

таких аспектов как мифотворчество, вера, ритуальная практика во вне-религиозной сфере. Кризис религий создал вакуум, при котором актуализация собственно религиозных идей не приводит к необходимым результатам, в частности в рамках удовлетворения необходимости духовно-религиозного «кормления» индивидов. Донорами «энергии» для новой религиозности становятся сфера хоть и контактирующие с религией, но не тождественные ей. Мифологическое, не имея возможности реализации, артикуляции и репрезентации, стремится найти иные формы-суррогаты, в частности благодаря своей связи со всеми сферами человеческой экзистенции. Мифологические системы, образы, символы и отдельные мифологемы не изолированы, они находятся в постоянном обмене. Религия, социальный миф, политический миф, нравственность, наука, культура, искусство и т.д. – всё участвует в процессах заимствования, преобразования, формирования объектов поклонения и веры и т.д.

Феномен искусственной актуализации феномена религиозности в современном мире – это процесс симуляции. Симуляция – это порождение моделей реального без оригинала и реальности, отсутствие соразмерности бытия и его отражения и непосредственное производство суррогата некоего пространства [Бодрийяр, 2017: 6–7]. Более того, симуляция открывается через ликвидацию референтов, а также через их воскрешение в системах знаков [Бодрийяр, 2017: 7–8]. Одной из проблем современной религиозности является некая попытка полной реставрации религиозной системы без ориентации на специфику областей человеческого существования (политику, социум, науку, культуру и т.д.¹). Иными словами, спорным в аспекте корректности и целесообразности является инициирование системы религиозных принципов и идеалов (распространяемых на сознание, поведение, отношение и систему ценностей индивида) релевантной одной эпохе, на другую, которая отличается от первой. Такой перенос и синтез вызывает противоречие нескольких важных для человека систем, определяющих содержание человеческого существования. Например, архаические представления определённой религии (например, радикальный патриархат и ведомая роль женщин) может конфликтовать с социально-политическим укладом социума (например, с гендерным равенством), или религиозная мораль может вступать в конфронтацию с этическим приматом общества (имеющим вне-религиозные истоки). Именно поэтому у некоторых религиозных систем возникает тенденция к социально-политическому эскапизму, как реакции на подобное несоответствие, что приводит к определённым проблемам с официальными учреждениями власти. Отчуждение от нормативных, юридических, социальных, нравственных и прочих норм происходит через девальвацию социальной активности и самого социума как такового. Это может происходить как в радикальной форме (т.е. полная изоляция от общества отдельной группы), так и в более умеренной (например, сохраняется подчинение юридическим законам общества, выполнение экономических обременений (плата налога) и т.д.). Перед теми же религиями и верованиями, что

¹ Лебон Г. указывал на то, что идеалы искусства прошедших веков, взятые за эталон современного творчества, никак не удовлетворяют наш интерес и потребности, ведь это попытки оживить формулы, соответствующие эстетическим потребностям и чувствам, каких уже нет в современную эпоху [Лебон, 2010: 72-73]. Это характерно и для религиозных верований. Более того, Лебон Г. также отмечал, что заимствование религий другими народами (т.е. для которых она была чуждой, так как не возникла в рамках его генезиса и развития) сопровождается коренным изменением самих верований, в том числе вплоть до того, чтобы они могли примыкать к старым верованиям, по отношению к которым новые становились лишь их продолжением [Лебон, 2010: 80-82]. Актуализация религиозной системы имеет локально-темпоральный характер.

остаются открытыми для диалога и взаимодействия с социумом, встаёт проблема иного характера – сохранение собственной аутентичности, внутреннего примата. В первом случае проблемой для актуализации религии, учения, культа и т.д. служит социальная изолированность, во втором – девальвация и секуляризация религиозного компонента самой организации.

Некое «оживление» давно «умерших» в рамках развития общества догматов, представлений, норм и требований воспринимается индивидом не просто как рудимент, но и создаёт для самой религии определённые затруднения для её принятия им. Обостряется подобное, когда высока степень её интеграции в социум и заимствования светских элементов. Это может вызывать логический и эпистемологический диссонанс¹. Также подобное положение вещей наблюдается при контаминации собственно религиозного и светского, когда первое является лишь оболочкой (формой), а второе – содержанием. Гибкость знаков позволяет передавать новое значение, но чем оно отличается от традиционного (т.е. религиозных положений и интерпретаций, которые укрепились как авторитетные) и чем сильнее контрастирует с социальными принципами, тем сильнее выявляется «омертвление».² Эта «эмфаза» передаёт сообщение о кризисном состоянии. Пост-религиозность при таком положении вещей представляет собой репрезентацию механизмов преодоления имеющихся религиозных систем, с целью удовлетворения духовно-религиозных потребностей. Она не указывает на кризис или тем более на абсолютную деструкцию религиозного³, в частности в форме официальных учреждений, институтов и иных образований. Подобное лишь указывает, что активные процессы, в частности связанные с мифотворчеством и феноменом веры, по большей части и с высокой интенсивностью происходят в иных сферах, формируя новые мифологии и отдельные мифологемы.

Новые «божества» как логическое завершение «умирания Бога»

¹ Буайе П. отмечает, что в ритуальных действиях связь между предписанными действиями и результатом крайне туманна (отсутствует исчерпывающее объяснение), и на первый взгляд обряд превращается в события, несущие в себе меньше смысла, чем другое социальное событие [Буайе, 2018: 313-314]. Он объясняет значение обрядов в парадигме систем интуитивной реакции (механизмов логического вывода) нашего сознания, а также связывает их с феноменом социального взаимоотношения и обменом информацией. Это касается не только архаичных форм религии, где определённые ритуальные действия инициации на первый взгляд, особенно если это взгляд современного человека, никак не связан с определёнными социальными процессами (например, взросление или профессиональное посвящение), но и с религиями, которые рассматриваются как актуальные в настоящее время (например, христианство). Буайе П. указывает, что социальные процессы не нуждаются в обрядах, но обряды релевантны тому, как эти процессы воспринимаются, а ритуальные действия не вызывают социальных последствий, но создают такую иллюзию [Буайе, 2018: 343-344]. Протестантизм ярко репрезентует идею стремление к социальной актуализации, в частности через принцип служению Богу посредством выполнения профессиональных обязанностей и минимизацию догматических принципов и ритуалов.

² Фромм Э. отмечал, что некрофилия – это страсть ко всему мёртвому, больному, гниющему и разлагающемуся, а одним из симптомов (черт) данной тенденции является убеждённость, что в жизни господствует то, что было, т.е. то чего уже нет, что умерло [Фромм, 2016: 430, 440]. Можно сказать, что в «оживлении» наличествует реверсивная тенденция некрофилии. Подобно тому, как в массовой культуре некромант не воскрешает человека, но лишь оживляет труп (тело), в данном случае также можно говорить о некоем «воскресении» объекта (вероучение, догматы и т.д.), но не имеющих полной «живой» функциональности.

³ Марганализация хоть и может иметь место, но благодаря данному процессу происходит формирование новых идей, а также модернизация с целью адаптации под внешние условия.

Религия играет немаловажную роль в современных обществах. Докинз Р. указывает один интересный факт, связанный с социально-политическими и религиозными особенностями избирательной системы США. Христианин скорее проголосует за любого верующего кандидата, чем за атеиста, даже если придётся голосовать за индивида исповедующего иную религию (подойдёт любая «вера в высшую силу»), а атеист, даже имею высокую квалификацию и компетенцию, котируются ниже [Докинз, 2022: 91–92]. Библия (Бог) как флаг и конституция являются важнейшими социально-политическими ценностями американского общества. Вместе с тем, стоит указать, что наравне с христианством присутствуют иные, иногда диаметрально противоположные организации, которые пользуются равными правами¹. Прогрессирующая политическая мифология США очень часто использует образ Бога и миф богоизбранности (некий суперсессионизм) с целью оправдать каких-либо действий данной страны на мировой арене. Да и вообще, Соединённые Штаты являются кладезем различных мифологий (социальной, гендерной, экономической и т.д.). На почве либерализма и капитализма «всходят» самые причудливые мифологемы, в том числе имеющие прагматический и спекулятивный характер.

Вера в высшие силы существует с древних времён. Боги, духи, предки, наконец, монотеистический Бог являлись неотъемлемыми частями человеческого представления о мире. Но вместе с тем, рано или поздно им всем объявляется «война» и «диагностируется смерть». Изначально хаотичные, природные, стихийные духи были побеждены цивилизованными богами, для которых впоследствии наступил «Рагнарёк»² при воцарении монотеистического Бога. Он оказался наиболее беспощадным и ревностным, и не мог терпеть конкуренцию или разделять власть с кем-то другим, как это было в политеизме. Это связано не только с тем, что каждый бог имел свои собственные функции, но и касается того, что одни политеистические религии могли заимствовать богов из пантеонов других народов. Однако и в последующем, он не мог избежать участи своих предшественников. Одним из первых, кто во всеуслышание объявил о «Смерти Бога» являлся Фридрих Ницше. При этом он указывает, что именно человек совершил данное деяние («Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы» [Ницше, 2014: 440]). Ницше Ф. пишет о шуме могильщиков и запахе божественного тлена (Бог истлевает) [Ницше, 2014: 440]. Интересно, что сам сюжет «Безумца» в «Весёлой Науке» схож с историей Диогена, который днём зажигал фонарь и ходил по улицам в поиске настоящего человека. Но подобно тому, как поиски греческого философа были тщетны, так и Безумец не находит ни Бога, ни новых богов (т.е. особых людей, а точнее сверхчеловека). В работе «Так говорил Заратустра» Ницше Ф. отмечал, что Бог был создан человеческим творением и безумием, как и все остальные боги (он лишь бледная часть человеческого Я), и указывает на необходимость отказаться от этих представлений для выздоровления

¹ В данном случае даже не стоит приводить в пример уже достаточно устоявшуюся организацию «Церковь Сатаны». Даже более молодые объединения, например «Сатанинский Храм», успешно используют конституционные права для решения спорных социальных и религиозных вопросов.

² «Рагнарёк» переводится с др.-сканд. Ragnarök или Ragnarøkkr как судьба или сумерки богов. Это та судьба, которая ждала всех политеистических богов. Германская мифология указывала на смерть богов и новый мир, где больше нет места старым богам (хотя и с некоторыми исключениями). И картина мира действительно изменилась с появлением монотеистического Бога. Он стал их смертью. Воцарение молодого божества «Человека» или «Нового Человека» (как например миф о «Постчеловеке» [Петев, 2023]), вполне способно воплотить подобных эпистемологический и онтологический переворот.

[Ницше, 2017: 31–34]. «Смерть Бога» не является реальной (онтологической) для данного философа, но указывает на разложение нравов, необходимости переоценки ценностей и формирование нового человека, который сам будет законодателем нравственных установок. Стоит отметить, что идею «смерти» подхватывает Хайдеггер М., но для него «Смерть Бога» – это «смерть метафизики», где место сверхъестественного занимает богословская система, элементы которой заимствованы ещё у Платона. Метафизика в данном случае – это определённое пространство, где Бог, идеи, культура и т.д. уничтожаются. Они подвергаются небытию, гниению, тлению. Но, действительный удар по Богу – это его низведение до ценности, т.е. процесс при котором ему как бытию не позволяют быть бытием [Хайдеггер, 1990: 170].

Ещё до Ницше Ф. и Хайдеггера М.¹ Людвиг Фейербах устранил онтологическую автономию Бога. Он является тем, что человек создал по своему образу и подобию, вложив в него лучшие качества своего «Я». Вместе с тем, эти качества идеализировались (переносились в область божественного и трансцендентного), отчуждаясь от самого человека. Другой мыслитель, а именно Штирнер М., предполагал, что для преодоления природы (природного) человеком был создан Бог (дух), и духу необходимо избавиться от привязки к миру земному (необходимо иметь собственный мир), иначе он не будет духом [Штирнер, 1994: 26–27]. Эта идея (духа, Бога и т.д.) заставляет человека считать себя тем, чем он не является. Мир, таким образом, становится отражением духовного, но сам по себе он лишь иллюзия. Идеи Бога, духа, небес, религии – это всё то, чему человек сам принадлежит, чему он поклоняется и перед чем смиренен, т.е. от чего он не способен освободиться, и что лишает его собственного «Я», заменяя на некий минимизированный концепт (человек, народ, дух и т.д.). Интересно, что Штирнер М. применяет к Богу и прочим идеям (например, к морали) эпитет «призрак», что схоже с мнением Ницше Ф.² Штирнера М. иногда называют ницшеанцем.

Фрейд З. рассматривал Бога как иллюзию, а религию как навязчивый невроз [Фрейд, 2020: 38, 40, 50]. Истины, содержащиеся в религиозных представлениях, настолько искажены, что человек не может их вычленивать. Таким образом, человеку необходимо отказаться от такого символического типа получения информации и знаний. Религия, мораль, культура и т.д. в психоанализе Фрейда З. являются факторами, представляющими момент ценза и давления в человеческой жизни. Их эскалационное влияние ведёт к различным психическим отклонениям (психозам, неврозам, т.е. к состоянию несчастья). Интересно, что когда народ (племя, раса, группа и т.д.) «изобретает» Бога, то он обнаруживает «отцовское ядро», которое лежит в основе любого учения о Боге и божествах [Фрейд, 2020: 27]. Человек остаётся ребёнком всю свою жизнь, поэтому он всегда остаётся в состоянии опасности, а образ отца – это символ безопасности. Человеком движет желание исправление ошибки, из-за которой отец был убит или устранён. Фрейд З. также

¹ Силу и власть Бога постепенно отнимали мыслители разных эпох. В античности к ним можно отнести Демокрита, Эпикура, некоторых софистов и т.д. В Средневековье серьёзный удар по позициям божественного нанесли номиналисты. Возрождение совершает антропологический поворот, уделяя основное внимание человеку и социуму. Просвещение также борется с божественным влиянием, особенно критикуя схоластическую философию. Человек постепенно забирает себе, то, что было достоянием Бога: свобода, нравственность, творчество, сила и т.д.

² Ницше Ф., устами Заратустры, говорил о том, что из праха и пламени явился ему этот призрак, а преодолев себя страдающего призрак удалился [Ницше, 2017: 32].

связывает образ отца с животными-тотемами [Фрейд, 2014: 182–183]. Преодоление иллюзии он видел в опоре на интеллект и науку.

Кемпбелл Дж. отмечал, что Бог и боги представляют собой лишь средства, принимающие форму и имена, символы, которые должны были привести ум в сферу, где им нет места [Кемпбелл, 2018: 209]. Это сфера за пределами чувственного восприятия и возможности рационального осмысления. Они играют важную роль в структурировании психики, а также регламентации поведения и социализации. В некоторых аспектах эти «средства» схожи с архетипами. Кемпбелл Дж. продолжает тему отцовства Фрейда З., но, однако он говорит о необходимости «примирения с отцом». Данный процесс предполагает избавление от амбивалентного его представления, «взросление», отказ от Эго, необходимость увидеть мир не через призму горести, а через блаженства и т.д. Иными словами, требуется раскрыть превосходящую по сравнению с человеком сущность Бытия. Архетипическая психология, в частности Хиллман Дж., считает, что боги представляют собой формальную интеллигентность феноменального мира [Хиллман, 2006: 58]. Это не субстанция заполняющая мир, не объект веры, но некий маркер необходимый для познания вещи и установления её места в мире, в том числе и для самого человека. Появление богов и Бога также связывали с появлением различных психических патологий [Хиллман, 2006: 59–63].

Буайе П. считает, что Бог и сверхъестественное есть продукт работы интуитивных систем логических выводов человеческого мозга. Эти представления становятся оптимальными лишь потому, что активируют большее количество этих механизмов. Дело в том, что при их участии затрачиваемые усилия на формирование умозаключение минимальны, а возможных вариантов при этом производится больше. Аналогичного мнения придерживается биолог Докинз Р., говоря о том, что предположение о существовании Бога выработано здравым смыслом. Однако его необходимо устранить, подрывая доверие к нему [Докинз, 2022: 226-227]. Он указывает, что многие научные открытия были абсурдны с точки зрения здравого смысла своего времени. Да и в целом, главная идея его работы «Перерастая Бога», что человеку необходимо повзрослеть и покончить со всеми богами.

Бодрийяр Ж. указывал, что об идеи смерти Бога как симуляции. Симулякры отражают, что Бога никогда не было, всегда был лишь его симулякр или даже, что он сам был всегда собственным симулякром [Бодрийяр, 2017: 12]. В частности в качестве примера он приводит изображение Бога (иконы) и политику иезуитов. Иными словами, образ не только уже ни на что не ссылается, но и более того, за ним никогда ничего не стояло. Развенчание образов таили в себе эту последнюю опасность. Противоположностью симуляции (симулякрам) является репрезентация, в ней осуществляется переход от знака к смыслу. В религии гарантией такого обмена является Бог. Но если сам он есть лишь симуляция, то вся система репрезентации становится огромным симулякром, где уже нет обмена на реальное, а происходит постоянное воспроизведение симулякром самого себя [Бодрийяр, 2017: 14]. Это смерть божественной референтности.

Можно также отметить движение «теотанатологов», учение которых заключалось в смещение центра внимания вероучения с теологии на другие области¹.

¹ Например, Ван Бурен П.М. являлся представителем «секулярного христианства» (теологии «смерти Бога»). Он считал, что нет необходимости актуализировать учение о Боге под современность. Вместо этого, необходимо перевести утверждения о Боге в утверждения о человеке. Необходимо создать христианства без веры в Бога. Совершить это возможно делая основной упор на христологию, в

Так или иначе, подобные подходы приводили к «смерти» традиционного понимания Бога (авторитетности, его природы, роли в бытие и т.д.). Кроме того, не стоит забывать также про теистические концепции, для которых Бог – это высшая и единственная реальность. Он является высшим существом, и с ним связано как бытие, так и экзистенция каждого индивида. Тем не менее, вышеуказанный анализ презентует те метаморфозы, которые претерпевает образ Бога в рамках исторического развития человека и общества. Политеизм, монотеизм, пантеизм, деизм, Бог как иллюзия, Бог как элемент психики, Бог как навязчивая идея, Бог как интеллигибельность феноменального мира, Бог как симуляция (симулякр), Бог как побочный продукт мышления, Бог как патология, атеизм и т.д. – огромное количество интерпретаций, которые были сформированы в попытке найти корни сверхъестественного. В действительности, «смерть Бога» началась не с Ницше Ф., так как на протяжении долгого времени у богов, Бога, сверхъестественного отчуждались качества, черты и характеристики, без которых неумолимо происходила секуляризация его образа.

Но если даже удастся «уничтожить Бога» (хотя возможность этого крайне мала), то его место остаётся желаемым и востребованным. Хайдеггер М., при анализе нигилизма, выдвигает блестящую идею о том, что не достаточно просто избавиться от какой-то идеи или ценности, необходимо ликвидировать само место сверхчувственного [Хайдеггер, 1990: 152]. Место Бога вполне может быть занято любым иным феноменом (объектом или субъектом), при этом не только религиозного характера. Такое явление не просто получает аналогичный статус, но и функции и способность воздействовать на сознание, поведение, отношение и систему ценностей индивидов. Так могут появиться некие новые «божества». Таким образом, не только миф и мифотворчество претерпевает транспозицию в иные сферы, но и самый сакральный феномен может быть заменён на совершенно иной. *Le Roi est mort, vive le Roi!*¹

Заключение (Conclusions)

Подводя итоги, стоит указать, что проблема религиозности, а также роли и значения образа Бога, не является новой для человека и социума. Постоянные сдвиги, метаморфозы, модификации этих явлений всегда существовали на протяжении человеческой истории, хотя интенсификация и качество их было различным. Кризис религиозности вообще – это индикатор, который применяется, и в целом может быть применим, только при условии утверждения единственной, целостной религиозной системы, которая и является источником этой самой религиозности. Утверждаемая разрушительная сила энтропии религиозности в действительности не является фактором абсолютной деструкции. Теоретическое осмысление религии и религиозности как закрытой системы приводит к выводу, что получаемая стагнация является лишь определённым состоянием системы, вместе с тем возможность активации работы и внутренних процессов остаётся возможной, так как «энергия» остаётся и возникает лишь проблема её использования. Но это лишь теоретически. В действительности, религия – открытая система. Диссипация компенсируется отношением с внешней средой, потому энтропия религиозности не увеличивается.

парадигме чистой эстетики (исключая религиозную мораль). Другим представителем является Альтицер Т. Дж. Дж. выступал с концепцией «христианского атеизма». Воплощение Христа (Бога) представлено у него как процесс проникновения Бога в материальный мир. Именно в процессе контаминации Бога и мира, изменяющей обоих, происходит «смерть Бога».

¹ Пер. с фр. «Король умер. Да здравствует король!»

Более того, благодаря открытости системы религиозность и феномен веры способны находить себе суррогаты из иных областей. Некий кризис, вызванный сложными взаимоотношениями между религиозными системами, а также со светскими представлениями, приводит к формированию альтернатив религиозности. Пост-религиозность предполагает не только актуализацию вышеуказанной проблемы, но скорее указывает на возможные альтернативные пути реализации мифотворчества, веры, удовлетворения религиозно-духовных потребностей и т.д. Некая реставрация «мертвых» представлений, догматов, вероучений является маркёром формального кризиса, а пост-религиозность при таком положении вещей указывает транспозицию мифотворчества в иные сферы.

Анализируя феномен «умирания Бога», можно сделать вывод, что констатация «смерти» является не только преувеличенной, но и по сути, невозможной. В данной работе показано, насколько разнообразно представление о Боге и богах, и как оно менялось с течением времени. «Убийство» политеистических богов и монотеистического бога предполагает лишь возможность того, что их место займёт иной объект или феномен, в частности из иных, вне-религиозных сфер.

Литература

- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция. М.: ПОСТУМ, 2017. 320 с.
- Буайе П.* Объясняя религию: природа религиозного мышления. Москва: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
- Докинз Р.* Перерастая бога. Пособие для начинающих. Москва: АСТ, 2022. 256 с.
- Кемпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Санкт-Петербург: Питер, 2018. 352 с.
- Лебон Г.* Психология народов и масс. Москва: АСТ, 2010. 320 с.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.3. Москва: Культурная революция, 2014. 640 с.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Москва: Издательство «Э», 2017. 320 с.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Москва: АСТ, 2018. 256 с.
- Петев П.И.* Миф о «Постчеловеке» как потенциальный онтологический примат: анализ аутентичности и автономности // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 21–32.
- Фейнман Р.* Характер физических законов. Москва: АСТ, 2020. 256 с.
- Филатов С., Лункин Р.* Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить? // Религия и российское многообразие. Москва: Летний сад, 2011. С. 5–30
- Филитова Е.И.* Религиозность и секулярность в эпоху постмодерна и попытки ее осмысления: термины, концепты и гипотезы // Религии и радикализм в постсекулярном мире. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. С. 4–17.
- Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религию. Санкт-Петербург: Лениздат, 2014. 224 с.
- Фрейд З.* Человек Моисей: психология религии. Москва: Академический проект, 2020. 186 с.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Москва: АСТ, 2016. 624 с.

- Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. Москва: Издательство «Весь Мир», 2011. 336 с.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог умер» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 143–176.
- Хиллман Дж.* Архетипическая психология. Москва: Когито-Центр, 2006. 351 с.
- Швейцер А.* Культура и этика. Москва: Прогресс, 1973. 343 с.
- Штурнер М.* Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с.
- Ergun M.A.* (2014) in *Modernity: A Myth That Manufactures Consent*. Humanities Humanities , Volume 3, Pp 606–623; <https://doi.org/10.3390/h3040606>
- Frost P.* (2020) *White Skin Privilege: Modern Myth, Forgotten Past*. Evolutionary Studies in Imaginative Culture Evolutionary Studies in Imaginative Culture , Volume 4, Pp 63–82; DOI: <https://doi.org/10.26613/esic.4.2.190>
- Klein M. J.* Modern Myths: Science Fiction in the Age of Technology. In Riha D. (eds) *Frontiers of Cyberspace*. Leiden, Brill Academic Pub., 2012. Pp. 255–279 DOI: https://doi.org/10.1163/9789401208581_013
- Leeming, D. A.* (2020). Modern Mythology. In *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Cham, CH: Springer. Pp. 1496–1498 DOI: 10.1007/978-3-030-24348-7_9025
- Sewell G.* Myths that Work: Toward a Mythology of Organizations and Organizing. In Ihlen Øyvind, Heath R. L. (eds) *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication*. New Jersey, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2018. Pp. 155–168 DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119265771.ch11>
- Snoddy R.* Modern Media Myths. In Aitchison J., Lewis D. (eds) *New Media Language*. London, UK: Routledge, 2003. Pp. 18–27 DOI <https://doi.org/10.4324/9780203696965>
- Xidakis I.* (2022) Neomythology: A New Religious Mythology. In *Religions*, Volume 13(6):536. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13060536>

References

- Baudrillard J.* (2017) *Simulacra and Simulation*. Moscow: POSTUM Publ., 320 p. (In Russian).
- Boyer P.* (2018) *Explaining Religion: The Nature of Religious Thinking*. Moscow: Alpina non-fiction Publ., 496 p. (In Russian).
- Dawkins R.* (2022) *Outgrowing God. A Guide for Beginners*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).
- Campbell J.* (2018) *A Thousand-Faced Hero*. Saint Petersburg: Peter Publ., 352 p. (In Russian).
- Le Bon G.* (2010) *Psychology of Peoples and Masses*. Moscow: AST Publ., 320 p. (In Russian).
- Nietzsche F.* (2014) *Complete Works: In 13 Volumes. Vol.3*. Moscow: Cultural Revolution Publ., 640 p. (In Russian).
- Nietzsche F.* (2017) *Thus Spoke Zarathustra*. Moscow: «E» Publ., 320 p. (In Russian).
- Ortega y Gasset H.* (2018) *The Uprising of the Masses*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).
- Petev P.I.* (2023) *The Myth of the "Postman" As a Potential Ontological Primate: an Analysis of Authenticity and Autonomy // Myth in History, Politics, Culture: A Collection of Materials of the VI International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2022,*

Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol Publ., Pp. 21–32. (In Russian).

Feynman R. (2020) *The Nature of Physical Laws*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).

Filatov S., Lunkin R. (2011) *Statistics of Religious and Confessional Affiliation of Russians: What Yard to Measure? // Religion and Russian Diversity*. Moscow: Summer Garden Publ., Pp. 5–30. (In Russian).

Filippova E.I. (2017) *Religiosity and Secularity In the Postmodern Era and Attempts to Comprehend It: Terms, Concepts and Hypotheses // Religions and Radicalism In the Post-secular World*. Moscow: N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Hotline – Telecom Publ., Pp. 4–17. (In Russian).

Freud Z. (2014) *Totem and Taboo. Psychology of Primitive Culture and Religion*. Saint Petersburg: Lenizdat Publ., 224 p. (In Russian).

Freud Z. (2020) *The Man Moses: the Psychology of Religion*. Moscow: Academic Project Publ., 186 p. (In Russian).

Fromm E. (2016) *Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST Publ., 624 p. (In Russian).

Habermas Yu. (2011) *Between Naturalism and Religion. Philosophical Articles*. Moscow: The Whole World Publ., 336 p. (In Russian).

Heidegger M. (1990) *Nietzsche's Words «God is Dead» // Questions of Philosophy*. No. 7. Pp. 143–176. (In Russian).

Hillman J. (2006) *Archetypal Psychology*. Moscow: Kogito-Center Publ., 351 p. (In Russian).

Schweitzer A. (1973) *Culture and Ethics*. Moscow: Progress Publ., 343 p. (In Russian).

Stirner M. (1994) *The Only One and His Property*. Kharkiv: Osnova Publ., 560 p. (In Russian).

Ergun M.A. (2014) in *Modernity: A Myth That Manufactures Consent. Humanities Humanities*, Volume 3, Pp. 606–623; <https://doi.org/10.3390/h3040606>

Frost P. (2020) *White Skin Privilege: Modern Myth, Forgotten Past. Evolutionary Studies in Imaginative Culture Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, Volume 4, Pp. 63–82; DOI: <https://doi.org/10.26613/esic.4.2.190>

Klein M. J. (2012). *Modern Myths: Science Fiction in the Age of Technology*. In Riha D. (eds) *Frontiers of Cyberspace*. Leiden, Brill Academic Pub. Pp. 255–279 DOI: https://doi.org/10.1163/9789401208581_013

Leeming, D. A. (2020). *Modern Mythology*. In *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Cham, CH: Springer. Pp. 1496–1498 DOI: [10.1007/978-3-030-24348-7_9025](https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_9025)

Sewell G. (2018). *Myths that Work: Toward a Mythology of Organizations and Organizing*. In Ihlen Øyvind, Heath R. L. (eds) *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication*. New Jersey, NJ: John Wiley & Sons, Inc. Pp. 155–168 DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119265771.ch11>

Snoddy R. (2003). *Modern Media Myths*. In Aitchison J., Lewis D. (eds) *New Media Language*. London, UK: Routledge. Pp. 18–27 DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203696965>

Xidakis I. (2022) *Neomythology: A New Religious Mythology*. In *Religions*, Volume 13(6):536. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13060536>

Сведения об авторе:

Петев Николай Иванович

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. (г. Владимир, Россия).

E-mail: cyanideemo@mail.ru

Bionotes:

Petev Nikolay Ivanovich

Cand. Sc., associate professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University (Vladimir, Russia).

Для цитирования:

Петев Н.И. Пост-религиозность и «смерть Бога» // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 141–157.

For citation:

Petev N.I. Post-religiosity and the "Death of God" // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 141–157.

УДК 81`27

МИФОЛОГЕМА *БОГИНЯ-МАТЬ*: МАКОШЬ И ДЕМЕТРА В РУССКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

Пименова Марина Владимировна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского, (г. Санкт-Петербург, Россия)

Ибраимова Гульсайра Озгонбаевна

Киргизский государственный университет им. И. Арабаева
(г. Бишкек, Республика Кыргызстан)

Аннотация

Основная цель статьи – описать особенности реализации мифологемы *Богиня-мать* в русской и английской лингвокультурах. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: 1. Проанализировать репрезентанты мифологемы *Богиня-Мать: Макошь/Мокошь* в словарях русского языка и *Demeter* в словарях английского языка для определения когнитивных признаков изучаемой мифологемы; 2. Привлечь для анализа когнитивных признаков мифологемы языковой материал; 3. Сопоставить выявленные когнитивные признаки мифологемы *Богиня-мать* в сравниваемых лингвокультурах. Актуальность предпринятого исследования заключается в осмыслении когнитивных признаков мифологемы *Богиня-мать* в аспекте символов двух лингвокультур. Научная новизна состоит в первом опыте анализа изучаемой мифологемы в аспекте когнитивных признаков в двух лингвокультурах. В статье используется набор методов лингвистического анализа: дескриптивный, интерпретативный, концептуальный. В результате анализа пятнадцати этимологических словарей и НКРЯ было найдено 33 когнитивных признака мифологемы *Богиня-Мать*, вербализованной именем *Макошь*, в русской лингвокультуре: ‘благо’, ‘богиня’, ‘Богородица’, ‘вода’, ‘громовержец’, ‘дары’, ‘Дева Мария’, ‘девушка’, ‘доля’, ‘жена’, ‘женщина’, ‘жребий’, ‘забота’, ‘земля’, ‘изобилие’, ‘идол’, ‘источник’, ‘Макошь’, ‘мать’, ‘мать-сыра-земля’, ‘образователь’, ‘Параскева-Пятница’, ‘плодородие’, ‘пряха’, ‘рог изобилия’, ‘рога’, ‘Рожаница’, ‘(старшая) сестра’, ‘судьба’, ‘творец’, ‘удача’, ‘урожай’, ‘хозяйка’. Итогом изучения восьми этимологических и четырех толковых словарей английского языка было обнаружено 32 когнитивных признака мифологемы *Богиня-Мать*, вербализованной именем *Demeter*, в английской лингвокультуре: ‘богиня’, ‘брак’, ‘дары’, ‘Деметра’, ‘дочь’, ‘жена’, ‘женщина’, ‘забота’, ‘защита’, ‘земля’, ‘зерно’, ‘змея’, ‘изобилие’, ‘Кибела’, ‘колосья’, ‘мать’, ‘(мать)птица’, ‘пища’, ‘плодородие’, ‘подательница’, ‘покровительство’, ‘Рея’, ‘рог изобилия’, ‘родительница’, ‘сестра’, ‘свинья’, ‘сноп’, ‘урожай’, ‘факел’, ‘фрукты’, ‘цветы’, ‘Церера’, ‘ячмень’. Эти признаки отображают особенности ментальности народов, сохранившей память о культе Богини-матери – основательнице мира, который последовательно воспроизводился в почитании *Макоши* (матери – земли) и матери богов – *Деметры*.

Ключевые слова: мифологема; когнитивные признаки; структура мифологемы; языковая картина мира; русская и английская лингвокультуры

MYTHOLOGEME *MOTHER GODDESS*: MAKOSH AND DEMETER IN RUSSIAN AND ENGLISH LINGUOCULTURES

Pimenova Marina Vladimirovna

Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University
(St. Petersburg, Russia)

Ibraimova Gulsaira Ozgonbaevna

Arabaev Kirghiz State University (Bishkek, Republic of Kyrgyzstan)

Abstract

The main purpose of the article is to describe the features of the implementation of the mythology of the Mother Goddess in Russian and English linguocultures. It is necessary to solve the following tasks to achieve the goal: 1. Analyze the representatives of the mythologeme Goddess-Mother: Makosh / Mokosh in the Russian language dictionaries and Demeter in the English dictionaries to determine the cognitive signs of the mythologeme under study; 2. To involve language material for the analysis of the cognitive signs of the mythologeme; 3. To compare the identified cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme in the compared linguocultures. The relevance of the undertaken research lies in the comprehension of the cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme in the aspect of the symbols of two linguocultures. The scientific novelty consists in the first experience of analyzing the studied mythologeme in terms of cognitive signs in two linguocultures. The article uses a set of methods of linguistic analysis: descriptive, interpretive, conceptual. As a result of the analysis of fifteen etymological dictionaries and NKRY, 33 cognitive signs of the Mother Goddess mythologeme, verbalized by the name Makosh, were found in Russian linguoculture: 'good', 'goddess', 'Mother of God', 'water', 'Thunderer', 'gifts', 'Virgin Mary', 'girl', 'share', 'wife', 'woman', 'lot', 'care', 'earth', 'abundance', 'idol', 'source', 'Makosh', 'mother', 'mother-wet-earth', 'educator', 'Paraskeva-Pyatnitsa', 'fertility', 'spinner', 'cornucopia', 'horns', 'Rozhanitsa', '(older) sister', 'fate', 'creator', 'luck', 'harvest', 'mistress'. As a result of the study of eight etymological and four explanatory dictionaries of the English language, 32 cognitive signs of the mythology Mother Goddess, verbalized by the name Demeter, were found in English linguoculture: 'goddess', 'marriage', 'gifts', 'Demeter', 'daughter', 'wife', 'woman', 'care', 'protection', 'earth', 'grain', 'snake', 'abundance', 'Cybele', 'ears', 'mother', '(mother) bird', 'food', 'fertility', 'giver', 'protection', 'Rhea', 'cornucopia', 'parent', 'sister', 'pig', 'sheaf', 'harvest', 'torch', 'fruit', 'flowers', 'Ceres', 'barley'. These signs reflect the peculiarities of the mentality of the peoples, which preserved the memory of the cult of the Mother Goddess - the founder of the world, which was consistently reproduced in the veneration of Makosh (mother - earth) and the mother of the gods - Demeter.

Key words: mythologeme; cognitive signs; the structure of the mythologeme; language picture of the world; Russian and English linguocultures

Введение

Исследование мифологемы *Богиня-мать* происходит с конкретной целью – определение когнитивных признаков, формирующих фундамент структуры этой мифологемы в английской и русской лингвокультурах: «Богиня-мать, главное женское божество в большинстве мифологий мира. Как правило, соотносится с землёй и – более широко – с женским творческим началом в природе» [Мифы народов мира 2008: 148]. Миф оставляет свои следы в языке, фиксируясь обычно в виде метафор и устойчивых сочетаний: «Миф закономерно соотносится с языком, который является средством выражения содержания мифообразов, их систематизации, а также средством разложения чувственного образа на абстракции» [Найдыш 2022: 22].

У мифа есть своя структура: он «содержит в себе строжайшую и определенной структуры и есть логически, т.е. прежде всего диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще» [Лосев 1990: 2]. Необходимо учитывать ценности, заложенные в мифе, предполагающие его консервативность и устойчивость в культуре: «Миф транслирует вечное, вневременное, то, что присуще всем людям во все времена: нравственные ценности, модели поведения, мотивационные установки, которые были свойственны человеку тысячи лет» [Ставицкий 2018: 414]. Миф – одно из самых консервативных явлений культуры, медленно меняющих свою структуру. Мифологемы, положенные в основу мифа, так же имеют свою структуру, поскольку как «символически означенный образ реальности миф должен быть структурированным» [Ставицкий 2022: 58]. Обращение к языковым знакам позволяет обнаружить когнитивные признаки мифологем, сохранившие отдельные черты древних образов.

Методы исследования

Когнитивные признаки, формирующие структуру мифологемы *Богиня-мать*, определяются на основе комплекса методов лингвистического анализа: концептуального, интерпретативного, дескриптивного. Источником языкового материала послужили пятнадцать этимологических словарей русского языка и восемь этимологических и четыре толковых словаря английского языка и Национальный корпус русского языка (далее – НКРЯ).

Литературный обзор

В научной литературе отмечен ряд авторских работ, в которых рассматриваются некоторые аспекты мифологем в разных лингвокультурах. Часть этих исследований выполнены на границе смежных дисциплин. В гендерном аспекте мифологемы были описаны в статьях: [Пименова 2000: 204–219; Пименова 2010: 103–117]. Была подведена теоретическая база для таких сопоставлений: произведен анализ взаимосвязанных терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* [Пименова 2020: 130–133]. Отдельно была изучена мифологема *мать-сыра-земля* в русской языковой картине мира [Пименова 2021: 138–151]. Научная новизна исследования состоит в рассмотрении двух основных способов реализации мифологемы *Богиня-мать*: именами *Макошь* и *Demeter* в русской и английской лингвокультурах.

Результаты и обсуждение

Мифологическое сознание русского и английского народов сохраняет ассоциативную связь между словами *мать/ mother* и *богиня/ goddess*. Мифология России и Англии сохранила имена древних богинь – Макоши и Деметры.

На первом этапе исследования в результате изучения 15 этимологических и историко-этимологических словарей в структуре макроконцепта *мать* были выявлены символические признаки божественного материнства среди мотивирующих: ‘творец’, ‘образователь’, ‘Богородица’, ‘земля’. Эти признаки «отображают специфику русской ментальности, сохранившей в концептуальной системе в разные периоды истории языка память о культе Великой Богини-матери – основательницы мира, который последовательно воспроизводился в традициях почитания матери сырой земли и Богородицы – Девы Марии» [Ибраимова 2021: 787]. В славянской мифологии прообразом Великой Богини-матери была Макошь (Мокошь). Это женское божество встречается в двух вариантах написания. На русском севере в XIX в. были отмечены дополнительные варианты имени: Макешь, Мокуша, Макуша. Языковой материал из НКРЯ показывает наличие других имен этого божества (*По его мнению, после принятия христианства русские много веков*

оставались двоеверами, почитая **Макошь** под именем **Девы Марии** (она же **Маришка** и **Маркуша**). В. Эрлихман. Микроскопом по истории). Многовариантность имени связана с региональными особенностями его произношения.

Существует несколько мнений по поводу прообраза христианской божественной иерархии, которая описывалась терминами родства. В соответствие с первым, под именем Богородицы скрывалась Макошь (*Пантеон содержал, как средство противопоставления христианству, три божественных образа, сопоставимых с христианскими: бог-отец – Стрибог, бог-сын – Дажьбог и Макошь – женское божество, аналогичное христианской Богородице*. С. А. Еремеева. Лекции по русскому искусству). Табуированным именем Макоши было *мать-сыра земля*. Об этой традиции было известно еще в XIX в. У Ф.М. Достоевского в романе «Бесы» есть слова: Богородица – великая мать сыра земля есть и великая в том для человека заключается радость. Согласно второму мнению, как и Богородица, Макошь не входила в дохристианскую Троицу (*Богородица не входила в Троицу, а одна из главных богинь – Макошь – требовала внимания к себе*. С. А. Еремеева. Лекции по русскому искусству). Как видим, оба мнения не противоречат друг другу, а взаимодополняют.

Кроме табуированного имени, в период двоеверия, когда имя Макоши стало под запретом, его заменило имя Параскевы-Пятницы (*Праобразом христианской Параскевы-Пятницы была древнеславянская богиня Мокошь (Макошь, Мокша)*. О. Шотландия, А. Клейн. Ноябрь). С принятием христианства оно было преобразовано в Богородицу – Деву Марию (*По его мнению, после принятия христианства русские много веков оставались двоеверами, почитая Макошь под именем Девы Марии (она же Маришка и Маркуша)*. В. Эрлихман. Микроскопом по истории). В «Мифах народов мира» об этом говорится прямо: «В фольклоре эти аспекты образа Марии контаминировались с пережитками натуралистического язычества, указывающими на связь Марии с мифологическими образами богини земли, природы, богини-матери; но их смысл в контексте христианских религиозно-доктринальных представлений уже иной, поскольку Мария здесь не олицетворение природы как таковой, но “начаток”, прообраз, первое явление преображённой, райской природы» [Иванов, Топоров 1980: 683]. Преимущество древних мифологем, дошедших до нас в измененном виде, говорит об их устойчивом статусе в лингвокультуре и актуальности их образов для носителей современных языков.

В письменных памятниках имя Макошь упоминается в начале XII в. в «Повести временных лет». Это божество известно многим славянским народам. Макошь прямо называется *богиней-матерью* (*Согласно ей, главным и самым древним славянским божеством была богиня-мать Макошь (она же Мокошь)*. В. Эрлихман. Микроскопом по истории). Н.М. Гальковский отмечал, что «чехи почитали Мокошь божеством дождя и сырости, и к нему прибегали с молитвами и жертвоприношения и во время большой засухи» [Гальковский, т. I: 33]. Влага – необходимое условие плодородия земли. Ритуальным действием жертвоприношения для Макоши было бросание пряжи в колодцы и другие источники воды (*Чтобы умилостивить богиню, девушки кидали пряжу в ручьи или колодцы*. В. Епифанцев. По следам поверженных идолов).

Б.А. Рыбаков высказал мнение, что «русская Макошь отражала в какой-то мере и среднюю фазу гекатовского культа, являясь благожелательной богиней, связанной с аграрно-магическим комплексом представлений», т.к. русалки и Симаргл, ассоциируемые с нею, «содействовали получению урожая» [Рыбаков 1981, с. 383].

Макошь связана с русалками, в славянских культурах называемых вилами (*Макошь – почти всегда упоминается в источниках рядом с вилами-русалками*. С. А. Еремеева. Лекции по русскому искусству). Древнее земледельческое божество Макошь считалась «матерью урожая», богиней жизненных благ и изобилия [Белякова 1995: 101]. Эпитеты Макоши – мать урожая, хозяйка (*И на главной лицевой грани – Макошь, «мать урожая», хозяйка символического рога изобилия*. С. А. Еремеева. Лекции по русскому искусству).

Среди людей Макошь появлялась в виде юной девушки (*Скитаясь по земле в образе девушки, Макошь внимательно наблюдала, кто как трудится и исполняет свои обязанности*. В. Епифанцев. По следам поверженных идолов). Считалось, что идолы богини были украшены рогами (*Несмотря на то, что Макошь всё же была женщиной, её идолы из осины украшались рогами*. В. Епифанцев. По следам поверженных идолов). Не отсюда ли берется древнее название Большой и Малой Медведиц, которые раньше именовали Большая и Малая Оленухи. С другой стороны, символом изобилия в разных культурах был рог.

Дохристианский пантеон включал богов-предков – Рода и Рожаниц (*У Рода были помощницы – Рожаницы, которые впоследствии обрели собственные имена и образы – Дидилия, Зизя, Макошь и др.* В. Епифанцев. По следам поверженных идолов). Макошь находится среди них: «Упоминается Мокошь в одних и тех же источниках, обычно вместе с Рожаницами – богинями... На полотенцах для весенних обрядов Мокошь изображалась с воздетыми к небу руками, как бы молящая верховное небесное божество оросить дождем вспаханные и засеянные поля» [Белякова 1995: 101]. Макошь относится к культу предков: «у русских (и, шире, у всех славян) первичным был культ почитания предков» [Пименова 2018: 96]. Отсюда – родовые термины, используемые в качестве эпитетов Макоши: *мать, матушка* (*И пошел он к Макоши-матушке, и спросил ее о своей судьбе. И сказала ему Макошь-матушка: – Ты ступай, светлый Хорс, к бережочку, укради у Зари ее крылышки*. Песни птицы Гамаюн // «Наука и религия», 1992), *старшая сестра* (*Тем, кто стойко переносил все невзгоды, Макошь посылала свою младшую сестру Сречу, приносящую удачу и счастье*. В. Епифанцев. По следам поверженных идолов).

По словам В.В. Иванова и В.Н. Топорова: «культ Рода длительное время сохранялся и в мужской среде (в том числе в княжеской), тогда как рожаницы стали относиться к многочисленным существам, упоминающимся обычно в форме множественного (собирательного) числа женского рода (ср. берегини, лихорадки и т. п.) и связанным с женской средой (в “поучениях” – “бабы богомерзкие”, среди которых сохранялись некоторые языческие культы). Для этого позднего периода “двоеверия” можно предполагать и непосредственную связь культа рожаниц с идеей продолжения рода и судьбой новорождённого, которому роженицы (хорв. ројеницы, словен. гојенице) определяют долю (ср. также образы Суда и судениц)» [Иванов, Топоров 1980: 871]. У некоторых Рожаниц известны имена (*У Рода были помощницы – Рожаницы, которые впоследствии обрели собственные имена и образы – Дидилия, Зизя, Макошь и др.* В. Епифанцев. По следам поверженных идолов). Поднятые руки к небу – жест обращения и мольбы Макоши (*Женщина с руками большими, вверх поднятыми, не барыня, а богиня Макошь*. О. В. Колпакова. Большое сочинение про бабушку). Этот жест знаменует связь неба и земли, выражающих дихотомию символов верха и низа, мужского и женского и т.д.

Указывая на несомненную близость слов, обозначающих жребий (кошь, кшь) и имя Макошь, Б.А. Рыбаков делает вывод, что «Учитывая глубину древности слова

Ма (мать), можно представить себе “Ма-кошь” как наименование “Матери счастливого жребия”, богини удачи, судьбы» [Рыбаков 1981: 384]. По одной версии – Макошь – супруга Перуна-громовержца, по другой – Велеса (*Была у Велеса и жена – верная Макошь, богиня судьбы.* В. Епифанцев. По следам поверженных идолов). В. В. Иванов, В. Н. Топоров высказывают предположение, что Макошь только по одной версии была женой громовержца, а по другой – она есть женское его соответствие [Иванов, Топоров 1980: 684]. Из наших современников мало кто знает имя Макоши, как и то, что она могла метать громы и молнии

Макошь – богиня-пряха, в ее руках судьбы людей. «Типологически Макошь близка греческим мойрам, германским норнам, прядущим нити судьбы, хеттским богиням подземного мира – пряхам, иран. Ардвисуре Анахите и т. п.» [Иванов, Топоров 1980: 684]. О.Н. Трубачев, ссылаясь на А. Брюкнера, отмечал, что «родъ, родити означало сначала “успех”, “процветание”, “урожай”, “прибыль”, “забота”» [Трубачев 1959: 153]. Род и Рожаницы, включая Макошь, заботились о своих потомках. В этом проявляется культ предков, бытовавшем у славян.

В результате анализа восьми этимологических словарей английского было найдено 46 мотивирующих признаков макроконцепта *mother*, из них четыре являются символическими: ‘Деметра’ (Demeter), ‘земля’, ‘(мать)птица’, ‘родительница’. Проникновение в число мотивирующих признаков имени древнегреческой богини указывает на взаимосвязь между культурами разных народов. К исследованию имени было привлечено еще четыре толковых словаря.

Деметра (греч. Δημήτηρ) – олимпийская богиня земледелия, зерна и хлеба, которая поддерживала человечество богатыми щедротами земли. Она руководила главным из мистических культов, которые обещали своим посвященным путь к благословенной загробной жизни в царстве Элизиума (*Thus, the cults of Demeter eventually passed over, in all essentials, into cults of the beyond.* W. Wundt. Elements of folk psychology). Деметра изображалась в виде зрелой женщины, часто в короне, со снопами пшеницы или рогом изобилия и факелом [Greek Mythology: интернет-ресурс]. По этим атрибутам узнавали Деметру.

Деметра – богиня греческого пантеона (*You, too, ought not to overlook it when you undertake to model a Demeter; for she is a goddess, no mortal like yourself.* G. Eberg. Arachne). Есть несколько этимологий имени Demeter: «Одни считают, что имя Деметра совпадает с *gê mêtêr*, то есть матерью-землей, в то время как другие считают, что Deo, синоним Деметры, связан с *dais* и *dainumi* и происходит от критского слова *dêai*, ячмень, так что Деметра будет матерью или подательницей ячменя или пищи в целом» [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Другой вариант этимологии имени богини предлагает «Webster’s New World College Dictionary»: «Gr *Dēmētēr* < Gr(Doric) *Damatēr* < *da-* (?name for the earth) + *matēr*, mother» [Webster’s New World College Dictionary: интернет-ресурс]. В таком случае, имя Деметры копирует древнерусское табуированное имя *мать-земля* (в варианте *мать-сыра-земля*). На это указывают атрибуты Деметры, которые связаны с ее характером богини земледелия и растительности – колосья, корзина, наполненная цветами, зерном и фруктами всех видов. В греческом искусстве Деметра напоминала Геру, но она была более величественной. Иногда она ехала в колеснице, запряженной лошадьми или драконами, иногда шла пешком, а иногда восседала на троне одна или со своей дочерью [Britannica: интернет-ресурс]. Свинья считалась любимым животным Деметры.

В дар богине приносили жертву (*The pig was the animal usually offered to Demeter, the goddess of the Eleusinian mysteries*. A. Lang. Myth, ritual, and religion). Обычно это была растительная или животная жертва: «Жертвы, приносимые ей, состояли из свиней, символа плодородия, быков, коров, медовых лепешек и фруктов» [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Важным аспектом Деметры было ее восприятия как божества подземного мира; ей как таковой поклонялись в Спарте, и особенно на празднике Хтонии у Гермियोны в Арголиде, где четыре старухи приносили в жертву корову. Деметра была хтоническим божеством: ее сопровождала змея. Эпитеты Erinyes – Эринис («Мстительница») и Melaina – Мелайна («Черная») применительно к Деметре локализованы в Аркадии и подчеркивают темную сторону ее характера [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Культ Деметры был распространен на широком ареале: Деметре поклонялись на Крите, Делосе, в Арголиде, Аттике, на западном побережье Азии, Сицилии и в Италии.

Деметра – одна из двенадцати великих олимпийских богинь [March 2014: 155]. В греческой религии дочь божеств Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса (царя богов) и богиня земледелия. Деметра почиталась богиней зерна (*These rites honoured the grain goddess Demeter*. Cambridge dictionary). Одно из ее имён – Ioulo (от ioulos, «сноп зерна») – считалось отождествляющим ее со снопом и доказывающим, что культ Деметры возник из поклонения матери зерна. Деметра была богиней земли, в особенности земли, производящей плоды, и, следовательно, земледелия, отсюда человеческая пища или хлеб названы Гомером даром Деметры [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Влияние Деметры не ограничивалось зерном, а распространялось на всю растительность и на все плоды земли, кроме бобов (последние были прерогативой героя Киамита). Деметра была богиней урожая (*Demeter was Greek goddess of harvests and fertility*. Tim's History of British Towns, Cities and So Much More). В этом более широком смысле Деметра была родственна Гее (Gaia – Земле), с которой у нее было несколько общих эпитетов, и иногда ее отождествляли с Великой Матерью богов Кибелой (Cybele – Кибелой, также отождествляемой с Rhea – Реей) [Britannica: интернет-ресурс]. Римское соответствие Деметре – Церера: «Церера – римская Мать-Земля и богиня плодородия, а Деметра – греческий эквивалент» [Cambridge dictionary: интернет-ресурс]. Деметра – богиня изобилия – знаменовала собой материнский аспект природы.

Есть еще ряд особенностей этой богини. Деметра входила в сонм богинь плодородия, коих называли общим именем *Богиня-мать*: «Божество в образе матери, центральная фигура многих ранних культов природы, где поддержание плодородия имело первостепенное религиозное значение. Примеры таких богинь включают Исиду, Астарту, Кибелу и Деметру» [Oxford English and Spanish Dictionary: интернет-ресурс]. Деметра была дочерью Кроноса и Реи и сестрой Гестии, Геры, Аиды, Посейдона и Зевса [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Отсюда ее когнитивные признаки 'дочь' и 'сестра'. О еще одной функции Деметры говорит «Collins dictionary»: она была «покровительницей брака и защитницей женщин» [Collins dictionary: интернет-ресурс]. Корни легенды о Деметре древние. Легенда сосредоточена на истории ее дочери Персефоны, которую уносит Аид, бог подземного мира. Деметра отправляется на поиски Персефоны. Из-за исчезновения дочери внимание Деметры было отвлечено от сбора урожая, что вызвало голод на земле [Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: интернет-ресурс]. Дочь Деметры – Персефона, жена Аида, отражает некоторые черты

своей матери. «Первоначально Персефона была девственным проявлением тройственной богини, чьим материнским элементом была Деметра, а элементом старухи была Геката» [Harwood, Strozier 2011: 395]. Трипостасность Персефоны – отличительная ее черта представителей греческого пантеона.

Полученные результаты анализа словарных статей и языкового материала с основными вербализаторами изучаемой мифологемы приводятся в таблице 1.

Таблица 1. Когнитивные теоморфные признаки в структурах английского макроконцепта *Demeter* и русского макроконцепта *Макошь*

№№	Когнитивные признаки	Английский язык	Русский язык
41.	‘благо’	-	+
42.	‘богиня’	+	+
43.	‘Богородица’	-	+
44.	‘брак’	+	-
45.	‘вода’	-	+
46.	‘громовержец’	-	+
47.	‘дары’	+	+
48.	‘девушка’	-	+
49.	‘Дева Мария’	-	+
50.	‘Деметра’ (<i>Demeter</i>)	+	-
51.	‘доля’	-	+
52.	‘дочь’	+	-
53.	‘жена’	+	+
54.	‘женщина’	+	+
55.	‘жребий’	-	+
56.	‘забота’	+	+
57.	‘защита’	+	-
58.	‘земля’	+	+
59.	‘зерно’	+	-
60.	‘змея’	+	-
61.	‘изобилие’	+	+
62.	‘идол’	-	+
63.	‘источник’	-	+
64.	‘Кибела’	+	-

65.	‘колосья’	+	-
66.	‘Макошь’	-	+
67.	‘(мать)птица’	+	-
68.	‘мать’	+	+
69.	‘мать-сыра-земля’	-	+
70.	‘образователь’	-	+
71.	‘подательница’	+	-
72.	‘покровительство’	+	-
73.	‘Параскева-Пятница’	-	+
74.	‘пища’	+	-
75.	‘плодородие’	+	+
76.	‘пряжа’	-	+
77.	‘Рея’	+	-
78.	‘рог изобилия’	+	+
79.	‘рога’	-	+
80.	‘родительница’	+	-
81.	‘Рожаница’	-	+
82.	‘свинья’	+	-
83.	‘сноп’	+	-
84.	‘(старшая) сестра’	+	+
85.	‘судьба’	-	+
86.	‘творец’	-	+
87.	‘удача’	-	+
88.	‘урожай’	+	+
89.	‘факел’	+	-
90.	‘фрукты’	+	-
91.	‘хозяйка’	-	+
92.	‘цветы’	+	-
93.	‘Церера’	+	-
94.	‘ячмень’	+	-

Анализ английских словарей и НКРЯ привел к обнаружению 33 когнитивных признаков *Богини-матери* в английской лингвокультуре и 33 когнитивных признаков этой мифологемы в русской лингвокультуре. Большое количество признаков указывает на древнюю её природу. На это же указывает синкретизм найденных признаков.

Заключение

Выделенные 33 когнитивных признака мифологемы Богиня-мать, актуализируемой в русской лингвокультуре именем Макошь, можно объединить в виде десяти блоков: 1. (Божественное) материнство ('богиня', 'Богородица', 'Дева Мария', 'Макошь', 'Рожаница', 'мать-сыра-земля', 'Параскева-Пятница'); 2. Природные объекты ('вода', 'земля', 'источник'); 3. Плодородие ('изобилие', 'плодородие', 'урожай'); 4. Зооморфный облик ('рога'); 5. Родство ('жена', 'мать', 'старшая сестра'); 6. Функции ('громовержец', 'забота', 'образователь', 'пряха', 'творец', 'хозяйка'); 7. Оценка ('благо'); 8. Человек ('девушка', 'женщина'); 9. Судьба ('доля', 'жребий', 'судьба', 'удача'); 10. Культ ('дары', 'идол', 'рог изобилия'). Обращает на себя внимание факт количества когнитивных признаков: их в английской лингвокультуре столько же, сколько в русской, но они совпадают лишь частично.

В английской лингвокультуре мифологема Богиня-мать актуализируется именем Деметра. У нее выделено 33 когнитивных признака, которые объединяются в виде девяти блоков: 1. (Божественное) материнство ('богиня', 'Деметра', 'Кибела', 'Рея', 'родительница', 'Церера'); 2. Природные объекты ('земля'); 3. Плодородие ('зерно', 'изобилие', 'пища', 'плодородие', 'сноп', 'урожай', 'ячмень'); 4. Орнитологический облик ('(мать)птица'); 5. Родство ('дочь', 'жена', 'мать', 'сестра'); 6. Функции ('брак', 'забота', 'защита', 'подательница', 'покровительство'); 7. Человек ('женщина'); 8. Культ ('дары', 'рог изобилия'); 9. Атрибуты ('змея', 'колосья', 'свинья', 'факел', 'фрукты', 'цветы'). Вместо зооморфного, у Богини-матери орнитологический облик. Другой особенностью английской мифологемы является отсутствие у нее оценочных признаков и признаков судьбы. По количеству когнитивных признаков английская мифологема не отличается от русской мифологемы Богиня-мать, вербализованной именем Макошь.

Литература

- Белякова Г.С. Славянская мифология. М.: Просвещение, 1995. 239 с.
- Богиня-мать // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 148-149.
- Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков: Епархиальная тип., 1916. Т. 1. 376 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Мокошь // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 683–684.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Род // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 871.
- Ибраимова Г.О. Структурные особенности символического макроконцепта *мать*: от первопризнака до символа // Вестник Кемеровского государственного университета. 2021. Т. 23, № 3. С. 782–789.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 429 с.
- Мария // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 637-640.

Найдыш В.М. Археология мифа (мифотворчество в его историческом развитии) // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. №1. С. 13–31.

Пименова М.В. Мифологемы в гендерном аспекте // *Mentalität. Konzept. Gender*. Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 2000. S. 204–219. (Reihe “Ethnohermeneutik und Ethnorhetorik”. Bd. 7).

Пименова М.В. Антропологическая лингвистика: мифологемы в гендерном аспекте // Антропология языка: сб. статей / отв. ред. С.Р. Омельченко. М.: Флинта; Наука, 2010. Вып 1. С. 103–117.

Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М.: ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).

Пименова М.В. Соотношение терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* // Лингвистика и литературоведение на переломе тысячелетий. Атырау: Атырауский государственный университет им. Х. Досмухамедова, 2020. 356 с. С. 130–133.

Пименова М.В. Мифологема *Мать-сыра-земля* в русской языковой картине мира / М.В. Пименова, Е.А. Мошина // Сибирский филологический журнал. 2021. № 3. С. 138–151.

Рыбаков Б.А. Макошь // Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.

Ставицкий А.В. Миф в историческом поле культуры: психологический аспект // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 413–417.

Ставицкий А.В. Универсальные (мировоззренческие) функции мифа // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. №1. С. 56–74.

Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М.: АН СССР, 1959. 215 с.

Demeter // Britannica. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/Demeter> (дата обращения: 15.08.2022).

Demeter // Cambridge dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/английский/demeter> (дата обращения: 15.08.2022).

Demeter // Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theoi.com/Olympios/Demeter.html> (дата обращения: 15.08.2022).

Demeter // Greek Mythology. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theoi.com/Olympios/Demeter.html> (дата обращения: 15.08.2022).

Demeter // Harwood W., Strozier M.S. Dictionary of Contemporary Mythology. 3rd Edition. Independent Custom Press, 2011. 600 p. P. 395.

Demeter // March J.R. Dictionary of Classical Mythology. 2nd edition. Illustrated by Neil Barrett. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books, 2014. 528 p. P. 155–156.

Demeter // Webster’s New World College Dictionary. 4th Edition. Copyright © 2010 by Houghton Mifflin Harcourt. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/Demeter> (дата обращения: 15.08.2022).

Mother Goddess // Oxford English and Spanish Dictionary. [Электронный ресурс]. URL: https://www.lexico.com/definition/mother_goddess (дата обращения: 15.08.2022).

References

Belyakova G.S. Slavyanskaya mifologiya [Slavic Mythology]. Moscow: Prosveshchenie, 1995. 239 s. (In Russian).

Boginya-mat' [Mother Goddess] // Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1980. S. 148–149. (In Russian).

Gal'kovskij N.M. Bor'ba hristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnej Rusi [The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Ancient Russia]. Har'kov: Eparhial'naya tip., 1916. T. 1. 376 s. (In Russian).

Ivanov V.V., Toporov V.N. Mokosh' [Mokosh] // *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1980. S. 683-684. (In Russian)

Ivanov V.V., Toporov V.N. Rod [Genus] // *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1980. S. 871. (In Russian).

Ibraimova G.O. Strukturnye osobennosti simvolicheskogo makrokoncepta mat': ot pervopriznaka do simvola [Structural Features of the Symbolic Macroconcept *Mother*: from the First Sign to the Symbol] // *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Kemerovo State University]. 2021. T. 23, № 3. S. 782-789. (In Russian)

Losev A.F. Dialektika mifa [The Dialectic of Myth]. Moscow: Pravda, 1990. 429 c. (In Russian).

Mariya [Maria] // *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1980. S. 637-640. (In Russian).

Najdysh V.M. Arheologiya mifa (mifotvorchestvo v ego istoricheskom razvitii) [Archeology of Myth (Myth-making in Its Historical Development)] // *Mifologos. Seriya «Filosofiya mifa: ontologiya, aksiologiya, metodologiya»* [Mythologos. Series "Philosophy of myth: ontology, axiology, methodology"]. 2022. №1. С. 13-31. (In Russian).

Pimenova M.V. Mifologemy v gendernom aspekte [Mythologemes in Gender Aspect] // *Mentalität. Konzept. Gender* [Mentalität. Konzept. Gender]. Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 2000. S. 204-219. (Reihe "Ethnohermeneutik und Ethnorhetorik". Bd. 7). (In Russian).

Pimenova M.V. Antropolingvistika: mifologemy v gendernom aspekte [Anthropolinguistics: mythologemes in the gender aspect] // *Antropologiya yazyka: sb. statej* [Anthropology of language: coll. papers] / otv. red. S.R. Omel'chenko. Moscow: Flinta; Nauka, 2010. Vyp 1. S. 103-117. (In Russian).

Pimenova M.V. Etnogermenevtika russkoj skazki [Ethnohermeneutics of the Russian fairy tale]. M.: INFRA-M, 2018. 355 s. (Nauchnaya mysl').

Pimenova M.V. Sootnoshenie terminov mifologema i simvolicheskij makrokoncept [Correlation of the terms *mythologeme* and *symbolic macroconcept*] // *Lingvistika i literaturovedenie na perelome tysyacheletij* [Linguistics and Literary Criticism at the Turn of the Millennium]. Atyrau: Atyrauskij gosudarstvennyj universitet im. H. Dosmuhamedova, 2020. 356 s. S. 130–133. (In Russian).

Pimenova M.V. Mifologema Mat'-syra-zemlya v russkoj yazykovej kartine mira [Mythology Mother-Wet-Earth in the Russian Language Picture of the World] / M.V. Pimenova, E.A. Moshina // *Sibirskij filologicheskij zhurnal* [Siberian Philological Journal]. 2021. № 3. S. 138-151. (In Russian).

Rybakov B.A. Makosh' [Makosh] // Rybakov B.A. Yazychestvo drevnih slavyan [The Paganism of the Ancient Slavs]. M.: Nauka, 1981. 606 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mif v istoricheskom pole kul'tury: psihologicheskij aspekt [Myth in the historical field of culture: psychological aspect] // *Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov II Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2018 goda, g. Sevastopol')* [Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol)] / Pod red. O.A. Gabrielyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Napaeva, S.V. Yurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2018. 600 s. S. 413–417. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Universal'nye (mirovozzrencheskie) funkcii mifa [Myth in the Historical field of Culture: Psychological Aspect] // *Mifologos. Seriya «Filosofiya mifa: ontologiya, aksiologiya, metodologiya»* [Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol)]. 2022. №1. S. 56–74. (In Russian).

Trubachev O. N. Istoriya slavyanskikh terminov rodstva i nekotoryh drevnejshih terminov obshchestvennogo stroya [Universal (Ideological) Functions of Myth]. Moscow: AN SSSR, 1959. 215 s. (In Russian).

Demeter // Britannica. [Electronic resource]. URL: <https://www.britannica.com/topic/Demeter> (date of the access: 15.08.2022) (In English)

Demeter // Cambridge dictionary [Electronic resource]. URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/английский/demeter> (date of the access: 15.08.2022) (In English).

Demeter // Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. [Electronic resource]. URL: <https://www.theoi.com/Olympios/Demeter.html> (date of the access: 15.08.2022) (In English).

Demeter // Greek Mythology. [Electronic resource]. URL: <https://www.theoi.com/Olympios/Demeter.html> (date of the access: 15.08.2022) (In English).

Demeter // Harwood W., Strozier M.S. Dictionary of Contemporary Mythology. 3rd Edition. Independent Custom Press, 2011. 600 p. P. 395. (In English)

Demeter // March J.R. Dictionary of Classical Mythology. 2nd edition. Illustrated by Neil Barrett. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books, 2014. 528 p. P. 155-156. (In English).

Demeter // Webster's New World College Dictionary. 4th Edition. Copyright © 2010 by Houghton Mifflin Harcourt. [Electronic resource]. URL: <https://www.britannica.com/topic/Demeter> (date of the access: 15.08.2022) (In English)

Mother Goddess // Oxford English and Spanish Dictionary. [Electronic resource]. URL: https://www.lexico.com/definition/mother_goddess (date of the access: 15.08.2022) (In English).

Сведения об авторах:

Пименова Марина Владимировна

Ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5918-974X>

Ибраимова Гульсайра Озгонбаевна

Зав. кафедрой переводоведения ИМиЛ, Киргизский государственный университет им. И. Арабаева, кандидат филологических наук, доцент (г. Бишкек, Республика Кыргызстан).

gulsara25089@yandex.ru

orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9458-2181>

Bionotes:

Pimenova Marina V.

Rector of the ANO VO "International Humanitarian University named after P.P. Semenov – Tyan-Shansky", Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Gulsaira O. Ibraimova

Head Department of Translation Studies IMIL, Kirghiz State University named after I. Arabaev, candidate of Philology, associate professor (Bishkek, Republic of Kyrgyzstan).

Для цитирования:

Пименова М.В., Ибраимова Г.О. Мифологема *Богиня-мать*: Макошь и Деметра в русской и английской лингвокультурах // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 158–171.

For citation:

Pimenova M.V., Ibraimova G.O. Mythologeme Goddess-Mother: Makosh and Demeter in Russian and English Linguocultures // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 158–171.

АВТОРЫ / AUTHORS



Гарбузов Дмитрий Викторович

профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, Россия).

Garbuzov Dmitry Viktorovich

Professor of the Department of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, professor (Simferopol, Russia).



Демидова Евгения Евгеньевна

преподаватель кафедры лингвистики АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тянь-Шанского, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

Demidova Evgenia Evgenievna

Lecturer, Department of Linguistics, International Humanitarian University named after P.P. Semenov – Tyan-Shansky, Candidat of Philology (St. Petersburg, Russia).



Ибраимова Гульсайра Озгонбаевна

заведующая кафедрой переводоведения ИМиЛ, Киргизский государственный университет им. И. Арабаева, кандидат филологических наук, доцент (г. Бишкек, Республика Кыргызстан).

Gulsaira O. Ibraimova

Head Department of Translation Studies IMIL, Kirghiz State University named after I. Arabaev, Candidate of Philology, Associate Professor (Bishkek, Republic of Kyrgyzstan).



Иршин Георгий Юрьевич

исследователь, Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кафедра истории и международных отношений (г. Севастополь, Россия).

Irshin Georgy Yurievich

Researcher, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Department of History and International Relations (Sevastopol, Russia).



Капля Ксения Александровна

исследователь, Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кафедра истории и международных отношений (г. Севастополь, Россия).

Kaplya Ksenia Aleksandrovna

Researcher, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Department of History and International Relations (Sevastopol, Russia).



Кiryukhina Елена Михайловна

профессор кафедры "История, философия и социология" биоэкологического факультета ФГБОУ ВО "Нижегородский государственный агротехнологический университет", доктор культурологии, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Kiryukhina Elena Mihailovna

Professor, Department "History, Philosophy and Sociology", Faculty of Bioecology, Nizhny Novgorod State Agrotechnological University, Doctor of Culturology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).



Кiryukhin Дмитрий Вячеславович

доцент кафедры "Иностранные языки" зооинженерного факультета ФГБОУ ВО "Нижегородский государственный агротехнологический университет", кандидат исторических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Kiryukhin Dmitriy Vyacheslavovich

Associate Professor, Department of Foreign Languages, Nizhny Novgorod State Agricultural University, Candidate of Historical Sciences (Nizhny Novgorod, Russia).



Матвеева Инга Юрьевна

доцент кафедры литературы и искусства, Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

Matveeva Inga Yurievna

Associate Professor, Department of Literature and Art, Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philological Sciences (Sankt-Petersburg, Russia).



Миничкин Павел Дмитриевич

старший преподаватель кафедры дизайна и рекламы федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва», кандидат культурологии (г. Саранск, Россия).

Minichkin Pavel Dmitrievich

Senior Lecturer of the Department of Design and Advertising, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "National Research Ogarev Mordovia State University", Candidate of Cultural Studies (Saransk, Russia).



Петев Николай Иванович

старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, кандидат философских наук (г. Владимир, Россия).

Petev Nikolay Ivanovich

Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs, Candidate of Philosophy (Vladimir, Russia).



Пименова Марина Владимировна

ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тянь-Шанского, доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Pimenova Marina Vladimirovna

Rector, Semyonov – Tien-Shansky International Humanitarian University, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).



Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

Stavitsky Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

ДЛЯ АВТОРОВ: ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЕ

Статья должна быть написана на русском или английском языке в соответствии с требованиями (см. ниже). Файл в формате doc, docx с текстом.

Оригинальность текста должна быть не менее 80% по системе Антиплагиат.

Помимо статьи от новых авторов журнала необходима **цветная фотография автора(ов)** (в формате jpg, jpeg, разрешение от 300 dpi) — плечевой портрет на однородном фоне (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Рекомендуемая структура статьи

Текст статьи должен быть разбит на части, заголовки должны быть подписаны (шрифт жирный, курсив, выравнивание по левому краю с абзацным отступом): Аннотация (Abstract). Ключевые слова (Keywords). Введение (Introduction). Методы (Methods). Литературный обзор (Literature Review). Результаты и обсуждение (Results and Discussions). Заключение (Conclusions). Литература (Literature).

Уточняем каждый аспект.

Аннотация – оптимальный объём 100-150 слов. Шрифт 12 Times New Roman. Аннотация должна включать в себя информацию об актуальности и цели исследования, методологии и результатах, но не повторять дословно выводы. Аннотация не должна содержать ссылки и аббревиатуры. Заголовок «**Аннотация**» пишется жирным шрифтом, без абзацного отступа.

Ключевые слова: 5-8 слов. Ключевые слова отделяются друг от друга точкой с запятой. После последнего слова точка не ставится. Заголовок «**Ключевые слова**» пишется жирным шрифтом, курсивом, без абзацного отступа, после заголовка ставится двоеточие. После последнего слова точка не ставится.

Аннотация и ключевые слова пишутся на русском и английском языках.

Введение определяет суть проблемы, включает краткое описание актуальности, цели и перспективы исследования, а также позицию автора по заявленной теме.

В **Литературном обзоре** даётся анализ (обзор) использованной литературы и материала для обоснования теоретической базы исследования. В нём должны быть названы основные работы предшественников, положенные в основу исследования, показаны общие тенденции исследования темы и уточнены пробелы в исследованиях, которые статья разъясняет.

В **Методах** должна быть названа и желательно описана методология, которая применялась автором для достижения результатов.

В **Результатах и обсуждении** раскрывается основная часть статьи, общие положения и новизна исследования, которые проявляются в идеях, к которым пришёл автор в результате исследования, а также показано сравнение и интерпретация результатов исследования с аналогичными исследованиями и определяется место полученных результатов в структуре научного знания.

Заключение (Выводы) должны быть сжатым описанием основной части статьи, включая изложение основного смысла выводов относительно поставленной цели, научную ценность исследования и возможные сферы применения.

В списке **Литературы** предлагается поместить около 15-20 работ. Сначала отечественные, затем – иностранные. Из них предпочтение отдается изданиям, рецензируемым в Scopus и WoS. Для них обязательно включать DOI. В том числе 2-3 работы, опубликованные за последние 3-5 лет.

Подчёркиваем, что все данные требования носят рекомендательный характер, но крайне желательны.

Особая просьба для авторов: **в статье обязательно должны быть цитаты и ссылки на тексты предыдущих журналов «Мифологос» и сборников конференции «Миф в истории, политике, культуре».**

Выдвигая данное требование, организаторы исходят из того, чтобы авторы сборника и участники конференции знакомились с работами тех исследователей, которые занимаются изучением близкой им тематики.

Помимо этого, считается важным **начать или закончить статью таким теоретическим обобщением, которое касается ключевых вопросов мифа и мифотворчества, их онтологических, эпистемологических и аксиологических начал.**

Требования к оформлению текста статьи

Объём текста статьи от 0,5 до 1 усл. печ. л. (20-40 тыс. знаков), шрифт Times New Roman, кегль **13**, интервал одинарный. Поля со всех сторон 2 см. Абзац: 1,25 см.

Элементы оформления статьи: УДК, DOI: (слева без отступов), пустая строка, ЗАГОЛОВОК (заглавными буквами, жирным шрифтом, по центру), пустая строка, фамилия, имя, отчество автора (жирный шрифт), место работы, в скобках – город, страна. Пустая строка. Аннотация и ключевые слова (шрифт 12) на русском и английском языках, пустая строка. Основной текст (13 шрифт с отступом), пустая строка, Литература (жирный шрифт, по центру без отступов), пустая строка. После указанных данных точка не ставится.

Уточним детали.

В левом верхнем углу (**без отступа**) построчно указываются: УДК (нежирным шрифтом) и DOI (без указания номера), в центре жирным шрифтом, заглавными буквами – НАЗВАНИЕ, через строку – фамилия, имя, отчество автора, ниже – (нежирным шрифтом, прямая строка) название научного учреждения. Город, страна даются в скобках.

Аннотация +ключевые слова.

Затем все эти данные на английском языке.

Страницы не нумеруются.

После текста статьи и списка литературы пишутся полные данные автора. ФИО полностью (жирным курсивом, с отступом).

С новой строки: должность с местом работы (в случае, если участник не работает в научной сфере или не имеет научной степени, пишется «исследователь»), научная степень, ученое звание, в скобках: город проживания и страна. С отдельной строки – e-mail

Название научного учреждения пишется полностью в соответствии с официальным названием.

Пример оформления статьи:

УДК 94(47)

DOI:

МИФЫ ОБ ИВАНЕ ГРОЗНОМ

Иванов Иван Иванович

Ивановский государственный университет имени Ивана Иванова
(г. Иваново, Россия)

Аннотация

Текст

Ключевые слова: слова

MYTHS ABOUT IVAN THE TERRIBLE

Ivanov Ivan Ivanovich

Ivanov Ivanovo State University (Ivanovo, Russia)

Abstract

Key words:

Введение

Текст статьи....

Литература

Список литературы (с отступом и без нумерации)

Список литературы под заголовком «Литература» приводится в конце текста. **Источники в списке приводятся по алфавиту**, список оформляется по приводимому ниже примеру. **Нумерация списка литературы не делается.** Количество страниц в упомянутой литературе обязательно. Место (город) издания пишется полностью.

Кьеркегор С., Мэй Р. Очищение страхом или Экзистенция свободы. Москва: Литрес, 2022. 260 с.

Зайченко С.С. Художественный кинодискурс исторического жанра в пространстве семиосферы // Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2013, № 7 (25): в 2-х ч. Ч. 1. С. 69–72.

Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий и эстетика утраты иллюзий // Гуманитарные технологии. Аналитический портал. // [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3090> (дата обращения: 07.07.2021).

Ссылки на список литературы в тексте отмечаются в квадратных скобках с указанием страницы, на которую делается ссылка (при необходимости): [Найдыш 2021: 364], где сначала пишется фамилия автора, потом год издания статьи или монографии, а затем после двоеточия количество страниц. В случае, если у цитируемого автора используется две и более работ одного года издания, пишется [Ставицкий, 2012а] или [Ставицкий 2012б: 315], и т.д.

После Литературы обязателен *Literature*, т.е. перевод литературы на английский язык.

Английские слова (существительные, глаголы, прилагательные) в названии должны начинаться с заглавной буквы.

После издательства должно идти уточнение Publ.

Количество страниц в статьях обозначается Pp.

После отечественных работ должно быть добавлено (In Russian). В целом текст должен выглядеть так: Stavitskiy A.V. Ontology of the Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ. 2012. 543 p. (In Russian).

Варианты оформления литературы

Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд.. Москва: Республика, 1994. 527 с.

Антология мировой философии: В 4 т. Москва: Мысль, 1969. Т. 1. 576 с.

Иванов В. Ницше и Дионис // Иванов В. Родное и вселенское. Москва: Республика, 1994. С. 26–34.

Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира: энц. в 2 т., Т.1. С. 652–662.

Разлогов К. Контексты культуры. Образы Америки? // Искусство кино. 2006. №10. С. 12–14.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/> (дата обращения: 21.02.2018).

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Особая просьба авторам:

1) Обратите внимание на тире в тексте и при разделении страниц в списке литературы. Тире (–) не должно подменяться дефисом (-).

2) Проверьте все интервалы между слов, чтобы не было двойных и более.

3) **Пожалуйста, вычитайте свой текст и проверьте соблюдение правил, т.к. редакция текстов, которые не вычитаны авторами, забирает много времени при проверке и отодвигает сроки выпуска сборника и журналов.**

Помните, что организаторы не только несут затраты на рецензирование статей, редакторские услуги, предоставление журналу ISSN и статьям международного индекса DOI, размещение статей в научной электронной библиотеке www.elibrary.ru и в других базах данных, рассылку электронной версии сборника трудов в библиотеки РФ и других стран, но и тратят огромное время на проверку, рецензирование, вычитку и редактирование присланных вами текстов.

В связи с этим просим помочь редактору точным соблюдением всех указанных требований и вычитать текст своей статьи насколько это возможно.

Научное интернет-издание

МИФОЛОГОС.

**Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор»
№ 3 (7), 2023. 180 с.**

MYTHOLOGOS.

**Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore"
№ 3 (7), 2023. 180 p.**

На обложке журнала использован фрагмент картины Винсента Ван Гога
«Терраса кафе ночью»

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

А.В. Ставицкий

Технический редактор:

О.А. Кузина

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

**Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории
кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе**

Подписано к публикации 20.11.2023 г.

Формат 70 x 108 1/8

Объем 30 п.л., уч. изд. л. 29,8.

Распространяется через сеть Интернет