



МИФОЛОГОС

Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования.»



№ 2(14)

*Севастополь
2025*

МИФОЛОГОС

№ 2 (14)

Серия «Человек мифический:
антропология, психология,
когнитивные исследования»

2025

MYTHOLOGOS

№ 2 (14)

The Mythical Man:
Anthropology, Psychology,
Cognitive Studies

2025

УЧРЕДИТЕЛЬ:

ООО «ТБС Пабблишинг»

Регистрационное свидетельство: Эл № ФС77-88701 от 22.11.2024

ISSN 3034-6193

DOI:

Подписной индекс

«Объединенный каталог: Пресса России. Газеты и журналы»

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

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

Кирюхина Елена Михайловна, профессор кафедры "История, философия и социология" биоэкологического факультета ФГБОУ ВО "Нижегородский государственный агротехнологический университет", доктор культурологии, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

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

Мартишина Наталья Ивановна, заведующий кафедрой «История и философия» ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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, профессор кафедры философии 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).

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).

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).

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 – Тян-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).

Соегов Мурадгелди, консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад, Республика Туркменистан).

Тимошук Алексей Станиславович, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин наук РАНХиГС, доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).

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

© ООО «ТБС Пабблишинг»

© Авторы

МИФОЛОГОС.

Серия «Человек мифический: антропология, психология,
когнитивные исследования». № 2 (14), 2025. 208 с.

Подписано в печать

Формат 79х100/16

Усл. печ. л. 23

COFOUNDERS:

LLC «CSB Publishing»

Registration Certificate: El No. FS77-88701 of 22.11.2024

ISSN 3034-6193

DOI:

EDITORIAL BOARD:

Stavitskiy 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.

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

Garbuzov Dmitriy Viktorovich, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Taurida Academy, 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).

Kuzina Olga Andreevna, Senior Lecturer, Department of General Disciplines, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

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

ACADEMIC ADVISORY BOARD

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, Professor of the Department of Philosophy, 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).

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).

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).

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).

Soeghov Muradgeldi, Consultant at the National Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philological Sciences, Professor, Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of Turkmenistan (Ashkhabad, Republic of Turkmenistan).

Timoshchuk Aleksey Stanislavovich, Professor, Department of Social Sciences and Humanities, 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).

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).

Iakovleva 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 by 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.

© LLC «CSB Publishing»

© Authors

MYTHOLOGOS.

The Mythical Man: Anthropology, Psychology,

Cognitive Studies.

no 2 (14), 2025. 208 p.

СОДЕРЖАНИЕ	
Редакционная коллегия	2
Содержание	8
Памяти Елены Михайловны Кирюхиной	10
Введение	15
1. МИФОЛОГИЯ, СОЗНАНИЕ И КОГНИТИВНЫЕ ПРИЧИНЫ МИФОТВОРЧЕСТВА	
<i>Даренский В.Ю.</i> Миф как космогония сознания в концепции Я.Э. Голосовкера	22
<i>Ставицкий А.В.</i> Неклассическая мифология о когнитивных причинах мифотворчества	32
2. МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И АРХЕТИПИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ И ОБРАЗОВ	
<i>Конопленко А.А.</i> Рецепция древнегреческого мифа в латинской новелле из «Римских деяний» и отражение в ней Средневекового восприятия лабиринта	46
<i>Корнилова Е.Н.</i> Мифологические аллюзии в романе Виктора Ерофеева «Акимуды»	67
<i>Ставицкий А.В.</i> Расправа Одиссея над женихами в поэме Гомера «Одиссея»: архетипический анализ образов и сюжета	79
3. МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В НАУЧНОМ И МЕДИА-ДИСКУРСЕ	
<i>Королева С.Б.</i> Имагологический миф и англо-американская пушкинистика: к проблеме мифологизации научного дискурса	93
<i>Кузина О.А., Лебедева С.С.</i> Медиа-эффекты как инструменты конструирования мифологизированного образа реальности в СМИ	104
<i>Миничкин П.Д.</i> Метаморфозы русской ментальности через восприятие языческого финно-угорского наследия	119
4. ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ И ПОЭТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ	
<i>Кузьмина Р.П.</i> Репрезентация понятийных признаков концепта «зима» в сознании носителей эвенского языка	133
<i>Осьмушина А.А.</i> Мордовская сказка: формирование этнокультурных представлений о женщине	146
<i>Тимошук А.С.</i> Биография Джагадананды как личный мифопоэзис	157
5. ПСИХОЛОГИЯ, СНОВИДЕНИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ	
<i>Шинкаренко В.Д.</i> Сновидения-мифы, восстанавливающие организм	171
<i>Яковлева Е.Л.</i> Чудо в экзистенциальном опыте Н.И. Фешина	181
Авторы	199
Требования к статье для публикации в журнале «Мифологос»	202

CONTENT	
Editorial Board	2
Content	8
In Memory of Elena Mikhailovna Kiryukhina	10
Foreword	15
1. MYTHOLOGY, CONSCIOUSNESS AND COGNITIVE CAUSES OF MYTH-MAKING	
<i>Darensky V.Yu.</i> Myth as Cosmogony of Consciousness in the Concept of Ya.E. Golosovker	22
<i>Stavitskiy A.V.</i> Non-classical Mythology on the Cognitive Causes of Myth-making	32
2. MYTHOLOGICAL AND ARCHETYPAL ANALYSIS OF LITERATURE AND IMAGES	
<i>Konoplenko A.A.</i> Reception of Ancient Greek Myth in A Latin Novella from “The Roman Deeds” and Reflection of the Medieval Perception of the Labyrinth in it	46
<i>Kornilova E.N.</i> Mythological Allusions in Viktor Erofeev's Novel “Akimudy”	67
<i>Stavitskiy A.V.</i> Odysseus's Revenge on the Suitors in Homer's Poem “Odyssey”: Archetypal Analysis of Images and Plot	79
3. MYTHOLOGY AND CULTURAL REPRESENTATION IN SCIENTIFIC AND MEDIA DISCOURSE	
<i>Koroleva S.B.</i> Imagological Myth and Anglo-American Pushkin Studies: on the Problem of Mythologisation in Scientific Discourse	93
<i>Kuzina O.A., Lebedeva S.S.</i> Media Effects as Tools for Constructing a Mythologised Image of Reality in the Media	104
<i>Minichkin P.D.</i> Metamorphoses of Russian Mentality Through the Perception of the Pagan Finno-Ugric Heritage	119
4. ETHNOCULTURAL AND POETIC CONSCIOUSNESS	
<i>Kuzmina R.P.</i> Representation of the Conceptual Features of the Concept of ‘Winter’ in the Consciousness of Native Speakers of the Even Language	133
<i>Osmushina A.A.</i> Mordovian Fairy Tales: the Formation of Ethnocultural Representations of Women	146
<i>Timoshchuk A.S.</i> The Biography of Jagadandana as Personal Mythopoesis	157
5. PSYCHOLOGY, DREAMS AND EXISTENTIAL EXPERIENCE	
<i>Shinkarenko V.D.</i> Dreams-Myths That Restore the Body	171
<i>Yakovleva E.L.</i> Miracle in the Existential Experience of N.I. Feshin	181
Authors	199
Information letter on the organisation of the 8th International Scientific Interdisciplinary Conference ‘Myth in History, Politics, Culture’	196
Requirements for an article to be published in the journal Mythologos	202

Уважаемые коллеги! Друзья!
У нас случилась большая беда.

**Кирюхина Елена Михайловна
(16.08.1957 – 26.11.2025)**



26 ноября 2025 г. ушла из жизни Елена Михайловна Кирюхина, доктор культурологии, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры «История, философия и социология» биозэкологического факультета Нижегородского государственного агротехнологического университета им. Л.Я. Флорентьева.

Прекрасный преподаватель. Большой учёный. Глубокий мыслитель. Тонкий ценитель прекрасного. Творческий человек, увлечённый любимым делом. Замечательный друг.

Её научный путь был отмечен упорным трудом и блестящими достижениями. Её статьи и книги отличались не только научной глубиной, но и литературным мастерством. Она умела говорить просто о сложном и современно о вечном.

Елена Михайловна понимала, что история и культура – это не просто факты, но сама жизнь, пережитая и прочувствованная, а значит, и мифы, которые придают этим фактам смысл.

Елена Михайловна была постоянным участником конференции «Миф в истории, политике, культуре» на протяжении многих лет. Ее доклады всегда вызывали живой интерес и обсуждение, а статьи в сборниках этой конференции и номерах журнала «Мифологос» стали важным вкладом в современную мифологическую науку и украшением каждого номера.

Елена Михайловна считала, что мифология – не уход от реальности, а особый способ ее осмысления. Она видела в мифах ключ к пониманию человеческой души. Она изучала не просто абстрактные символы, а живые смыслы, которые люди вкладывают в свою жизнь.

Во время докладов и лекций она не просто передавала информацию, но создавала особую интеллектуальную атмосферу, в которой слушатели погружались в мир мифов и символов, открывая глаза на скрытые смыслы и глубинные связи между явлениями.

Елена Михайловна была не только ученым, но и прекрасным преподавателем. Она находила время и для науки, и для семьи.

Елена Михайловна умела понимать умом, но слушать сердцем. Сочетать научную строгость и человеческую теплоту.

Елена Михайловна верила, что мифы бессмертны, потому что в них живет вечная человеческая душа. Теперь и ее душа стала частью этого вечного мифа о любви, верности, преданности своему делу, которое подолжает её сын – Дмитрий Вячеславович Кирюхин.

Светлая память большому учёному и светлому человеку.

От всего сердца скорбим.

26 ноября 2025 г. ушла из жизни Елена Михайловна Кирюхина, доктор культурологии, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры «История, философия и социология» биоэкологического факультета Нижегородского государственного агротехнологического университета им. Л.Я. Флорентьева, удивительно творческий, многогранный, преданный своему делу педагог и ученый, отдававший все свои знания и опыт отечественной науке и благодарным студентам.

Е.М. Кирюхина в 1980 г. с отличием закончила филологическое отделение историко-филологического факультета Горьковского государственного университета им. Н.И. Лобачевского по специальности «Русский язык и литература» (квалификация: Филолог. Преподаватель.), затем после завершения заочной

аспирантуры в 1986 г. успешно защитила кандидатскую диссертацию «Творческие искания А.Н. Толстого в период Октябрьской революции».

Результатом многолетней работы на историческом факультете Нижегородского государственного педагогического университета стало получение в 2003 г. ученого звания доцента по кафедре культурологии. Двадцать семь лет с 1988 по 2015 гг. она посвятила преподаванию курсов «Палеография», «Теория и методика обучения истории», «История искусства», «Всеобщая история в художественных образах», «Современные исследования в области всеобщей истории», «Актуальные вопросы всеобщей истории», «Историческое краеведение», курсов по выбору («Повседневная жизнь русского дворянства XVIII–начала XIX вв.»; «Повседневная жизнь русской художественной интеллигенции XIX–начала XX вв.»; «Светская культура России XVIII–начала XIX вв.»; «Повседневная жизнь европейского средневековья в образах художественной литературы», «Повседневная жизнь викторианской Англии») на кафедрах Истории России, Методики преподавания истории, Всеобщей истории, классических дисциплин и права НГПУ им. К. Минина.

В Нижегородской государственной сельскохозяйственной академии Е.М. Кирюхина начала работать с 2015 г., первоначально посвятив себя как филолог и преподаватель русского языка обучению иностранных студентов на подготовительном отделении (курс «Русский язык как иностранный»). Ее ученики неоднократно становились лауреатами многочисленных творческих конкурсов, студенты зооинженерного факультета из Вьетнама, которым она прививала любовь к русской культуре и истории, называли ее своей второй мамой. Последние годы Е.М. Кирюхина работала в должности профессора на кафедре «История, философия и социология» биоэкологического факультета, с увлечением помогая будущим аграриям осваивать основные вехи истории России и основ Российской государственности, учила студентов осмысливать сложные исторические и культурные процессы, происходящие в современном обществе.

В 2020 г. Елена Михайловна защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора культурологии на тему «Образ Средневековья в культурно-интеллектуальной жизни Англии второй половины XIX–XX веков» по специальности 24.00.01 – Теория и история культуры. Основные положения диссертационной работы нашли отражение в многочисленных публикациях, а также двух монографиях, последняя из которых вышла в свет в 2020 г. в издательстве Университета Дмитрия Пожарского (г. Москва). Областью научных интересов Е.М. Кирюхиной как ученого являлась Англия XIX–XXI веков: культурная история; произведения изобразительного искусства как исторические источники; отражение образов Средневековья в культурно-интеллектуальной жизни Англии второй половины XIX–XX веков; англо-американская сказочная живопись и книжная иллюстрация; история повседневности (Средневековья и XIX века); жизнь, роль и положение женщины в обществе (Средневековья и XIX века); проблемы становления британской национальной и культурной идентичности; культурный диалог России и Европы в контексте русско-британских отношений.

С публикациями Е.М. Кирюхиной, посвященными истории и культуре Великобритании можно ознакомиться на портале научно-образовательного информационного проекта «История Англии Раннего Нового времени» по адресу: <https://em-england.ru/authors/autor4>

Большую популярность у нижегородцев и гостей города имели и курсы публичных бесплатных лекций об искусстве, которые Елена Михайловна провела в выставочном зале «Покровка, 8» (Филиал Нижегородского государственного историко-архитектурного музея-заповедника) в 2023–2025 гг.: «“Рождение Света в живописи”: поиск новой образности в изобразительном искусстве конца XIX–начала XX века» и «“У истоков искусства, благороднее которого мир не видел в течение трехсот лет”. Творчество прерафаэлитов и их последователей». 2025–2026 учебный год ознаменовал начало нового цикла лекций «Английские мастера волшебной кисти: Сказочная живопись XIX столетия», в котором, к сожалению, удалось провести только две первые лекции.

Е.М. Кирюхина была членом Российского общества культурологов, награждена Почетной грамотой Министерства сельского хозяйства и продовольственных ресурсов Нижегородской области за многолетний добросовестный труд и большой вклад в дело подготовки квалифицированных специалистов для АПК, благодарностями администрации Приокского района и вуза.

Елена Михайловна навсегда останется в наших сердцах как творческий Человек, прекрасный Педагог и Ученый.

Список некоторых научных публикаций Е.М. Кирюхиной

Кирюхина Е.М. Рецепция Средневековья в культуре и общественной жизни Англии второй половины XIX–XXI веков: монография. – Н.Новгород: ООО Растр, 2017. – 273 с.

Кирюхина Е.М. Средневековье как источник вдохновения в творчестве прерафаэлитов и их последователей: монография. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2020. – 240 с.

Кирюхина Е.М. Мир средневековой повседневности в «Хрониках брата Кадфаэля» Эллис Питерс // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2011. – Вып. 35. – С. 245–257.

Кирюхина Е.М. Новое прочтение Артуровской легенды в жанре «литературной картины» у художников–прерафаэлитов // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2011. – № 5. – Ч. 1. – С.324–330.

Кирюхина Е.М. Способы отражения и преображения средневековья художниками-прерафаэлитами // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2012. – Вып. 40. – С. 202–218.

Кирюхина Е.М. «Хроники брата Кадфаэля» Эллис Питерс как опыт осмысления английского Средневековья // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 2. – Ч. 1. – С. 349–355.

Кирюхина Е.М. Эволюция викторианской сказочной живописи: от Ричарда Дадда к Беатрикс Поттер // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 3. – Ч. 1. – С. 410–416.

Кирюхина Е.М. Использование жанров сказки и сказочной живописи современными американскими художниками // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 5. – Ч. 1. – С. 318–324.

Кирюхина Е.М. Образы и сюжеты средневекового сказочного фольклора в творчестве современных англо-американских художников // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2013. – Вып. 45. – С. 271–292.

Кирюхина Е.М. Роль театрализованного турнира в Эглинтоне в формировании исторических идеалов Викторианской эпохи // Приволжский научный журнал. – 2013. – № 1 (25). – С. 175–179.

Кирюхина Е.М. Политические и историко-культурные аспекты Готического и Артуровского возрождения // Вестник Мининского университета. – 2013. – № 2 (2). – С. 6.

Кирюхина Е.М. Исторический контекст изображения сюжетов А. Теннисона и Т. Мэлори английскими художниками конца XIX – начала XX века // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2013. – № 4. – Ч. 1. – С. 399–405.

Кирюхина Е.М. Повседневность средневековья в творчестве художников-праерафаэлитов // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2013. – № 5. – Ч. 1. – С. 383–390.

Кирюхина Е.М. Использование работ английских художников второй половины XIX – начала XX века на уроках по изучению феодального общества Западной Европы (VI класс) // Преподавание истории в школе. – 2014. – № 5. – С. 42–46.

Кирюхина Е.М. Репрезентация образов исторических личностей средневековья праерафаэлитами и художниками их круга // Преподаватель XXI век. – 2015. – № 3. – С. 277–290.

Кирюхина Е.М. Репрезентация образов художниками: историко-культурный контекст // Современная научная мысль. – 2016. – № 2. – С. 14–20.

Кирюхина Е.М. Повседневная жизнь средневековья в работах современных англо-американских художников // Преподаватель XXI век. – 2016. – № 3. – С. 249–260.

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

Кирюхина Е.М. Повседневная жизнь женщин и детей в Англии второй половины XIX – начала XX века в работах художников-современников // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. – 2018. Т. 18. Вып. 2. – С. 205–211.

Кирюхина Е.М. Репрезентация повседневной жизни Англии начала XX в. в иллюстрациях к «Ежегоднику» и книгам Л.У. Уэйна // Общество: философия, история, культура. – 2019. – № 5 (61). – С. 100–103.

Кирюхина Е.М. Текст и визуальный образ в романе Майкла Фэрлесса «Обретения брата Хилариуса» // Культура и искусство. – 2019. – № 5. – С. 42–48.

Кирюхина Е.М. Конфликт реальности и фантастического вымысла в повести Алексея Николаевича Толстого «Граф Калиостро» // Russian Studies in Culture and Society. – 2024. – Т. 8. – № 2. – С. 128–144.

Кирюхина Е.М. Творчество А.Н. Толстого 1917–1921 годов: виды и роль художественной условности // Russian Studies in Culture and Society. – 2025. – № 2. – С. 118–139.

ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые коллеги, друзья, читатели!

Перед вами четырнадцатый номер научного периодического журнала «Мифологос» – единственного пока научного журнала не только в Российской Федерации, но и в мире, который целиком посвящен только одной теме – мифу и мифотворчеству во всех его формах и проявлениях.

Данный журнал призван объединить всех исследователей мифа, которые в своих работах не ограничиваются классической мифологией и не сводят миф к его архаичным формам, а предлагают воспринимать и рассматривать его онтологически в максимально расширительной форме, используя универсальный подход, как цельное, синкретическое явление, созданное человеком на заре его бытия и сосуществующее с ним на всём протяжении истории, меняясь вместе с ним и играя в его жизни крайне важную роль.

Мы исходим из того, что миф не противостоит реальности, но дополняет её, наделяя теми значениями, в которых человек нуждается. Ведь миф является базовой универсалией культуры, её «матрицей», формирующей поле ценностно определённых смыслов, которыми человек живёт. Миф неотделим от человека и его истории и верно служит ему, представляя в образно-символической форме отражённую сознанием реальность, которая возникает как образ реальности и становится фактом сознания.

Именно на этих позициях базируется современная неклассическая наука о мифе, выстраивающая свою традицию в трудах выдающихся учёных, мыслителей, философов на протяжении двухсот лет. В качестве наиболее значимых можно назвать исследования Ф.В.Й. Шеллинга и Ф. Ницше, А.А. Потебни и Н.А. Бердяева, Э. Кассирера и А.Ф. Лосева, З. Фрейда и К. Юнга, Р. Барта и К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана и Г.Д. Гачева, К. Хюбнера и С. Московичи, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелла, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, Е.М. Мелетинского и А.М. Пятигорского, В.М. Найдыша и А.М. Лобока.

Отметим, что эта традиция характеризуется разными стратегиями понимания мифа, обусловленными, как правило, исходной специализацией каждого конкретного исследователя. И, возможно, поэтому её сторонники так и не смогли договориться о создании Общей теории мифа (ОТМ), потребность в которой сейчас сильна как никогда, поскольку миф из чисто теоретической гносеологической проблемы уже превратился в инструмент решения самых разных проблем. Хотя универсальная многозначность является нормой для мифа, все необходимые для создания такой Общей теории теоретические предпосылки и основания уже были созданы. И нам остаётся только их синтезировать и развить, используя не многообразие частных частных приёмов и методов, а универсальный подход, раскрывающий всё богатство и многообразие значений того явления, которое называется МИФ, не потеряв его целостности. И тогда мы сможем преодолеть научную специализацию и закрепить целостную научную парадигму как объективную данность.

Универсальный подход требует от учёных учитывать изначально междисциплинарный характер всех мифологических исследований. К сожалению, наука так выстроила отношения с мифом, приспособив его под себя, что он оказался растащен по многочисленным отраслям научного знания так, что каждая из научных дисциплин исследует его, руководствуясь своими подходами и методологией, не

рассматривая миф как целое и имея порой крайне смутные представления о том, какова ситуация в смежных дисциплинах, лишь на том основании, что так для них привычно и удобно. В результате сложился своеобразный гносеологический тупик, когда и без того многоликое в своей синкретичности явление, не имеющее до сих пор единого научного определения, произвольно расчленяется только для того, чтобы быть удобным для понимания отдельными исследователями. И лишь совместными усилиями мы сможем преодолеть эту негативную тенденцию, сделав то, что должно.

Особо стоит отметить, что журнал «Мифологос» стал естественным продолжением ежегодной международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре», которая была организована в Филиале МГУ в Севастополе и работает с 2017 года, объединив сотни авторов из 19 стран.

За прошедшие годы конференция уже решила свою главную задачу – познакомила научный мир с авторами, которые давно и плодотворно занимаются мифом, но были мало известны за пределами своей специализации. Теперь о них знают, их работы изучают, цитируют, что свидетельствует об актуальности научных проблем, связанных с мифом. Однако конференции очень быстро приобрела такой масштаб, что переросла исходный замысел, и это привело нас к мысли, что выпуска её сборников уже мало. Статьи авторов становились актуальнее, объёмнее и уже требовали другого формата. И тогда возникла идея организовать журнал, который смог бы публиковать статьи, отражающие исследования, связанные с проблемой мифа и мифотворчества в различных аспектах.

Главная задача журнала «Мифологос» и конференции «Миф в истории, политике, культуре» – познакомить интересующихся мифом учёных с наиболее интересными трудами своих коллег, соотносить и координировать с ними свои идеи и гипотезы, чтобы, развивая свои исследования, перейти к более тесным контактам авторов. Для этого помимо конференций был организован семинар, первое заседание которого было проведено в июне 2023 года под названием «Новейшая революция в мифологии: открытия, проблемы, перспективы». Его результаты готовятся к публикации. Этот почин обязательно будет продолжен. Активом учёных планируются новые семинары, круглые столы, обсуждения по теме мифа и мифотворчества, готовятся на основе представленных статей тематически оформленные коллективные монографии, планируется подготовка курсов, проводится постоянная работа по координации исследований, которая неизбежно завершится различными формами институирования данного научного направления.

Следует особо подчеркнуть, что работа постоянных участников конференции Т.В. Алентьевой, С. Анчева, М.А. Арпентьевой, А.В. Баранова, М.В. Белозёровой, А.М. Буровского, О.А. Габриеляна, А.А. и П.А. Гагаевых, Д.В. Гарбузова, А.С. Глушака, В.Ю. Даренского, И.И. Евлампиева, К.Ф. Завершинского, А.Г. Иванова, А.В. Карабыкова, Д.В. и Е.М. Кирюхиных, Е.Н. Корниловой, С.Б. Королевой, О.А. Кузиной, А.М. Лесовиченко, С.А. Маленко, Н.И. Мартишиной, И.Ю. Матвеевой, Е.Г. Миляевой, В.М. и О.В. Найдыш, А.Г. Некиты, О.Г. Орловой, А.А. Осьмушиной, В.М. Пивоева, М.В. Пименовой, Ю.В. Погребняк, С.М. Поздеевой, В.С. Полосина, С.А. Резвушкиной, А.Н. Садового, С. Соегова, И.Э. Сулейменова, А.С. Тимощука, С.В. Тихоновой, М.А. Филимоновой, Н.А. Царевой, А.А. Целыковского, В.Д. Шинкаренко, Е.Л. Яковлевой и др., чьи труды представлены в номерах журнала и семи объёмных

сборниках конференции¹, общим числом более 700 статей, крайне важна для распространения и утверждения полученных в рамках неклассической науки о мифе идей, которые позволяют определиться в основных достижениях современных мифологов и наметить решение новых проблем, включая формирование общей теории мифа (ОТМ).

В тематике журнала «Мифологос» мы выделяем четыре основных блока, соответствующих главным направлениям современных мифологических исследований. Каждая из предлагаемых серий журнала охватывает особую область знаний, без которых понять и исследовать миф нельзя.

1. **«Философия мифа: онтология, аксиология, методология».** В эти тематические номера входят исследования фундаментального и концептуального характера, раскрывающие общие вопросы теории мифа, включая природу, смысл, причины и характер мифотворчества, его базовые основы, касающиеся возникновения и функционирования мифа, его генезиса, гносеологии и морфологии, показывающие, что миф свойствен человеку и обществу на всех стадиях его развития, играя в их жизни существенную роль. При этом особое внимание уделяется отношению и взаимодействию мифа с наукой.

2. **«Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования».** Здесь отражены особенности человека в контексте его постоянного (тотального) мифотворчества даже тогда, когда во главу угла он ставит рациональность и логику. В этом тематическом направлении объясняется, зачем миф нужен человеку и как он возникает в сознании, какие потребности удовлетворяет, какие факторы влияют на процесс возникновения и функционирования мифа, делая из *homo sapiens* человека мифотворящего.

3. **«Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор».** Номера этого направления посвящены исследованиям мифотворчества в сфере культуры как информационно-алгоритмической системы и сознательно программируемого объекта управления. Здесь демонстрируется, как миф, став основанием культуры на заре человечества, продолжает, взаимодействуя с базовыми элементами общественного сознания, выступать ведущей культурной универсалией, порождая удивительные образы литературы и искусства, придавая символические акценты и предлагая образно-художественное содержание великим идеям, наделяя их с помощью воображения свойством суггестии.

4. **«Миф и общество: история, политика, социология».** Эта тематическая область охватывает социальные аспекты мифотворчества, его значение в сфере власти и политики. Причём не только в прошлом, где миф был основой исторической памяти и навязывал обществу свой нарратив, но также в настоящем и будущем. Ведь власть держится на общественном мнении, а общественное мнение целиком зависит от тех мифов, которыми общество живёт. Здесь также может быть сформирована область прикладных исследований, где миф не просто выступает инструментом политики, но превращается в грозное оружие массового поражения, способное уничтожить или преобразовать не только сознание человека, но и общественное сознание целых государств и цивилизаций, придав им новые мотивации и социальные энергии.

¹ <https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/>

Таким образом основные авторы и редакционный совет журнала «Мифологос» исходят из того, что:

- миф следует рассматривать максимально расширительно с учётом важнейших достижений ведущих исследователей в контексте универсального, феноменологического подхода, заложенного в трудах Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, К.Г. Юнга, М. Элиаде, Дж. Кемпбелла, К. Хьюбнера, К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана, А.М. Пятигорского, Г.Д. Гачева и др., которые полагали, что миф по своей природе онтологичен, а бытие мифологично;

- миф – не только колыбель культуры, но и базовая универсалия, своеобразная матрица и механизм развития культуры, человека, общества, формирующий поле ценностных смыслов, без которых они полноценно существовать и духовно развиваться не могут;

- чтобы выжить, человек должен не только строить, но и мечтать, не только работать на земле, но и смотреть в небо¹; он должен создавать техносферу и постоянно развиваться, используя для этого все возможности, и мифотворчество стало для него одним из мощнейших инструментов культурного освоения и преобразования мира;

- в мире всё подлежит изменениям и миф – не исключение, следовательно, признавать его неизменность и отказывать ему в развитии, значит, загонять исследования мифа в тупик, лишая их глубины и перспективы, а общество – понимания важнейшего фактора духовного бытия;

- древняя «классическая» мифология о богах и героях не исчерпывает миф и не отменяет его существование в условиях современности, находясь с современной «неклассической» мифологией в диалектическом единстве, а общая теория мифа предлагает для этого необходимый инструментарий;

- миф вместе с наукой представляет собой единую культурную целостность, построенную по принципу взаимной дополнительности, в которой каждая часть незаменима и играет в обществе важнейшую роль.

И этими довольно простыми, но важными гносеологическими принципами руководствуются наши авторы.

Применительно к данному номеру серии **«Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования»** необходимо учитывать, что:

- человек обречён на тотальное мифотворчество не потому что глуп и не образован, но в силу своей психофизической и духовной природы, вынуждающей его не просто познавать мир исключительно в рамках логических построений, но пережить его, пропустив сквозь себя и сделав частью себя, прочувствовать и согласно этим переживаниям осмыслить, отразив реальность в образно-символической форме и сделав её фактом сознания;

¹ Хотя точная этимология слова «ἄνθρωπος» (антропос) спорна, известно, что оно используется в классической греческой литературе и Библии для обозначения человека как личности, отличной от богов, животных или ангелов, особо подчеркивая универсальный человеческий опыт и часто противопоставляется божественному. При этом Платон в «Кратиле» предполагал связь слова антропос с ἀναθρεῖ («смотреть вверх»), отсылая к уникальной способности человека поднимать взгляд к небу, что тогда означает — смотрящий вверх.

- наряду с установками логически выверенного рационального познания человек неосознанно руководствуется другими мотивами, которые рациональными назвать нельзя, как нельзя назвать рациональным всё, что связано с чувствами или порывами души.

Иными словами, в своих делах и поступках человек руководствуется целым комплексом мотиваций, одна часть которых отличается рациональностью, а другая нет. И даже не всегда осознаётся. Но при этом, как правило, все установки и мотивации обоснованы в рамках определённой мифологии, которая может быть связана с его представлениями о чести и совести, морали и долге или соображениями личной и коллективной выгоды, которая может быть объяснена и прикрыта какими-то идеалами, патриотизмом, национальными интересами, традициями, совершенно алогичными с точки зрения другой системы представлений и ценностей, но крайне важной и убедительной для него, определяя все его практические действия.

Особо подчеркнём, что данные положения полностью согласуются с установками неклассической науки.

Содержание четырнадцатого номера журнала «Мифологос» из серии «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования» структурно разделено на пять частей.

Первый раздел под названием «МИФОЛОГИЯ, СОЗНАНИЕ И КОГНИТИВНЫЕ ПРИЧИНЫ МИФОТВОРЧЕСТВА» включает две статьи:

- «Миф как космогония сознания в концепции Я.Э. Голосовкера» (В.Ю. Даренский) раскрывает философию мифа Я.Э. Голосовкера, в которой миф понимается не как иллюзия, а как универсальная форма познания и «космогония сознания». Согласно данной позиции, миф выступает основой саморазвития сознания и порождающим принципом культуры.

- «Неклассическая мифология о когнитивных причинах мифотворчества» (А.В. Ставицкий) системно изложены четыре когнитивные причины мифотворчества: особенности бинарной структуры человеческого мышления, смысловая избыточность языка, особенности психологического восприятия и природа познавательного процесса.

Второй раздел «МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И АРХЕТИПИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ И ОБРАЗОВ» предлагает три статьи:

- «Рецепция древнегреческого мифа в латинской новелле из “Римских деяний” и отражение в ней Средневекового восприятия лабиринта» (А.А. Конопленко), в которой исследуется трансформация античного мифа о Тесее, лабиринте и минотавре в средневековой новелле из сборника «Римские деяния». Автор показывает, как христианская интерпретация превратила лабиринт из символа героического подвига в знак паломничества, покаяния и спасения души, а также прослеживает эволюцию его восприятия в Средние века.

- «Мифологические аллюзии в романе Виктора Ерофеева “Акимуды”» (Е.Н. Корнилова) разбирает и оценивает постмодернистский роман В. Ерофеева как своеобразный троллинг евангельских текстов, античных мифов и русской литературы.

- «Расправа Одиссея над женихами в поэме Гомера “Одиссея”: архетипический анализ образов и сюжета» (А.В. Ставицкий), в которой предлагается архетипический

и ритуальный анализ финальной расправы Одиссея над женихами как универсального мифологического сценария борьбы Порядка с Хаосом.

Третий раздел «МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В НАУЧНОМ И МЕДИА-ДИСКУРСЕ» представляет три статьи:

- «Имагологический миф и англо-американская пушкинистика: к проблеме мифологизации научного дискурса» (С.Б. Королева), в котором автор исследует, как в англо-американской пушкинистике XX века интерпретация «Медного всадника» смещалась от признания «всечеловечности» Пушкина к имагологически окрашенным суждениям о «неизбежной деспотии» русской власти и «склонности к насилию» русского народа под влиянием идеологического контекста Холодной войны.

- «Медиа-эффекты как инструменты конструирования мифологизированного образа реальности в СМИ» (О.А. Кузина, С.С. Лебедева). Статья описывает, как в современных СМИ с помощью медиа-эффектов – установления повестки дня, прайминга и фрейминга – целенаправленно конструируется мифологизированный образ реальности, служащий идеологическому влиянию на массовую аудиторию.

- «Метаморфозы русской ментальности через восприятие языческого финно-угорского наследия» (П.Д. Миничкин), где на материале фольклора финно-угорских народов исследуется, как мифологическое наследие и языческие представления формируют русскую ментальность и трансформируются под влиянием христианства, глобализации и культурных стереотипов.

Четвёртый раздел «ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ И ПОЭТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ» объединяет три статьи:

- «Репрезентация понятийных признаков концепта “зима” в сознании носителей эвенского языка» (Р.П. Кузьмина), в которой анализируется концепт «зима» в языковой картине мира эвенов через призму когнитивной лингвистики и этнографии. Зима предстаёт не только как природное явление, но и как сложный ментальный конструкт, связанный с тишиной, сном, печалью, севером, северным сиянием и ожиданием весны.

- «Мордовская сказка: формирование этнокультурных представлений о женщине» (А.А. Осьмушина), где на основе анализа 70 эрзянских и мокшанских сказок выявляются онтологические, гносеологические, праксиологические и аксиологические особенности образа женщины. Автор показывает, как женщина в сказке связана с домом, родом, созидательностью и передачей знаний по женской линии, а её ценность определяется проактивностью, опрятностью и заботой о благосостоянии семьи.

- «Биография Джагадананды как личный мифопоэзис» (А.С. Тимощук). Статья рассматривает жизненный путь Яна Бжезинского (Джагадананды Даса) – западного последователя гаудия-вайшнавизма – как пример личного мифопоэзиса. Его биография показана как синтез религиозного опыта, академического знания и экзистенциального поиска, приведшего к созданию собственной мистической практики на стыке индуистской тантры и западной науки.

Пятый раздел «ПСИХОЛОГИЯ, СНОВИДЕНИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ» предлагает две статьи:

- «Сновидения-мифы, восстанавливающие организм» (В.Д. Шинкаренко). В ней автор утверждает, что некоторые сновидения являются особыми «мифами», в которых сновидец сознательно выполняет символические действия для

восстановления физиологических функций организма. Такие сновидения структурированы как мифы, а их содержание представляет собой язык бессознательного, направленный на саморегуляцию и исцеление.

- «Чудо в экзистенциальном опыте Н.И. Фешина» (Е.Л. Яковлева). В статье анализируются три модуса чуда в жизни художника Н.И. Фешина: религиозное (выход из комы после прикосновения к иконе), мифологическое (участие в народных обрядах, нашедшее отражение в картинах) и экзистенциально-художественное (творческий акт как чудо). Встреча с чудом стимулировала его творчество и придавала позитивный вектор его судьбе.

Все эти статьи раскрывают особенности мифологического мышления, освещают природу и смысл мифотворчества, показывают, как с помощью мифа человек проявляет себя и обживает мир, делая его одухотворенным и человекомерным. В целом, номер подаёт миф как универсальный механизм осмысления, восстановления и трансформации реальности – от нейрофизиологии до культуры, от сновидений до политики.

В заключение напоминаем также, что исследования мифа требуют максимальной огласки и координации общих усилий сотен людей, дабы «коперниканский переворот» в мифологии состоялся. Поэтому журнал «Мифологос» ищет новых авторов среди исследователей мифа, равно как известных, авторитетных, так и молодых, которые в мифологических исследованиях видят своё призвание и судьбу.

Всего вам доброго!

**С уважением,
главный редактор журнала «Мифологос»
Андрей В. Ставицкий**

1. МИФОЛОГИЯ, СОЗНАНИЕ И КОГНИТИВНЫЕ ПРИЧИНЫ МИФОТВОРЧЕСТВА

УДК 008

МИФ КАК КОСМОГОНИЯ СОЗНАНИЯ В КОНЦЕПЦИИ Я.Э. ГОЛОСОВКЕРА

Даренский Виталий Юрьевич

Луганский государственный университет им. В. Даля. Луганск

Аннотация

В статье рассматривается философия мифа Я.Э. Голосовкера (1890–1967) как гносеологическая концепция и новый тип философии культуры. Воображение как базовый и одновременно высший и универсальный тип мышления в этой концепции принципиально отличается от фантазии как оперирования с внешними чувственными образами. анализ философии мифа Я.Э. Голосовкера позволяет трактовать ее как оригинальную философскую концепцию, в центре которой стоит понимание мифа как универсальной формы познания. Более того, миф в рамках этой концепции является и основой самостановления и саморазвития сознания человека. В этом смысле он является своего рода «космогонией сознания» и одновременно порождающим принципом человеческой культуры. Этот принцип в своей реализации может приобретать самые разнообразные внешние формы, что позволяет трактовать философию и даже науку как формы мифа, но формы мифа именно с точки зрения гносеологической, поскольку в основе мифологии лежит особый способ познания посредством смыслообразов, имеющих свою автономную логику становления.

Ключевые слова: миф; Я.Э. Голосовкер; сознание; неогностицизм; мифология

MYTH AS A COSMOGONY OF CONSCIOUSNESS IN THE CONCEPT OF J.E. GOLOSOVKER

Darensky Vitaly Yurievich

Lugansk State University named after V. Dahl. Lugansk

Annotation

The article examines the philosophy of myth by J.E. Golosovker (1890-1967) as an epistemological concept and a new type of philosophy of culture. Imagination as a basic and at the same time the highest and universal type of thinking in this concept is fundamentally different from fantasy as operating with external sensory images. The analysis of J.E. Golosovker's philosophy of myth allows us to interpret it as an original philosophical concept, which focuses on the understanding of myth as a universal form of cognition. Moreover, the myth within the framework of this concept is also the basis for the self-restoration and self-development of human consciousness. In this sense, it is a kind of "cosmogony of consciousness" and at the same time a generative principle of human culture. This principle can take on a wide variety of external forms in its implementation, which makes it possible to interpret philosophy and even science as forms of myth, but the forms of myth are precisely from the point of view of epistemology, since mythology is based on a special way of cognition through semantic images that have their own autonomous logic of formation.

Keywords: myth; Ya.E. Golosovker; consciousness; neognosticism; mythology

Введение (Introduction)

Философия мифа Я.Э. Голосовкера (1890–1967) показательна для философии XX века, в которой происходила категоризация слов, ранее не входивших в число строгих философских категорий. В XX веке миф стал из предмета философского анализа, каковым он был еще в Античности, философской категорией, с помощью которой исследуется само мышление и порождаемая им культура. Понимая миф как первичную и универсальную форму познания, от которой производны все остальные Голосовкер смыкается в своем основном тезисе с философией мифа А.Ф. Лосева, однако принципиальное отличие философий мифа этих двух мыслителей состоит в том, что у Лосева существует «абсолютный миф» в позитивном смысле – так он называет абсолютную реальность, данную в библейском откровении, которую человек получает только благодатным путем – сверхъестественным способом. Для Голосовкера же такого «абсолютного мифа» в позитивном смысле не существует, и для него вся мифология порождается исключительно индивидуальным человеческим духом – гипертрофированным до масштаба абсолюта человеческим «Я». В этом смысле Голосовкер как философ являются радикальным фихтеанцем (принцип «Я» порождает «не-Я» и все свои внутренние содержания); а его концепция мифа близка типологически концепциям Э. Кассирера и К. Хюбнера. В гносеологическом плане также имеет место близость метода «имагинативной философии» Я.Э. Голосовкера с «имагинативной метафизикой» Г. Башляра [Арапов, 2017]. В более глубоком историко-философском контексте такое понимание мифа может рассматриваться как неогностицизм. Родовой признак гностицизма, при всем огромном разнообразии его внешних культурных форм выражения, – это попытка «самоспасения» человека, опираясь только на свои силы, без помощи благодати Божией. Соответственно, гностическим будет и такое понимание мифа, при котором он рассматривается только как творение человека, без подлинного Откровения. Тем более, если вся культура как таковая понимается как продукт мифотворения.

Место «абсолютного мифа» как сверх-естественного Откровения в концепции Я.Э. Голосовкера занял «имагинативный абсолют» как продукт индивидуального творческого акта. Тем, самым, само понятие «миф» у Я.Э. Голосовкера приобрело такой специфический смысл, которого оно не имело ранее в истории философии и культуры – оно стало обозначать первичный и универсальный способ познания и работы человеческого сознания как такового. «Мифом» Я.Э. Голосовкер фактически называет процесс самосозидания сознания и его внешних культурных форм – процесс своего рода «космогонии сознания». Такое выражение здесь вполне применимо, поскольку человеческое сознание Я.Э. Голосовкер рассматривает как микрокосм, разворачивающийся по тем же законам, что и мир в целом.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Целью данной статьи является анализ концепции мифа Я.Э. Голосовкера как процесса и одновременно результата самосозидания сознания. Такая онтологическая трактовка концепции Я.Э. Голосовкера уже имеет место в работах ряда авторов, однако требует дальнейшей разработки. В частности, уже первый рецензент его главного труда «Имагинативный абсолют», в который входит как его часть «Логика античного мифа», академик Н.И. Конрад сформулировал его смысл следующим образом: «Поскольку же двигатель творческого мышления есть

имагинация, т. е. воображение в указанном смысле этого понятия, постольку имажинативная логика равно охватывает мышление в его познавательной и в его созидательных функциях. Из этого же по необходимости вытекает, что имажинативное мышление не просто одна из форм мыслительной деятельности человека, но высшая форма ее. Тем самым имажинативная гносеология превращается у автора в гносеологию всеобъемлющего порядка» [Конрад, 2010: 456]. Концепция Я.Э. Голосовкера стала тем, что позже будет названо «наукой о формах правильного воображения» [Романенко, 1998].

Я.Э. Голосовкер принципиально отличал воображение как базовый способ мышления (имагинацию смыслов), с одной стороны, от фантазии (как игры с чувственными образами), а с другой – от формальной логики здравого смысла, созданной Аристотелем. Он писал, что «в основе логики здравого смысла лежат... категории, выросшие из приспособления нашего существа к данной системе действительности, чтобы ее выдержать и ею овладеть» [Голосовкер, 2012: 119] и противопоставлял этой формальной «логике здравого смысла» более высокую логику мифа – как логику воображения (имагинации) и творчества. Воображение как высший тип мышления порождает взаимокоррелируемые «смыслообразы», возникающие по определенным законам. Смыслообразы развиваются по «спирали смысла» до полного исчерпания своего содержания и замыкаются в единую систему. В фантазии же такая структура отсутствует и происходит лишь бесконечное нанизывание желаемого, принимаемого за действительное. В свою очередь, в формальной «логике здравого смысла» лишь сопоставляются рядоположенные условно неизменные объекты и процессы – вообще без всякой процессуальной связи между ними.

Законы «логики мифа» Голосовкер описывал так: «В этом мире все условное безусловно, все гипотетическое категорично, все вероятное несомненно – и обратно. В нем все тайное явно и, наоборот, все явное тайно. В нем все неестественное и противоестественное дано как некая сверхъестественная естественность. В нем все – аксиома и, наоборот, все общепринятые аксиомы могут быть отменены. В нем любая последовательность становится с точки зрения здравого смысла непоследовательной и любая непоследовательность последовательна. Более того, в нем есть даже последовательность непоследовательности. В нем любая нелепость разума, само безумие (Лисса, Мания) олицетворено и действует как разум, и, наоборот, разум в качестве только здравого смысла безумен. В нем все иллюзии суть реальности, суть вещества и предметы (вещи), а не обманы чувств и дум, даже если они должны обмануть. В нем наличны “иллюзии иллюзий” – тот морок чудесного, который хочет обмануть само чудесное якобы образом и якобы плотью, то есть своим «якобы существованием». В нем все фигуральное и тропическое, то есть любые метафоры и метонимии, гиперболы и катахрезы, суть не подобия, а качества и вещи. Они материальны, телесны, а не символы. В нем порочный круг беспорочен, ибо развязка дана в самой завязке, безвыходности нет, все спорное разрешено, начало и конец как бы сходятся, противоречие осуществлено и предстает глазам» [Голосовкер, 2012: 148]. Таким образом,

Далее Голосовкер так характеризует миф как базовый тип мышления с точки зрения его имманентной внутренней «логики»: «В нем все предопределено без насилия, играет свободой воли, угрожает силой свободной воли героя самому предопределению. В нем само предопределение угрожает самой этой свободной

волей героя или бога себе самому, до того мир чудесного требует свободы от себя и для себя – эстетической игры ради. В нем все бессмысленное обретает бесконечный смысл и все осмысленное может стать вверх ногами. В нем дилемма разрешается синтезом, ибо среднее дано и противоречие снимается вовсе, ибо “исключенное третье” есть, ибо в этом мире чудесного действует закон неисключенного третьего. В нем все качества и функции абсолютны, все превращается во все, мера не подчинена норме, малое становится сколь угодно большим и большое сколь угодно малым (Метида проглочена Зевсом), бесконечное включается в конечное. В нем в мгновение ока и воочию осуществляется великий закон метаморфозы... В нем *qui pro quo* не исключение и не есть казус для комизма, хотя и может стать таковым, а выступает как правило, как частный случай того же закона метаморфозы, играющего самим собой: это Зевс в образе Амфитриона на ложе. Алкмены, это обольстительный призрак Елены вместо самой Елены в страстных объятиях Париса. В нем осуществимо все неосуществимое, достижимо все недостижимое, выполнимо все невыполнимое, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес» [Голосовкер, 2012: 149].

Все образы, порождаемые «логикой мифа», не располагаются беспорядочно, а «могут быть классифицированы и разделены по признакам, составляющим пары противоположностей: 1) чудесного возможного и невозможного (с точки зрения здравого смысла); 2) чудесного представимого и непредставимого; 3) чудесного понимаемого и чудесного мнимо или якобы понимаемого» [Голосовкер, 2012: 167]. Но если в архаической мифологии чудесное выступает в своей сверхъестественной форме как сюжет, то у Голосовкера «чудесное» фактически становится философской категорией, которая обозначает трансформации всего сущего, которые возможны только в силу его несамотождественности и противоречат логике здравого смысла. Для последней самотрансформации всего существующего являются перманентным нарушением «закона тождества» и поэтому вообще не могут быть поняты, и поэтому должны восприниматься только как «чудо» в буквальном смысле этого слова.

Впрочем, сама «логика мифа» формулируется Я.Э. Голосовкером и вполне рационально в виде следующих определений: «В формальной логике дискурсивного мышления в приложении к природе законы постоянства и изменчивости фигурируют раздельно. В диалектической же логике применительно к природе существует только единый диалектический закон «постоянства-в-изменчивости». Логики полагают, что противоречия в логическом плане существуют в силу наличия противоположности и что без наличия противоположности невозможно было бы восприятие постоянства. Однако мы уже отмечали, что противоположности суть не естественные противоположности в природе, а лишь аспекты познающего при чувственном постижении мира или же при наивно-рассудочном умозаключении. По существу же противоположности в отношении друг друга суть только относительные ступени-степени градации... На фазах перехода тождества в свою противоположность основан в качестве закона изменчивости всеобщий закон метаморфозы. Итак, трояко проявляется в логическом плане закон «постоянства в изменчивости», сущий в природе: 1) как – закон тождества, 2) как – закон противоречия, 3) как – закон метаморфозы» [Голосовкер, 2012: 34]. При этом два первых закона являются только частными

случаями или «крайними точками» проявления третьего закона – «закона метаморфозы». В мифе, как писал Голосовкер, «воочию осуществляется великий закон метаморфозы».

Вторая категория, которая принципиально важна для философии Голосовкера – это категория «смыслообраза», которая у него по своему содержанию тождественна тому, что у Платона называлось «идеей»³. Однако только по содержанию, а не по своей онтологии. Если у Платона «идея» – это сама сущность бытия, существующая независимо от человеческого ума и к которой ум может только приобщаться по принципу онтологической причастности, то «смыслообраз» – это лишь порождение индивидуального ума. Это аналог «ноэмы» Гуссерля. Но если Гуссерль спасался от опасности интеллектуального аутизма разработкой концепций intersubjectivity и «жизненного мира», то Голосовкер делает это, трактуя культуру (и сознание) как продолжение и самовыражение природы. В этом отношении он близок как различным видам натурализма в философии, так и концепции «мировой воли» А. Шопенгауэра. Тем самым, «смыслообразы» соотносятся с внешней материальной реальностью не «напрямую», а опосредованно, моделируя космогенезис в целом. Именно так познает мир любая мифология как таковая – как архаическая, так и современная (в форме философии, художественной литературы и базовых схем научного познания).

В свою очередь, сами смыслообразы всегда имеют определенное системное единство и сюжетную последовательность. Развитие смыслообразов в сюжете мифа происходит по кругу или, точнее, «по спирали». Я.Э. Голосовкер иллюстрирует этот процесс на примере образа видения-и-слепоты: «образ “виденье” обнимает внешнее и внутреннее зрение, то есть чувственное зрение и прозрение. Смысл как бы поворачивается по горизонтальной оси (оси зрения), воплощаясь в последовательном ряде образов: Киклопа – Аргуса – Гелия – Линкея – Эдипа – Тиресия – Пенфея – Кассандры. Но одновременно образ “виденье” обнимает внешнюю и внутреннюю “слепоту” человека, заставляя смысл поворачиваться как бы по вертикальной оси слепоты и воплощаться в новый последовательный ряд образов, причем внешний и внутренний мир, внешнее и внутреннее “зрение” и “слепота” переключаются. Так возникают образы Ликурга, Дафниса, Феникса, Финея, Метопы, Ориона, и опять-таки Тиресия и Эдипа» [Голосовкер, 2012: 24]. Здесь «работает» один из архетипических смыслов: «смыслообраз слепца, просветленного ведением и потому свободного от ослеплений внешнего мира» [Рашковский, Сиверцев, 2010: 470].

Если использовать введенное в свое время Вяч. И. Ивановым в его книге «Достоевский: трагедия – миф – мистика» (1932) выражение «основной миф», то у Голосовкера он был сформулирован в его статье о Ф. Гёльдерлине 1931 года следующим образом: «В диалектике темы намечаются этапы: 1-й поворот спирали темы: диалектика исцеления. 2-й поворот: диалектика жертвы. 3-й поворот должен бы дать ДИАЛЕКТИКУ ПРЕОБРАЖЕНИЯ» [Голосовкер, 1931: 127]. Тем самым, здесь обнаруживается почти полное совпадение понимания «основного мифа» Вяч.

³ Важно понимать, что «отождествление “смыслообразов” Голосовкера с юнговскими “архетипами” может произойти лишь по недоразумению. У Юнга речь идет об архетипах бессознательного, тогда как у Голосовкера – об архетипах мысли. У Юнга архетипы крутят-вертят человеком как незрячим объектом; у Голосовкера же ведут его к прозрению и разумению» [Рашковский, Сиверцев, 2010: 470].

И. Ивановым и Я.Э. Голосовкером: всего на 1 год позже Вяч. И. Иванов в упомянутой книге определил его как последовательность: ритуальное жертвоприношение – мистическая смерть – перерождение / возрождение / преображение. Собственно, это не что иное, как классический смысл «обряда перехода» и инициации. Онтология этого мифа – «абсолютный миф», по А.Ф. Лосеву: смерть и воскресение Христа.

Интересно отметить для сравнения, что термин «основной миф» позднее был также усвоен в исследованиях славянской мифологии В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, но они сводили его к языческому сюжету змееборчества, или борьбы двух антагонистов: антропоморфного божества Громовержца и его противника – хтонического змея, на чем строится дуализм мифологических представлений: верх/низ, добро/зло, свет/тьма [Золотова, Трофимов, Чуракова, 2014]. Это понимание «основного мифа» на уровне обобщения эмпирики конкретных мифов, которое не «достает» до его метафизической и мистической глубины, как у Вяч. И. Иванова и Я.Э. Голосовкера. Впрочем, последний позже также эту глубину утратил.

Логика мифа, воплощенная как в античной, так и в любой другой мифологии, на самом деле является универсальным способом мышления, создавая основу для всех сфер человеческого творчества, в том числе, и современной науки, оперирующей «химерическими сущностями» (например, отрицательной массой). На основании этой универсальности Д.А. Морозов в диссертации «Проект имажинативной философии Я.Э. Голосовкера» пишет о «общечеловеческом потенциале проекта имажинативной философии» [Морозов, 2024: 323]. Действительно, этот философский проект основан на гносеологии, принципиально отличной от той, которая господствовала в западной философии, начиная еще со средневековой схоластики, и фактически возвращает философию к досократикам, о чем в это же самое время мечтал М. Хайдеггер.

Однако, с другой стороны, философия Я.Э. Голосовкера полностью совпадает с основным тезисом экзистенциализма XX века о бессмысленности мира самого по себе и о необходимости внесения в него человеческого смысла, которого в нем нет. Этот тезис сам по себе является результатом длительного процесса разрыва между субъектом и объектом, который нарастал в западной философии на протяжении почти тысячи лет. Таким образом, философия Я.Э. Голосовкера вполне конгениальна основной тенденции западной философии XX века, суть которой состоит в конечном счете в кризисе самого ключевого для всей западной традиции понятия «субъекта». (Этот термин на самом деле невозможно адекватно перевести на другие языки, как и китайское «дао»: «субъект» – это мифологема в чистом виде). Философия у Голосовкера является частным случаем мифологии – естественно, в позитивном смысле: мифологии как базового и высшего типа мышления, по отношению к которому *ratio* является его деградировавшей отчужденной формой. Сам по себе *ratio* не мог бы создать никакой философии, поскольку смыслообразы создает не *ratio*, а имажинация смыслов. Затем уже *ratio* может обрабатывать уже готовые, но созданные не им смыслы: анализировать их, расчленять и сталкивать между собой, но все это уже вторичная работа, а не само творчество философии. «Имажинация, или разум воображения, а никак не отвлеченный разум, порождает идеи, заложенные в смыслообразы, которыми живет человечество, – писал он, – В этом аспекте Платон находит свое конкретное место в современной жизни. Идеи Платона суть культуримагинации, созданные его

имажинативным разумом. Именно этими идеями, как культуримагинациями, вполне земными, живет человечество – не боясь метафизики, а давая ей вполне земное место в творческом мире воображения как высшего источника знания. Философия-как-искусство. Философия – искусство, а не наука. Но это не означает, что философия не есть знание. Философия-как-искусство есть именно знание. Философия как знание тем отличается от науки, что наука открывает законы, а философия открывает или, точнее, зарождает идеи тех законов, которые впоследствии откроет наука» [Голосовкер, 2012: 184].

Исходя из этого, философия может пониматься только как искусство, а не как «наука»: как искусство создания смыслообразов: «Если искусство рассматривать как знание, то мы можем сказать, что искусство есть знание смысла истины и воплощения этого смысла в образ, т. е. в смыслообраз. философию и искусство как знание объединяет смыслообраз, в котором они себя воплощают. Но выражают они этот смыслообраз по-разному: искусство выражает его прежде всего средствами внешней формы, философия прежде всего – средствами внутренней формы. Для искусства акцент слова “смыслообраз” как бы падает на вторую часть словообразования – на “образ”, для философии – на первую часть словообразования – на “смысл”... Идея как смысл не есть результат обобщения представлений, произведенного механизмом рассудка. Идея как смысл создается воображением (т. е. разумом воображения – имажинативным разумом). Эта идея как смысл воплощается в образ, который воспринимается как символ» [Голосовкер, 2012: 184–185]. Конечно, философия может приобретать внешние наукообразные формы своего выражения – в первую очередь, с целью «институционализации» и «общественного признания» – однако такая сознательная «маскировка» не должна вводить нас в заблуждение относительно её подлинной сущности как искусства создания смыслообразов.

В свою очередь, цель создания смыслообразов и философией, и культурой в целом – это внесение в бытие человеческого смысла, которого оно якобы не имеет самого по себе. Я.Э. Голосовкер пишет об этом так: «Только с *бытием* в сознании, т. е. в воображении можно вложить смысл в существование. Есть чудесные имажинации, приобретающие смысл бытия» [Голосовкер, 2012: 24]. И исследователи обычно истолковывают этот тезис весьма оптимистично, например, так: «Если попытаться определить цель бытия в рамках теории Я.Э. Голосовкера, то это будет, видимо, беспрепятственное и бесконечное познание и творчество воображения» [Сбойчикова, 2013: 167]. На самом же деле, очевидно, что намного более логичным и естественным является истолкование этого тезиса, наоборот, в самом негативном смысле: как выражение загерметизированности «субъекта» в самом себе. К чему стремится такой загерметизированный «субъект»? Он вынужден порождать смыслы чтобы наполнить смыслом свое собственное существование, которое изначально пребывает в том самом «экзистенциальном вакууме», который полагается в экзистенциализме как некое естественное состояние человека. В этом отношении философию Голосовкера можно трактовать как вариант экзистенциализма, поскольку такова её предпосылка.

В свою очередь, «поздний» Голосовкер отошел от того понимания «основного мифа», которое он сформулировал в 1931 году вполне конгениально формулировке Вяч. И. Иванова и в соответствии с метафизической моделью инициации (жизнь – смерть – воскресение). Судя по его тексту этого периода, он пришел к неоязыческому и неоромантическому культу «героев», ориентируясь на

Ф. Гёльдерлина как свой мировоззренческий образец. «Смысл Гёльдерлинова культа гениев и героев, – писал он, – это они, гении и герои, ускоряют движение мира в направлении к идеалу, это они делают жизнь прекраснее, помогая искусством природе. Культ героев, как и культ гениев, культ возвышенного, культ дружбы – все это цвета спектра романтики, вершинные точки немецкой “философии свободы”. Героика – всегда попытка преодолеть пессимизм преображающим смыслом подвига, а следовательно, и жертвы. И здесь Гёльдерлин серьезен. Воскрешая в Гиперионе культ эллинского героя, он мечтает о действительном культе героя, как о грядущей всечеловеческой “религии”, которая восторжествует над историческим церковным христианством» [Голосовкер, 2010: 394]. Символом космической жертвы для Голосовкера теперь стал Прометей (имя которого он несколько раз даже кощунственно употребляет в одном ряду со Христом). Но, как известно, А.Ф. Лосев пришел к выводу, что в христианской расшифровке мифа, «Прометей – это Сатана» [Лосев, 1995: 254]. Такое смешение абсолютных смысловых полюсов-противоположностей логично для философии мифа Я.Э. Голосовкера, поскольку она предполагает движение смысла «по спирали». При этом для Голосовкера базовым сюжетом-смыслообразом стала трактовка (т.е. мифологизация) Ф. Гёльдерлином философии и самой личности Эмпедокла: «Проповедь Эмпедокла – высокий случай, когда философ, монист, как характер, познав дуализм существования, вечность противоборства полярных сил, все равнодушные этих сил к судьбе человека, всю случайность человека, более того, познав всю низменность и необоримость миропорядка, бессилие знания исправить его – и вот все же, наперекор своему трагическому познанию, выступает с героической проповедью любви, становится на сторону одной из двух противодействующих сил, как если бы сознательное содействие человеческого разума “любви” могло помочь ей оборотить космическую “ненависть” и раз навсегда преобразить мир... Если бы при предпосылках Эмпедокла-философа на такой антилогический прыжок свободоволия отважился Эмпедокл трагедии, мы бы сказали, что здесь для Гёльдерлина сказались лекции Фихте. Но для Эмпедокла-философа объяснение одно: мощь его имажинации, которая наперекор учению философа героически дерзнула исправить бытие, уступая чувству сострадания к трагической участи человека» [Голосовкер, 1994: 228]. Поэтому «Гёльдерлин реабилитировал загадочного философа – этот редкий образец имажинативной мощи, с его тоской романтика по тотальности и гармонии мира» [Голосовкер, 1994: 225]. То же самое и Голосовкер сделал со своими мифо-образами Гёльдерлина и Прометея.

Заключение (Conclusions)

Проведенный краткий анализ философии мифа Я.Э. Голосовкера позволяет трактовать ее как оригинальную философскую концепцию, в центре которой стоит понимание мифа как универсальной формы познания. Более того, миф в рамках этой концепции является и основой самостановления и саморазвития сознания человека. В этом смысле он является своего рода «космогонией сознания» и одновременно порождающим принципом человеческой культуры. Этот принцип в своей реализации может приобретать самые разнообразные внешние формы, что позволяет трактовать философию и даже науку как формы мифа, но формы мифа именно с точки зрения гносеологической, поскольку в основе мифологии лежит особый способ познания посредством смыслообразов, имеющих свою автономную логику становления.

Литература

Арапов О.Г. (2017) «Имагинативная философия» Я. Голосовкера и «Имагинативная метафизика» Г. Башляра: две модели философии воображения // Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ. Т. 21. № 2. С. 158–165.

Голосовкер Я.Э. (1931) Зарождение темы // Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. Трагедия / Пер. Я. Голосовкер. М.; Л.: Academia. 136 с.

Голосовкер Я.Э. (2010) Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 496 с.

Голосовкер Я.Э. (2012) Имагинативный абсолют. М.: Академический Проект. 318 с.

Голосовкер Я.Э. (1994) Эмпедокл из Агригента – философ V века эры язычества (до Р.Х.) // Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла: Драма / Пер. Я.Э. Голосовкера. Киев: СИНТО. С. 224–230.

Золотова Т.А., Трофимов Г.А., Чуракова Н.И. (2014) «Основной» миф и его отражение в фольклоре и массовой литературе // Фундаментальные исследования. № 3. С. 651–657.

Конрад Н.И. (2010) О труде Я.Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. С. 455–460.

Лосев А.Ф. (1995) Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство. 320 с.

Морозов Д.А. (2024) Проект имагинативной философии Я.Э. Голосовкера. Дисс. канд. филос. н. М.: ВШЭ. 338 с.

Сбойчикова М.В. (2013) Концептуальная интерпретация природы мифа в рамках теории «Имагинативного абсолюта» Я.Э. Голосовкера // Известия Томского политехнического университета. Т. 323. № 6. С. 163–168.

Рашковский Е.Б., Сиверцев М.А. (2010) Проблема «культурной имажинации» в трудах Я. Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. С. 460–472.

Романенко Ю.М. (1998) Миф как наука о формах правильного воображения // Мифология и повседневность. СПб.: Изд-во РХГА. С. 78–83.

References

Arapov, O.G. (2017) “Imaginative Philosophy” by J. Golosovker and “Imaginative Metaphysics” by G. Bachelard: Two Models of the Philosophy of Imagination // Bulletin of the RUDN University. Series: PHILOSOPHY. Vol. 21. No. 2. pp. 158–165. (In Russian).

Golosovker Ya.E. (1931) The Origin of the Theme. In: F. Gelderlin. The Death of Empedocles. Tragedy / Translated by Ya. Golosovker. Moscow; Leningrad, Academia. 136 p. (In Russian).

Golosovker Ya.E. (2010) Favourites. The Logic of Myth. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. 496 p. (In Russian).

Golosovker, Ya.E. (2012) Imaginative Absolute. Moscow: Academic Project. 318 p. (In Russian).

Golosovker, Ya.E. (1994) Empedocles of Agrigentum is a Philosopher of the 5th Century of the Pagan era (B.C.). In: Yakubanis G. Empedocles: Philosopher, Physician

and Magician. Data for Understanding and Evaluating it. Helderlin F. The Death of Empedocles: A Drama / Translated by J.E. Golosovker. Kiev: SINTO. Pp. 224–230. (In Russian).

Zolotova, T.A.; Trofimov, G.A.; Churakova, N.I. (2014) The “Basic” Myth and its Reflection in Folklore and Mass Literature. In: Fundamental Research. № 3. Pp. 651–657. (In Russian).

Konrad, N.I. (2010) About the Work of Ya.E. Golosovker. In: Golosovker Ya.E. Favorites. The Logic of Myth. Pp. 455–460. (In Russian).

Losev, A.F. (1995) The problem of symbolism and realistic art. Moscow, Iskustvo. 320 p. (In Russian).

Morozov, D.A. (2024) The Project of Imaginative Philosophy by J.E. Golosovker. Dissertation of the Candidate of Philos. Sciences, Moscow: HSE, 338 p. (In Russian).

Sboychikova, M.V. (2013). Conceptual Interpretation of the Nature of Myth within the Framework of the Theory of the “Imaginative Absolute” by Ya.E. Golosovker // Izvestiya Tomsk Polytechnic University. Vol. 323. № 6. Pp. 163–168. (In Russian).

Rashkovsky, E.B.; Sivertsev, M.A. (2010) The Problem of “Cultural Imagination” in the Writings of Ya.E. Golosovker. In: Golosovker Ya.E. Favorites. The Logic of Myth. Pp. 460–472. (In Russian).

Romanenko Yu.M. 1998. Myth as the Science of Forms of Correct Imagination. In: Mythology and Everyday Life. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Fine Arts, pp. 78–83. (In Russian).

Сведения об авторе:

Даренский Виталий Юрьевич

профессор кафедры журналистики, Луганский государственный университет имени В. Даля, доктор философских наук (г. Луганск, Луганская народная республика, Россия).

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID ID: [https:// orcid.org/00000003-2042-5527](https://orcid.org/00000003-2042-5527)

Bionotes:

Darensky Vitaly Yurievich

Professor of the Department of Journalism, V. Dal Lugansk State University, Doctor of Philosophy (Lugansk, Lugansk People's Republic, Russia).

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID ID: [https:// orcid.org/00000003-2042-5527](https://orcid.org/00000003-2042-5527)

Для цитирования:

Даренский В.Ю. Миф как космогония сознания в концепции Я.Э. Голосовкера // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2(14), 2025. С. 22–31.

For citation:

Darensky V.Yu. Myth as Cosmogony of Consciousness in the Concept of Ya.E. Golosovker // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2(14), 2025. Pp. 22–31.

УДК 1

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ О КОГНИТИВНЫХ ПРИЧИНАХ МИФОТВОРЧЕСТВА

Ставицкий Андрей Владимирович

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

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению вопроса о природе и причинах мифотворчества. Целью работы является анализ причин мифотворчества в контексте неклассической мифологии и общей теории мифа, которые исходят из того, что миф не только сказание о богах и героях, как это подает классическая мифология, но и в образно-символической форме отражённая сознанием реальность. Данный подход позволяет рассматривать миф в максимально расширительном виде как важную универсалию культуры, где мифотворчество становится естественной потребностью человека, культуры, общества, власти на всех этапах их существования, позволяя решить множество проблем, справиться с которыми иным способом не получится. Главная из них – поиск жизненных смыслов, доведенных до высшего уровня осознания бытия.

В статье автор раскрывает комплекс когнитивных причин мифотворчества, разворачивая и обосновывая каждую из них. Первая причина связана с особенностями человеческого мозга и мышления, которое всегда организуется и выстраивается на двух основных уровнях: рациональном, логическом, аналитическом, с одной стороны, и образно-художественном, ассоциативном, синтетическом, мифологическом – с другой. Вторая причина мифотворчества обеспечивается смысловой избыточностью языка, где слова в разных сочетаниях и контекстах могут нести, раскрывать и предлагать разное смысловое значение. Третья причина строится на особенностях психологического восприятия, которые позволяют преодолевать однозначность различных явлений, процессов и вещей. Четвертая причина исходит из особенностей познания, позволяющих почти всегда по-разному изучать и толковать каждый изучаемый процесс. В совокупности они обеспечивают такие условия для мифотворчества, которые делают его неизбежным и крайне важным для развития и выживания человека и социума.

Ключевые слова: миф; современный миф; мифотворчество; неклассическая мифология; общая теория мифа

NON-CLASSICAL MYTHOLOGY ON THE COGNITIVE CAUSES OF MYTH- MAKING

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Abstract

The article is devoted to the consideration of the question of the nature and causes of myth-making. The aim of the paper is to analyse the causes of myth-making in the context of non-classical mythology and the general theory of myth, which proceeds from the fact that myth is not only a story about gods and heroes, as it is presented by classical mythology, but also a reality reflected by consciousness in a figuratively symbolic form. This approach allows us to consider myth in the most extended form as an important universal of culture, where myth-making becomes a natural need of a person, culture, society, and power, allowing us to solve

many problems that cannot be solved in any other way. The main one is the search for life meanings, brought to the highest level of awareness of being.

In the article, the author reveals a set of cognitive reasons for myth-making, unfolding and justifying each of them. The first reason is related to the peculiarities of the human brain and thinking, which is always organised and built on two main levels: rational, logical, analytical, on the one hand, and figurative-artistic, associative, synthetic, mythological, on the other. The second reason for myth-making is provided by the semantic redundancy of language, where words in different combinations and contexts can carry, reveal and offer different semantic meaning. The third reason is based on the peculiarities of psychological perception, which allow us to overcome the unambiguity of various phenomena, processes and things. The fourth reason comes from the peculiarities of cognition, which allow almost always to study and interpret each process under study in different ways. Together they provide such conditions for myth-making that make it inevitable and extremely important for the development and survival of man and society.

Keywords: myth; modern myth; myth-making; non-classical mythology; general theory of myth

Введение (Introduction)

Обзор имеющихся по мифу работ и мнений наглядно показывает, что в науке на данный момент сложились три основных подхода к рассмотрению мифа, которые можно условно назвать классическим, универсальным (неклассическим) и обывательским. Классический подход видит в мифах сказания о богах и героях, и дальше этого старается не идти, ограничивая сферу исследования фольклорными мифами древних и архаичных народов. Обывательский подход рассматривает миф шире, распространяя его на современность, но в свою очередь сводит миф к иллюзии и лжи, созданной для обмана людей. И лишь неклассический, универсальный подход позволяет изучать миф во всех его проявлениях, рассматривая как универсалию культуры, задача которой – формирование поля ценностных смыслов, без которых человек не может жить. И хотя сам человек, как правило, собственное мифотворчество не замечает, это не мешает им пользоваться до сих пор, черпая в нём образы, символы, идеи, интуиции, которые делают жизнь человека яркой, прочувствованной, насыщенной, полной жизнеутверждающего смысла.

Особую роль в понимании мифа играет сложившаяся на основе работ А.Ф. Лосева, Э. Кассирера (Cassirer), К.Г. Юнга (Jung), М. Элиаде (Eliade), К. Леви-Строса (Levi-Stross) и других исследователей неклассическая мифология [Ставицкий 2024а; 2024d], которая заложила основы для понимания природы и причин мифотворчества, отвечая на важнейшие вопросы: как человек творит мифы? зачем и почему? что стоит за ними? как миф влияет на человека и общество? как взаимодействует с наукой? По ним мнения исследователей отличаются завидным разнообразием. Однако всех их объединяет признание того, что миф является великим открытием и достижением человека и общества, без которого не было бы культуры и религии, и обладает невероятной по воздействию силой [Ставицкий 2015]. Что касается причин мифотворчества, если их рассмотреть и систематизировать в рамках неклассической мифологии, то можно выделить причины, связанные с особенностями мышления, восприятия, познания, смысловой избыточностью языка, спецификой формирования и функционирования культуры, общества, власти, где миф играет важную роль, несмотря на отрицательное к нему отношение. Когнитивным причинам мифотворчества,

которые кроются в самом человеке и его месте в мире, питая его мысль чувствами и насыщая верой, посвящена данная статья.

Литературный обзор (Literature Review)

Одной из главных проблем на пути современного изучения мифа стал очевидный для многих его исследователей вопрос восприятия мифа как целого. И связан он с тем, что в силу различных причин миф, как мифический первочеловек Пуруша, оказался расчленен и растащен наукой по отдельным научным отраслям, где специалисты в сфере антропологии, истории, психологии, политологии, лингвистики и т.п. рассматривают его в том виде, в каком он представлен в данной специализации, не сильно озадачиваясь его онтологическими параметрами и исследованиями в других сферах. Однако принципы неклассической мифологии строятся на том, что по отдельным частям целого не понять, а значит, чтобы разобраться в природе мифа и мифотворчества, нужно изучать миф комплексно с использованием знаний и приёмов всех заинтересованных в мифологических исследованиях наук. Поэтому в качестве базовой основы использованных в данном исследовании подходов стали идеи и труды выдающихся философов Ф. Ницше (Nietzsche), Х.Г. Гадамера (Gadamer), Э. Гуссерля (Husserl), М. Хайдеггера (Heidegger), О. Шпенглера (Spengler), а также теоретиков неклассической науки Н. Бора (Bohr), В. Гейзенберга (Heisenberg), Т. Куна (Kuhn), И. Лакатоса (Lakatos), С.А. Лебедева, В.В. Налимова, М. Полани (Polanyi), П. Фейерабенда (Feyerabend), Э. Шредингера (Schrödinger), А. Эйнштейна (Einstein) и других исследователей, которые порой, не упоминая миф напрямую, давали важную информацию методологического характера, позволяющую взглянуть на миф с учётом его диалектического взаимодействия с наукой, раскрывшегося на новой, неклассической стадии.

Особую роль для понимания причин мифотворчества сыграли когнитивные исследования выдающихся физиологов, лингвистов, психологов Н.П. Бехтеревой, Л.С. Выготского, Г. Лебона (*Le Bon*), А.Р. Лурии, Б. Тверски (Tversky), К. Фрита (Frith), Т.В. Черниговской и др., показавших новые горизонты понимания тайн человеческого мышления, помогая лучше раскрыть смысл и природу мифотворчества.

Что касается современных мифологических исследований, одним из наиболее значимых событий в истории изучения мифа и мифотворчества стала организация Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова ежегодных международных конференций «Миф в истории, политике, культуре» в Севастополе, тематика которых охватывает практически все сферы исследований мифологов [Миф в истории, политике, культуре 2021, 2022]. По их итогам уже было выпущено семь сборников трудов, в которых размещено более 600 статей. Однако организаторы данной конференции своим главным научным достижением считают разработку общей теории мифа (ОТМ), которая исходит из того, что «миф следует рассматривать максимально расширительно с учётом важнейших достижений ведущих исследователей мифа в контексте универсального, феноменологического подхода, заложенного в трудах Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, К.Г. Юнга, М. Элиаде, Дж. Кемпбелла, К. Хюбнера (Hübner), К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана, А.М. Пятигорского, Г.Д. Гачева и др., которые полагали, что миф по своей природе онтологичен, а бытие мифологично, подкрепленных новейшими открытиями когнитивных наук» [Мифологос 2022, № 1: 11].

Об онтологии и общей теории мифа писали многие, включая автора данной статьи [Ставицкий 2012a; 2012b; 2024a; 2024b; 2024c; 2024d], а первым о необходимости создания такой теории заявил ещё Ф.В.Й. Шеллинг (Schelling) [Шеллинг 1989: 346, 351–352], подчеркнув, что философии рано или поздно придётся учесть представления о мифе в его максимально расширительном понимании, поскольку «если ни одна существующая философия не доросла ещё до явления, то не явление, коль скоро оно существует и признается всеми, должно сокращаться до размеров данной философии, но, наоборот, взгляд, обоснованный фактически ..., вправе приписывать себе способность расширять круг философии и самого философского сознания или же предрасполагать их к выходу за ныне существующие их ограничения» [Шеллинг 1989: 374]. Как видим, великий немецкий философ не только предсказал неизбежные изменения представлений о мифе, но и оговорил, как они будут меняться. Что мы сейчас и наблюдаем.

Какие же возможности открываются перед мифологами в условиях пересмотра классических естественноисторических представлений о реальности, когда в науке исчез строго изолированный субъект-наблюдатель и интерпретатор, а старый понятийный аппарат исследований и набор логических категорий стал неприемлем? Особенно с учётом открытий, приведших к фундаментальным обобщениям, доведённым до уровня универсальных квантовых принципов неопределённости (В. Гейзенберг), нелокальности (Д. Белл (Bell)), дополненности (Н. Бор) и целостности (Д. Бом (Bohm)), когда непрерывное и дискретное, квантовое и классическое взаимодействуют между собой, создавая впечатление, что граница между ними проходит через сознание человека, и это даёт основание предположить, что нет классической или квантовой физики как таковых, но «есть уровень понимания человеком извечно сущих процессов природы», когда в особых «состояниях сознания возможно эмпирическое отождествление почти с любым аспектом физической реальности и других измерений бытия, прошлым, настоящим и будущим, поскольку в психике каждого человека, как квантовом феномене, таинственным образом закодирована вся Вселенная» [Ланцев 2007: 177]. Так неклассическая наука открыла новое «окно возможностей» для мифа, позволив ему произвести в своей структуре такие изменения, которые привели к возникновению неклассической мифологии и создали условия для разработки общей теории мифа (ОТМ).

Среди современных исследователей наиболее интересные наработки по вопросу общей теории мифа предлагают О.А. Габриелян, А.Г. Иванов, А.М. Лобок, С.А. Маленко, Н.И. Мартишина, А.Г. Некита, Ю.С. Осаченко, В.М. Пивоев, В.С. Полосин, С.М. Телегин и др. исследователи, большинство которых стали активными участниками упомянутой ранее ежегодной международной конференции «Миф в истории, политике, культуре», но наиболее грамотно и глубоко систематизировал имеющийся в распоряжении мифологов материал В.М. Найдыш. В своих многочисленных работах он неоднократно возвращался к теме общей (единой) теории мифа. В частности, одна из глав его обширного двухтомного труда по философии мифа названа «На пути к единой теории мифа» [Найдыш 2004: 464–484], а в другой его работе рассматриваются «пути и принципы развития современной науки о мифе» [Найдыш 2021: 382–394], включая «концептуальные истоки единой теории мифа».

Без сомнения, эти исследования позволят лучше разобраться в вопросах формирования общей теории мифа и существенно помогут исследователям

мифотворчества глубже понять его особенности там, где речь идёт о психологии. Однако у нас не стоит задача исследовать лишь эти аспекты мифотворчества и нет возможности погружаться в нюансы крайне плодотворной, хотя и затянувшейся полемики Л.С. Выготского и Ж. Пиаже. Да и эволюционная теория многое в теории познания упрощает и игнорирует, что может сказаться на дальнейших результатах исследования. Тем более, что о тонкостях структуры подходов, разработанных в рамках эволюционной эпистемологии, критически спорят учёные давно, обратив внимание на то, что предложенная когда-то К. Поппером (Popper) формула эволюции человеческого знания не учитывает многие параметры, включая такую важную проблему, как выработка отражающего качественно иную проблематику нового языка на каждом очередном этапе человеческого познания. А ведь проблема познания мифа во многом усложняется именно принципиальной разностью функционирования языков науки и мифа, делающей крайне затруднительным перевод с одного языка на другой. Более того, если миф в неклассической мифологии трактуется максимально расширительно, рассматривая его как естественный продукт человеческого сознания на всех этапах его существования, то идеи эволюционной эпистемологии не смогут существенно помочь понять сами основы мифотворчества, которые зародились на заре возникновения человечества, но не потеряли своих оснований до сих пор, позволяя мифу развиваться вместе с человеком и не давая принципиальных преимуществ ни одной из форм человеческого сознания. Следовательно, в мифотворчестве нам следует выявлять нечто базовое, постоянное, непреходящее. То, что миф и мифотворчество отличало всегда и делало их незаменимыми. Поэтому целью данной статьи является системное изложение причин мифотворчества в соответствии с установками неклассической мифологии и базовыми принципами общей теории мифа (ОТМ). В одной из своих монографий В.М. Найдыш написал: «Пришла очередь и для тайны мифотворчества» [Найдыш 2021: 426]. И в данной статье будет предпринята попытка системной подачи основных его причин, в которой будут использоваться не спорные и потому для кого-то сомнительные идеи упомянутых выше авторов типа «коллективного бессознательного», а вполне проверенные, никем не оспариваемые научные данные, положенные в основу причин мифотворчества при условии, что миф не просто сказания о богах и героях, как это представляет классическая мифология, а базовая универсалия культуры, подаваемая как в образно-символической форме отражённая сознанием реальность.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Спрашивается, что же вынуждает людей заниматься мифотворчеством? На наш взгляд тому есть семь основных причин, каждая из которых комплексна, структурно организована и самодостаточна настолько, что прочими причинами можно пренебречь, в том смысле, что любая из предлагаемых причин уже делает мифотворчество для человека неизбежным. Однако, вопреки принципу Уильяма Оккама (Occham) их стоит рассмотреть все, дабы понять, что мифотворчество вытекает из природы и социальной деятельности человека, имея свою особую глубинную, сложно организованную структуру.

1. Первая группа причин мифотворчества связана с человеческой физиологией, а точнее характером и бинарной структурой устройства человеческого мозга [Ротенберг 1999] и системы мышления, включая когнитивно-ценностную двойственность сознания [Найдыш В.М., Найдыш О.М. 2020: 152]. В соответствии с ней, человеческий мозг хотя и работает слаженно, как большой

оркестр, где каждый инструмент выполняет свою партию, но имеет два полушария, каждое из которых выполняет в рамках целого свою особую функцию, работая по принципу взаимной дополнителности. В нем левое полушарие в основном мыслит и воспринимает мир осознанно, аналитически, рационально, логически, оценивая все детали исследуемого явления и раскладывая в нём всё по полочкам, а правое – ассоциативно, комплексно, синтетически, в насыщенной чувствами образно-художественной форме, интуитивно и мифологически, позволяя не только увидеть всю картину разом и целиком, но и учесть сопровождающие её контексты. При этом ясно, что:

- в силу своей осознанности левополушарное мышление как бы на виду, каждое действие в нём осмысленно, продуманно, просчитано, логически выверено, а правополушарное – осуществляется скрытно и не очень понятно с точки зрения обычной рефлексии. Ведь в нём готовый ответ появляется сразу, предварительно пройдя сложный путь созревания в подсознании. Последнее интересно тем, что в таком состоянии человек как бы ни о чём не думает, пребывая в потоке сознания, предлагающего огромное количество образов, аналогий, ассоциаций, и выбирая в конечном счёте из них те, что для человека наиболее подходят, чтобы принять правильное решение, которое будет логически обосновано потом. Наверное, наиболее интересно данный процесс объясняется на базе исследований дефолт-системы и т.н. «блуждающего разума», которые показывают, что проходящие подсознательно мыслительные процессы порой намного результативнее тех, что контролируются человеческим сознанием, и называются интуицией;

- у каждого типа мышления есть свои плюсы, благодаря гибкому сочетанию которых человек достигает в своём творчестве максимальных результатов. И один тип мышления полноценно заменить другой не может, лишь дополняя его, решая и освещая в процессе мышления разные аспекты поставленных задач;

- пытаться противопоставлять одно полушарие другому и стремиться мыслить исключительно «левополушарно», т.е. рационально, логически, как до сих пор призывают многие, прикрываясь гордым званием *homo sapiens*, значит не только предлагать отказаться от великого дара «правополушарного» мышления, но и отречься от человеческих чувств и переживаний, без которых не будет полноценного восприятия мира. В конечном счёте в обычных условиях это попросту невозможно, как невозможно птице летать с одним крылом. Однако, поскольку мышление строится на осмыслении окружающей человека реальности и своего места в ней, особую в процессе мифотворчества играет тема восприятия.

2. Вторая группа причин мифотворчества определяется психическими особенностями человеческого восприятия, которые ставят человека перед необходимостью учитывать, что мышление – результат не непосредственного отражения объекта, а сложный процесс обобщённо-опосредованного отражения [12, с. 160], где человек:

- не усваивает необходимые знания чисто механически, непосредственно отражая реальность, а проживает её, создавая единство знания и переживания, вызывая эффект «переживания вечного» [Элиаде 1996: 22] и ощущая мир как чудо [Лосев 1999: 343–374];

- воспринимает реальность на нескольких уровнях сознания одновременно, часть которых им не осознаются и как правило не контролируются;

- пропускает всё им познаваемое и воспринимаемое сквозь себя, соотнося вещи, людей, явления с собой лично, одушевляя природу и множа реальность

на свои страхи, желания и мечты, воспринимая окружающую его действительность в рамках сочетания симпатий-антипатий, любви-ненависти и т.п. Именно поэтому процесс познания себя, мира, общества для каждого человека является таким эмоционально насыщенным и может быть только прочувствованным и пережитым;

- нуждается в постоянном осмыслении своего бытия в целом и в частностях через соотнесение себя и общества, себя и мира, себя и Вселенной. И не просто в осмыслении, но через удовлетворение острой потребности в экзистенции через жажду активного бытия, вынуждающей его воспринимать даже простые события в бесконечных по смыслу категориях любви и творения, жизни и смерти, греха и прощения, где мир одушевлён и вертится вокруг человека, превращая наше бытие в непрерывное общение с миром и собой, когда всё, что нам известно о мире, становится частью внутренней Вселенной каждого, созвучной с понятиями «бог», «душа», «бесконечность»;

- в той или иной степени является заложником поведенческих и оценочных установок, заложенных им в процессе воспитания, за которыми стоит не всегда ему понятный, но доведённый до крайней степени обобщения опыт других поколений людей.

В этом плане мифотворчество, возможно, не выступает ясно осознаваемой потребностью человека уже в силу того, что свои мифы, как правило, их носителями не распознаются. Однако удовлетворить свои насущные духовные запросы человек не может, не прибегая к мифотворчеству, ибо логика в решении данных проблем бессильна, т.к. не обладает присущей мифу суггестией, а содержание сознания не может быть сведено только к знанию, поскольку человек не только познаёт мир, но и оценивает его, включая в создаваемые в результате личного контакта с реальностью образы «вещей» и «фактов» особое отношение к ним.

3. Третья группа причин возникновения мифов связана со смысловой избыточностью языка с учётом того, что языки не просто являются средством общения, но выступают системой построения осмысленной и переданной в словах реальности. Эта группа причин проявляется в том, что едва ли не каждое слово в любом языке несёт в себе какое-то и нередко не одно дополнительное значение, которое проявляется в нём в том или ином сочетании слов, складывающихся в фразу. И речь идёт не только об омонимах или идиоматических выражениях. Когда-то данное наблюдение подвигло древних философов полагать, что человек одновременно мыслит и понимает на четырёх уровнях восприятия: буквальном, символическом, аллегорическом и метафорическом. А мы, специально не усложняя данный процесс, просто отметим, что, мысленно и словесно отражая реальность, человек может совершать это в буквальном смысле и иносказательном, делая язык поэтическим, а сам процесс словообразования – подобным таинственной алхимии, способной с помощью «философского камня» превращать в золото свинец и даровать его обладателю бессмертие. Возможно поэтому даже максимально отточенные определения базовых культурных понятий не воспринимаются людьми одинаково в силу особенностей их ума, воспитания и мотиваций, что делает объектом мифотворчества даже общеизвестные понятия, которые, казалось бы, полностью логически выверены и от мифа защищены, поскольку «решающую роль в мифологическом мышлении играет не признак предмета, а его семантика» [Седых 2004: 55], рождающая поэтику как живительную среду мифотворчества.

Следует отметить, что на эту крайне плодотворную сопряженность языка и мифа [Алефиренко 2002], акцентируя в последнем «отделение от языковой основы» обратил внимание и К. Леви-Строс [Леви-Строс 2001: 218], рассматривая мифотворчество как функционирование метаязыка и второй уровень языкового преобразования, ставшего источником многих исследований филологов. В свою очередь один из наиболее противоречивых философов XX века Л. Витгенштейн (Wittgenstein) подчёркивал, что «в наш язык вложена целая мифология» [Витгенштейн 1987: 257]. А с учётом того, что каждое явление предстаёт перед человеком посредством языка и познаётся в речи, роль языка в процессе мифотворчества трудно переоценить. Поэтому снова подчеркнём, что мысль не формулируется вне слов, но любой язык в силу своей смысловой избыточности уже содержит в себе целую мифологию, которая позволяет утверждать, что язык и есть миф в некоем особом своём проявлении. И как с этим быть? Можно ли с помощью построенного на смысловой многозначности языка выйти за пределы мифа, если язык уже содержит в словах все, что нужно для мифотворчества? Можно ли реальность в сознании отделить от её описания в образах и словах? Отделима ли реальность от языка, если язык воспринимается её отражением и продолжением? Не более, чем танцор от танца, а птица от полёта. Так через мифологическое содержание языка проявляется цельность мира, который через мифотворчество пленён языком и в нём пребывает в том виде, какой каждый для него выберет сам в зависимости от своих знаний и мотиваций. При этом данная разница в понимании автоматически ставит и выдвигает на первое место проблему перевода смыслов с одного языка на другой, поскольку в процессе рефлексии миф должен быть переведён на язык того, кто его готов понять и усвоить, что превращает мифотворчество для языка в некую игру, которая никогда не прекращается, становясь своеобразным *perpetuum mobile* культуры.

Понятно, что в данном случае речь не идет о языке вообще, но лишь о том языке, на котором миф воспроизводится. Однако это усвоение будет соотносимо не с реальным содержанием мифа, а со степенью готовности воспринимающего. Ведь «с точки зрения лингвистики, мышление можно воспринимать, как переход от ещё немислимого (неизречённого) в мыслимое (изречённое) через уже установленные или заново определяемые формы субъективности и речи» [Ставицкий 2012b: 105].

Впрочем, стоит подчеркнуть, что данная языковая природа отражённой сознанием реальности не даёт оснований настаивать на лингвоцентризме в духе популярных и ныне идей Л. Витгенштейна, для которого язык был онтологически оформленной «формой жизни», потому что «всякое бытие есть бытие-о-котором-говорят». Просто напомним, что, если образ бытия или даже конкретной вещи превращается в языковую сущность, это не отменяет того факта, что в обычной практике вещь предшествует образу, как образ предшествует языку, и мысль лишь объективируется с помощью речи, а не рождается во рту, как утверждал Тристан Тцара.

4. Четвёртая группа причин мифотворчества связана с особенностями процесса познания [Ставицкий 2012a: 35–77, 138–203]. В рамках этих онтологически выстроенных эпистемических причин стоит выделить ряд аспектов, делающих мифотворчество неизбежным. И первый среди них связан с самим механизмом и содержательной стороной познания как поиска смысла во всём, что имеет для человека значение. В отличие от других существ, человек должен жить со смыслом, чтобы в конечном счёте объяснить и оправдать свою жизнь как

особую историческую миссию, отвечая на главные вопросы: кто мы? откуда? куда идём? чему служим? во что верим? почему так живём? зачем пришли в этот мир? – и т.д. Однако какой бы ответ мы ни дали в результате процесса познания, он будет, скорее соответствовать нашим желаниям и ожиданиям, нежели реальному положению вещей, потому что за этими вопросами стоит стремление людей сделать мир антропоцентричным, поставив человека в центр его существования едва ли не как главную его цель, и создав «многообразный мир устойчивых пространственно-временных, социокультурных и духовных связей человека и бытия» [Найдыш 2021: 410]. В результате миф придаёт знанию необходимый уровень помноженной на суггестию сакральности, вдохновляя знанием, создающим иллюзию, что всё в этом мире можно узнать и решить. Однако многим известно и другое – что любой процесс познания приводит к новым вопросам, которых всегда больше, чем ответов. Но человека это устроить не может чисто психологически, где всё определяет необходимость в ясной и вполне понятной картине мира, которая вынуждает домысливать то, что известно, добиваясь максимально возможного правдоподобия.

Так в человеческом сознании возникает разрыв между желаемым и возможным, связанный с тем, что наука изучает и описывает локальные процессы реальности, фактически имея дело с выраженной в контекстах бесконечностью, но подаёт их так, словно уже эту бесконечность познала и даже наблюдает за ней со стороны, неизбежно что-то домысливая в соответствии с тем уровнем знаний, который имеется в её распоряжении. Однако по частям не судят о целом, особенно с учётом того, что целое всегда больше и сложнее своих частей, ибо такое представление в корне ошибочно. Как следствие человек оказывается перед дилеммой «чем больше узнаю, тем меньше знаю», т.к. каждый новый ответ в процессе познания лишь расширяет пограничную сферу с непознанным, приводя к ещё большему числу вопросов, а основная часть научных идей и теорий представляет собой более или менее развёрнутые гипотезы, руководствующиеся не открытой в ходе познания истиной, а достигнутым в процессе обоснования и согласования правдоподобием. Сама же Истина как конечная цель научного познания остаётся как прежде недостижимой, предлагая вместо себя относительно малые, конкретные, локальные истины, большинство из которых со временем, по мере накопления новых знаний и переходе в иное качество, сами оказываются видимостями.

В свою очередь данное противоречие выявляет определённую разницу между целями науки как исследования и науки, которая должна на основе имеющихся на данный момент гипотез выстроить правдоподобную картину мира и убедить всех, что в отличие от других она соответствует действительности по описанному ещё А. Пуанкаре (Poincaré) конвенциональному принципу «будем считать, что это так». Первая (наука-исследование) продвигается вперёд в бесконечном движении от одной гипотезы к другой, каждая из которых обычно рождается как ересь, а умирает как предрассудок, не будучи истиной и в момент её признания. Вторая же вообще нередко сводится к заменившей религию идеологии, защищая свои позиции именем науки не столько силой аргументов, сколько за счёт привычки, инерции и убеждения, а нередко и прямого давления на оппонентов. Последнее обстоятельство вынуждает вспомнить мысль теоретика науки прошлого столетия К. Поппера: «наука погрешима, ибо она дело рук человеческих» [Поппер]. И не человек ли возложил на неё те функции, которые она без помощи

мифотворчества исполнять не в состоянии, став своеобразной заменой религии? «Наука нашего времени заполняет место религии и мифологии, «сокрытое» в глубине бессознательного, «загоняя» их во всё более глубокие пласты психики человека, – написал доктор физико-математических наук, профессор И.А. Ланцев. – Затрагивая глубинные архетипические смыслы, научный миф, не объясняя, но, описывая реальность, замещает её» [Ланцев 2007: 175]. Наверное, кому-то эта точка зрения покажется чрезмерно однобокой. Но в любом случае человек и общество решают проблемы познания за счёт ответов, которые кажутся им наиболее правдоподобными, привычными и желанными, если других нет. И сделать это, не прибегая к мифотворчеству, вряд ли получится. Особенно, если учесть, что:

- «мыслительное оперирование образами и абстракциями столь же реально, как и предметное оперирование вещами» [Там же: 168];
- в процессе познания человек как субъект познания оказался в него включён, что не учитывалось исследователями ранее. Более того, выяснилось, что мышление является многоуровневым и содержит «неречевые моменты, которые определяются взаимодействием чувственных образов между собой» [Там же: 163];
- «плодотворное развитие самой квантовой физики, ее «понимание» требует создания нового мифологического словаря, новых метафорических определений» [Там же: 176], т.к. «наиболее адекватным языком для описания и «понимания» квантовой реальности является язык поэтический, мифологический, объединяющий в себе лево- и правополушарное сознание» [Мифологос 2022: 176], а миф владеет «техникой прорыва через неистинность абстрактных слов и понятий» [Барт 1999: 70], ставя вновь в свете изложенных причин отделение Логоса от Мифа под сомнение. Впрочем, последний вопрос сохраняет свою дискуссионность, оставляя споры на будущее.

Заключение (Conclusions)

Как видим, рассматривая миф как целое, изложенная аргументация наглядно показывает, что миф свойствен не только массовому сознанию глупых и необразованных людей, как нас порой пытаются убедить от имени науки отдельные учёные, но является порождением сознания как такового в силу причин, не зависящих от него, но глубоко с ним связанных, поскольку мифотворчество является неотъемлемым свойством человеческого сознания и обусловлено естественными полиморфическими особенностями физиологии, человеческого мышления, психологии восприятия, смысловой избыточности языка и природы познания, которые мы объединили термином когнитивные причины мифотворчества.

В результате этого человек на протяжении всей своей истории творит мифы, несмотря на то, что веками убеждал себя в обратном, поскольку мифы удовлетворяют его потребность в ценностных смыслах, чтобы дать ответы на вопросы: кто мы? откуда? куда идём? во что верим? чему служим? – и через них стать тем, кем должен. Эти ответы могут быть ложными, порой даже вредными, если рассматривать их в конкретно историческом проявлении, но с точки зрения высших ценностей человека и общества, которые воплощаются в этике и религии, они истинны, ибо дают нам возможность через веру духовно развиваться, совершенствоваться, расти. И не вина мифа в том, что люди не всегда к этому стремятся, используя мифы не только для гармонического развития, но и для бескомпромиссной борьбы с целью низложения и даже уничтожения друг друга.

Ведь миф в данном случае просто инструмент, способный мотивировать людей на любые свершения, к которым лежит их душа. И на что он будет направлен, зависит только от них самих. Нам же в новых условиях предстоит заново научиться им пользоваться во благо миру и человеку.

Литература

Алефиренко, Н.Ф. (2002) Поэтическая энергия слова: Синергетика языка, сознания и культуры, Москва: Academia, 394 с.

Барт, Р. (1999) Фрагменты речи влюбленного, Москва: Ad Marginem, 432 с.

Витгенштейн, Л. (1989) Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера, Историко-философский ежегодник, Москва, с. 251–268.

Ланцев, И.А. (2007) Квантовая парадигма как основа формирования новой идеологической доктрины, Бренное и вечное: социально-мифологические и политософские измерения идеологии в «массовых обществах»: Материалы Всерос. науч. конф. 9–10 октября 2007 г. / редкол. А.П. Донченко, Г.Э. Бурбулис, А.Г. Некита, С.А. Маленко; НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, с. 174–178.

Лосев, А.Ф. (1999) Самое само: Сочинения, Москва: ЭКСМО-Пресс, 1024 с.

Леви-Строс, К. (2001), Структурная антропология, Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова, Москва: ЭКСМО-Пресс, 512 с.

Миф в истории, политике, культуре, (2021), 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 г. Севастополе, 576 с.

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

Мифологос, (2022) Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология», № 1, 206 с.

Найдыш, В.М. (2004) Философия мифологии. XIX – начало XXI в., Москва: Альфа-М. 544 с.

Найдыш, В.М. (2021) Мифология, Москва: КНОРУС, 430 с.

Найдыш, В.М., Найдыш, О.В. (2020) Цивилизация и рациональность. Очерки по философии мифологии: монография, Москва: РУСАЙНС. 286 с.

Поппер, К.Р. Логика и рост научного знания, URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTML> (дата обращения: 07.02.2020).

Ротенберг, В.С. (1999) Межполушарная асимметрия, ее функция и онтогенез, URL: http://rjews.net/v_rotenberg/glava6.html (дата обращения: 07.02.2025).

Седых, А.П. (2004) Языковое поведение, конвенциональная семантика и национальные архетипы, Филологические науки. № 3. с. 51–56.

Ставицкий, А.В. (2024а) «Коперниканский переворот» в мифологии: условия и перспективы // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, Санкт-Петербург) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг». С. 203–212.

Ставицкий, А.В. (2024b) Миф как оружие массового поражения информационно-психологических войн // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, Санкт-Петербург) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Паблишинг». С. 269–276.

Ставицкий, А.В. (2015) Национально-исторический миф Украины, Севастополь: Рибест, 748 с.

Ставицкий, А.В. (2024с) Неклассическая мифология: мифотворчество как вечный поиск магических имён // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, Санкт-Петербург) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Паблишинг». С. 163–175.

Ставицкий, А.В. (2024d) О новейшей революции в мифологии и отношении науки к ней // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, Санкт-Петербург) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Паблишинг». С. 140–154.

Ставицкий, А.В. (2012a) Онтология современного мифа, Севастополь: Рибэст, 543 с.

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

Шеллинг, Ф.В.Й. (1989) Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова, Москва: Мысль, с. 159–374.

Элиаде, М. (1996) Мифы, сновидения, мистерии. Москва-Киев, 287 с.

References

Alefirenko, N.F. (2002), Poetic Energy of the Word: Synergetics of Language, Consciousness and Culture, Moscow: Academia Publ., 394 p. (In Russian).

Bart, R. (1999) Fragments of the Speech of a Lover, Moscow: Ad Marginem Publ., 432 p. (In Russian).

Eliade, M. (1996), Myths, Dreams, Mysteries, Moscow -Kiev, 287 p. (In Russian)

Lantsev, I.A. (2007), Quantum Paradigm as a Basis for the Formation of a New Ideological Doctrine, The Temporal and the Eternal: Socio-mythological and Politosophic Dimensions of Ideology in "Mass Societies": redkol. A.P. Donchenko, G.E. Burbulis, A.G. Nekita, S.A. Malenko; NovGU im. Iaroslava Mudrogo. Velikii Novgorod, pp. 174–178. (In Russian)

Levi-Stross, K. (2001), Structural Anthropology, Per. s fr. Viach. Vs. Ivanova, Moscow: EKSMO-Press Publ., 512 p. (In Russian)

Losev, A.F. (1999), Self: Essays, Moscow: EKSMO-Press Publ., 1024 p. (In Russian)

Myth in History, Politics, Culture, (2021), Collection of Works from the 5th International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 576 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture, (2022), Collection of Works VI International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2022, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 574 p. (In Russian).

Mythologos (2022), Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology", № 1, 206 p.

Naidysh, V.M. (2021), Mythology, Moscow: KNORUS Publ., 430 p. (In Russian)

Naidysh, V.M. and *Naidysh, O.V.* (2020), Civilisation and Rationality. Essays on the Philosophy of Mythology: a Monograph, Moscow: RUSAINS Publ., 286 p. (In Russian)

Naidysh, V.M. (2004), Philosophy of Mythology. XIX – Beginning of XXI Century. Moscow: Al'fa-M Publ., (In Russian)

Popper, K.R. Logic and the Growth of Scientific Knowledge, URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTML> (accessed: 07.02.2020).

Rotenberg, V.S. (1999), Interhemispheric Asymmetry, its Function and Ontogenesis, URL: http://rjews.net/v_rotenberg/glava6.html (accessed: 07.02.2023).

Sedykh, A.P. (2004), Linguistic Behaviour, Conventional Semantics and National Archetypes, Philological Sciences, № 3. Pp. 51–56. (In Russian)

Shelling, F. V. I. (1989), Introduction to the Philosophy of Mythology. Historical and Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Book one. Works in 2 vols.: Per. s nem. T. 2 / Sost., red. A.V. Gulyga; Prim. M.I. Levinoi i A.V. Mikhailova, Moscow: Mysl' Publ., Pp. 159–374. (In Russian)

Stavitskiy, A.V. (2024a) 'Copernican Revolution' in Mythology: Conditions and Prospects // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 7th International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St Petersburg) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC. Pp. 203–212.

Stavitskiy, A.V. (2024b) Myth as a Weapon of Mass Destruction of Information-psychological Wars // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 7th International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St Petersburg) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC. Pp. 269–276.

Stavitskiy, A.V. (2015) National-historical Myth of Ukraine, Sevastopol': Ribest Publ., 748 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. (2024c) Non-classical Mythology: Myth-making as an Eternal Search for Magical Names // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 7th International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St Petersburg) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC. Pp. 163–175.

Stavitskiy, A.V. (2012b), Modern Myth and its Main Functions, Sevastopol': Ribest Publ., 238 p. (In Russian)

Stavitskiy, A.V. (2024d) On the Newest Revolution in Mythology and the Attitude of Science to it // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 7th International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St Petersburg) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC. Pp. 140–154.

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

Shelling, F. V. I. (1989), Introduction to the Philosophy of Mythology. Historical and Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Book one. Works in 2 vols.:

Per. s nem. T. 2 / Sost., red. A.V. Gulyga; Prim. M.I. Levinoi i A.V. Mikhailova, Moscow: Mysl' Publ., Pp. 159–374. (In Russian)

Vitgenshtein, L. (1989), Notes on "The Golden Bough" by J. Freser, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. Moscow, Pp. 251–268. (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, гл. редактор научного периодического журнала «Мифологос», ген. директор ООО «ТБС Пабблишинг», кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9670-1105>

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Editor-in-Chief of the Scientific Periodical "Mythologos", Director General of CSB Publishing LLC, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

E-mail: stavis@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9670-1105>

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о когнитивных причинах мифотворчества // МИФОЛОГОС. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1 (13). 2025. С. 32–45.

For citation:

Stavitskiy A.V. Non-classical Mythology on the Cognitive Causes of Myth-making // MYTHOLOGOS. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1 (13). 2025. Pp. 32–45.

2. МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И АРХЕТИПИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ И ОБРАЗОВ

УДК 94(4) "4/16"

РЕЦЕПЦИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО МИФА В ЛАТИНСКОЙ НОВЕЛЛЕ ИЗ «РИМСКИХ ДЕЯНИЙ» И ОТРАЖЕНИЕ В НЕЙ СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСПРИЯТИЯ ЛАБИРИНТА

Конопленко Андрей Анатольевич
(г. Саратов, Россия)

Аннотация

В рамках данной статьи предпринимается попытка проанализировать содержание и особенности рецепции в «Римских деяниях» античного мифа о Тесее, Ариадне, минотавре и лабиринте, изучить его толкование, выявить причины и факторы, обусловившие именно такую его интерпретацию. Наряду с этим анализируются отражение в средневековом рассказе особенностей восприятия лабиринта, его назначения, вкладываемых в прохождение лабиринта культурно-религиозных смыслов. В статье делается вывод, что в Средние века понятие лабиринта наполнилось новым, по сравнению с античностью, сакральным смыслом, превратившим лабиринт в символ связанный с христианскими таинствами и догматикой. Проведенное исследование выявило неоднозначность трактовки смысла лабиринта в Средние века, ее связь с идеями паломничества, покаяния, очищения и спасения души. Делается предположение об эволюции представлений о лабиринте в эпоху Высокого Средневековья. С другой стороны, констатируется, что средневековое понимание лабиринта привело к трансформации античного мифа о Тесее и минотавре, что воплотилось в рецепции соответствующего сюжета и его интерпретации в «Римских деяниях». Особенности данной рецепции были обусловлены реалиями самого Средневековья и оказались заданы характерными для него воззрениями, идейными и прочими детерминантами. Показывается, что акцентируемый в средневековом источнике смысл мифа существенно меняется и приобретает дидактический характер в ходе его анагогического истолкования, тесно связанного с христианской догматикой. Вместе с тем, в рассматриваемой рецепции миф превращается в «историческое повествование». Выбор автором новеллы вида лабиринта обусловлен стремлением придать ему в целом нехарактерную для средневековых лабиринтов мультикурсальность и сложность; делается это выбор в соответствии со знакомыми автору реальными или описанными в его время лабиринтами. В статье заключается, что понимание лабиринта в новелле задано соответствующим средневековым концептом; само же его описание в анализируемом тексте способствует лучшему пониманию означенного концепта в Средние века.

Ключевые слова: Миф о Тесее, лабиринт, минотавр, нить Ариадны, рецепция античной мифологии, анагогическое толкование, церковный лабиринт, христианские таинства, паломничество, «Морализованный Овидий», садовый лабиринт, уникальные и мультикурсальные лабиринты, Розамунда Клиффорд.

THE RECEPTION OF ANCIENT GREEK MYTH IN THE LATIN NOVEL FROM «GESTA ROMANORUM» AND ITS REFLECTION MEDIEVAL PERCEPTION OF THE LABYRINTH

Konoplenko Andrey Anatolievich
(Saratov, Russia)

Abstract

This article attempts to analyze the content and peculiarities of the reception in the «Gesta Romanorum» of the ancient myth of Theseus, Ariadne, the Minotaur and the labyrinth, to study its interpretation, to identify the reasons and factors that led to this interpretation. At the same time, the reflection in the medieval story of the peculiarities of perception of the labyrinth, its purpose, and the cultural and religious meanings invested in the passage of the labyrinth are analyzed. The article concludes that in the Middle Ages the concept of the labyrinth was filled with a new, compared to antiquity, sacral meaning, turning it into a symbol associated with Christian mysteries and dogmatics. The research revealed the ambiguity of the interpretation of the meaning of the labyrinth in the Middle Ages, its connection with the ideas of pilgrimage, repentance, purification and salvation of the soul. The assumption is made about the evolution of ideas about the labyrinth in the High Middle Ages. On the other hand, it is stated that the medieval understanding of the labyrinth led to the transformation of the ancient myth of Theseus and the Minotaur, which was embodied in the reception of the corresponding plot and its interpretation in the «Gesta Romanorum». The peculiarities of this reception were conditioned by the realities of the Middle Ages itself and turned out to be set by its characteristic views, ideological and other determinants. It is shown that the meaning of the myth of Theseus emphasized in the medieval source changes significantly and acquires a didactic character in the course of its anagogical interpretation, which is closely connected with Christian dogmatics. At the same time, in the reception under consideration, the myth turns into a «historical narrative». The author of the novella chooses the type of labyrinth due to the desire to give it, in general, a multicursality and complexity uncharacteristic for medieval labyrinths; this choice is made in accordance with the real labyrinths familiar to the author or described in his time. The article concludes that the understanding of the labyrinth in the novel is set by the medieval concept of the labyrinth; its description in the analyzed text itself contributes to a better understanding of the concept in the Middle Ages.

Key words: The myth of Theseus, the labyrinth, the minotaur, Ariadne's thread, reception of ancient mythology, anagogical interpretation, ecclesiastical labyrinth, Christian sacraments, pilgrimage, «Moralized Ovid», garden labyrinth, unicursal and multicursal labyrinths, Rosamund Clifford.

Введение (Introduction)

В культуре западноевропейского Средневековья, эпохи, в которую разного рода символам и символическим смыслам придавалось исключительное значение [Гуревич: 30, 64–65, 70–71, 77, 80, 227–228 и далее; Пастуро: 7], получает особое содержание концепт лабиринта – явления и понятия, зародившегося в предшествующую эпоху древности, одного из старейших в истории архитектурных и художественных творений [См.: Маккалоу: 20–22] человечества, одного из первых образов, рожденных человеческим воображением, уходящего корнями в каменный век [Кереньи: 45]. С древнейших времен известен и миф о лабиринте и заключенном в нем минотавре [Мифологический словарь: 360]. История Тесея, убившего Минотавра во дворце Кносса, имеет давние исторические корни и может рассматриваться как отражение упадка Критской державы (ок. 1400 г. до н. э.) [Масс, Барбер, Пиккарди, Барбер: 234].

В Средние века понятие лабиринта наполнилось новым сакральным смыслом, превратившим его в своего рода символ, оказалось связано с христианскими таинствами [Маккалоу: 11]. Даже сама планировка средневекового

«христианского» лабиринта во многих случаях приобрела основу, которая своими осями образовывала крест [Керн: 171–172, 279; Макколоу: 37, 90]. В пасхальный период в лабиринтах устраивались танцы и игры, организованные в соответствии с ритуалом, который связывался с Воскресением и великой победой Христа. Проводился такой ритуал в лабиринтах, устроенных в храмовом пространстве – в христианских соборах. Особенно часто лабиринты или их уменьшенные изображения встречались в соборах Северной Франции. Известнейшим памятником такого рода стал сохранившийся до нашего времени лабиринт, созданный в начале XIII века в Шартрском соборе, который и сам является одним из ярчайших творений средневекового искусства. Шартрский лабиринт стал примером для устройства многих других церковных лабиринтов.

Возникшее в Средние века новое понимание лабиринта неизбежно привело к трансформации пришедшего из Античности сюжета о нем, минотавре, Тесее и Ариадне, что воплотилось в средневековой рецепции соответствующего мифа. Данная рецепция содержится в цикле повествовательных произведений, созданном в завершённом виде предположительно в конце XIII столетия (по другому мнению – в начале или первой половине следующего века) [Полякова: 349; Oesterley: 256–257] – «Римских деяний» (*Gesta Romanorum*) [*Gesta Romanorum*: 1842]. Цитируемые фрагменты новеллы (за исключением морализации к ней) приводятся в переводе С.В. Поляковой по изданию: Римские деяния 1980] в Англии (или, что менее вероятно в первоначальном, не дополненном виде – в Германии, затем переработанном в Англии [Oesterley: 266; Hooper: XI; Полякова: 352]). Выдвигавшиеся версии об авторстве сборника убедительного подтверждения не получили [Oesterley: 254–255; Hooper: XII; Полякова: 349]. Таким образом, имя автора остается нам неизвестным [Hooper: XII; Полякова: 349]. Вероятно, изначально «Римские деяния» были созданы ученым автором, однако затем их тексты, судя по построению, синтаксису, лексике, множественным несоответствиям исторического и географического характера, нередко представлению в них постулатов понятной народу общежитической морали [Грабарь-Пассек: 231], «побывали в руках низовых редакторов», представителей народной среды [Полякова: 349–352].

В состав сборника вошли переработанные в соответствии с реалиями средневековой эпохи античные мифы, заимствования из сочинений позднеантичных писателей и исторические предания, агиографические сочинения, сказочные сюжеты и народные анекдоты [Ромодановская: 11]. Чрезвычайная популярность «Римских деяний», ориентированных на массовую аудиторию [Полякова: 350], была весьма велика на протяжении нескольких столетий [Грабарь-Пассек: 230]; в XVII в. они были переведены и на русский язык, дошли до нашего времени в сотнях рукописей. Истории, вошедшие в состав «Римских деяний», сопровождаются нравственно-аллегорическими пояснениями – морализациями, что усиливает их ценность для понимания общественных императивов, связанных с интересующими нас вопросами. Еще одно важное для нас достоинство «Римских деяний» – отражение в них (во многом благодаря упомянутому выше «низовому» редактированию) настроений, бытующих не только в официально-элитарной, ученой среде, но и в широких народных массах [Полякова: 350–352].

Попытаемся в рамках данной статьи проанализировать содержание и особенности рецепции в «Римских деяниях» античного мифа о Тесее, Ариадне,

минотавре и лабиринте, его средневекового толкования и отражение в этом рассказе представлений о лабиринте, существовавших в Средние века.

Литературный обзор (Literature Review)

Мифографическая составляющая, изложение древних мифов и их интерпретация являются важнейшей частью рецепции античного культурного наследия в Средние века. Рецепция античной мифологии в целом и ее отдельные проявления нередко привлекали и продолжают притягивать внимание отечественных и зарубежных исследователей [см., например: Грабарь-Пассек; Античное наследие; Уколова; Chance; Михайлов; Журбина; Люди и тексты; Лукасик; Кислин 2022, 2023]. Однако изучение обозначенной проблематики и по настоящее время довольно фрагментарно и далеко от завершения.

Теме истории лабиринта, ее специфики, особенностей его устройства, функционального назначения, идейно-религиозного истолкования в разных культурах, в различные исторические эпохи – в том числе в Средневековье – посвящены работы Г. Керна, К. Кереньи, У. Мэттьюса и П.Р. Дуб [Керн, Кереньи, Мэттьюс, Дуб]. Значительное внимание в них уделено важным для решения поставленных в данной статье задач церковным и садовым лабиринтам, анализируемым с точки зрения их устройства, реального назначения, смысла и метафорической сути.

Методы (Methods)

В основе предлагаемого исследования лежат сравнительно-исторический метод и принцип историзма. Конкретные подходы к решению поставленных задач варьировались в зависимости от характеристик исследуемых аспектов, обусловленных реалиями эпохи. Осмысление особенностей интерпретирования мифологического сюжета, вкладываемых в него смыслов, было сопряжено с учетом конкретно-исторических условий, в которых осуществлялось означенное интерпретирование, мотивации автора и его религиозно-этических представлений, общественно-политических, идеологических, этико-психологических и иных императивов, обусловивших появление изучаемой рецепции. В ходе объяснения культурно-исторических закономерностей существования и развития концепта лабиринта и его связи с интерпретацией мифа использовались нарративный и сравнительный методы, позволяющие наиболее полно выявить и структурировано представить указанные особенности в их логической и причинно-следственной взаимосвязи. Для определения и сопоставления мотивов автора новеллы, их понимания в контексте современной эпохе ментальности, использовались методы исторической психологии.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Лабиринт: средневековое истолкование 1. Прямых указаний на основное назначение, смысл и характер использования средневековых лабиринтов, – особенно главных из них, если можно так выразиться, официальных (в сравнении с устраиваемыми простонародьем под открытым небом, вырытых в дерне, или выложенных камнями), – размещенных в церковном пространстве, к сожалению, не сохранилось. Однако это неизвестное возможно реконструировать по ряду деталей, косвенных данных – таких как сопровождающие лабиринты надписи и изображения, фрагменты разного рода средневековых текстов, уменьшенные изображения лабиринтов в церквях или манускриптах. Подобная реконструкция, нужно признать, неизбежно предполагает некоторый риск в какой-то степени неверной интерпретации привлеченных средневековых свидетельств [Doob: 121].

Однако иного способа попытаться ответить на интересующие нас вопросы не существует, потому обратимся к тому, что доступно современному исследователю.

На настоящий момент нет точного ответа на вопрос о том, в чем был смысл прохождения средневекового лабиринта, каким значением наделялся его центр и в каком направлении происходило движение в лабиринте. Так, например, Г. Керн не уточняя хронологические моменты, склонен считать центр средневекового лабиринта местом олицетворения и средоточия греха, в силу чего смысл прохождения лабиринта выражался в достижении выхода, удалении от греховности [Керн: 189–190]. Однако такой вывод представляется слишком обобщенным и в силу того – не вполне убедительным. В частности к подобному заключению подводят следующие факты.

Древнейший известный нам христианский церковный лабиринт находится в городе Орлеанвилль (совр. Эш-Шелифф, северный Алжир) в храме возведенном около 325 г. и вероятно относится к тому же столетию [Кереньи: 52; Matthews: 54]. В его центре – находится зашифрованная, но легко прочитываемая надпись «Sancta Ecclesia» – «Святая Церковь», которую можно проследить в любом направлении, кроме диагонального [Matthews: 54], начиная с середины (направления выстраиваются в крест) [Кереньи: 59]. Таким образом, очевидно, что и смысловым центром этого лабиринта является его середина и движение в лабиринте, его прохождение направлено на достижение этой цели, приобщение к «Святой Церкви».

В соборе северофранцузского города Амьен (1228) в центре лабиринта, до нашего времени в первоначальном виде не сохранившегося, находилась плита с изображением креста и ангелов [Matthews: 63. Fig. 51; Керн: 178].

В центре знаменитого шартрского лабиринта – лепестки розы, перекликающейся с витражным изображением в окне западного трансепта, где лабиринт расположен. Существует весьма распространенное мнение, не находящее однако прямого подтверждения в источниках того времени, что идея лабиринта тесно связывалась с идеей паломничества. И церковный лабиринт XIII века, эпохи массовых паломничеств и крестовых походов, с цветком розы в его центре-завершении, вероятно, мог представлять своего рода метафору, доступную имитацию земного в пространственном смысле пути к Богу, паломничества в Святой Град Иерусалим [Matthews: 67; Керн: 170; Doob: 119–122; Хузиахметова: 98–99], духовного очищения и обновления. Предполагают также, что те, кто не имел возможности отправиться в Иерусалим на самом деле, искали его образ в центре соборного лабиринта. преодолевая его предположительно на коленях, с произнесением молитв [Керн: 176–178]. Замысел лабиринта, в котором на пути к цели происходило, казалось бы в том числе и зрительное удаление от нее [Макколоу: 122], вероятно наводил проходившего на полезные размышления о степени собственной благочестивости [см: Макколоу: 37]. То есть конечной целью прохождения такого лабиринта вновь является центр, символизирующий Святой град. Идея уподобления лабиринта реальному географическому пространству вполне соответствует склонности средневекового человека воспринимать символ тождественным тому, что он символизирует. Паломничество понималось не просто как движение к святым местам, но и как духовный путь к Богу, как «подражание Христу». В Средние века идея движения подразумевала не только перемещение в пространстве, но и изменение внутреннего состояния человека [Гуревич: 75]. Путь паломника понимался как духовное искание [Гуревич: 74]. Как пишет

А.Я. Гуревич, «символ в какой-то мере воспринимал свойства символизируемого... В сознании средневековых людей изображение было внутренне едино с изображаемым» [Гуревич: 77]. Вероятно, такое же понимание распространялось и на метафору паломничества – извилистый, непрямой путь в лабиринте.

Показателен так называемый камень из Понтремоли в Тоскане (из находившейся на известном паломническом маршруте – на «Франчиджене» (Via Francigena), ведущей на Апеннинский полуостров, в Рим [Иванова: 66–67. См. также: Gaselli], Сантьяго-де-Компостелла [Керн: 188] в Святую Землю), церкви XII века Сан Пьетро де Конфленту [Макколоу: 97]. На нем нанесено уменьшенное изображение лабиринта («прохождение» такого лабиринта, пусть лишь движением пальцев [Matthews: 56, 67, 69; Керн: 171], видимо также считалось подспорьем в паломничестве, в спасении души [Макколоу: 100]). Центр лабиринта увенчивает монограмма имени Христа на греческом языке – ΙΗΣ. А под изображением приводится цитата из Первого послания коринфянам: «Так бегите, чтобы получить [награду]» (1 Кор. 24). Этот памятник позволяет предположить, что прохождение лабиринта могло восприниматься направлявшимися в места паломничества пилигримами как своего рода подготовительная духовная практика на их благочестивом пути.

Отчасти к выводу о том, что центр лабиринта – благодатное место, наводит не дошедший до нашего времени лабиринт в Реймском соборе, где центр занят изображением, как считается наиболее вероятным [Керн: 191], фигуры заказчика строительства храма – архиепископа Альберика (Обри) де Юмбера (конец XII в. – 1218, архиепископ с 1206/7) [Demaison: 24]; что также представляется важным – крестоносца, то есть по средневековым представлениям – паломника. Портрет местного церковного иерарха был также и в центре амьенского лабиринта [Demaison: 24]. Трудно предположить, что изображение прелата разместили бы в месте, обратном благодатному, тем более никто не стал бы в пункте, предположим, средоточия греховности, помещать монограмму Христа, как это сделано в лабиринте из Понтремоли. Наконец, показательно, что в монастыре Сан-Франческо в итальянском городе Алатри есть фреска, на которой в середине лабиринта, почти идентичного шартрскому, изображен сам Христос-Пантократор.

Традиционный христианский лабиринт уникурсален, в нем невозможно заблудиться и он неизбежно, пусть временами и отдаляя проходящего по нему от цели, смущая его в пути, тем не менее неизбежно приводит к искомому [Doob: 112]. Средневековый лабиринт, должно быть, стимулировал не только движение, но и мысли [Кереньи: 57]. Маятниковое движение по нему приводило к потере ориентации и чувству замешательства и растерянности. Уникурсальная модель создавала метафору жизненного пути верующего как извилистого и непостижимого маршрута, каждый шаг которого, однако, неотвратимо предопределен [см. также: Colalucci].

Сюжет интерпретации мифа в новелле из «Римских деяний» и его истолкование. Лабиринт: средневековое истолкование 2. Рецепция античного мифа о лабиринте представлена, хотя и без всякой отсылки к оригинальному древнему источнику (который образованному автору был несомненно известен) и с измененными именами персонажей [Грабарь-Пассек: 233–234], в одной и входящих в «Римские деяния» новелл – в новелле «О мирских радостях» («De mundanorum oblectationibus») [Gesta Romanorum 1842: 98–100; Римские деяния 1980: 58–60]. Миф о Тесее из всех античных мифологических сюжетов претерпел в

«Римских деяниях», по мнению М.Е. Грабарь-Пассек, особенно сложную трансформацию [Грабарь-Пассек: 233–234], особенно с учетом прилагаемой к новелле морализации. Сюжет новеллы – чисто сказочный [Грабарь-Пассек: 233]. Развивается он при дворе «короля» (гех, или «царя» в переводе С.В. Поляковой) Веспасиана, явно «заменившего» собой Миноса и выбранного для новеллы произвольно (видимо, в целях создания псевдоисторизма [Комментарии // Библиотека литературы...: 619]) [Грабарь-Пассек: 234], связанного, как это свойственно цитируемому средневековому сборнику, с соответствующим римским императором одним лишь только именем и ничем больше. Возможно переименование героев сделано намеренно, для того чтобы разорвать связь рассказа с мифологией, предотвратить у читателей возникновение недоверия к нему как сказке и превратить его таким нехитрым способом в «историческое повествование», подчеркнув тем самым и авторитетность суждений в последующей за новеллой морализации.

У Веспасиана, рассказывается далее, была выполняющая в новелле роль античной Ариадны, «дочь-раскрасавица по имени Аглая, девушка прекрасная собой и столь привлекательная, что она затмевала своей красотой всех прочих женщин» [Gesta Romanorum 1842: 98; Римские деяния 1980: 58]. В силу этого отец решил наделить ее новым, «говорящим» именем, назвав «Госпожой (или владычицей) отрады» («domina solatii», или «Царица отрады» у С.В. Поляковой).

Далее в новелле сообщается, что «вблизи дворца у царя был чудесный сад, где он любил прогуливаться. Царь велел объявить по всей стране, что тот, кто пожелает получить его дочь в жены, пусть приходит во дворец и проведет в саду три или четыре дня, а потом возвращается и женится на его дочери. Когда весть об этом разнеслась повсюду, много людей стало приходить во дворец: они вступали в царский сад, но потом их больше никогда не видели и ни один из вошедших оттуда не вернулся» [Gesta Romanorum 1842: 98; Римские деяния 1980: 58]. Ниже устами Аглаи уточняется: «В царском саду живет кровожадный лев, который убивает всех входящих туда, и он-то и погубил тех, кто, ради того, чтобы получить меня в жены, вступил в сад», что «в том саду еще одна опасность – туда ведет один вход, но в нем несколько окольных дорог, так что вступающий туда не может найти выхода». Описание сада абсолютно недвусмысленно показывает, что он являет собой лабиринт, в котором лев выступает в своей роли аналогом античного Минотавра [Gesta Romanorum 1842: 98–99; Римские деяния 1980: 59].

Аглая, предупредив об угрозах сада очередного претендента, рыцаря в новелле безымянного, решившего перед испытанием с ней поговорить и убедить в твердости своего намерения взять ее в жены, поступила подобно Ариадне. А именно, снабдила избранника тем же, чем Ариадна Тесея: «От... опасности есть средство, – наставляет девушка рыцаря, – я дам тебе клубок ниток; когда достигнешь ворот, привяжи к ним нить и с клубком в руке входи в сад; если тебе мила жизнь, непусти клубка» [Gesta Romanorum 1842: 99; Римские деяния 1980: 59].

Однако помощь героини включает дополнительный элемент, в оригинальном мифе отсутствующий. Она советует рыцарю устроить ловушку хищному обитателю лабиринта: облачившись в доспехи с головы до пят, покрыть их клейкой древесной смолой – камедью и объясняет, как этим воспользоваться: «Когда войдешь в сад, лев тотчас же набросится на тебя; сражайся с ним храбро, а лишь только он начнет уставать, отступи. Лев вцепится зубами тебе в руку или в ногу, да

так сильно, что зубы его увязнут и не причинят вреда. Тут сейчас же обнажи меч и отсеки льву голову» [Gesta Romanorum 1842: 98; Римские деяния 1980: 59]. Это дополнительное условие перекликается с текстом «Морализованного Овидия» («Ovide moralisé») – созданной в 1316–1328 гг. [Евдокимова: 33] на старофранцузском языке стихотворной адаптации-комментариев к «Метаморфозам» Овидия: там Тесей наделяется шаром смолы, который нужно засунуть в пасть минотавру [см.: Ovide moralisé. С. 140–145; см. также: Petrus Berchorius: 332; Doob: 126]; отчасти этому созвучен и текст другого «Морализованного Овидия» («Ovidius moralizatus»), написанного в 20–40 гг. того же столетия на латинском языке Пьером Берсюиром [Евдокимова: 29] и также представляющего собой пространный комментарий к «Метаморфозам» Овидия, «энциклопедию христианской рецепции античности» [Кислин 2023: 4], в которой каждый античный сюжет сопровождается многочисленными пояснениями, главным образом моральными; порой с установлением параллелей между ним и Священным Писанием [Евдокимова: 27].

Испытание рыцаря прошло почти так, как планировалось: он «исполнил все, что ему было сказано, и вошел в сад одетый в доспехи. Едва завидев рыцаря, лев яростно набросился на него, но рыцарь храбро отбивался, а когда лев начал уставать, отскочил в сторону. Зверь вцепился ему в руку с такой силой, что зубы его увязли в камеди. Заметив это, рыцарь обнажил свой меч и отрубил льву голову. Он из-за этого так ликовал, что упустил клубок. Печальный и скорбный, рыцарь три дня блуждал в саду и искал клубок. Наконец, однажды ночью нашел. Тут рыцарь немало возвеселился и пошел, куда его вела нить, пока не увидел ворот... он... явился к царю и получил его дочь, Царицу отрады, чему немало радовался» [Gesta Romanorum 1842: 99; Римские деяния: 1980. С. 60].

Сопровождающая новеллу морализация имеет мало отношения к сказочному сюжету. Истории об античных героях в Средние века, чрезвычайно богатые собственными героическими сказаниями, не пользовались популярностью [Грабарь-Пассек: 137]. Морализация на взгляд современного читателя, пожалуй, натянута, но она ярко отражает взгляд средневекового ученого автора на мир, построена в соответствии с задачей характерного для средневековой мысли [Гуревич: 135] анагогического, или возвышенного толкования текста для выявления в нем сакраментальной религиозной истины. Если в традиционном христианском понимании и воплощении лабиринт, церковный лабиринт, как говорилось выше, уникарсален, вступивший в него так или иначе, но гарантированно должен достичь искомого завершения пути – центра, то в новелле все иначе: в нем нужно быть «некоторое время, столько, сколько пожелает Бог... есть один вход, но в мире так много окольных путей, через которые человек не знает своего конца, ни где, ни когда, ни как он умрет» [Gesta Romanorum 1842: 99]. То есть смыслом пребывания в лабиринте является не поиск в нем сокровытого, его центра, как при обозначенной нами выше христианской трактовке церковных лабиринтов, а напротив, поиск, по истечении срока нахождения в лабиринте выхода из него. Причем успешный итог этого поиска совсем не гарантирован. Таким образом, лабиринт здесь трактуется по-иному, не как прямой путь к Богу, пребывающему в центре, но как жизненный путь человека со всеми его перипетиями и испытаниями. Путь к Богу при таком понимании лежит через выход из лабиринта. Лабиринт новеллы, если следовать определениям англоязычных исследователей, это скорее не собственно лабиринт, а «путаница» (maze), «загадка

со многими разветвлениями дороги», цель которой – ставить следующего по ней перед выбором, запутать, сбить с толку входящего в нее, а не направить пусть и не сразу, но в нужном направлении [Макколоу: 12]. В христианском церковном лабиринте, символизирующем, паломничество, дорогу к Богу, это выглядело бы весьма сомнительным, ибо путь спасению только один [Керн: 173–174]. Церковный лабиринт – уникальная конструкция: идти здесь можно только одним путем и только в одну сторону. Между тем как путаница мультикурсальна, вариантов выбора пути в ней много, но к центру ведет только один из них [Макколоу: 28].

Лев в новелле символизирует несущего погибель дьявола, рыцарское вооружение – добродетели, камедь – милостыню, которая объединяет душу с Богом.

В новелле клубок ниток также занимает важнейшее место в системе символов, он обозначает Крещение. Без которого невозможен выход из лабиринта, то есть его преодоление на пути к Вечному Царству. Потеря же рыцарем путеводного клубка трактуется как склонность кого-то из тех, кто «одержал победу над дьяволом, как это делают многие во время Великого поста», после Пасхи возвращаться к своим грехам. И трехдневный поиск утерянного клубка – это очищение от грехов через раскаяние, исповедь и сатисфакцию (в богословском смысле) [Gesta Romanorum: 1842. S. 99–100. См. также в русском переложении XVII века: Римские деяния 2010: 310–311].

Вернемся в этой связи к церковному лабиринту. При оценке его расположения в пространстве храма следует принимать во внимание, что собор для средневекового человека был символом Вселенной, структура которого мыслилась подобной космическому порядку, устройству мира. И каждая его деталь, особенности планировки имели символический смысл [Гуревич: 72]. И с идеей лабиринта как пути к Вечному Царству перекликается то обстоятельство, что вход (выход) средневековых лабиринтов, в их изображениях (например, в амьенском соборе, или лабиринтов в соборе Байе [Керн: 178, 180], церквей в Понтремоли и Сан Микеле Маджоре в Павии (ок. 1100 г. [Керн: 186])) часто располагался на их западной, закатной стороне или внизу (в средневековой картографии запад традиционно располагался в нижней части мирового пространства) [Керн: 173]. Проходящие шартрский лабиринт, расположенный в западной части храма, видели традиционно в ней изображаемые сцены Страшного суда и наказания грешников; известное средневековое изображение лабиринта в соборе в Лукке (конец XII – начало XIII в. [Керн: 184]) помещено напротив картины человеческого грехопадения [Керн: 173].

Подобное уподобление лабиринта жизненному пути с его грехами, миру греха перекликается с весьма распространенной числовой характеристикой христианского лабиринта, к примеру – того же шартрского, состоящего именно из одиннадцати кругов [Керн: 192, 205–206 и далее], как считается, потому что такое число означало в Средние века грех, насилие, чрезмерность, незавершенность, подстерегающие человека на пути к спасению [Керн: 171, 173, 189–190]. Прохождение лабиринта в таком понимании – очищение христианской души, ее подготовка к встрече с Создателем [Керн: 173].

Примечателен поздний, относящийся к XVI в., лабиринт в церкви Сан-Витале в Равенне. Выход из него украшен раковиной – христианским символом крещения (о котором, напомним, говорится и в новелле, где оно символизируется путеводной нитью Ариадны). Более того, необычно, как признает Г. Керн, для

церковного лабиринта, путь к выходу указан стрелками, задающими направление движения от центра к выходу. На этом основании вывод исследователя о смысле прохождения, которое начинается из центра лабиринта и ведет к выходу из мира греха, спасению [Керн: 190], получает весомое подтверждение.

Изменяется при такой трактовке лабиринта и смысловое значение его центра. Из средоточия благодати он превращается в место концентрированного зла, греховности. С идеей новеллы и ее морализации о том, что лабиринт – испытание, что он – место схватки с темными силами, перекликается более ранний, сделанный возможно в X в. рисунок, добавленный к сочинению о вычислении дат Пасхи (с которой опосредованно связано в морализации пребывание в лабиринте) в библиотеке аббатства Сен-Жермен-де-Пре во Франции. На рисунке центр лабиринта представлен не желанной целью его прохождения, а местом пребывания минотавра, восседающего на троне как князь мира сего [Matthews: 59; Макколоу: 91]. Минотавр в центре позднего изображения лабиринта (ок. 1530) присутствует и в соборе Мирпуа (в Южной Франции) [Керн: 185, 194]. Тезей и побежденный обезглавленный минотавр помещен в центре лабиринта (первая половина XII в.) церкви Сан Микеле Маджоре в Павии (ок. 1100 г. [Керн: 186]). Минотавр в центре – символ ада, дьявол [Кереньи: 59–60].

На утраченной мозаике, относительно поздней, существовавшей еще в середине XVII века [Керн: 189], церкви Сан-Савино в Пьяченце лабиринт сопровождает текст, напоминающий предупреждение Аглаи о сложности выхода из лабиринта: надпись, объяснявшая опасность лабиринта путем сравнения его с миром, широким для тех, кто входит в него, но узким для тех, кто опутан радостями этого мира и отягощен своими пороками, кто пытается выйти из него, вернуть себе учение о жизни; это можно сделать лишь с трудом [Matthews: 57; Colalucci]:

«Сей мир представлен символически тем лабиринтом:
Входящему широк он, но слишком узок для идущего назад.
Так плененный миром, бременем грехов отягощенный
Едва ли кто-либо способен возвратиться к учению жизни» [Цит.

по: Кереньи: 59].

Эта же надпись помогает понять и название новеллы – «О мирских радостях». В центре лабиринта – схватка Тесея с минотавром-дьяволом. Сопутствующий же текст вполне совпадает с сюжетом рассказа «Римских деяний»: вооружившись добродетелями, христианин, добравшись до середины лабиринта, побеждает в главной схватке с грехами, что воспринимается в новелле в связи с Пасхой, а затем движется к выходу. То есть достичь выхода из лабиринта, встретиться с Аглаей – обрести спасение и Вечное царство, можно лишь отказавшись от вынесенных в заглавие мирских радостей, к чему, таким образом вероятно и сводится основной нравоучительный посыл новеллы.

Таким образом лабиринт новеллы более соответствует его трактовке, сделанной Керном, считающим, напомним, что смысл прохождения лабиринта – не в достижении его центра, а в выходе из него. Таким образом можно предположить эволюцию идеи лабиринта на протяжении Средневековья. Вероятно, изначально лабиринт имел своим центром средоточие благодати и целью прохождения было его достижение, но позднее, в эпоху Высокого Средневековья возникает и в позднее Средневековье становится преобладающей трактовка, отраженная Керном. Возможно в течении какого-то времени обе интерпретации могли сосуществовать.

Если наше предположение о такой эволюции верно, то при общем почти полном отсутствии ясных сведений о смысле средневекового лабиринта, затрудняющих изучение этого смысла в целом, объяснить ее причины еще более затруднительно. Возможно к ответу на этот вопрос отчасти приблизился У. Мэттьюс, размышляя о связи церковных лабиринтов с идеей паломничества. В частности, исследователь пишет: «Во времена первых крестовых походов было принято, чтобы духовник отправлял провинившихся членов своей паствы либо сражаться с неверными, либо, после победы Готфрида Бульонского, посетить Гроб Господень. По мере того как энтузиазм крестовых походов спадал, им на смену приходили более короткие паломничества, обычно к святыне какого-нибудь святого, например, Богоматери из Лоретто или святого Фомы Кентерберийского, и вполне возможно, что в то время, когда крестовые походы утратили свой духовный порыв, а авторитет церкви был на подъеме, в качестве альтернативы этим паломничествам было предписано путешествие на коленях по изгибам лабиринта. Возможно, этот вид покаяния с самого начала налагался на тех, кто по слабости или по какой-либо другой причине не мог совершать длительные путешествия» [Matthews: 69]. Соответственно упадок крестоносного движения и критическое отношение Церкви к дальним паломничествам, стремление переориентировать паломников на посещение местных святынь могло привести и к перерождению лабиринта, превратив его из в значительной степени метафоры путешествия в пространстве, в метафору путешествия духовного, по жизни, путешествия к обретению спасения, которое было насущной задачей всякого христианина. Лабиринт из пути к сосредоточенной в его центре благодати превращается в покаянный путь к выходу через мир греха. Именно так показан лабиринт в новелле из «Римских деяний». И то, что рыцарь, прошедший лабиринт в новелле, не назван по имени, видимо не случайно: он, по сути не является героическим персонажем, совершившим эпическое, богатырское деяние, он – один из бесчисленного множества, ибо прохождение лабиринта предстоит, исходя из морализации, всякому христианину, всем и каждому.

Выбор в новелле вида лабиринта. Церковный лабиринт уникурсален, не позволяет в нем заблудиться. Сакральный смысл христианского церковного лабиринта как пути к спасению обусловил его однонаправленность. В этом смысле он принципиально отличается от лабиринта в новелле, где прохождение запутанного испытания в лабиринте не имеет гарантированного положительного итога. Это наблюдение подводит к еще одному вопросу: почему лабиринт в новелле отождествлен именно с садом? А не показан, к примеру, в виде закрытого помещения, что, казалось, более соответствовало бы как античной традиции рассмотрения лабиринта как темницы для минотавра, так и зловещей роли лабиринта в «Римских деяниях»? Так почему же все-таки сад?

Здесь нужно сказать, что в эпоху раннего Нового времени идея лабиринта секуляризуется, утрачивает свое сакральное содержание; он превращается в мирское явление, светское развлечение. в забаву для аристократии [Керн: 173; Маккалоу: 157–158]. На смену классическому уникурсальному средневековому лабиринту в XVI веке в садах и книгах, приходит лабиринт-путаница [Маккалоу: 28]. Как писал ландшафтный архитектор шестнадцатого столетия Томас Хилл, отражая представления современников в книге «Польза садового искусства» (1568), пустующие пространства в саду следует отдавать под лабиринт-путаницу «с одной лишь целью – время от времени предаваться в них потехе» [цит. по: Маккалоу: 158].

Вместе с тем, тогда же у лабиринта впервые появились настоящие, невымышленные, закрывавшие обзор стены, которых не могло быть в лабиринте церковном, и его посетители наконец получили возможность по-настоящему – пусть даже и ненадолго – в нем заблудиться. И если в классическом церковном лабиринте (даже если бы он был мультикурсальным) цель всегда была отчетливо видна из всякого места, то новые садовые «путаницы» с их тупиками и неверными поворотами превратились в загадку, головоломку, которая пусть и в целях развлечения, но требовала решения [Макколоу: 158]. Поэтому в садовом лабиринте-путанице, лабиринте-загадке, паника могла стать вполне реальной и физически ощутимой. Возможно поэтому автор новеллы для лабиринта выбрал именно сад – единственный, предположим, известный ему вид лабиринта, нахождение в котором таило в себе опасность. В отличие от плоских соборных лабиринтов, или лабиринтов, выложенных камнями, а также неглубоко вырезанных в дерне, торфе сельских «простонародных лабиринтов».

Опасность заблудиться в лабиринте новеллой всячески подчеркивается, как не меньшая, чем столкновение с его чудовищным обитателем. Однако лабиринты в виде закрытых помещений должны были быть автору попросту неизвестны, он не имел перед собой их примеров, и даже если они и возникали в его фантазии, то все равно, не имели очевидных современных для него и его современников реальных вариантов воплощения, которые бы выглядели для читателя (которого нужно было убедить в правдивости рассказанной истории) понятными и достоверными. И автор находит выход, обыгрывая идею лабиринта-сада.

Временем распространения садовых лабиринтов, завоевания ими и возникшими на их основе развлекательных «садов любви» популярности, бесспорно являются XVI век и следующее за ним столетие [Matthews: 113, 122; Керн: 279]. Казалось бы, в силу этого, живший ранее автор новеллы не мог знать об их существовании, точно так же, как не знал и о закрытых лабиринтах. Однако первые примеры садовых лабиринтов, их отражение в аристократической культуре, датируются гораздо более ранним временем, чем указанное выше [Керн: 291. Прим. 53].

В частности, исторические источники позволяют с уверенностью говорить о возникновении ранних садовых лабиринтов, «домов Дедала», как их называли, близких по своему устройству более поздним «садам любви» [Керн: 306; Doob: 107], во Франции XIV века. Первое известие о них относится к 1338 г. [Керн: 284, 305]: в Шато в Эсдене (Па-де-Кале), принадлежавшем сначала графам Артуа, а затем герцогам Бургундским, сохранились записи, в которых приводятся подробные сведения о выплатах, сделанных в этом году садовникам расчистку сада, зарослей виноградной лозы, кустов роз и «дома Дедала» [Керн: 305; Doob: 107]. Несколько позже у французского короля Карла V (1338–1380, правил с 1364) также был «дом Дедала» в его саду в отеле Сен-Поль в Париже. В бухгалтерских книгах герцогов Бургундских за 1372 год упоминается «дом Дедала», расположенный в Рувре в Кот д'Ор [Doob: 107].

Напомним, начало четырнадцатого столетия называется в качестве возможного времени появления сборника «Римских деяний». Так что их автор или редактор вполне мог быть знаком с приведенными выше примерами, а возможно и с другими, им аналогичными, известия о которых до нас не дошли.

Добавим, что точной датировки появления в Европе садовых лабиринтов не существует [Doob: 107]. Более того, есть предположения о существовании садового

лабиринта, или чего-то его напоминающего, уже в Англии XII века. Возможно, английский (как часто полагают) автор или составитель «Деяний» был знаком с английскими же преданиями и быть может с поздней (из XIV века), но не исключено, что и относящейся своим корнями еще к XII веку (по крайней мере, поздние авторы довольно единодушны в рассказе об ней [Archer: 75], что наводит на мысль о существовании некоего более раннего источника сведений, который они имели в своем распоряжении) историей о жилище в Вудстоке Розамунды Клиффорд (до 1140(?) – ок. 1176) – любовницы, заботливо укрытой английским королем Генрихом II (1133–1189, правил с 1154) [Макколоу: 165–166].

Место свиданий влюбленных защищал вошедший в фольклор лабиринт, есть предположения, что садовый. Преодолимый в легенде лишь при помощи особой путеводной нити [Archer: 75–76; Макколоу: 166]. Как писал средневековый английский историк Джон Бромптон (до 1436 – после 1464), «для... прекраснейшей девушки король построил в Вудстоке покои, великолепные по архитектуре и напоминающие творение Дедала, чтобы королеве, возможно, было нелегко ее обнаружить» [цит. по: Matthews: 165]. По легенде король стремился защитить возлюбленную прежде всего от своей супруги Алиеноры Аквитанской (1124–1204), но та хитростью нашла способ добраться до соперницы и через лабиринт, вынудила ее покончить с собой, предложив Розамунде на выбор смерть от кинжала или яда. Та выбрала последнее и скончалась в муках [Heltzel: 1, 3–4]. Рассказ о причастности Алиеноры к смерти Розамунды не имеет прямого исторического подтверждения: о своей любовной связи Генрих публично заявил лишь в 1174 г., когда его супруга, поддержавшая восстание против их общих сыновей, оказалась в заточении, а король стал жить с возлюбленной открыто, вынашивая мысли даже о женитьбе на ней [Heltzel: 2; Флори: 346. Прим. 32]. Так или иначе, но примерное совпадение времени смерти Розамунды и заточения Алиеноры привело к тому, что в исторической памяти, далеком от большой политики народном сознании эти события отложились как взаимосвязанные [Heltzel: 3], что делает весьма допустимым и существование уже в ту эпоху такой детали легенды, как оберегающий избранницу короля лабиринт. В силу чего о нем могло быть известно и автору новеллы, сделавшего и свой лабиринт лабиринтом-садом, в некотором роде предвосхитив на пергамене реальную практику последующих столетий.

В этом смысле интересно известие другого средневекового английского историка – Джона Роуза (1411/20–1491/2) о том, что королевская резиденция в Вудстоке была устроена еще одним из предшественников Генриха II на королевском троне – Генрихом I (1068–1135, правил с 1100), дополняемое сообщением Уильяма Кемдена (1551–1623), уточнившего, что королевская резиденция при ее создании была снабжена «весьма большим виварием, окруженным каменной стеной» [см.: Heltzel: 4. Note 10]. Обычно считается, что под последним разумеется зверинец, однако термином виварий (*vivarium*) мог обозначаться парк с заповедником (существует мнение, что вудстокские леса были местом охоты еще англосаксонских королей [Ballard: 2–3]), а также фруктовый сад [Пастуро: 49. Прим. 3].

Примечательно и то, что «главной звездой» средневековых зверинцев, которые сами по себе служили символическим знаком власти, был лев – «непременный атрибут любого носителя власти» [Пастуро: 50]. Виварий Генриха I был обнесен семимильной в окружности стеной. Уильям Малмсберийский (ок. 1090–1142/3) сообщает, что в виварии содержалась коллекция диких животных

заморских животных («Генрих страстно восхищался чудесами других стран, с большой любезностью, как я уже сказал, прося иностранных королей присылать ему животных, которых не было в Англии — львов, леопардов, рысей, верблюдов — и у него был парк под названием Вудсток, в котором он держал своих питомцев» [William of Malmesbury. Vol. 1: 740, 741]), главной достопримечательностью при этом считался дикообраз [Ballard: 3]. Причем Уильям сообщает, что осматривал этого зверя лично [William of Malmesbury. Vol. 1: 740, 741; см. также: Commentary // William of Malmesbury. Vol. 2: 372–373; Loisel: 154], что делает его известие достоверным свидетельством очевидца. Другой писатель XII века — Генрих Хантингдонский (1084–1055/7) называет Вудсток «примечательным местом», где Генрих I «поселил людей и животных» [Генрих Хантингдонский: 345].

Приведенные сведения средневековых авторов указывают существование некоего примечательного сада-парка в Вудстоке уже в эпоху Генриха II и Розамунды, а косвенно позволяют предположить и наличие сада-лабиринта или отдельных элементов такового. «лабиринт мог быть частью территории или зданий королевской резиденции» [Matthews: 5].

Известный исследователь истории лабиринтов У. Мэттьюс не настаивая на существовании в XII веке реальных садовых лабиринтов, допускает, основываясь на предании о Розамунде, как минимум наличие уже в ту, раннюю для таких лабиринтов, их идеи [см.: Matthews: 111–112]. «На самом деле, — пишет Мэттьюс, — великая стена, окружавшая Вудсток-парк, могла представлять для народного сознания достаточно таинственности, чтобы превратиться в лабиринт [Heltzel: 5]. А П.Р. Дуб признает: «Важно, что... средневековые летописцы... безоговорочно принимали идею о том, что королевский лабиринт, летний дом греха, предназначенный для похоти... когда-то существовал; возможно, более достоверные примеры придали легенде достоверность» [Doob: 107]. Конечно, в действительности спрятаться в лабиринте, как это описывается в легенде, нельзя, но возможно в месте, где была укрыта Розамунда мог существовать садовый лабиринт для развлечений, некий прообраз известных позднее «садов любви».

Наконец, если предположить временем создания «Римских деяний» XIV век, то поздняя для XII века легенда, с ее лабиринтом и местью королевы, могла оказаться вполне современной для автора сборника и побудить его представить лабиринт новеллы именно опасным садом.

Заключение (Conclusions)

В эпоху Средневековья понятие лабиринта наполнилось новым, по сравнению с античностью, сакральным смыслом, превратившим его в символ связанный с христианскими таинствами и догматикой. Проведенное исследование выявило неоднозначность трактовки и смысла лабиринта в Средние века, его связь с идеями паломничества, покаяния, очищения и спасения души, с восприятием паломничества как пути к Богу.

Вместе с тем это же исследование позволяет предположить эволюцию, изменение этих представлений, произошедшее, возможно в эпоху Высокого Средневековья. Если изначально, на заре средневековой эпохи, лабиринт понимался как путь к Богу, к благодати, символически расположенной в центре лабиринта, то затем в лабиринте становится главным путь из его центра к выходу, от греховности к спасению, как метафора жизненных пути полного искушений «мирскими радостями», вынесенными в название новеллы. Возможно подобная трансформация была связана с ростом критического отношения к дальним

паломничествам, которые мог первоначально символизировать лабиринт, с переключением верующих с восприятия лабиринта как метафоры экстраординарного дальнего путешествия, подготовительного действия к нему в реальности, на осознание лабиринта в качестве аналога жизненного пути всякого христианина, который он проходит постоянно, в своей повседневности, и на котором может обрести спасение.

Средневековое понимание лабиринта неизбежно привело к трансформации пришедшего из древности мифа о Тесее и минотавре, что воплотилось в рецепции соответствующего сюжета и его интерпретации в «Римских деяниях». Особенности данной рецепции, как во многих других случаях средневекового обращения к античности и ее сюжетам, были обусловлены реалиями самого Средневековья и оказались заданы характерными для него воззрениями, идейными и прочими детерминантами.

Сюжет и смысл мифа о Тесее, хотя и сохраняющего свое первоначальное содержательное единство [см. также: Ставицкий: 420–421], существенно трансформируется, в немалой степени утрачивает самостоятельное значение и приобретает своего рода прикладной, дидактический характер, становится прологом для подачи нравоучительного наставления, будучи преимущественно подчинен задачам морализации, характерного для средневековой ученой, богословской мысли аналогического истолкования, тесно связанного с христианской догматикой.

Вместе с тем, апелляция в рассказе к условной историчности возвращает античному сюжету значимость, но уже не как мифа, а в качестве описания реально произошедшего события, в силу чего в новелле заменяются все оригинальные имена из мифа и сам он с древней мифологией ни единым словом не связывается, превращаясь из мифа в «историческое повествование».

В средневековой интерпретации путь через лабиринт превращается в метафору жизненного пути, победа над обитающим в лабиринте существом – в победу благочестивого и добродетельного христианина над дьяволом, сложный, но успешный поиск выхода из лабиринта – в окончательное избавление от греховности через сохранение доброты и приобщение к христианствам таинствам. Лабиринт трактуется как жизненный путь человека со всеми его перипетиями и испытаниями, путь человека к Богу и спасению.

Неожиданный с учетом античного сюжета выбор автором формы воплощения лабиринта был обусловлен вероятно обусловлен стремлением создателя новеллы подчеркнуть опасность лабиринта и крайнюю трудность выхода из него, привести в испытание не свойственную церковным лабиринтам мультикурсальность. В силу того, что единственным в ту эпоху реальным и описанным примером лабиринта, который в действительности являл собой именно загадку, был лабиринт садовый, вероятно знакомый автору по своим реальным ранним примерам и известному старинному преданию, именно сад и был выбран формой лабиринта в средневековой рецепции мифа.

Понимание лабиринта в новелле преимущественно задано не его восприятием в древности, а его средневековым концептом; с другой стороны, само изложение и особенно истолкование античного мифа в «Римских деяниях». при скудости средневековых письменных текстов о лабиринте в немалой степени способствует лучшему пониманию означенного концепта в Средние века.

Литература

- Античное наследие в культуре Возрождения. Москва: Наука, 1984. 285 с.
- Генрих Хантингдонский*. История Англо-норманнов / Пер. с лат., вступ. ст., примеч., библиогр., указат. С.Г. Мереминского. Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке: Университет Дмитрия Пожарского, 2015. (Исторические источники). 608 с.
- Грабарь-Пассек М.* Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. Москва: Наука, 1966. 319 с.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. (Письмена времени). С. 17–260.
- Евдокимова Л.В.* «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст // Вестник Православного Свято-Тихоновского гос. ун-та. Сер. 3: Филология. 2018. Вып. 54. С. 27–69.
- Журбина А.В.* Судьба «Метаморфоз» Овидия на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегории к литературному переводу: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Москва, 2010. 26 с.
- Иванова Ю.В.* Паломничества Франчиджены: элиминация истории // Артикульт. 2015. № 4 (20). С. 59–71.
- Кереньи К.* Исследования лабиринта: пер. с нем. Н.А. Власова. Санкт-Петербург: Евразия, 2020. 160 с.
- Керн Г.* Лабиринты мира: пер. с англ. А. Рудаковой, Л. Шведовой. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. 457 с.
- Кислин К.Б.* Средневековая рецепция античной мифологии: опыт систематизации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8, № 4. С. 35–47.
- Кислин К.Б.* Трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте средневековой рецепции античной мифологии: дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2023. 309 с.
- Лукасик В.Ю.* Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья. Москва: Книжный дом «Либроком», 2019. 224 с.
- Люди и тексты. Исторический альманах. Античная традиция в исторической культуре западноевропейского средневековья / Отв. ред. М.С. Бобкова, А.И. Сидоров. Москва: Ин-т всеобщ. истории РАН, 2014. 185 с.
- Маккалоу Д.У.* Вечная тайна лабиринта: пер. с англ. И. Шебуковой. Москва: КоЛибри. 2008. (Вещи в себе). 352 с.
- Масс У.Б., Барбер Е., Пиккарди Л., Барбер П.* К вопросу о сущности и перспективах геомифологии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов 4 Междунар. науч. междисциплинар. конф. (Севастополь, июнь 2020 г.) / Под ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 234–239.
- Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. Москва: Советская Энциклопедия, 1990. 672 с.
- Михайлов А.Д.* Перевод и подражание в Средние века (От «Энеиды» Вергилия к «Роману об Энее») // Перевод и подражание в литературах Средних веков и Возрождения / Под общ. ред. Л.В. Евдокимовой, А.Д. Михайлова. Москва: Ин-т мировой литературы РАН, 2002. С. 59–75.

Пастуро М. Символическая история европейского средневековья: пер. с фр. Е. Решетниковой. Санкт-Петербург: Александрия, 2012. 448 с.

Полякова С.В. Из истории средневековой латинской новеллы XIII в. // Средневековые латинские новеллы XIII в. / Подг. С.В. Полякова. Ленинград: Наука, 1980. (Литературные памятники). С. 341–369.

Римские деяния // Средневековые латинские новеллы XIII в. / Подг. С.В. Полякова. Ленинград: Наука, 1980. (Литературные памятники). С. 5–286.

Римские деяния / Подг. и коммент. Л.В. Соколовой // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Санкт-Петербург: Наука, 2010. Т. 16: XVII век / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, Н.В. Понько. С. 243–370.

Ромодановская Е.К. Римские деяния на Руси. Вопросы текстологии и русификации: Исследование и издание текстов. Москва: Индрик, 2009. 960 с.

Ставицкий А.В. Миф в историческом поле культуры: психологический аспект // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов 1 Междунар. науч. междисциплинар. заоч. конф. (Севастополь, ноябрь 2017 г.) / Под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 420–424.

Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – начало VII века). Москва: Наука, 1989. 320 с.

Флори Ж. Алиенора Аквитанская. Непокорная королева: пер. с фр. И.А. Эгипти. Санкт-Петербург: Евразия, 2012. 432 с.

Хузиахметова И.А. Лабиринты готического возрождения: обзор церковных лабиринтов Франции // Aliter. 2023. № 19. С. 93–108.

Archer T.A. Clifford, Rosamond // Dictionary of National Biography: in 63 vol. / Ed. L. Stephen. London: Smith, Elder, & Co, 1887. Vol. 11. S. 75–77.

Ballard A. Chronicles of the royal borough of Woodstock. Compiled from the borough records and other original documents. Oxford: Alden & Company, Ltd., Bocard Press; London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd., 1896. 159 p.

Chance J. Medieval Mythography: in 3 vol. Gainesville; Tallahassee; Tampa; Boca Raton; Pensacola; Orlando; Miami; Jacksonville; Fort Myers; Sarasota: University Press of Florida, 1994–2015.

Colalucci F. Labirinto // Enciclopedia dell' Arte Medievale (1996) [Electronic resource]. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/labirinto_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/labirinto_(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale)/) (accessed date: 04.05.2025).

Demaison L. Les architectes de la cathédrale de Reims // Bulletin archéologique. 1897. P. 3–40.

Doob P.R. The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity Through the Middle Ages. Ithaca; London: Cornell University Press, 1992. 361 p.

Gaselli G. How the Via Romea turned into «Via Francigena» [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/1902690/HOW_THE_VIA_ROMEA_TURNED_INTO_VIA_FRANCIGENA_ (accessed date: 17.04.2025).

Gesta Romanorum / Hrsg. v. A. Keller. Stuttgart; Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1842. Bd. 1 [alles Erschienene]. 309 s.

Heltzel V.B. Fair Rosamond: A Study of the Development of a Literary Theme. Evanston: Northwestern University, 1947 (Northwestern University Studies in the Humanities, № 16). 142 p.

Hooper W. Preface // *Gesta Romanorum* / Transl. C. Swan; revised and corrected W. Hooper. London: George Bell & Sons, 1905. 501 p.

Loisel G.A.A. Histoire des ménageries de l'antiquité à nos jours: in 3 vol. Paris: Octave Doin et fils; Henri Laurens, 1912. Vol. 1: Antiquité, Moyen âge, Renaissance. 319 p.

Matthews W.H. Mazes and Labyrinths: A General Account of their history and Developments. London; New York, Toronto; Bombay, Calcutta, Madras: Longmans, Green and Co; 1922. 272 p.

Oesterley H. Einleitung // *Gesta Romanorum* / Hrsg. v. H. Oesterley. Berlin: Weidmaniscihe Buchhandlung, 1872. S. 8–269.

Ovide moralisé; poème du commencement du quatorzième siècle / Par. C. de Boer, M.G. de Boer, J.Th.M. van't Sant: in 5 t. T. 3 (Livres VII–IX). Amsterdam: De N.V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1931. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe reeks, deel. 30, № 3). 303 p.

Petrus Berchorius. Metamorphoses moralizate / Die Moralisierung der Metamorphosen // Petrus Berchorius und der antike Mythos im 14. Jahrhundert: in 2 Bd. / Hrsg. v. D. Blume und C. Meier. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2021, Bd. 1: Petrus Berchorius: «Ovidius moralizatus». Textedition, Übersetzung, Kommentar / In Zusammenarbeit mit A. Stenmans; hrsg. v. Christel Meier. S. 132–474.

William of Malmesbury. Gesta Regnum Anglorum. The History of the English Kings / Ed. and transl. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom: in 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1998. Vol. 1. 911 p.; Vol. 2: General Introduction and Commentary. 543 p.

References

Antique Heritage in the Culture of the Renaissance. Moscow: Nauka Publ. 1984. 285 p. (In Russian).

Henry of Huntingdon. (2015) Anglian History: per. s lat., vstup. st., primech., bibliogr., ukazat. S.G. Mereminskogo. Moscow: Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke: Universitet Dmitriya Pozharskogo. (Istoricheskie istochniki). 608 p. (In Russian).

Grabar'-Passek, M. (1966) Antique Plots and Forms in Western European literature. Moscow: Nauka Publ. 319 p. (In Russian).

Gurevich, A.Ya. (2007) Categories of Medieval Culture // Gurevich A.Ya. Izbrannyye trudy. Srednevekovyy mir. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta Publ. (Pis'mena vremeni). Pp. 17–260. (In Russian).

Evdokimova, L.V. (2018) «Moralized Ovid» of Bersuire: Target Audience, Exegetical and Ideological Contexts // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 3: Filologiya. Vyp. 54. Pp. 27–69. (In Russian).

Zhubina, A.V. (2010) The Fate of Ovid's "Metamorphoses" on the Threshold of the New Age (early 14th – mid 16th century): Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Moscow. 26 p. (In Russian).

Ivanova, Yu.V. (2015) The Pilgrimages of Francigena: Elimination of History // Artikul't. № 4 (20). Pp. 59–71. (In Russian).

Kerényi, K. (2020) Exploring the Labyrinth: per. s nem. N.A. Vlasova. Saint Petersburg: Evraziya Publ. 160 p. (In Russian).

Kern, H. (2007) *Labyrinths of the World*: per. s angl. A. Rudakovoy, L. Shvedovoy. Saint Petersburg: Azbuka-klassika Publ. 457 p. (In Russian).

Kislin, K.B. (2022) *Medieval Reception of Ancient Mythology: the Experience of Systematization* // *Nauchnyy rezul'tat. Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniya*. T. 8, № 4. Pp. 35–47. (In Russian).

Kislin, K.B. (2023) *Petrus Berchorius' Treatise «Moralized Ovid» in the Context of Medieval Reception of Ancient Mythology*: dis. ... kand. filos. nauk. Saint Petersburg. 309 p. (In Russian).

Lukasik, V.Yu. (2019) *Myth before the Renaissance: Antique Mythology in Late Medieval French Poetry*. Moscow: Knizhnyy dom «Librokom» Publ. 224 p. (In Russian).

People and Texts. Historical Almanac. The Antique Tradition in the Historical Culture of the Western European Middle Ages / Otv. red. M.S. Bobkova, A.I. Sidorov. Moscow: In-t vseobshch. istorii RAN Publ, 2014. 185 p. (In Russian).

McCullough, D.W. (2008) *The Eternal Mystery of the Labyrinth*: per. s angl. I. Shebukovoy. Moscow: KoLibri. (Veshchi v sebe). 352 p. (In Russian).

Masse, W.B.; Barber, E.; Piccardi, L.; Barber, P. (2020) *On the Essence and Perspectives of Geomythology* // *Myth in History, Politic, Culture* [Electronic resource]: *Sbornik materialov 4 Mezhdunar. nauch. mezhdistsipl. konf. (Sevastopol, iyun' 2020 g.)* / Pod red. A.V. Stavitskogo. Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole. Pp. 234–239. (In Russian).

Mythological Dictionary (1990) / Gl. red. E.M. Meletinskiy. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya Publ. 672 p. (In Russian).

Mikhaylov, A.D. (2002) *Translation and Imitation in the Middle Ages (From Virgil's Aeneid to «Roman d'Enéas»)* // *Perevod i podrazhanie v literaturakh Srednikh vekov i Vozrozhdeniya* / Pod obshch. red. L.V. Evdokimovoy, A.D. Mikhaylova. Moscow: In-t mirovoy literatury RAN Publ. Pp. 59–75. (In Russian).

Pastoureaux, M. (2012) *A Symbolic History of the European Middle Ages*: per. s fr. E. Reshetnikovoy. Saint Petersburg: Aleksandriya. 448 p. (In Russian).

Polyakova, S.V. (1980) *From the History of the Medieval Latin Novel of the 13th century* // *Medieval Latin novels of the 13th century* / Podg. S.V. Polyakova. Leningrad: Nauka Publ. (Literaturnye pamyatniki). Pp. 341–369. (In Russian).

Gesta Romanorum // *Srednevekovye latinskie novelly XIII v.* / Podg. S.V. Polyakova. Leningrad: Nauka Publ. 1980. (Literaturnye pamyatniki). Pp. 5–286. (In Russian).

Gesta Romanorum / Podg. i komment. L.V. Sokolovoy // *Biblioteka literatury Drevney Rusi: v 20 t.* Saint Petersburg: Nauka, 2010. T. 16: XVII vek / Pod red. D.S. Likhacheva, L.A. Dmitrieva, N.V. Ponyrko. Pp. 243–370. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2018) *Myth in the Historical Field of Culture: Psychological Aspect* // *Myth in History, Politic, Culture* [Electronic resource]: *Sbornik materialov 1 Mezhdunar. nauch. mezhdistsipl. zauch. konf. (Sevastopol, noyabr' 2017 g.)* / Pod red. O.A. Gabrielyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Khapaeva. Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole. Pp. 420–424. (In Russian).

Ukolova, V.I. (1989) *Antique Heritage and Culture of the Early Middle Ages (late 5th – early 7th centuries)*. Moscow: Nauka Publ. 320 p. (In Russian).

Flori, J. (2012) *Eleanor of Aquitaine: The rebellious Queen*: per. s fr. I.A. Egipiti. Saint Petersburg: Evraziya Publ. 432 p. (In Russian).

Khuziakhmetova I.A. (2023) *Labyrinths of the Gothic Revival: a Survey of Ecclesiastical Labyrinths in France* // *Aliter*. № 19. Pp. 93–108. (In Russian).

Archer, T.A. (1887) Clifford, Rosamond // Dictionary of National Biography: in 63 vol. / Ed. L. Stephen. London: Smith, Elder, & Co. Vol. 11. S. 75–77.

Ballard, A. (1896) Chronicles of the royal borough of Woodstock. Compiled from the borough records and other original documents. Oxford: Alden & Company, Ltd., Bocardo Press; London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd. 159 p.

Chance, J. Medieval Mythography: in 3 vol. Gainesville; Tallahassee; Tampa; Boca Raton; Pensacola; Orlando; Miami; Jacksonville; Fort Myers; Sarasota: University Press of Florida, 1994–2015.

Colalucci, F. Labirinto // Enciclopedia dell' Arte Medievale (1996) [Electronic resource]. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/labirinto_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/labirinto_(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale)/) (accessed date: 04.05.2025).

Demaison, L. (1897) Les architectes de la cathédrale de Reims // Bulletin archéologique. Pp. 3–40.

Doob, P.R. (1992) The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity Through the Middle Ages. Ithaca; London: Cornell University Press. 361 p.

Gaselli, G. How the Via Romea turned into «Via Francigena» [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/1902690/HOW_THE_VIA_ROMEA_TURNED_INTO_VIA_FRANCIGENA_ (accessed date: 17.04.2025).

Gesta Romanorum / Hrsg. v. A. Keller. Stuttgart; Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1842. Bd. 1 [alles Erschienene]. 309 s.

Heltzel, V.B. (1947) Fair Rosamond: A Study of the Development of a Literary Theme. Evanston: Northwestern University, 1947 (Northwestern University Studies in the Humanities, № 16). 142 p.

Hooper, W. (1905) Preface // Gesta Romanorum / Transl. C. Swan; revised and corrected W. Hooper. London: George Bell & Sons. 501 p.

Loisel, G.A.A. (1912) Histoire des ménageries de l'antiquité à nos jours: in 3 vol. Paris: Octave Doin et fils; Henri Laurens, 1912. Vol. 1: Antiquité, Moyen âge, Renaissance. 319 p.

Matthews, W.H. (1922) Mazes and Labyrinths: A General Account of their history and Developments. London; New York, Toronto; Bombay, Calcutta, Madras: Longmans, Green and Co. 272 p.

Oesterley, H. (1872) Einleitung // Gesta Romanorum / Hrsg. v. H. Oesterley. Berlin: Weidmaniscihe Buchhandlung. S. 8–269.

Ovide moralisé; poème du commencement du quatorzième siècle / Par. C. de Boer, M.G. de Boer, J.Th.M. van't Sant: in 5 t. T. 3 (Livres VII–IX). Amsterdam: De N.V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1931. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe reeks, deel. 30, № 3). 303 p.

Petrus Berchorius. Metamorphoses moralizate / Die Moralisierung der Metamorphosen // Petrus Berchorius und der antike Mythos im 14. Jahrhundert: in 2 Bd. / Hrsg. v. D. Blume und C. Meier. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2021, Bd. 1: Petrus Berchorius: «Ovidius moralizatus». Textedition, Übersetzung, Kommentar / In Zusammenarbeit mit A. Stenmans; hrsg. v. Christel Meier. S. 132–474.

William of Malmesbury. Gesta Regnum Anglorum. The History of the English Kings / Ed. and transl. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom: in 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1998. Vol. 1. 911 p.; Vol. 2: General Introduction and Commentary. 543 p.

Сведения об авторе:

Конопленко Андрей Анатольевич

исследователь, кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).

E-mail: aakonoplenko@yandex.ru

Bionotes:

Konoplenko Andrey Anatol'evich

Researcher, Candidate of History (Saratov, Russia).

E-mail: aakonoplenko@yandex.ru

Для цитирования:

Конопленко А.А. Рецепция древнегреческого мифа в латинской новелле из «Римских деяний» и отражение в ней Средневекового восприятия лабиринта // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 46–66.

For citation:

Konoplenko A.A. Reception of Ancient Greek Myth in A Latin Novella from “The Roman Deeds” and Reflection of the Medieval Perception of the Labyrinth in it // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 46–66.

УДК 821.161.1

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ В РОМАНЕ ВИКТОРА ЕРОФЕЕВА «АКИМУДЫ»

Корнилова Елена Николаевна

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(Москва, Россия)

Аннотация

Работа посвящена выявлению мифологических аллюзий в итоговом романе Виктора Ерофеева «Акимуды», вышедшего в 2012 году. В жанровом отношении это «эготекст» с элементами исповедальности и претензией на создание постмодернистского пастиша на евангельские тексты, а также самые известные тексты русской литературы. В этой откровенной политической пародии на существования московской элиты в начале XXI века использован ряд мифологических моделей: евангельский рассказ о распятии и воскрешении Иисуса, древнеавилонский эпос о полчищах восставших мертвецов в мире живых и некоторые политические мифы XX века, например, сталинизм. Все это щедро сдобрено цинизмом, эротикой, и сценами нетрадиционной сексуальности – арсеналом постмодернистской и массовой культуры.

Ключевые слова: эготекст, пастиш, пародирование евангельского мифа, древнеавилонский эпос, интертекстуальные заимствования, В.В. Ерофеев, итоговый роман.

MYTHOLOGICAL ALLUSIONS IN VIKTOR EROFEEV'S NOVEL "AKIMUDY"

Kornilova Elena Nikolaevna

Moscow State University named after M.V. Lomonosov
(Moscow, Russia)

Abstract

The work is devoted to identifying mythological allusions in Viktor Erofeev's final novel "Akimuds", published in 2012. In terms of genre, this is an "egotext" with elements of confession and a claim to create a postmodern pastiche on the Gospel texts, and even the most famous texts of Russian literature. In this frank political parody of the existence of the Moscow elite at the beginning of the 21st century, a number of mythological models are used: the Gospel story of the crucifixion and resurrection of Jesus, the ancient Babylonian epic about hordes of the risen dead in the world of the living, and some political myths of the 20th century, for example, Stalinism. All this is generously flavored with cynicism, eroticism, and scenes of non-traditional sexuality - the arsenal of postmodern and mass culture.

Key words: egotext; pastiche; parody of the gospel myth; ancient Babylonian epic; intertextual borrowings; V.V. Erofeev; final novel

Введение (Introduction)

Писать о современной литературе историку литературы – дело неблагодарное. Классика на то и классика, что при всех изменениях времени и эстетических вкусов сохраняется константа высокой литературы благодаря ее каноничности, художественной гармонии и вписанности в традицию. Совсем не то в современности. Непременный для новейших писателей эксперимент – вещь не

устоявшаяся, современные авторы также блуждают впотьмах, как и критики, ища в болотной жижке действительности мелкие кристаллы художественного вкуса. Нужно время, чтобы все устоялось и гармонизировалось, чтобы сложился определенный канон, исходя из которого, можно давать более или менее обоснованные оценки.

Постмодернизм – явление в европейской культуре не новое, скорее – уходящее, впрочем, как и Виктор Ерофеев в литературе не новичок. «Акимуды», 2012 г. изд., судя по количеству аллюзий на предшествующие тексты писателя – роман итоговый, возможно программный. Он, как и все предыдущее творчество писателя, связан с традициями культуры карнавала, площадной, по мысли Бахтина, смеховой культуры. Для постмодерна, отказавшегося от всех видимых констант и сакральных ценностей в культуре XX века, пересмеявшего, вывернувшего наизнанку все прежние святыни, это – обычная практика; путь проторен. Одновременно публичность и злободневность, присущие карнавалу, пришлись по душе эпохе. В том же ряду перехлестывающая через край телесность, бранная, непечатная лексика, провоцирующая фантастика, утопия/антиутопия и etc. (читай «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтина, гл. 4). Все это присутствует в обсуждаемом романе Ерофеева, в том числе потому, что он профессиональный филолог, кандидат филологических наук. Опять общее место в постмодерне – авторы принадлежащих к этому направлению романов – профессора литературы – Джон Барт, Милорад Павич, Умберто Эко и т.д. Однако, по-настоящему художественный текст – это магическое соотношение разума/рассудка, знания/умения и божественного промысла/вдохновения, а иногда и визионерства. Только так возникает божественная гармония, которая переводит надпись на заборе в ранг великой поэзии, пред которой бессильно даже время...

Методы (Methods)

С помощью обозначенной метрической системы попробуем взглянуть на роман Виктора Ерофеева «Акимуды», которому предпослан броский подзаголовок «Нечеловеческий роман». В каком-то смысле – это метафора, в каком-то ирония, но в целом – давно переставший вводить в шоковое состояние постмодернистский пастиш. Здесь привычное ерничество перемежается с политическим и философским цинизмом, откровенной порнографией и исповедальной откровенностью, может быть и не слишком необходимо выставляемой на публичное обозрение.

При анализе романа используются методики сравнительного литературоведения и сравнительной мифологии, а также специфические постмодернистские методики деконструкции, интертекстуальности, вплоть до выделения форм трикстеризации автокомментария.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В основу повествования положена широко известная христианская мифологема Второго пришествия и Страшного суда. Впрочем, не стоит думать, что представленный читателю роман является христианским или православно-ортодоксальным романом о спасении или о поиске смысла жизни. Уже с первых страниц повествования становится понятным, что это особая, ерофеевская форма разработки мифологического сюжета, когда отдельные мотивы мифа не только не актуализируются в философском смысле, но напротив – передразниваются, пересмеиваются, снижаются за счет бьющей через край **телесности**, правда не радостной, карнавальной, а болезненно вымученной, саркастической и дрябло-

старческой – пародия, разрушающая сакральность в европейской традиции. Такой литературный *«Charlie Hebdo»*, демонстрация свободомыслия галльских интеллектуалов. Рассказчик – плейбой на заслуженном отдыхе, предающийся воспоминаниям о прошлых подвигах. В этом нарочитом передразнивании писателю иногда изменяет вкус и появляется поза претендующего на особую оригинальность обличителя. Для сарказма нет границ; собственное «я» развенчивается в приступах самобичевания, напоминающего эксгибиционизм.

В риторическом пафосе этого обнажения рассказчик гротесково пародирует историю распятого Христа и мученичества его апостолов. Центральной мыслью мифологической линии романа становится выпячивание маргинальности окружения Иисуса, что не ново (см. «Двенадцать» Блока), собственная простота (чтобы не сказать простоватость) Христа, беспомощность в мире современном и жадно-обывательском, но уточним – исключительно национально русском (проблематика «Идиота» Достоевского). При этом центральным действующим лицом романа является повествователь, alter ego которого и есть Виктор Ерофеев с его биографией, жизненным опытом и жалобами на жизнь.

Бесчисленные евангельские параллели этого «эготекста»¹ очевидны. Посол (читай – посланник, Спаситель) не существующего на планете Земля государства Акимуды, Николай Иванович Попов, в просторечье Акимуд – *«космический идеалист»* [Ерофеев 2012: 140], заведует «тремя вещами: любовью, деньгами и творчеством» [Ерофеев 2012: 145], то есть основными двигателями человеческой истории. Он вовсе не скрывает своего надмирного происхождения, в сложных ситуациях кивает на волю Отца, жителей Земли называет «детка», утешая обиженных тем, что *«все вы мои дети»*. Он не только демонстрирует ряд нелюбимых им «чудес», превращаясь то в *«сильно моделированного светотенью Христа Караваджо»*, то в *«пузатого Будду»*, то в Магомета, а то и в каких-то ужасных языческих божков. Он позволяет распять себя на Красной площади *«между ГУМом и полузабытым мавзолеем»* [Ерофеев 2012: 349], а под конец еще и сжечь на импровизированном березовом кострище. Эта кульминационная

¹ Проблема «эготекста» или «эгодокumenta» широко обсуждалась в отечественном и зарубежном литературоведении в связи развитием постмодернизма и особой повествовательной стилистики, возникшей во второй половине XX века. Предлагаю ряд наиболее показательных работ, посвященных этой дискуссии: Болдырева, Е.М. Понятие autofiction: проблемно-методологический аспект / Е.М. Болдырева // Текст. Дискурс. Картина мира. – Воронеж: Изд-во «Истоки», 2007. – С. 34–40; Зализняк, А. Дневник: к определению жанра [Электронный ресурс] / А. Зализняк // Новое литературное обозрение. – М., 2010. – № 106. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/za14.html>; Иванов, П.Ф. Система субъектных планов повествования в автобиографической прозе Гюнтера Грасса / П.Ф. Иванов // Вестник СГУТиКД, 2012 – № 2. – 206–211; Литература и документ: теоретическое осмысление темы [Электронный ресурс] // Материалы «круглого стола» в ИМЛИ им. А.М. Горького. – 2008. – 27 мая. – Режим доступа: http://www.imli.ru/structure/theory/krugl_stol.php ; Михеев, М. Дневник как эго-текст: Россия XIX – XX – эго-текст, или пред-текст [Электронный ресурс] / М. Михеев. – М.: Водолей Publishers, 2007. – Режим доступа: <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/research/miheev/kniga.htm>; Burke, P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes / P. Burke // Rewriting the Self. Histories from the Middle Ages to the Present / Ed. R. Porter. – London: Routledge, 1997. – P. 17–28; De Man, P. Autobiography as De-facement / P. De Man // Comparative Literature. – 1979. – Vol. 94. – № 5. – P. 919–930. Dekker R. Egodocuments in the Netherlands from the sixteenth to the nineteenth century // Envisioning Self and Status. Self-representation in the Low Countries 1400 – 1700. Hull, 2000; Lejeune P. The autobiographical contract // French literary theory today. Cambridge, New York, 1988; Schulze, W. Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte / W. Schulze. – Berlin: Akad.-Verl., 1996

трагическая сцена священных для христиан текстов в романе В. Ерофеева целиком состоит из аллюзий на информационный поток, в котором существует современный городской житель: с одной стороны на выпуски теленовостей с перечислением присутствующих знаменитостей и зубодробильных рекламных роликов¹, а с другой на цитации едва ли не канонических текстов русской литературы – «Капитанской дочки» Пушкина и булгаковского «Мастера...»

«Мы стояли вместе неподалеку от креста, и когда Посла подняли вместе с крестом, мне показалось, что он нас заметил и слабо кивнул головой»... «...он присутствовал при казни Пугачева, который узнал его в толпе и кивнул ему головою, которая через минуту, мертвая и окровавленная, показана была народу» [Пушкин 1960: 400]. «Однако неустойчивая московская погода и в этот день подвела руководство. Если сначала светило солнце, то затем неожиданно подул северный ветер, и небо нахмурилось. Из него ничего не вылилось, но стало зловеще» (Ерофеев 2012: 350) «Тьма, пришедшая со Средиземного моря, накрыла ненавидимый прокуратором город» [Булгаков 1983: 290].

По словам «новоявленного евангелиста», автора текста, предсмертные муки распятого на его глазах Бога сопровождалась выступлениями известных исполнителей народных песен и «любимых народом юмористов». Мысль не новая в современной российской литературе. Так в «Мюнхаузене» Г. Горина едко прозвучало: «Сначала намечались торжества... Потом аресты... Потом решили совместить...» [Горин 1995: 230]. Последний взгляд умиравшего в муках божества наткнулся на каменные головы и непроницаемые резиновые маски функционеров и представительской окол властной публики. Наконец, *«Раздался дикий предсмертный крик Акимуда. Главный широко перекрестился и поклонился в сторону костра»* [Ерофеев 2012: 352] Последняя цитата практически не может быть прочитана буквально. Писатель явно намекает на роль властителей в растлении народной веры, в убийство душ и Бога в этих душах. Однако, как и в Евангелиях – это только середина истории. За распятием и всесожжением следует воскресение, написанное в не менее саркастическом, пародийном духе:

«На третий день после казни в Москве... Посол вышел из шумных недр метро на Смоленской, свернул на Садовое кольцо и пошел в сторону площади, радуясь солнечному дню. С тех пор, как его казнили, он еще ни разу не брился и стал похож на французского посла в Москве. В бороде попадались седые волосы. На ладонях виднелись следы от гвоздей.

С улицы он набрал меня по мобильному телефону...» [Ерофеев 2012: 353]

Воскресение Посла сопровождается столкновением с ОМОНОм: *«ОМОН набросился на него – он цыкнул на них – они убежали прочь, как малые дети, навалив в штаны»* [Ерофеев 2012: 354] и ... евроремонтом сожженного посольства! При этом ерофеевский Христос подумал про себя: *«Боже, ..., я могу все, по крайней мере, в рамках солнечной системы, а вот – размениваюсь на пустяки»*. Христос-Акимуд также самоуверен и несколько позирует, как и его создатель. Любопытно, что еще Сократ в V в. до н.э. говорил афинянам, что если бы козы или собаки веровали в богов, то они бы создали их по образу и подобию своему: собаки в виде собак, кони в виде коней...

¹ Например: «Посла раздели до трусов. У него было, кстати сказать, черно-белые итальянские трусы модного итальянского бренда с широкой резинкой, так что в какой-то момент мне показалось, что эта казнь в значительной степени оказывается рекламой трусов» [Ерофеев 2012: 350].

Собственно, вся эта конструкция является традиционной карнавальной пародией на священное и сакральное в культуре и никоим образом не подрывает основ веры, напротив, сегодняшние знания об архаических культурах свидетельствуют о том, что ритуал требовал самого низменно-телесного осмеяния и развенчания самых возвышенных и сакральных вещей для их возрождения, воскрешения истинных смыслов сакрального в культуре, заиливающей с течением времени глубинные смыслы [Бахтин 1965: гл. 5 – 6].

Однако неплохо сделанную сцену явно разрушает банальнейший «эгокомментарий», в котором автор излагает важнейшие события евангельской истории. Этот «теософский экскурс» новоявленного апостола Иоанна Богослова (именно на эту роль претендует ерофеевский рассказчик, стоявший у подножия креста во время распятия!), трактует природу самопожертвования Бога: *«Для меня не было тайной, что он поддался казни добровольно, в припадке экстремального самоограничения, беззащитного мазохизма – иначе он бы их всех разбросал, порвал на куски на собственной Голгофе. Был ли это приказ сверху? Но тогда кто он – послушное тело для исправления наших нравов? Или он сам решил нас исправить, но мы и в этот раз зашли слишком далеко и даже не поняли его намерений?.. Он как будто играл с нами в поддавки, а потом обижался, что мы его обыграли. Он разве не знал, что в перемолотой мясорубкой стране, утратившей представление о ценности человеческой жизни, мораль может быть лишь условной?»* [Ерофеев 2012: 353–354]. Право, неожиданный переход от ерничества к морализаторству! Но таков уж Виктор Ерофеев. Виссарион Белинский когда-то писал о романе А.С. Пушкина «Евгений Онегин»: *«Здесь вся жизнь, вся душа, вся любовь его; здесь его чувства, понятия, идеалы»* [Белинский 1948: 479]. Этот комментарий неплохо ложится на приведенную из романа Ерофеева цитату: тут весь творец «Акимуд», с его эгоцентризмом и попыткой примерить самые сакральные модели человечества на свое средней величины «я». В ранее написанном романе «Энциклопедия русской души» автор верно определил свое место – «знаменитость второго ряда» [Ерофеев 1999: 112].

В этом смысле Виктор Ерофеев – писатель, сам посадивший себя между двух стульев. С одной стороны, европейская, нарочито протестантская «самость», намеренное выпячивание личностного, самолюбивого естества, с другой – извечная русская традиция рассуждать о Боге и своих непростых, недопустимо интимных, взаимоотношениях со Всевышним, наиболее полно представленная в романах Достоевского. Вот уж где последние вопросы, от ответов на которые волосы поднимаются дыбом, и бездна разверзается при каждом шаге. В романах Ерофеева, постоянно кивающего на Достоевского совсем не то: с одной стороны, рассудочный, идущий от головы эпатаж традиционных ценностей, с другой – отсутствие веры хоть во что-нибудь, никакой мистики, все пусто, плоско, банально, безнадежно. Бог умер еще при Ницше; утверждать обратное не современно и противоречит здравому смыслу среднестатистического европейского обывателя. Поэтому Акимуд – бог «мертвяков», скелетов, с пустыми глазницами черепов и кое-где сохранившимися пучками волос над тлеющей плотью. Именно эта распространяющая «дикую вонь» армия сыплется на головы пассажиров московского метрополитена через прохудившийся свод станции метро Маяковская.

Такой картиной, явно нацеленной на эпатирование ошарашенного читателя, открывается роман. Мифологический источник очевиден: это древневавилонский эпос «С Великих небес к Великим Недрам... (Малые демоны открывают пасти...)»,

повествующий о нисхождении «царицы небес», покровительница войны и любви Иннаны в «*страну без возврата*. Там, в потустороннем мире правит ее сестра, богиня смерти и мрака Эрешкигаль, которая вовсе не рада гостье, поскольку понимает цель визита. Иннана хочет стать и там владычицей, чтобы выпустить мертвецов, которые пожрут живых [Поэзия и проза 1973:144]. Подобные аллюзии, вероятно, навеяны, литературным успехом В. Пелевина, также проявившего интерес к персонажам потустороннего мира.

В целом сцена, открывающая роман, вымучена и безвкусна. Место подобной апокалиптической аллюзии («*мертвые встанут из могил*») в готическом романе, романе ужасов или в визионерской притче, но никак не «личном эпосе» с элементами эссе и блоговыми выпадами, как например: «*Я нигде не видел, кроме как в Африке таких упоенных своей властью полицейских...*» [Ерофеев 2012: 9] Речь, конечно о России, нет не о России – о Москве. Поскольку «*за МКАДом, – по мысли рассказчика, – разлито помойное ведро ...*» [Ерофеев 2012: 71]. Москва в границах Садового кольца и редкие счастливицы (скорее счастливицы), проникшие в чрево столицы, несколько оживляющие снобистскую атмосферу камерного автобиографического романа.

Роман «Акимуды» конечно автобиографический, а может быть даже итоговый. В этом его главный смысл и цель. Всегда и со вкусом только об одном – о себе любимом, талантливом, если не гениальном, непонятом, облаянном завистниками и преданном бабами... Черт их подери! От грустно-печального «она меня не любила...» (это о бывшей жене, которую в романе зовут Света), до «я готов предложить руку и сердце любой проститутке...» – это о последней восемнадцатилетней супруге.

Главенствующим началом в романе является документальное изложение биографии автора со всеми возможными подробностями и реально названными персонажами, такими как, например, Николай Усков или Дмитрий Дибров. Есть и несколько персонажей-масок, таких как олигарх Денис, Главный или министр иностранных дел с лошадиной-обезьяньей улыбкой, но они без труда разгадываются мало-мальски знакомым с Москвой двухтысячных читателем. Бесконечные исповедальные фрагменты, на которые, перебивая сам себя, отвлекается рассказчик, тоже не дают читателю возможности сомневаться в личностном характере повествования. Например, глава 013.0 'Модный козел' – это апология собственной «звездности» и гениальности: «*В провинции на мои выступления прибегает толпа народа, вопросы, вопросы, затем очередь за автографами...*» [Ерофеев 2012: 61–62]. И, конечно, длинный перечень врагов и завистников... В конце романа 192.0 <Инвалид высшей лиги> ответ божьего избранника завистливой черни: «*Я не сеял и не пахал, не был ни рабочим, ни офицером. Ну, когда-то я был студентом, но потом сразу вышел на пенсию. Ездил по миру, курил на Ганге гашиш. Я рад, что никогда не был министром, ни разу – подчиненным. Они вкалывали, трусили, а я парил. Я только небрежно наблюдал, а потом писал с них карикатуры. Я не вставал в полшестого утра, потому что к этому времени я еще редко когда ложился*» [Ерофеев 2012: 490]. Можно, конечно, расценить эту эспланаду как метафору, как яркую постмодернистскую браваду, после которой ни один моралист-критик не посмеет вякнуть: «*Когда мне исполнилось шестьдесят, я решил жениться на восемнадцатилетней ослепительной блондинке в белых колготках с абрикосовыми щеками. Я захотел вдоволь напиться молодой крови и уже совершенно пьяным отвалить в могилу. Ну, что поделать, я - кровосос! Я*

роюсь на помойке кровавых энергий. Я питаюсь... метастазами русской политики, перевариваю говно,... скандалы, автомобильные покрышки, небо Калифорнии. Я, юный пенсионер, торжественно обещаю растворить все в своей слюне и переварить весь свет в единое поле шедевров» [Ерофеев 2012: 489].

В этом многословном потоке бесконечных эпатирующих в том числе и порно признаний есть и истинные жемчужины, характеризующие автора рассматриваемого романа как одаренного рассказчика и блестящего собеседника, у которого есть что сказать людям. Это главы о родителях, об отношениях отца со Сталиным и опыте дипломатической работы. И Сталин здесь какой-то новый, непривычно обруганный. В нем есть магия и величие, что вовсе не отменяет либеральных оценок столь одиозной личности. И немощь стариков, и их портящиеся характеры, и трудность взаимоотношений со взрослыми детьми – все очень выпукло, психологически точно и артистично сделано. Или пронзительная главка о разлученной с отцом дочери. В ней драма непонимания и жестокости самых близких ребенку людей... И сострадание через попытку примерить ситуацию на себя. А дальше опять рисовка: могу, но не буду, банально быть просто человеком...

Впрочем, эти мотивы в арсенале Виктора Ерофеева не новы: в книге «Хороший Сталин» главное уже было сказано, а в последнем романе – перепевы.

Но причем здесь Христос, удивитесь Вы? Христос со всей атрибутикой жертвенной смерти, явленный богоизбранному народу (в романе Ерофеева пародийному «народу богоносцу», такая затертая с черносотенным душком мифологема). Вместе с ним в мертвецкой, в которую превращена Москва, Лазарь (самое поразительное из христианских чудес спародировано убийством и воскрешением Лядова, ученого-богохульника, изобретателя бессмертия) и Мария Магдалина (Венера Мытищенская, в просторечье Зяблик). И все это приправлено площадной бранью, смачно описанной нетрадиционной сексуальностью («Стилист» ест.) – [Ерофеев 2012: 85] и непонятно зачем появившимся и столь же странно исчезнувшим агентом КГБ. У Ерофеева все сочетается со всем, даже Святой дух с обликом карлицы Клары Карловны, из чистого хулиганства оседлавшей шею бронзового Пушкина на Тверском бульваре. Чем разнороднее элементы мозаики, чем резче контрасты, тем лучше для эпатажного текста: пусть высоколобый читатель вывихнет себе мозги, пытаясь разобраться, что к чему и на что намекал автор, используя эзопов язык, понятный только избранным. Сотворчество, черт побери, некая новая, еще не разгаданная коммуникация! Все это модно, а главное, востребовано на Западе, особенно КГБ и коммуникация...

Но коммуникационный акт не состоялся, по крайней мере в России... Книга не стала бестселлером несмотря на проверенные рецепты: секс, ужас, насилие, мифологические аллюзии, политические намеки... 7 тыс. экземпляров остались не раскупленными. Книга для потомков, сказал бы автор, хотя, не все современники писателя, по крайней мере в России, желали бы, чтобы потомки оценивали наше время по ерофеевским стандартам.

Он и сам не отрицает, что в его романе изображено не столько время, сколько его личностное восприятие этого времени. Герой, на котором держится интрига, Акимуд-Христос говорит «апостолу» Ерофееву: «Учти: война началась у тебя в голове» [Ерофеев 2012: 43], а в финале пророчица Лизавета, «жена Христа» (просто второй Ден Браун!) возвращает читателя к той же мысли: «Не было бы твоих страхов, не было бы и Акимуд» [Ерофеев 2012: 479].

Но восставшие из «страны без возврата» мертвецы, это не только ночные страхи автора, это еще и сатира на российскую политическую жизнь, где постоянно всплывают призраки иллюзий ушедших поколений. В каждой конкретной ситуации, когда надо решать непростые задачи у политологов принято приводить примеры процветания прошедших времен как рецепт выхода из кризиса. Поэтому и возможны гэговые ситуации, когда страна жаждет воскрешения «из мертвых», и они встают: войны с песьими головами, чтобы не допустить, как сказано в романе, *«глобального истребления русских»*, *«И потом: населения в России маловато, это тебе не Китай, надо укрепить Россию мертвецами. Они пройдут переподготовку, освоят компьютеры, помогут стране»* [Ерофеев 2012: 312], – планирует Посол. Мертворожденную национальную идею несут истлевшие останки в национальных костюмах. На этот сюжет Ерофеев иронизировал еще в «Энциклопедии русской души»: *«христианство превращается в фольклорный ансамбль под управлением Петра и Павла»*. «Россия для мертвых» звучит даже не слишком пародийно во время выступлений некоторых оппозиционных лидеров. Не случайно и образ рая – умозрительной территории Акимуд – напоминает советские лагеря отдыха на побережье теплых морей с домиками-бараками, общими удобствами, дешевым пивом и воблой. Никаких тропических пляжей – там ад испытаний и страхов, от которых благополучно сбежал как герой книги, так и ее автор, не взирая на все сопровождавшие происшествие скандалы.

Воссоздание мертвящей атмосферы в стране – наиболее удачная политологическая конструкция романа, позволяющая сделать некоторые точные прозрения и прогнозы (напомню: роман 2012 г.) – милитаризацию, искусственно придуманную войну, бомбежку собственных городов, ура-патриотические реляции и оголтелую пропаганду.

Власть, от которой потягивает мертвечиной, готова разбомбить собственный город Сочи, не взирая на многотысячные жертвы, только чтобы громогласно отрапортовать о победе и удержаться на вершине еще некоторое время. Власть стремится к бессмертию, несменяемости, и, в конце концов, достигает ее через мучительное самоубийство. Поэтому посланец высшего мира, экспериментируя в реформистском духе, воплощает непродуманные планы в действительность и даже не очень удивляется тому, что они приносят чудовищные, кардинально противоположные задуманному, результаты. Однако неумение предвидеть истинные последствия очередных, постоянно проводимых в России реформ, свойственно не только русскому начальству, но и русскому Богу. Все могут ошибаться. «Не ошибается только тот, кто ничего не делает» – гласит русская пословица.

Особую солидарность с мертвецами проявляют наиболее поощряемые властью предрержащими деятели культуры: *«Выступали и живые деятели искусства и литературы, принявшие власть мертвецов. С неподдельным чувством они восхваляли победителей, находя для новой власти философские обоснования»* [Ерофеев 2012: 26]. К несчастью, это истинная правда – творческая интеллигенция в России часто идет на сговор с властями и репрессивными органами, а потом становится жертвами своих хозяев и покровителей.

Сам Виктор Ерофеев, разумеется, не такой. Он, прозападный, левый, либеральный, независимый, только оказывается, что в юности за слишком радикальные речи его принимали за провокатора КГБ, и отец-дипломат, и европейски образованная матушка так или иначе выполняли задания спецслужб.

Помимо этого, в ближайшем окружении свободного художника непременно присутствует какой-нибудь Кураедов, суперагент, и возлюбленная тоже не без душка... Опять гэговая ситуация – Мария Магдалина – осведомитель спецслужб. Эготекст – вещь опасная, нет-нет, да и проговоришься...

В камерном мирке этого романа, где персонажи – люди особого круга, «стоящие у трона», все как-то очень близко, почти вплотную: Россия и Иран, творческая интеллигенция и КГБ, рай и ад, Бог и президент, толстосумы и проститутки, а все потому, что все они боятся и ненавидят тех, кто за МКАДом, где «разлито помойное ведро» [Ерофеев 2012: 71].

Самой большой неудачей романа, на наш взгляд, является жанровая противоречивость, несбалансированность замысла и воплощения. Большая эпическая тема сакрального мифологического сюжета в корне противоречит субъективно-личностной разработке писателя, который ни среди современников, ни в истории литературы не находит себе равных: Набоков и Булгаков в сравнении с ним пигмеи, Достоевский – параноик и педофил, Гоголь был бы мало-мальски одарен, но предсмертное религиозное помешательство все испортило, и у Пушкина, и у графа Толстого если порыться, есть грешки... Плейбой стремится в вечность, одновременно понося бессмертие и бессмертных. Но скандальная салонная слава не придает респектабельности. Ее приносят только шедевры, а с шедеврами не сложилось. Не рассуждать же в романе о художественных достоинствах чужой прозы. Лучше стащить мотивчик, например, мертвых душ или другой какой, а о писателях рассказать сальности, поменять верх и низ, пусть обыватель потешит себя скандальными подробностями из жизни известных людей...

Заключение (Conclusions)

Романист и сам ощущает рыхлость жанровых форм заявленного романа, а потому прибегает к двухвековой давности экспериментальной форме, испробованной еще Ф. Шлегелем в «Люцинде»: в повествовательную ткань то и дело врываются публицистика, драматические диалоги, документальные свидетельства, мемуары, застольные беседы, литературные аллюзии, лирические отрывки и прочий словесный сор. Предполагаемая полифония заглушена нарочито назойливым «я-я-я-я-я-я». Прибегнем к самокомментарию: «014.1. Я решил написать плутовской роман. Но плутом оказался не человек, а надмирное существо. Оно стало противиться появлению романа, замечать следы, посылать меня в командировки и путать карты. (претензия на визионерство!) И вместо того, чтобы писать плутовской роман о надмирном существе, которое нарушило свои обязательства или же не нарушило, а только обострило абсурд существования до состояния полного отчаяния, я стал мотаться из страны в страну, тонуть в сортире семейной жизни, наказанный за дерзновенную попытку. На своей шкуре я понял, что я сам и есть тот плутовской роман, у которого выросли короткие крылышки» [Ерофеев 2012: 65].

Текст растянут, избыточен, повторы и самоцитаты бесконечно утомляют, вульгаризмы и откровенная площадная брань почти никогда не употребляется уместно. Это значительно виртуознее, вдохновеннее получается у однофамильца автора Венички Ерофеева, создателя романа «Москва-Петушки», именно потому, что он так мыслит, а Виктор Владимирович нарочито демонстрирует возможности разухабистого интеллектуала... Получается непристойно и зло.

Главным достижением обширного текста остается пронизательный политический памфлет, грубо завернутый в сотню не всегда удачных одежек. «Искусство-пересмешиник – ясный индикатор государственного лицемерия» [Ерофеев 2012: 201] – точно скажет о собственном кредо создатель романа.

Литература

- Бахтин, М.М.* (1965) Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва.
- Белинский, В.Г.* (1948) Избр. соч. Москва.
- Булгаков, М.А.* (1983) Избранное. Москва.
- Болдырева, Е.М.* (2007) Понятие autofiction: проблемно-методологический аспект // Текст. Дискурс. Картина мира. – Воронеж: Изд-во «Истоки», 2007. – С. 34–40:
- Горин, Г.И.* (1995) Дом, который построил Свифт. Киев.
- Ерофеев, В.В.* (2012) Акимуды. Москва.
- Ерофеев, В.В.* (1999) Энциклопедия русской души. Москва: Подкова, Деконт+.
- Зализняк, А.* (2010) Дневник: к определению жанра [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. Москва. № 106. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/za14.html>;
- Иванов, П.Ф.* (2012) Система субъектных планов повествования в автобиографической прозе Гюнтера Грасса // Вестник СГУТиКД. № 2. С. 206–211;
- Литература и документ: теоретическое осмысление темы (2008) [Электронный ресурс] // Материалы «круглого стола» в ИМЛИ им. А.М. Горького. 27 мая. Режим доступа: http://www.imli.ru/structure/theory/krugl_stol.php ;
- Михеев, М.* (2007) Дневник как эго-текст: Россия XIX – XX – эго-текст, или пред-текст [Электронный ресурс]. Москва: Водолей Publishers, Режим доступа: <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/research/miheev/kniga.htm>
- Поэзия и проза Древнего Востока (1973). Москва. С. 144–156.
- Пушкин, А.С.* (1960) Собр. соч. в 10 тт. Т. 5. Москва.
- Burke, P.* (1997) Representations of the Self from Petrarch to Descartes // Rewriting the Self. Histories from the Middle Ages to the Present / Ed. R. Porter. London: Routledge, Pp. 17–28;
- De Man, P.* (1979) Autobiography as De-facement // Comparative Literature. Vol. 94. № 5. Pp. 919–930.
- Dekker, R.* (2000) Dekker Egodocuments in the Netherlands from the sixteenth to the nineteenth century // Envisioning Self and Status. Self-representation in the Low Countries 1400 – 1700. Hull.
- Lejeune, P.* (1998) The Autobiographical Contract // French Literary Theory Today. Cambridge, New York.
- Schulze, W.* (1996) Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte / W. Schulze. Berlin: Akad.-Verl.

References

- Bakhtin, M.M.* (1965) Rabelais and His World. Moscow. (In Russian).
- Belinsky, V.G.* (1948) Selected Works. Moscow. (In Russian).

- Bulgakov, M.A.* (1983) Selected. Moscow. (In Russian).
- Boldyreva, E.M.* (2007) The Concept of Autofiction: Problematic and Methodological Aspect // Text. Discourse. Picture of the World. Voronezh: Publishing House "Istoki", 2007. Pp. 34–40. (In Russian).
- Gorin, G.I.* (1995) The House That Swift Built. Kyiv. (In Russian).
- Erofeev, V.V.* (2012) Akimudy. Moscow. 493 p. (In Russian).
- Erofeev, V.V.* (1999) Encyclopedia of the Russian Soul. Moscow: Podkova, Dekont+ Publ. (In Russian).
- Zaliznyak, A.* (2010) Diary: Towards Defining the Genre [Electronic resource]. // New Literary Review. Moscow. No. 106. Access mode: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/za14.html> (In Russian).
- Ivanov, P.F.* (2012) The System of Subjective Plans of Narration in the Autobiographical Prose of Gunter Grass // Bulletin of SGUTiKD, No. 2. Pp. 206–211. (In Russian).
- Literature and Document: Theoretical Understanding of the Topic (2008) [Electronic resource] // Materials of the round table at the IMLI named after A.M. Gorky. May 27. http://www.imli.ru/structure/theory/krugl_stol.php (In Russian).
- Mikheev, M.* (2007) Diary as an ego-text: Russia XIX – XX – ego-text, or pre-text [Electronic resource]. Moscow: Vodolay Publishers: <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/research/miheev/kniga.htm> (In Russian).
- Poetry and Prose of the Ancient East (1973). Moscow. Pp. 144–156. (In Russian).
- Pushkin, A.S.* (1960) Collected Works in 10 Volumes. Vol. 5. Moscow. (In Russian).
- Burke, P.* (1997) Representations of the Self from Petrarch to Descartes // Rewriting the Self. Histories from the Middle Ages to the Present / Ed. R. Porter. London: Routledge Publ. Pp. 17–28.
- De Man, P.* (1979) Autobiography as De-facement // Comparative Literature. 1979. Vol. 94. № 5. Pp. 919–930.
- Dekker, R.* Egodocuments in the Netherlands from the Sixteenth to the Nineteenth Century // Envisioning Self and Status. Self-representation in the Low Countries 1400 – 1700. Hull, 2000.
- Lejeune, P.* The Autobiographical Contract // French literary theory today. Cambridge, New York, 1988.
- Schulze W.*, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Berlin: Akad.-Verl., 1996.

Сведения об авторе:

Корнилова Елена Николаевна

профессор кафедры зарубежной журналистики и литературы факультета журналистики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор филологических наук (г. Москва, Россия).

E-mail: ekornilova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4606-8484>;

Bionotes:

Kornilova Elena N.

Professor of the Department of Foreign Journalism and Literature, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philology (Moscow, Russia).

E-mail: ekornilova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4606-8484>; e-mail:

Для цитирования:

Корнилова Е.Н. Мифологические аллюзии в романе Виктора Ерофеева «Акимуды» // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 67–78.

For citation:

Kornilova E.N. Mythological Allusions in Viktor Erofeev's Novel "Akimudy" // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 67–78.

УДК 1:94:008

РАСПРАВА ОДИССЕЯ НАД ЖЕНИХАМИ В ПОЭМЕ ГОМЕРА «ОДИССЕЯ»: АРХЕТИПИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОБРАЗОВ И СЮЖЕТА

Ставицкий Андрей Владимирович

Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в
городе Севастополе (г. Севастополь, Российская Федерация)**Аннотация**

В статье проводится архетипический анализ финального эпизода поэмы Гомера «Одиссея» – расправы Одиссея над женихами, захватившими его дом в отсутствие героя. Автор не только рассматривает этот сюжет как акт восстановления справедливости и порядка, но и раскрывает его в рамках неклассической мифологии как построенный на определённых культурных архетипах сложный ритуально-мифологический комплекс с глубокими универсальными смыслами, связанными с циклами смерти и возрождения, борьбой с хаосом и утверждением традиционных культурных ценностей. Поэтому расправа анализируется как архетипический акт, включающий образы Одиссея как Странника, Героя, Царя, Трикстера и Мужа-Воина, а также архетипические роли женихов как Тени и Разрушителей.

Особое внимание в статье уделяется символике ритуализации расправы, восстановлению сакрального порядка и очищению домашнего пространства. В статье также выдвигается гипотеза о циклической компенсации, когда предотвращённая Одиссеем в прошлом резня женихов Прекрасной Елены возвращается к нему как неизбежная расправа над женихами Пенелопы в его собственном доме. Статья предлагает новый взгляд на финал «Одиссеи» не как на частный случай возмездия, а как на универсальный мифологический сценарий борьбы Порядка с Хаосом, находящий отклик в ментальных структурах человеческого сознания. Работа сопоставляет этот мифологический сюжет с аналогичными образами и сюжетами в мировой культуре и исторических ритуалах власти, показывая его значимость как универсального мифологического механизма компенсации и обновления.

Ключевые слова: миф; мифология; теоретическая мифология; неклассическая мифология; современный миф; общая теория мифа; подходы к мифу, классический подход к мифу; обывательский подход к мифу; универсальный подход к мифу; миф как культурная универсалия; Гомер; Одиссей; расправа над женихами

ODYSSEUS'S REVENGE ON HIS SUITORS IN HOMER'S POEM 'THE ODYSSEY': ARCHETYPAL ANALYSIS OF IMAGES AND PLOT

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Abstract

The article provides an archetypal analysis of the final episode of Homer's poem 'The Odyssey' – Odysseus's punishment of the suitors who had taken over his home in his absence. The author not only considers this plot as an act of restoring justice and order, but also reveals it within the framework of non-classical mythology as a complex ritual-mythological complex based on certain cultural archetypes with deep universal meanings associated with the cycles of death and rebirth, the struggle against chaos, and the affirmation of traditional cultural values. Therefore, the revenge is analysed as an archetypal act, including the images of Odysseus as a Wanderer,

Hero, King, Trickster, and Warrior, as well as the archetypal roles of the suitors as Shadows and Destroyers.

The article pays particular attention to the symbolism of the ritualisation of retribution, the restoration of the sacred order, and the purification of the domestic space. The article also puts forward a hypothesis of cyclical compensation, when the massacre of Helen's suitors, prevented by Odysseus in the past, returns to him as the inevitable punishment of Penelope's suitors in his own home. The article offers a new perspective on the ending of the Odyssey, not as a specific case of retribution, but as a universal mythological scenario of the struggle between Order and Chaos, which resonates in the mental structures of human consciousness. The work compares this mythological narrative with similar images and narratives in world culture and historical rituals of power, demonstrating its significance as a universal mythological mechanism of compensation and renewal.

Keywords: myth; mythology; theoretical mythology; non-classical mythology; modern myth; general theory of myth; approaches to myth, classical approach to myth; philistine approach to myth; universal approach to myth; myth as a cultural universal; Homer; Odysseus; slaughter of the suitors

Введение (Introduction)

Кульминационным эпизодом великого творения Гомера «Одиссеи» является расправа героя над 112 женихами, захватившими дом царя Итаки, претендуя на руку его жены Пенелопы. Расправа венчает поэму и традиционно интерпретируется как акт восстановления справедливости и порядка после долгих лет хаоса, если не утверждать вслед за Робертом Грейвсом, что «убийство Одиссеем женихов аллегорично», воспроизводя пример «нежелания царя расставаться с жизнью по истечению срока правления» [Грейвс 1992: 546] и напоминать, что в последующие эпохи царскую власть сменит местная аристократия, с представителями которой в поэме так безжалостно расправился Одиссей. И поскольку почти у каждого, особенно в детстве, были свои обидчики, постарше, сильнее и больше, многие, кто это помнит и их не прощает, ставя себя на место Одиссея, хотели бы им отомстить за обиды, причинённые ранее. Но только хотели, мечтали, но не сделали, не решились, не смогли, лишь мысленно возвращаясь к этому сюжету прошлого, а Одиссей в заведомо проигрышной для него ситуации это сделал. И победил.

Впрочем, архетипический анализ на основе принципов неклассической мифологии позволяет увидеть в этом действе более глубокие, универсальные смыслы, связанные с циклами смерти и возрождения, борьбой с хаосом, преодолением смертных грехов, сохранением традиций и утверждением цивилизационных ценностей, напоминая о том, что нет текста без контекста и порой он может быть удивительно сложным и загадочным. Об этом и пойдёт речь ниже. Однако прежде отметим, что в мировой культуре нередки сюжеты, где тема сватовства и свадьбы сочетается с пролитием крови, а порой и с беспощадной расправой над гостями, или где кровопролитную битву сравнивают со свадьбой, знаменуя символическую переключку этих процессов, означающих качественный переход к чему-то иному, как в «Слове о полку Игореве», где русские воины «свата попоиша, а сами полегоша за землю Русскую».

Пожалуй, наиболее известными историями, когда свадьба приводила к кровопролитию, считаются сюжеты, описанные в «Старшей Эдде» и «Песне о нибелунгах», где приглашённые на свадьбу гости были безжалостно истреблены хозяевами. Аналогичная тема прослеживается и в истории сватовства

древлянского князя Мала к великой княгине Ольге после убийства её мужа князя Игоря, где, правда, до свадьбы не дошло. Нередки подобные сюжеты и в фэнтезийных романах, как, скажем, кровавая свадьба в «Песне льда и пламени» Джорджа Р.Р. Мартина, по которой был поставлен сериал «Игра престолов». Однако самых известным подобным сюжетом в мировой истории всё-таки является расправа Одиссея над женихами, которой и посвящается данное исследование.

Литературный обзор (Literature Review)

Для рассмотрения данной темы в её онтологическом значении использовались исследования и идеи тех авторов, которые писали о неклассической мифологии и изучали архетипические основания реальности. К первой группе относятся А.Ф. Лосев, Э. Кассирер, К. Леви-Стросс и другие, включая новейшие исследования, которые в рамках российского научного пространства проводятся в основном участниками ежегодной Международной конференции «Миф в истории, политике, культуре», чьи статьи публикуются в сборниках (Миф в истории, политике, культуре 2018–2024) и номерах периодического научного журнала «Мифологос». Вторую группу составляют исследователи архетипов традиционно разделяясь на тех, кто развивает идеи К.Г. Юнга, опираясь на гипотезу «коллективного бессознательного», и тех, кто ограничивает архетипическую реальность смысловым пространством культуры.

Что касается непосредственно темы расправы Одиссея над женихами, ей посвящено немало научных трудов исследователей сравнительной мифологии в целом и античной мифологии в частности. По сути все, кто исследовал «Одиссею», так или иначе её касались и оценивали. Но здесь будут упомянуты немногие. Лишь те, кто не просто описывал или оценивал данный сюжет, но внёс какой-то вклад в исследование именно его архетипических нюансов и составляющих. К ним можно отнести тех исследователей, чьи труды:

- составляют основу гомеровской библиографии: А.Ф. Лосева, А.А. Тахо-Годи, Л.А. Гиндина, Л.С. Клейна, А. Мангеля, С. Маркиша, Н.А. Флоренсова, И.В. Шталя и др.;
- рассматривают античные обряды и ритуалы, включая Дж.Н. Остина, Р. Сифорда, В. Тернера, А. ван Геннепа и др.;
- поставили античные проблемы более общего порядка: Х. Блум, Дж. Батлер, Ж.-П. Вернан, Г. Наги, Н. Лоро, Р. Паркер, Н.С. Рабинович, М.Л. Уэст и др.;
- рассмотрели тему возмездия в гомеровском эпосе: Р.Г. Апресян, А.В. Линько, А.В. Логинов и др.

Методы (Methods)

В данном разделе предварительно следует подчеркнуть, что, хотя данное исследование посвящено анализу классического мифа, оно построено на принципах универсальной (неклассической) мифологии, не отрицающей заслуг классического периода развития мифологии как науки, но творчески перерабатывающего его достижения, встраивая их в новую более универсальную структуру.

Исходя из этого, данное исследование опирается на интегративную методологию, построенную на принципах универсальной (неклассической) мифологии, которая не отвергает достижения классической мифологической школы, но творчески их трансформирует и встраивает в более широкую онтологическую парадигму. Методологический аппарат исследования включает в себя следующие взаимодополняющие компоненты:

1. В основе исследования лежит архетипический анализ, понимаемый в двух ключевых измерениях:

- в узком смысле — как выявление и описание архетипических структур в тексте «Одиссеи», основанный на юнгианской традиции, признающей существование коллективного бессознательного как онтологической реальности;
- в широком смысле — как исследование архетипов как культурных универсалий, существующих в смысловом пространстве культуры и проявляющихся в мифологических сюжетах, ритуалах и символических практиках.

Онтологическая обоснованность данного подхода заключается в признании мифа не как примитивной формы сознания (классический подход), и не как феномена субъективного восприятия (обывательский подход), а как фундаментальной структуры бытия, определяющей организацию реальности в сознании человека и культуре. В этой парадигме миф выступает как «онтологический оператор», формирующий глубинные структуры восприятия мира и человеческого места в нём.

2. Дополняющим методом выступает ритуально-символический анализ, позволяющий:

- раскрыть ритуальную структуру эпизода расправы над женихами как сакрального действия;
- выявить символическую геометрию пространства (закрытые двери как восстановленный периметр, ряд топоров как ось порядка, стрелы как векторы права, трон как центр мира);
- проанализировать символику очищения через кровь и жертвоприношение как необходимый элемент восстановления сакрального порядка.

Данный метод оправдан онтологически признанием ритуала как первичной формы организации человеческого опыта, предшествующей как рациональному мышлению, так и практической деятельности.

3. Исследование использует компаративный метод, позволяющий:

- сопоставить анализируемый эпизод с аналогичными сюжетами в мировой мифологии («Старшая Эдда», «Песнь о нибелунгах», древнерусские летописи);
- установить параллели с историческими практиками власти и ритуалами легитимизации правления;
- выявить универсальные паттерны в мифологических сценариях борьбы Порядка с Хаосом.

Онтологическая значимость компаративного подхода заключается в выявлении транскультурных инвариантов мифологического сознания, подтверждающих гипотезу о мифе как культурной универсалии.

4. В качестве специфического методологического инструмента выступает предложенная автором гипотеза циклической компенсации, позволяющая:

- рассматривать расправу над женихами в доме Одиссея как возвращение и переработку не состоявшейся резни в доме Тиндарея;
- выявить глубинные связи между началом и концом троянского мифологического цикла;
- проследить механизм мифологической рефлексии, когда прошлое возвращается в настоящем в трансформированном виде.

Эта гипотеза обоснована онтологически признанием циклической природы мифологического времени и принципа «долга», который должен быть возвращён в мифологической экономике обмена.

Структурная целостность методологического аппарата обеспечивается единой онтологической парадигмой, в которой миф понимается как фундаментальная реальность, определяющая структуры бытия, сознания и культуры. Все использованные методы взаимно дополняют друг друга, формируя многоуровневую аналитическую модель, способную выявить как поверхностные, так и глубинные структуры анализируемого эпизода. Данная методология позволяет преодолеть ограниченность традиционных подходов к анализу «Одиссеи» и увидеть в расправе над женихами не просто акт возмездия, но универсальный мифологический сценарий восстановления космического порядка через ритуализованное насилие.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Почему же устроенное Одиссеем избиение женихов становится в логике мифа не только уместным, но даже необходимым и «справедливым», и какие архетипы вскрываются и активируются в сюжете данной расправы? Попробуем в этом разобраться.

1. Отношение у исследователей к расправе Одиссея над женихами бывает самым разным, от полного оправдания расправы до её полного осуждения, что в принципе в духе современного гуманистического подхода, особенно с учётом того, что сами женихи хоть и оскорбили дом своего царя, но, пребывая в доме Одиссея, никого не убили. Отсюда закономерен вопрос: за что Одиссей убил женихов? Не слишком ли суров был царь Итаки с теми, кто, может, и злоупотребил гостеприимством царского дома, но не заслуживал за это смерти, если, конечно, совсем забыть об обычаях древних и цене поругания сакральности домашнего очага, который олицетворял центр мира? Последнее обстоятельство считается важным. Ведь, чтобы объяснить причины расправы, устроенной царём Итаки, и её архетипический посыл, мало поставить себя на место оскорблённого и униженного Одиссея, но также следует руководствоваться принципом судить об эпохе в соответствии с её алгоритмом и понятиями.

Исходя из этого смысл расправы над женихами можно объяснить следующим образом: говоря современным обывательским языком, они «оборзели» и то, что случилось, есть наказание за их гордыню, безнравственное поведение и обман, неуважение к богам и обычаям предков, требовавшие символического очищения дома и утверждавшие право на возвращение законного правителя. Вот почему поэма подчеркивает идею возмездия и восстановления справедливости, где Одиссей как герой и царь восстанавливает свой статус правителя и возвращает семью. Сам Одиссей объясняет расправу над женихами как справедливое возмездие за их надменное и бесчестное поведение во время его длительного отсутствия, когда уверенные в его смерти и своей безнаказанности женихи захватили царский дом, внеся в него раздор и хаос, беззастенчиво ели и пили, опустошая царские запасы, обижали слуг и домочадцев и, конечно, пытались насильно завоевать руку Пенелопы, годами не желая уходить, утомляя хозяйку и терроризируя домочадцев.

В известном фильме Андрона Кончаловского «Одиссей» (1997) главный герой объясняет, за что женихи будут наказаны следующей фразой: «Ваша вина в том, что вы хотели уничтожить мой мир». Поэтому расправа Одиссея над женихами имеет в поэме глубокое символическое и сюжетное значение. Ведь поведение женихов не просто нарушает моральные и социальные нормы. Женихи представляют собой хаос и угрозу для порядка на земле Одиссея, а значит, их

уничтожение – акт восстановления справедливости и прежнего установленного богами порядка, за который он как царь отвечает. Также это своего рода моральное послание остальным о том, что нарушение принципов гостеприимства и верности карается самым суровым образом.

2. Финал «Одиссеи» традиционно читается как восстановление справедливости и порядка в доме Одиссея, однако на уровне глубинных, архетипических структур перед нами не просто частное возмездие. Поэтому для лучшего понимания авторского замысла, подводящего к финальной расправе над женихами следует помнить ряд важных для общего сюжета вещей.

1) Особенно цельно и интригующе выглядит сцена расправы Одиссея над женихами, напоминая вечное возвращение к истокам, если вспомнить, что в рамках троянского мифологического цикла ей предшествовала другая похожая история, с которой этот цикл начинался, когда во дворце спартанского царя Тиндарея собрались лучшие герои и полубоги Эллады, чтобы добиться руки Прекрасной Елены, не зная, что ими, если верить одной из античных легенд, Земля-Гея уже тяготилась настолько, что не могла больше терпеть. Её мольбы вызовут желание Зевса собрать всех буйных героев где-нибудь на войне и прикончить, подведя сватовство в Спарте к общей бойне под Троей. Но поскольку каждый из героев считал себя самым достойным руки Прекрасной Елены и не желал мириться с конкурентами, финал сватовства мог вполне закончиться не только убийством избранника спартанской принцессы, но и побоищем среди женихов задолго до Трои. Тогда резню удалось предотвратить благодаря совету хитроумного Одиссея, заставив женихов поклясться богами на мясе, что они не только не убьют избранника Елены, но и помогут ему, если понадобится. Таким образом Одиссею удалось избежать угрозы побоища, при этом, что сам он предвидеть уже не мог, заложив условия для будущей Троянской войны, поскольку женихи теперь должны были помочь Менелаю вернуть домой похищенную Парисом Елену. Что в конечном итоге и произойдёт. Однако заложенная в Спарте интрига будущей войны потом внезапно вернулась к Одиссею особым насмешливым проклятием на каком-то другом уровне, когда в его отсутствие на руку и титул Пенелопы начали претендовать не великие герои, потомки богов, как это было с Еленой, а публика совсем другого рода и уровня, идущая на смену полубогам и героям. Возможно, поэтому во втором случае сватовства применительно уже к его супруге Одиссей не захотел решать дело миром. Так предотвращённая в Спарте массовая резня в начале этой мифологической истории обернулась узаконенной резнёй в конце, подведя итог длительному циклу, где возвращение Одиссея не могло полностью состояться без возвращения ему власти и статуса царя, утраченного по причине долгого отсутствия, когда он по сути должен был соревноваться за руку своей законной супруги как один из её женихов.

Таким образом «Одиссея» вернула всё на круги своя, когда отданный долг возвратился в форме освобождения и очищения, где финальная бойня в известном смысле стала актом переработки излишков насилия в порядок и механизм восстановления в царском доме суверенитета и сакральности [Loraux 1986; Naiden 2013].

2) Миф «учит», что суверенитет начинается с контроля порога, еды, брака и оружия – четырех узлов дома-полиса. Расправа восстанавливает различие «гость/свой», без которого невозможен полис. Значит, в данном прочтении финал эпоса – модель конституирующего насилия во имя освящённого богами

общественного порядка, который отличает «своих» как тех, кто следует норме трапезы, брака и слова, и сурово наказывает за неповиновение остальных [Nagy 1979; Naiden 2013].

3) При этом отметим, что переход Одиссея от хитрости к праву является типичной метаморфозой особого мифического персонажа – трикстера, поскольку, вернувшись домой, Одиссей понимает, что грубой силой ему женихов не одолеть, и прибегает к хитрости, ждёт, обманывает, скрывается, отвлекая их ложными рассказами, ища слабые места и выбирая нужное время, чтобы не просто с женихами расправиться, но придать акту расправы нужную законность, конвертируя хитрость в право через замену маски случайного странника на лик грозного воина, вернувшегося домой, посредством испытания царским луком, чтобы завершить его неминуемым наказанием. Таким образом Одиссей добивается своего, несмотря на препятствия, не отменяя право по принципу «кто сильнее, тот и прав», но вставляя в него через установку «суметь довести хитрость до формы справедливого возмездия».

4) Особо отметим ритуализацию проведения и описания расправы с учётом того, что весь древний мир все свои действия соотносил с Ритуалом, на соблюдении которого строилась вся система бытия. В этой ритуализации испытание с помощью доставшегося от Аполлона царского лука стала «проверкой именем Отца» с переводом из скрытой харизмы в явное царское право. В этом смысле интрига с луком – не просто трюк узнавания. Это «подпись вещи» и «испытание на право» (*ordo probandi*), где лук выступает заменой царского имени, когда натянуть его может только носитель «правильной меры» силы и памяти рода [Vernant 1988; West 2014]. Стрела, проходящая сквозь топоры, символически «выпрямляет» искривлённый хаосом порядок, после чего реальный самосуд превращается в царское воздаяние, где харизма становится правом, а насилие является обязательной санкцией.

5) В данном контексте довольно любопытна символическая геометрия исторической сцены для расправы над женихами, в которой закрытые двери означают восстановленный периметр, ряд топоров – ось порядка, стрелы – векторы права, трон – центр мира дома. Эта пространственно оформленная символика тщательно выстроена не только эпически, но и ритуально. В ней царь-суверен определяет местоположение каждого, ставя нужные точки и рисуя необходимые линии, а нарушители рассыпаются как «без-форменные массы», чтобы неизбежно со смертью потерять не только форму, но и статус.

В свете изложенного сюжет расправы над женихами может считываться как архетипический механизм компенсации, когда не пролитая кровь в Спарте возвращается Одиссею кровью женихов в его собственном доме, очищая его и закрывая долг клятвы. Дом Одиссея как мини-полис восстанавливает свой суверенитет через ритуализованное насилие. Лук Одиссея выполняет функцию «проверки Имени», трансформируя скрытую до времени царскую харизму в утверждение царского права. Женихи воплощают анархическую множественность, снимаемую насильственным актом суверена. И божественный порядок восстанавливается через жертву, принесённую во славу его. В этой сюжетной динамике хитрость не противостоит праву, а становится его матрицей.

3. Впрочем, этим анализ не ограничивается. Сюжет расправы Одиссея над женихами несет в себе несколько мощных архетипов, которые переплетаются между собой. Вот ключевые из них:

1 Архетипы, заложенные в образе и судьбе Одиссея, которые в свою очередь распадаются на несколько:

- Одиссей как архетип Странника, вечно стремящегося домой. Отметим, что, в отличие от Энея, который свой дом и Отчизну потерял после разрушения Трои и должен был обрести его где-то в другом месте, начав с нуля, Одиссей всё время хочет вернуться домой, т.е. в тот мир, который он когда-то оставил, чтобы исполнить данную клятву. Также стоит напомнить, что именно этот архетип был положен в основу ключевой для мировой культуры темы Вечного возвращения, которую особенно активно разрабатывал Ф. Ницше и его последователи. Тему возвращения к себе, где само возвращение соотносимо с судьбой и призванием, требующим от каждого выполнить свою жизненную миссию, чтобы вернуться уже не в земной, а в божественный дом.

- Одиссей как синтез архетипов Героя, Царя и Трикстера. В соответствии с ним в момент расправы Одиссей выступает не просто как защищающий свой дом воин, но как законный Правитель, Царь (басилевс), возвращающийся, чтобы восстановить нарушенный космос своего родного царства (ойкос). При этом он олицетворяет и архетип Героя, прошедшего все испытания и достигшего зрелости, необходимой для исполнения своего предназначения. Для этого он использует все свои знания и навыки Трикстера, поскольку его победа обеспечивается не только физической силой, но и хитростью, обманом и мастерством манипулирования восприятием, что является ключевой чертой данного архетипа. Его появление в образе нищего – ритуал, в ходе которого Царь-Герой временно принимает облик беженца, нищего, изгоя, чтобы проверить на верность своих людей, семью, супругу и подготовить почву для окончательного восстановления порядка.

- Одиссей как архетип Мужа-Воина, Защищающего Свой Очаг и Семью. Ведь на более глубоком, первобытном уровне, Одиссей – самец-защитник, вернувшийся, чтобы отстоять свою самку (Пенелопу), свое потомство (Телемаха) и свою территорию (дворец и царство) от внешних посягательств. Подчеркнём, что данный архетип опирается на самые базовые, практически – животные инстинкты и является одной из основ эпического повествования.

2) Жена Одиссея Пенелопа стала архетипически оформленным воплощением женских добродетелей. В первую очередь верности, демонстрируя все лучшие женские качества в ожидания пропавшего на войне мужа. Ей в данном мифологическом цикле противостоит Прекрасная Елена, которая, уступив временному искушению, забывает о царском и супружеском долге и тем самым лишается своей особой субъектности, оказавшись чем-то вроде приза сильнейшему, сначала став после смерти Париса женой его брата Деифоба, а затем после взятия Трои вновь вернувшись к Менелаю. При этом отметим, что, хотя роль Пенелопы в данном сюжете выглядит пассивной, это не так, поскольку через неё проходит и оформляется крайне важное для завершения мифологического процесса ожидание, раз выгнать с помощью оружия она женихов как женщина не может. Но без её скрытой, но ощутимой помощи Одиссей своей цели бы не добился. Когда Пенелопа ткёт и распускает полотно, она тем самым реализует и институтирует «время ожидания», превращая отсрочку в форму суверенитета при отсутствии законного царя [Rabinowitz 1993]. Её прослушивание рассказов странника, испытания загадками и намёками – по сути женский эквивалент «испытания» луком. Таким образом, мужской акт грубой, но законной расправы был

подготовлен женской техникой отсрочки, сложив два полюса одного механизма возвращения законности через трансформацию отложенного в свершившееся.

3) Архетип Воскрешения / Возвращения Царя.

Этот архетип распространен в мифах и сказках по всему миру. Его стандартная структура строится на:

- исчезновении царя: Одиссей отсутствует, и в его царстве наступает хаос безвластия.
- упадке и узурпации: власть царя оспаривается, его богатство расхищается, семья находится в опасности.
- возвращении под ложной личиной: Царь возвращается на родину неузнанным (в образе нищего старика).
- испытании и узнавании: Царь проверяет верность своих близких и слуг.
- низвержении узурпаторов и триумфальном восстановлении: Царь раскрывает себя и уничтожает тех, кто захватил его власть, восстанавливая законный порядок.

В этом случае расправа над женихами – кульминационный акт данного архетипа, момент триумфа законной власти над хаосом и беззаконием.

4) Архетип Справедливой Мести и Возмездия.

По сути данный архетип – самый очевидный. Женихи в течение многих лет бесчинствовали в доме Одиссея: расточали его богатства, издевались над слугами, домогались Пенелопы и строили козни против его сына, фактически планируя убить Телемаха и разделить имущество Одиссея («Между собой без обиды его достоянье поделим»). Поэтому расправа над ними – не акт слепой ярости, а законное и ритуальное возмездие за нарушение священных законов гостеприимства (ксении) и попытку узурпировать власть. В ней Одиссей выступает в роли карающей десницы, исполняющей волю богов и восстанавливающей попорченную справедливость.

5) Женихи как архетипическая Тень и Разрушители.

В соответствии с этим архетипом женихи Пенелопы – не просто отдельные персонажи, «блудники», «обольстители». Они выступают единым коллективным антагонистом вернувшегося домой Царя. В архетипическом ключе они представляют собой Тень – хаотичное, разрушительное начало, угрожающее целостности героя и его мира Их деструктивное поведение (пожирание ресурсов дома, оскорбление гостей, притязания на чужую жену и власть) символизирует полный разрыв с нормами гостеприимства и социального порядка, что в древнегреческом мире было равносильно богохульству и обрушению в Хаос. Поэтому можно утверждать, что в поэме Гомера они олицетворяют архетип Разрушителя или коллективного Анти-Царя, чья деятельность направлена не просто на захват власти и имущества царя, но и на демонтаж существующей структуры. И, значит, их массовая гибель – не просто личная месть, а необходимый ритуал очищения через жертвоприношение, устраняющее заразу хаоса для восстановления гармонии.

Кстати, по ходу образ «многобуйных» женихов оборачивается ещё одной архетипической стороной, когда в рамках противостояния Порядка (Космоса) и Хаоса они как бы обращаются в своеобразного «коллективного Тифона» – множественного чудовища, ненасытного, крикливого, шумного, занятого пирами и погружающего дом в непотребное богохульство, сильно напоминающее известный эпиграф к книге Александра Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву»:

«Чудище обло, озёрно, огромно, стозёвно и лаяй» – взятый, кстати, в несколько изменённом виде из 514-го стиха XVIII книги поэмы Василия Тредиаковского «Телемахида», т.е. посвящённой злоключениям сына Одиссея – Телемаха, хотя в поэме приведённая цитата посвящена охраняющему вход в мир мёртвых псу Керберу (Церберу). Напомним, что в греческой мифологии такой разрушающий гармонию «шум многих» отличает угрожающих космическому порядку носителей Хаоса, детей богини Земли – Геи, змееногих гигантов и самого опасного врага Зевса – огромного Тифона [Seaford 1994]. Ответом на такую угрозу служит монологическое действие героя-суверена, который «сворачивает» многоголосие хаоса в единственный, окончательный, ритуально организованный, карательный акт. Таким образом подавление анархической «многоголосости» женихов становится не только правом, но и обязательным условием возвращения долгожданного порядка, где расправа воспринимается не «просто убийством», а космологической коррекцией мира, возвращением его из состояния какофонии к космосу.

б) Расправа как архетипический акт Битвы Хаоса и Порядка (Космоса) с целью восстановления Космоса как упорядоченного целого.

Дом Одиссея во время его отсутствия становится микрокосмом хаоса, где женихи выступают разрушающими порядок силами деструкции, анархии и нарушения всех норм. Поэтому возвращение Одиссея и расправа над ними знаменует восстановление космоса, порядка, закона и иерархии, возвращая миру его правильное устройство, удобное богам. В таком случае речь идёт не просто о расправе над женихами, опустошившими царский дом и оскорбившими его хозяина, а о праве на владение царством, которое Одиссей должен был подтвердить не путём народного голосования, но таким способом, который лишал бы других кандидатов на царство самой возможности на него претендовать. В нём сам эпизод расправы можно рассматривать как архетипическую драму, разыгрывающую универсальный сюжет о борьбе Порядка с Хаосом. По ней усилиями женихов дом Одиссея был превращён в пространство недопустимого для царства Хаоса. Возвращение героя и его победа над силами разрушения символизируют циклическое обновление мира. Этот акт носит сакральный характер: он восстанавливает не только личную справедливость Одиссея, но и определённый богами космический порядок на Итаке. В этом контексте расправа приобретает «онтологический смысл», выходящий за рамки личной драмы и становящийся архетипической ситуацией, повторяющейся в мифах и сказаниях разных культур многократно.

Кстати, в свете сказанного наиболее важным и интересным является сравнение расправы Одиссея над женихами с многочисленными древнейшими сюжетами из «Золотой ветви» выдающегося антрополога Дж.Дж. Фрэзера. Согласно им, чтобы сохранить свою власть, правитель в ходе ритуально оформленного испытания должен был убить претендентов на трон. Тем самым он подтверждал своё право до тех пор, пока его не сменит, обычно, его убив, более молодой и сильный преемник, в общем более достойный. Аналогичный сюжет знают все, кто знаком с историей Маугли из «Книги джунглей» Р. Киплинга, в которой молодые волки по подсказке тигра Шерхана попытались сменить старого вожака Акелу, подвергнув его на охоте испытанию, известному с детских лет по фразе «Акела промахнулся».

Согласно этому сценарию, Одиссей вынужден был принять участие в соревновании за свою жену. И победил, подтвердив и восстановив своё право через ритуал.

7) Архетип Очищения и Освящения Пространства.

Дом Одиссея был женихами осквернен и обесчещен. Они превратили его из священного, охраняемого богами семейного очага в место разврата и насилия. Поэтому убийство женихов – не просто месть, а акт ритуального очищения через жертвоприношение осквернителей. Согласно ему, только кровь, пролитая в зале, может смыть скверну бесчестия. Свой дом нужно как храм очистить от кощунства. И Одиссей это делает. После бойни Одиссей приказывает служанкам вымыть и продезинфицировать помещение, что является прямым символом очищения и возвращения дому его сакрального статуса.

Не менее архетипически важным в рамках общего очищения домашнего пространства от «грязи» бесчинств является казнь рабынь и предателя – козопаса Меланфия. В ней мы наблюдаем не просто патриархальную кару за оскорбление царского дома, но проведение ритуала его очищения. Отметим, что жестокая сцена повешения рабынь – один из самых тяжёлых эпизодов для современного читателя: «Немного подергав ногами, все разом утихли». Но в патриархальной логике только так можно было снять с дома «грязь» грехов и пороков, вызванных нарушением правил поведения в доме и условий супружеского договора, которые тогда имели сакральный статус [Parker 1983]. В этом смысле повешение, в отличие от меча, отделяло «нечистое» от остального без пролития крови в рамках домашнего сакрального пространства. Что касается козопаса Меланфия, то он совершил самые тяжкие преступления и должен был подвергнуться самому суровому наказанию, какое тогда было возможно. Что и было сделано: «и уши и нос отрубили ему... вырвали срам... руки и ноги ...отсекли» и бросили на съедение собакам. Так подтверждалась древняя мудрость, что очищения без жертвы не бывает.

Заключение (Conclusions)

Как видим, в итоге, расправа над женихами представляет собой сложный многослойный архетипический акт, который одновременно является:

- законной карой (Возмездие);
- политическим восстановлением (Возвращение Царя);
- актом семейной защиты (Защитник очага);
- ритуальным действием (Восстановление Порядка и Очищение от Хаоса).

Поэтому столкновение Одиссея-Героя-Царя-Трикстера с коллективной Тенью женихов-Разрушителей является не просто кульминацией великого эпического сюжета, но и ритуально оформленным разыгрыванием глубинного мифологического сценария о вечной борьбе Порядка и Хаоса, Смерти и Возрождения. Именно эта архетипическая глубина делает данный сюжет таким мощным и вечным, позволяя увидеть в гомеровском эпосе не только литературное произведение, но и нечто иное, укорененное не только в фундаментальных для человеческой культуры сюжетах о справедливости, порядке и возвращении домой, но и в ментальных (подсознательных) структурах человеческого сознания.

Литература

Вернан Ж.-П. (1983) Происхождение древнегреческой мысли. Москва: Прогресс. 240 с.

Грейвс Р. (1992) Мифы Древней Греции. Пер. с англ. Под редакцией и послесловием А.А. Тахо-Годи. Москва: Прогресс. 624 с.

Логинов А.В. (2013) Мщение и месть в терминологии гомеровского эпоса // Вестник Московского университета. Серия 8. История. № 6. С. 26–38.

Логинов А.В. (2017) Система возмездия в гомеровском обществе как социальный институт в эпоху формирования древнегреческого полиса // *Lex Russica*. № 6 (127). С. 199–214.

Фрэзер Дж.Дж. (2001) Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. Москва: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 528 с.

Шталь, И.В. (1978) «Одиссея» - героическая поэма странствий. Москва: Наука. 168 с.

Элиаде, М. (1999) Священное и мирское. Москва: Издательство Московского университета. 240 с.

Austin, J.N. (1975) *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*. Berkeley: University of California Press. 224 p.

Bloom, H. (1994) *The Western Canon*. New York: Harcourt Brace. 578 p.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. 199 p.

Loraux, N. (1986) *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 304 p.

Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 402 p.

Naiden, F.S. (2013) *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press. 416 p.

Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press. 432 p.

Rabinowitz, N.S. (1993) *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press. 248 p.

Seaford, R. (1994) *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press. 272 p.

Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine. 224 p.

van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press. 198 p.

Vernant, J.-P. (1988) *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books. 424 p.

West, M.L. (2014) *The Making of the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press. 288 p.

References

Vernant, J.-P. (1983) *The Origins of Ancient Greek Thought*. Moscow: Progress Publ. 240 p. (In Russian).

Graves, R. (1992) *Myths of Ancient Greece*. Translated from English. Edited and with an afterword by A.A. Taho-Godi. Moscow: Progress Publ. 624 p. (In Russian).

Loginov, A.V. (2013) Retribution and Revenge in the Terminology of Homer's Epic // *Bulletin of Moscow University*. Series 8. History. No. 6. Pp. 26–38. (In Russian).

Loginov, A.V. (2017) The System of Retribution in Homeric Society as a Social Institution in the Era of the Formation of the Ancient Greek Polis // *Lex Russica*. No. 6 (127). Pp. 199–214. (In Russian).

Frazer, J.G. (2001) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*: In 2 vols. Vol. 1: Ch. I-XXXIX / Translated from English by M. Ryklin. Moscow: TERRA-Book Club Publ, 2001. 528 p. (In Russian).

Shtal, I.V. (1978) *The Odyssey: A Heroic Poem of Wanderings*. Moscow: Nauka Publ. 168 p. (In Russian).

Eliade, M. (1999) *The Sacred and the Profane*. Moscow: Moscow University Press Publ. 240 p. (In Russian).

Austin, J.N. (1975) *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*. Berkeley: University of California Press. 224 p.

Bloom, H. (1994) *The Western Canon*. New York: Harcourt Brace. 578 p.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. 199 p.

Loraux, N. (1986) *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 304 p.

Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 402 p.

Naiden, F.S. (2013) *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press. 416 p.

Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press. 432 p.

Rabinowitz, N.S. (1993) *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press. 248 p.

Seaford, R. (1994) *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press. 272 p.

Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine. 224 p.

van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press. 198 p.

Vernant, J.-P. (1988) *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books. 424 p.

West, M.L. (2014) *The Making of the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press. 288 p.

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, гл. редактор научного периодического журнала «Мифологос», ген. директор ООО «ТБС Пабблишинг», кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9670-1105>

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Editor-in-Chief of the Scientific Periodical “Mythologos”, Director General of CSB Publishing LLC, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

E-mail: stavis@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9670-1105>

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Расправа Одиссея над женихами в поэме Гомера «Одиссея»: архетипический анализ образов и сюжета // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 79–92.

For citation:

Stavitsky, A.V. Odysseus's Punishment of the Suitors in Homer's Poem ‘The Odyssey’: an Archetypal Analysis of Images and Plot // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 79–92.

3 МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В НАУЧНОМ И МЕДИА-ДИСКУРСЕ

УДК 821.111 : 821.161.1

ИМАГОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ И АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ПУШКИНИСТИКА: К ПРОБЛЕМЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ НАУЧНОГО ДИСКУРСА¹

Королева Светлана Борисовна

Нижегородский государственный лингвистический университет им.

Н.А. Добролюбова (г. Нижний Новгород, Россия)

Аннотация

В статье ставится вопрос о возможности проникновения имагологического мифа в научный (гуманитарный) дискурс. На материале англо-американских научных и научно-популярных работ XX века, посвященных интерпретации «Медного всадника» А.С. Пушкина, обнаружено, что теоретическим основанием для такого проникновения явилась этнокультурная парадигма пушкинского творчества, тогда как пусковым механизмом послужило социополитическое напряжение периода Холодной войны. Доказано, что под давлением негативного информационного фона интерпретация Морисом Бэрингом – британским интеллектуалом, стоящим у истоков англо-американского пушкиноведения – реализма и «всечеловечности» в пушкинском творчестве как высшей формы проявления сущностных черт русского национального характера трансформировалась в попытки осмысления «петербургской повести» в русле имагологически окрашенных суждений о неизбежной деспотии русской власти, благоговении русского народа перед тиранами и неизбывной склонности русского человека к насилию.

Ключевые слова: этнокультурная интерпретация; А. С. Пушкин; М. Бэринг; Э. Уилсон; Дж. Бейли; Э. Бриггс; англо-американская пушкинистика XX века

IMAGOLOGICAL MYTH AND ANGLO-AMERICAN PUSHKIN STUDIES: TO THE PROBLEM OF MYTHOLOGIZATION OF ACADEMIC DISCOURSE

Koroleva Svetlana Borisovna

Linguistics University of Nizhny Novgorod

(Nizhny Novgorod, Russia)

Abstract

The article argues the possibility of penetration of the imagological myth into academic (humanitarian) discourse. Based on the material of academic works devoted to the interpretation of Pushkin's *The Bronze Horseman*, written by English and American critics and scholars in the 20th century, it is demonstrated that the ethnocultural paradigm of Pushkin's work served as the theoretical basis for such penetration, while the socio-political tension of the Cold War period

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00706 «Пушкин в западноевропейском каноне русской литературы: динамика и варианты осмысления (период 1920–1960-х годов)».

functioned as its trigger. Under the pressure of negative information background, the interpretation of realism and “universal humanity” in Pushkin’s works as the highest form of manifestation of the essential features of the Russian national character – the paradigm formed by Maurice Baring, a British intellectual who stood at the origins of Anglo-American Pushkin studies, – was transformed into attempts to understand the “Petersburg story” in line with imagologically colored judgments about the inevitable despotism of the Russian government, the reverence of the Russian people for tyrants and the inescapable inclination of the Russian people to violence.

Key words: ethnocultural interpretation; A. S. Pushkin; M. Baring; E. Wilson; J. Bailey; E. Briggs; Anglo-American Pushkin studies of the 20th century

Введение (Introduction)

Имагология – одна из направлений компаративных гуманитарных исследований, предметом которого является изучение процесса и результата восприятия другой страны, ее культуры и народа в своей культуре, а также всего национального «своего» в рамках национальной же культуры, равно как и в рамках иных культур [Земсков]. Российская имагология как направление компаративных исследований начала оформляться в последнее десятилетие XX в. В рамках российской имагологии было, в частности, разработано понятие «имагологический миф» (или «инонациональный миф»). Под ним понимается семиотическая структура национальной культуры и ментальный комплекс в коллективном сознании народа, в которых фиксируется национально значимый исторический, политический, эстетический опыт освоения иного национального мира; устойчивое ментальное образование, исходящее из представлений о положительном «национальном своем», порождаемое коллективным сознанием в процессе схождения с другой культурой, выражаемое в виде образов, символов, стереотипов, сюжетов и т.п. и имеющее способность сохранять и наращивать смысловые слои [Королева 2021: 12].

Имагологический миф бытует, как мы понимаем, в самых разных сферах общения, однако научная сфера, стремящаяся к строгой объективности и логичности в изучении материала и изложении результатов этого изучения, предположительно выведена за рамки его воздействия. Анализ английских научных и научно-популярных работ о Пушкине однако убеждает нас в обратном: элементы имагологического мифа могут проникать в научный дискурс. Эта статья посвящена описанию механизма такого проникновения на материале англо-американских работ о поэме «Медный всадник».

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Англо-американская пушкинистика формируется в первой половине XX века. Одной из ключевых фигур, во многом определивших дальнейшее развитие пушкиноведения в англоязычной гуманитаристике, Морис Бэринг (Maurice Baring) – английский дипломат, журналист, писатель, переводчик, составитель антологии русской поэзии (на русском языке) для «русских факультетов» Англии¹.

Показательно, что главу о Пушкине из его «Очерка истории русской литературы» (*Outline of Russian Literature*, 1914) и Введения в Оксфордской антологии русской поэзии (*The Oxford book of Russian Verse*, 1925) Д.С. Мирский (D.S. Mirsky – «автор лучших на английском языке книг по истории русской

¹ Имеется в виду эта антология: Baring M. (comp.) *The Oxford book of Russian Verse*. Oxford: Clarendon Press, 1971. 311p.

литературы» [Казнина: 218]) характеризует как «несомненно лучшее из всего, что написано о Пушкине на английском (и любом другом) языке» (“By far the best thing on Pushkin in English (and in fact in any foreign language)”) [Mirsky: 239–240].

О русской литературе М. Бэринг написал две разные по своим задачам и принципам составления книги: книгу-подступ к проблеме «Вехи русской литературы» (*Landmarks in Russian literature*, 1910) и уже упомянутый и более подробный «Очерк истории русской литературы». Уже в «Вехах» Морисом Бэрингом была высказана особая этнокультурная интерпретация пушкинского творчества. Ее суть определяется распознаванием в произведениях Пушкина черт имманентного реализма и адаптивности, которые Бэринг считает свойственными русскому национальному характеру – черт, о которых Бэринг подробно рассуждает в книгах «Русский народ» (*The Russian People*, 1911) и «Истоки России» (*The Mainsprings of Russia*, 1914).

Стремясь определить и пояснить отличительные черты русской литературы для себя и англоязычного читателя, в «Вехах» Бэринг исходит из общего утверждения о том, что вся русская поэзия «основана на выраженном здравом смысле, вся пропитана им» (“is based on and saturated with sound common sense”) и что в этом она не похожа ни на поэзию немецкую, ни на английскую или французскую [Baring 1912: 25]. В качестве ярчайшего примера Бэринг указывает на «величайших русских поэтов» (“the greatest Russian poets”) Пушкина и Лермонтова: в отличие от Шелли или Мюссе, они не возводят башни отвлеченных размышлений и не адресуют своему читателю революционно-мятежные призывы (“no Russian Romantic poet would have ever tried to reach the dim pinnacles of Shelley’s speculative cities, and no Russian Romantic poet would have uttered a wild cry of revolt such as Musset’s *Rolla*”), но «извлекают поэзию из обыденности» (“extract poetry from the daily life”). Пушкин же находит для этого извлечения «сбалансированную до совершенства» форму, интуитивно спаянную со здравым смыслом (“perfectly balanced”; “this sense of balance and proportion blent with a rooted common sense”) [Ibid.: 27].

В «Очерке» перед Бэрингом стоит новая, по сравнению с «Вехами», задача: кратко описать творческий путь Пушкина-поэта. В связи с этим в книге поднимается вопрос о периодах развития пушкинского творчества: в частности, об ориентации его ранней поэзии на французскую литературу XVIII века, о живом восприятии поэтики Байрона в «южных» поэмах, о преодолении байронизма в «Евгении Онегине», шуточных поэмах и «Полтаве», об историческом реализме «Бориса Годунова» и «Капитанской дочки». Соответственно, Бэринг в «Очерке» различает реализм творчества Пушкина как имманентную укорененность в чувстве реального и реализм как эстетическую ориентацию на верное изображение действительности [Бонди: 6], «правду простой жизни и точного смысла» [Лотман: 195].

Постепенно из оценок и описаний «пушкинской» главы «Очерка» рождается синтез этнокультурной интерпретации пушкинского романтизма и реализма с культурно-эстетическим подходом к художественному слову – синтез, в котором творчество Пушкина в целом предстает уникальным проявлением гения русского народа и в котором, наряду с характеристиками «поэт обыденной действительности» (“a poet of everyday life”) и «все-обнимающей человечности»

(“all-embracing humanity”)¹, ключевым становится определение «великий художник» (“a great artist”), «влюбленный в красоту» (“a lover of the beautiful”) [Baring 1915: 96, 98]. Явственно этот синтез осуществлен в термине «классицист» (“a classicist”): под «классицизмом» Пушкина Бэринг понимает сочетание «здравомыслия» и «реализма» с «основательностью концепций и идей» и «прозрачностью» и «завершенностью» «безупречной формы» (“as much in the common-sense and realism and solidity of his conceptions and ideas, as in the perspicuity and finish of his impeccable form”) [Ibid.: 99].

Этнокультурное толкование «человечного реализма» Пушкина в «Очерке» и «Вехах» Бэринга на смысловом уровне смыкается с его высказываниями о русском национальном характере в «Истоках России» и «Русском народе». В первой из этих книг Бэринг указывает на здравый смысл (“common sense”), жизнерадостность и чувство юмора (“cheerfulness”; “good humour”) как на черты, присущие русскому крестьянину [Baring 1914: 60]. Во второй отмечает, что свойственный ему здравый смысл, проявляемый в смекалке (“shrewdness”) и практическом чутье (“practical sense”), является лишь формой общего «духа позитивизма и реализма» (“spirit of positivism and realism”), свойственного русскому народу [Baring 1915: 53]. В то же время, для него очевидно, что реализм в русском человеке сочетается с адаптивностью (“all-round adaptability”) и человечностью (“humane”) [Ibid.: 40]. Неслучайно в «Очерке» он открыто соглашается с Достоевским в том, что «способность понять все и каждого» (наравне с чувством реальности) делает Пушкина поэтом «глубоко русским» (“this capacity for understanding everything and everybody, which makes him so profoundly Russian”) [Ibid.: 96].

Не останавливаясь на причинах сочувственного интереса к России и всему русскому, который пробудился в европейской интеллектуальной среде в 1870-е–80-е годы и который достиг своего пика в 1920-е в виде «моды на все русское» (С. Моэм), отметим только, что именно на этом фоне для английской пушкинистики первой половины XX века «Пушкинская речь» Достоевского стала безусловно авторитетной характеристикой творчества поэта [Королева 2025]. Кроме прочего, она утверждала английских интеллектуалов в этнокультурном подходе к пушкинскому творчеству.

Обобщая, можно сказать, что этнокультурная интерпретация творчества Пушкина, сформированная в работах М. Бэринга под влиянием «Пушкинской речи» Достоевского, определяется соотносительностью представлений о литературе с представлениями о национальном характере. В соответствии с этим толкованием реализм Пушкина понимается как «чувство реальности», то есть общая ментальная установка на близость природе и факту, проявляемая, в том числе, в «южных поэмах» и лирике романтического периода. Отдельно Бэринг говорит о реализме зрелого творчества Пушкина в связи с эстетической установкой на правдивое изображение действительности. Термин «романтизм» применительно к творчеству Пушкина в рамках этого подхода подвергается сомнению, в связи с чем Бэринг настойчиво противопоставляет пушкинский романтизм европейскому. Реализм как «чувство реальности» в характеристике творчества Пушкина у Бэринга тесно сопряжен с человечностью и высшей (свойственной русскому человеку) формой ее проявления – всечеловечностью.

¹ Здесь Бэринг прямо ссылается на Достоевского и его идею всечеловечности русского человека.

О поэме «Медный всадник» в «Очерке» русской литературы у Бэринга сказано всего несколько строк. Эта весьма скупая характеристика, при всей своей тривиальности, обнаруживает три акцента, обремененных ассоциациями: новеллистическая фабула, в центре которой – «обычный человек» (некий “Every Man”) в борьбе со стихией (наводнение), культурно-исторический контекст (статуя Фальконе, Петербург) и описание города. Последнему в характеристике дается выделенная и весьма положительная эстетическая оценка; связка же «Петр Великий – Фальконе» задает «культуроцентричную» парадигму прочтения образа преследующей юношу статуи. Эта парадигма особенно очевидна в сопоставлении с суждением, практически заключающим собой главу о Пушкине в книге и представляющем собой вариацию идеи Мережковского о Петре как «первообразе самого поэта»: «Пушкин – национальный поэт России, Петр Великий в поэзии, создавший из иностранного нечто новое, национальное и русское, оставивший будущим поколениям нетленные эталоны [творчества]» (“Pushkin is Russia’s national poet, the Peter the Great of poetry, who out of foreign material created something new, national and Russian, and left imperishable models for future generations”) [Baring 1915: 95–96]. Не разворачивая характеристику поэмы, Бэринг в подтексте оставляет устойчивую для английского интеллектуала ассоциацию Петра Великого с европеизацией русской культуры, с одной стороны и с борьбой против «русского варварства», с другой (см.: [Королева 2021: 81–91; Cross]). «Великолепные описания» Петербурга в этой связи прочитываются как гимн торжеству высокой культуры, а сюжет поэмы может быть понят как сюжет борьбы пересаженной из Европы на русскую почву цивилизации с природной стихией и с обыденным (проекцией «варварского») сознанием.

В 1950-е годы – период нагнетания противостояния между Западом и СССР – поэма «Медный всадник» в англо-американской пушкинистике получила несколько политизированное осмысление, модифицированное специфическими имагологическими параллелями и суждениями, соотносящими современную политическую ситуацию с социально-политическим укладом «петровской» России, самодержавие – с деспотией и русским национальным характером, а Петербург, соответственно, – с воображаемой склонностью русских к выстраиванию насильственных (неестественных) отношений между человеком и природой, равно как между властью и народом.

Так, Эдмунд Уилсон (Edmund Wilson) – американский публицист и один из ведущих литературных критиков своего времени, – в книге, вышедшей в 1952 г. в одном из центральных лондонских издательств, описывает основной конфликт поэмы как «трагическое противостояние между правом обычного человека на мир и счастье и правом государства на конструктивное доминирование» (“The poem deals with the tragic contradiction between the right to peace and happiness of the ordinary man and the right to constructive domination of the state”) [Wilson: 52]. Абстрактная формулировка «права государства», и еще более – включение в «права человека» «права на мир» подчеркнуто соотносили сюжет поэмы с контекстом «холодного» противостояния между СССР и Западом, грозящего перейти в противостояние «горячее».

Дальнейшая интерпретация сюжета поэмы приводит Уилсона к отождествлению протеста «бедного клерка Евгения» против «Вечного Порядка» самодержавия с безуспешными попытками советских инакомыслящих противостоять тоталитарному режиму Сталина, а Медного всадника,

преследующего Евгения, - с государственной советской машиной. «Инакомыслящие и дерзающие протестовать, как Евгений, слышат позади себя всадника, только не медного, а стального; не имеет значения, куда они направляются, они не могут спастись: он бросает их в тюрьмы ГПУ так же неотвратно, как Евгений оказался поглощенным водами Финского залива» (“The dissident and the irreverent, like Evgeni, hear behind them a horseman, not of bronze but of steel, and no matter where they go, they cannot escape him; he drives them into the prisons of the GPU just as surely as he drove Evgeni into the Gulf of Finland”) [Ibid.: 55–56].

Оправдывая буквализм этой параллели, как и одностороннюю оценочность своей антиисторически-политизированной интерпретации сюжета пушкинской поэмы, Уилсон размышляет о том, что русский народ в целом есть общество, рожденное (вместе с) деспотией и что, в связи с этим, попытки построить социализм в России неизбежно упираются во вневременной насильственный характер отношений между властью и народом. Насколько прочно это суждение связано с британским (а шире – западным) имагологическим мифом о России, насколько точно оно воспроизводит одно из стереотипных представлений о русских можно судить хотя бы по тому, с каким постоянством тема деспотии власти в России в связи со склонностью русского народа к насилию возникает в английской литературе, начиная с записок путешественников XVI в. и продолжая, в частности, «Дон Жуаном» Байрона, «Из России с любовью» Яна Флеминга и «Подснежником» Э. Миллера (см.: [Королева 2021]).

Уилсон, разумеется, не рефлексировал над имагологическим подтекстом своего суждения, но находит в «Медном всаднике» оправдание ему соответствующему действительности: «...эта повесть в стихах – одно из тех произведений русского о русских, которое в высшей степени отчетливо освещает русский характер» (“...this tale in verse is certainly one of the most enlightening things ever written about Russia by a Russian”) [Wilson: 55]. Как мы понимаем, за русским характером в эссе закреплена склонность к неестественной насильственности, причем как в отношениях между обществом и властью, так и в отношениях между человеком и природой. В заключение Уилсон, упоминая о соотносительности вызова, который Евгений бросает Медному всаднику, с восстанием декабристов (через место – Сенатскую площадь), в свою очередь соотносит оба эти сюжета (литературный и исторический) с октябрьской революцией 1917 года.

Петербург с его историей восстаний и революций, так же как с его историей «противоестественного» основания и строительства «на болотах» прочитывается как ярчайшее воплощение склонности русских к противоестественной насильственности. Неслучайно в осмыслении Уилсоном пушкинской поэмы в пушкинском образе Петербурга выделены три топографических акцента, обремененных политико-имагологическими смыслами и объединенных общим вектором трактовки русского национального характера в векторе склонности к противоестественному насилию и к насильственному преодолению природы – будь то природа человеческая или же истинно природная: статуя Медного всадника, Сенатская площадь, Нева – то покоренная, то разъяренная.

Остается отметить, что в попытке прочитать «Медного всадника» как выражение «русского духа» исследователь, как мы понимаем, актуализует этнокультурную линию интерпретации пушкинского творчества, восходящую в английской (англо-американской) пушкинистике к трудам М. Бэринга и

приобретающую в социополитических условиях Холодной войны особый имагологический вектор.

Степенью воздействия на последующие англоязычные исследования о Пушкине выделяется книга известного английского слависта, профессора Оксфордского университета Джона Бейли (John Bayley) «Пушкин. Сравнительное исследование» (*Pushkin. A Comparative Study*, 1971). Интерпретация философии истории и мифологии Петербурга «Медного всадника» в этой монографии в целом стереоскопична, строго академична. При этом подобно тому, как в социально-политические интерпретации Уилсона проникают признаки имагологического дискурса о России, в трактовку пушкинской поэмы у Бейли оказываются вовлечены как имагологические стереотипы, так и представления о творчестве Пушкина этнокультурной направленности.

Выдвигая в качестве опорного тезиса мысль о том, что «Медный всадник» «видит историю <...> в терминах исторического детерминизма» (“*The Bronze Horseman* [sees history] in terms of historical determinism”), исследователь постулирует не столько историзм, сколько «антиисторизм» поэмы (“*The Bronze Horseman* might be called an anti-historical poem”) в связи с тем, что прошлое втянуто в нем в настоящее (“It <...> brings the past into the present”) и предстает в самом облике современного поэту города [Bayley: 130].

В этом облике (во Вступлении) Бейли выделяет не только соответствие Петербурга историческому замыслу Петра, не только множество самых разнообразных, пестрых, индивидуальных черт города (мороз и яркий румянец девичьих лиц, Марсово поле и военные парады, скучные балы и береговой гранит Невы и т.п.), но и особую «семейственную» интонацию, которой пронизано и описание города, и эпическая прелембала о Петре Великом. Петербург же основной части Евгения в понимании Бейли страшен именно потому, что он не обжит, не присвоен, не связан семейственностью: в нем есть место только мечтам о семейном счастье, на практике же родовые связи, семейственные отношения вытеснены из этого пространства общим служебным образом жизни¹.

При этом ценностью родовой семейственности, по мысли Бейли, пронизана не только пушкинская поэма, но вся русская культура, что сказывается и на восприятии русским человеком исторического и политического процесса. Эта мысль выводит книгу Бейли из сферы собственно литературоведческого дискурса, подключая ее через имагологические, социально-политические подтексты к дискурсу о национальном характере. Фактически Бейли в этом оказывается наследником этнокультурного осмысления творчества Пушкина, столь характерного для Бэринга, равно как и носителем британского коллективного сознания, частью которого является имагологический миф о России.

Логико-интуитивный ход «от Пушкина к русскому менталитету», приводит ученого, в частности, к следующему утверждению: «Для русского человека патриотизм отнюдь не мрачное чувство, потому что <...> [оно] освобождает его от

¹ Ср.: В глубокой статье М.Н. Виролайнена о символике Петербурга в «Медном всаднике» говорится об «ограниченности» «петербургского космоса», не вместившего «важнейшие ценности русской жизни»: «Отринутое имперским регламентом, частное, «домашнее», «московское» начало русской жизни именно на территории Петербурга — то есть новой цивилизации — лишалось защиты обращенного к нему спиной (поза бронзового кумира относительно Евгения в финале первой части) государственного принципа. Теплое, человеческое, ни в коей мере не соприродное петербургскому граниту и меди, <...> оказывалось отданным в жертву хаосу». См.: [Виролайнен].

внутренней тирании. Его [патриотизма] атавизм безответствен и весел, и не требует никакого почитания или справедливости» (“To the Russian, patriotism is not a gloomy feeling, because... it is a relief from internal tyranny. Its atavism is irresponsible and gay, and has no need of reverence and justice to support it”) [Bayley: 136]. Соответственно звучит и вывод об основном содержании пушкинской поэмы: «... в «Медном всаднике» <...> он [Пушкин] дает голос фаталистичному молчаливому согласию русского человека на абсолютные формы правления – согласию, имеющему историческое значение. Даже его [Пушкина] увлеченность феноменом Петра Великого обнаруживает не только интеллектуальную независимость и проницательность, но и глубинное, почти суеверное благоговение русского народа перед его наиболее энергичными тиранами, будь то Петр или Сталин» (“...in The Bronze Horseman <...> he gives a voice to Russia’s historic and fatalistic acquiescence in absolute rule. Even his fascination with the phenomenon of Peter the Great reveals not only his own emancipation and quick intelligence of insight, but the deeper and almost superstitious awe and admiration of Russia for her most dynamic tyrants – a Peter or a Stalin”) [Ibid.: 145].

Сходным образом в монографии «Александр Пушкин. Критическое исследование» (*Alexander Pushkin. A Critical Study*, 1983) Энтони Бриггса (A.D. Briggs) – профессора Бирмингемского и Бристольского университетов, признанного переводчика русской классической литературы, автора научных изданий о Пушкине, Толстом, Достоевском, Чайковском – строгая объективность имманентного и сравнительно-исторического анализа несколько размывается имагологически окрашенными суждениями. Отмечая в «петербургской повести» смысловую «плотность» текста, разнообразие способов их выражения – от прямых суждений до «новой системы» символизма (“a quite new system of symbolism”), антитетичность высказываемых идей (соответствующих, в целом, спору между славянофилами и западниками), их соответствие основным смысловым векторам русской истории и культуры (“the main <...> preoccupations of Russian history and culture”), отсутствие прямого ответа на поднимаемые национальные и общечеловеческие вопросы [Briggs: 120–121], Бриггс сосредотачивается на аллюзивно затрагиваемых в поэме национальных русских вопросах. Среди таковых он называет вопросы о сближении России с Европой или дистанцировании от нее; соперничество Москвы и Петербурга; исторический смысл декабристского восстания; взаимоотношение власти и народа; отношения между частным человеком и государством (в которых первый становится жертвой второго).

Обращаясь к национально-историческому содержанию поэмы, исследователь высказывает суждения о русском народе столь же имагологически окрашенные (и поэтому вполне узнаваемые), сколь исторически, политически неточные. «Пушкинская поэма, – указывает он, – призывает к размышлению над политическим вопросом, который волновал его соплеменников веками: о самодержавии и народе» (“Pushkin’s poem invites consideration of a general political issue which has bedeviled his countrymen for centuries, that of the autocracy vis-à-vis the common people”) [Ibid.: 121]. И утверждает далее, фактически озвучивая стереотипное представление носителя западного коллективного сознания: «Проблема в том, что Россия, кажется, нуждается в сильном, решительном лидере. <...> С другой стороны, как насчет прав обычных людей, управляемых диктатурой? <...> Мы [читатели поэмы] остаемся с дилеммой выбора между двумя противоположными принципами, автократии и демократии» (“The problem here is

that Russia seemed to need a strong, decisive leader. <...> On the other hand, what about the rights of ordinary people under a dictatorship? <...> We are left with the two opposing principles, autocracy and democracy”) [Ibid.].

Поразительно в такого рода суждениях не только системность вхождения имагологических стереотипов в научный дискурс (как формата социально-политической интерпретации художественного текста, так и формата культурно-исторической его трактовки), но и то постоянство, с которым установление Петром в России абсолютизма *европейского типа* воспринимается как проявление собственно русской формы исторического (цивилизационного) бытия.

Заключение (Conclusions)

Под влиянием «Пушкинской речи» Достоевского, «моды на все русское» и особенности восприятия русской культуры в Англии в эпоху модернизма в трудах Мориса Бэринга в 1910-е годы сформировалась этнокультурная интерпретация пушкинского творчества. В рамках этой концепции пушкинский реализм был понят как общая ментальная установка на «близость природе и факту», смягчаемая «всечеловечностью», и соотнесен с реализмом (позитивизмом, здравомыслием) и адаптивностью как основными чертами русского национального характера.

Подводя черту под наблюдениями над систематическим проникновением элементов имагологического мифа о России в работы видных англо-американских критиков и литературоведов о «Медном всаднике», определим, что этнокультурная интерпретация пушкинского творчества явилась почвой (теоретическим основанием) для этого процесса, тогда как его пусковым механизмом послужило социополитическое напряжение периода Холодной войны. Под давлением негативного информационного фона интерпретация Бэрингом пушкинского реализма и «всечеловечности» как высшей формы проявления сущностных черт русского национального характера трансформировалась в отношении «петербургской повести» в попытки осмысления ее историософского содержания с опорой на имагологически окрашенные суждения о неизбежной деспотии русской власти, о благоговении русского народа перед «тиранами» и о неизбывной склонности русского человека к насилию.

Литература

Бонди, С.М. Рождение реализма в творчестве Пушкина // Бонди С.М. О Пушкине: Статьи и исследования. Москва: Худож. лит., 1978. С. 5–168.

Виролайнен, М.Н. «Медный всадник. Петербургская повесть» [Пушкинская энциклопедия] // Звезда. 1999. № 6. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/1999/6/mednyj-vsadnik-peterburgskaya-povest.html> (дата обращения: 30.03.2025).

Земсков, В.Б. Образ России «на переломе» времен (Теоретический аспект: рецепция и репрезентация «другой» культуры) // Новые российские гуманитарные исследования. Сер. Литературоведение. Москва: ИМЛИ РАН, 2006. № 1. [Электронный ресурс]. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=37&binn_rubrik_pl_articles=246 ((дата обращения: 10.03.2024).

Казнина, О.Д. Мирский. Несобранные статьи по русской литературе // Вопросы литературы. 1990. № 1. С. 218–232.

- Королева, С.Б.* Миф о России в британской культуре. М.: Флинта, 2021. 384 с.
- Королева, С.Б.* «Пушкинская речь» Достоевского как архетекст английской пушкинистики XX века // Достоевский и мировая культура. 2025. № 1. С. 197–219. DOI 10.22455/2619-0311-2025-1-197-219
- Лотман, Ю.М.* Пушкин: Очерк творчества // Лотман Ю.М. Пушкин: Биография писателя; Статьи и заметки, 1960–1990; «Евгений Онегин»: Комментарий. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 187–211.
- Baring, M.* Landmarks in Russian Literature. New York: The Macmillan Co, 1912. 299 p.
- Baring, M.* The Mainsprings of Russia. London: Thomas Nelson and Sons, 1914. 328 p.
- Baring, M.* An Outline of Russian Literature. New York: H. Holt and Co; London: Williams and Norgate, 1915. 256 p.
- Baring, M.* The Russian People. London: Methuen and Co, 1911. 2nd edition. 366 p.
- Bayley, J.* Pushkin. A Comparative Commentary. Cambridge: CUP, 1971. 368 p.
- Briggs, A.D.P.* Alexander Pushkin. A Critical Study. L., Canberra, Totowa: Croom Helm, Barnes and Noble books, 1983. 257 p.
- Cross, A.* Peter the Great Through British Eyes: Perceptions and Representations of the Tsar since 1698. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 208 p.
- Mirsky, D.S.* Pushkin. L.: G. Routledge and Sons, LTD. NY: E.P. Dutton and Co, 1926. 266 p.
- Wilson, E.* The Triple Thinkers. Twelve Essays on Literary Subjects. L.: John Lehmann, 1952. 275 p.

References

- Bondi, S.* (1978). The Birth of Realism of Pushkin's Work // Bondi, S. On Pushkin. Articles and materials. Moscow: Khudozh. lit. Publ. Pp. 5–168. (In Russian).
- Virolainen, M.* (1999). "The Bronze Horseman. A Petersburg Tale" // Zvezda, no. 6. URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/1999/6/mednyj-vsadnik-peterburgskaya-povest.html?ysclid=mbjks783tc492274810> (Accessed 12.04.2025). (In Russian).
- Zemskov, V.* (2006). The Image of Russia "at the Turning Point" of Times (Theoretical Aspect: Reception and Representation of "Other" Culture) // New Russian Humanitarian Studies. Series: Literary Criticism. Moscow: IMLI RAS Publ. 2006. No. 1. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=37&binn_rubrik_pl_articles=246 (Accessed: 10.03.2024) (In Russian).
- Kaznina, O.* (1990). D. Mirsky. Uncollected Essays on Russian Literature // Voprosy literatury, no. 1. Pp. 218–232. (In Russian).
- Koroleva, S.* (2021). Myth of Russia in British culture. Moscow: Flinta Publ. 384 p. (In Russian).
- Koroleva, S.* (2025) 'Pushkin Speech' by Dostoevsky as an archetext of English Pushkin studies of the 20th century // Dostoevskii i mirovaya kul'tura [Dostoevsky and world culture], no. 1. Pp. 197–219. (In Russian).
- Lotman, Yu.* (1995). Pushkin: Outline of works // Lotman, Yu. Pushkin: Biografiya pisatelya; Stat'i i zametki, 1960–1990; "Evgenij Onegin": Kommentarij [Pushkin: a

biography of the writer; essays and notes, 1960–1990; “Eugene Onegin”: a commentary]. SPb.: Iskusstvo-SPB, 1995. Pp. 187–211. (In Russian).

Baring, M. (1912). Landmarks in Russian Literature. New York: The Macmillan Co. 299 p.

Baring, M. (1914). The Mainsprings of Russia. London: Thomas Nelson and Sons. 328 p.

Baring, M. (1915). An Outline of Russian Literature. New York: H. Holt and Co; London: Williams and Norgate. 256 p.

Baring, M. (1911). The Russian People. London: Methuen and Co. 2nd edition. 366 p.

Bayley, J. (1971). Pushkin. A Comparative Commentary. Cambridge: CUP. 368 p.

Briggs, A.D.P. (1983). Alexander Pushkin. A critical Study. L., Canberra, Totowa: Croom Helm, Barnes and Noble books. 257 p.

Cross, A. (2001). Peter the Great through British Eyes: Perceptions and Representations of the Tsar since 1698. Cambridge: Cambridge University Press. 208 p.

Mirsky, D.S. (1926). Pushkin. London: G. Routledge and Sons, LTD. NY: E.P. Dutton and Co. 266 p.

Wilson, E. (1952). The Triple Thinkers. Twelve Essays on Literary Subjects. L.: John Lehmann. 275 p.

Сведения об авторе:

Королева Светлана Борисовна

профессор кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Bionotes:

Koroleva Svetlana Borisovna

Professor, Department of Teaching Russian as a Native and Foreign Language, Nizhny Novgorod State Linguistic University, Doctor of Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Для цитирования:

Королева С.Б. Имагологический миф и англо-американская пушкинистика: к проблеме мифологизации научного дискурса // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 93–103.

For citation:

Koroleva S.B. Imagological Myth and Anglo-American Pushkin Studies: on the Problem of Mythologisation in Scientific Discourse // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 93–103.

УДК 070.1

МЕДИА-ЭФФЕКТЫ КАК ИНСТРУМЕНТЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ МИФОЛОГИЗИРОВАННОГО ОБРАЗА РЕАЛЬНОСТИ В СМИ

Кузина Ольга Андреевна, Лебедева Светлана Сергеевна

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

Аннотация

Статья посвящена мало разработанной в отечественной медиалингвистике и теории массовых коммуникаций проблеме функционирования медиа-эффектов в средствах массовой информации. Авторы, основываясь на ведущих зарубежных теориях, описывают суть основных четырех медиа-эффектов: установления повестки дня первого уровня, установления атрибутивной повестки дня, прайминга и фрейминга. Сделан вывод об использовании медиа-эффектов в зарубежной прессе для последовательного, целенаправленного конструирования мифологизированного образа реальности с целью идеологического воздействия на массовую аудиторию.

Ключевые слова: медиа-эффекты; фрейминг; прайминг; установление повестки дня; мифологизированный образ; массовые коммуникации.

MEDIA EFFECTS AS INSTRUMENTS OF CONSTRUCTING MYTHOLOGIZED IMAGE OF REALITY IN MASS MEDIA

Kuzina Olga Andreevna, Lebedeva Svetlana Sergeevna

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

Abstract

The article investigates media effects in mass media, the problem which is acute but not thoroughly covered either in the Russian media linguistics or the theory of mass communication. The authors with the reference to key foreign studies on the issue describe the essence of four main media effects: agenda-setting, attributive agenda-setting, priming and framing. The conclusion is drawn about the widespread use of media effects in foreign media to intentionally and systematically construct the mythologized image of reality with the aim to influence mass consciousness.

Key words: media effects; framing; priming; agenda-setting; mythologized image; mass communication.

Введение (Introduction)

Характерной чертой современных геополитических противостояний является их гибридный характер. Традиционные войны больше не рассматриваются как единственный возможный способ борьбы за территории и доминирование в мире, а все чаще совмещаются с методами нефизического воздействия, такими как экономические санкции, пропаганда, мягкая сила, психологические операции и информационное противоборство. СМИ стали не просто информационными ресурсами, дающими человеку возможность узнать о последних событиях в мире, а инструментами воздействия, которые используют ведущие политические акторы для формирования определенного видения

реальности у массовой аудитории. С их помощью в массовом сознании индивида отдельные фрагменты картины мира замещаются мифологизированными образами, которые представляются желательными, правильными в рамках действующей политико-идеологической системы. «Политические и социальные мифы выступают инструментами формирования и регулирования общественного мнения в интересах субъекта манипуляции», – справедливо указывает Э.М. Думнова [Думнова 2020: 49].

С развитием сети Интернет появились новые платформы массовой коммуникации (социальные сети, мессенджеры, программы для видеосвязи, электронные информационные порталы и новостные каналы с возможностью обсуждения и комментирования новостей), возникли новые формы предъявления новостного контента (блоги, стримы, твиты и пр.); количество информации, предъявляемой человеку, кратно возросло, а возможность критического осмысления непрерывно поступающей информации значительно снизилась. Современное общество вошло в эпоху медиатизации реальности, в связи с чем большую популярность приобрела теория медиа-эффектов.

Литературный обзор

Теория медиа-эффектов возникла еще в середине прошлого века, когда после второй мировой войны началась холодная война и каждая из сторон этого геополитического противостояния оттачивала навыки пропаганды и дезинформации. Большинство теорий медиа-эффектов как широкой сферы, охватывающей отдельные концепции влияния СМИ на реципиентов на индивидуальном, групповом, социетальном уровне, сформировалось в рамках англо-саксонской традиции социологии массовой коммуникации [McQuail 2005]. Бодрунова на основании изучения истории создания теории медиаэффектов констатирует что «В западных странах сама медианаука во многом создавалась как наука об индивидуальных и социально-политических медиаэффектах» [Бодрунова 2017: 77].

На сегодняшний день большинство известных работ на тему медиа-эффектов принадлежат авторству зарубежных ученых. Это труды Д. Вивера [Weaver 2007], П. ДеАнджело [D'Angelo 2002], Т. Гитлина [Gitlin 1980], И. Гофмана [Goffman 1974], У. Гэмсона и А. Могдилиани [Gamson & Mogdilians 1989], Т. ван Дейка [van Dijk 1988], У. Ньюмана, М. Джаста и А. Криглера [Neuman, Just & Crigler 1992], Дж. Ри [Rhee 1997], Г. Тучман [Tuchman 1978], Д. Шейфеля [Scheufele 1999], Р. Энтмана [Entman 1993]. В России работы на эту тему достаточно немногочисленны и представляют собой большей частью обзорные публикации, обобщающие и анализирующие зарубежный опыт изучения данной проблемы, нежели самостоятельные глубокие теоретические разработки. Среди немногих авторов, обращающихся к вопросам медиа-эффектов в своих публикациях, можно отметить С.С. Бодрунову [Бодрунова 2017], В.С. Вахштайна [Вахштайн 2011], Д.В. Дунаса, Е.А. Салихову, А.В. Толоконникову и Д.А. Бабына [Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына 2022], Л.М. Земляновой [Землянова 2006], А.А. Казакова [Казаков 2015], Н.Ф. Пономарева [Пономарев 2010].

В связи с недостаточной разработанностью данной проблемы в отечественной лингвистике, а также с преобладанием мифологизированных оценочных форм представления информации в СМИ над объективными, основанными на фактах, обращение к теории медиа-эффектов можно считать актуальным.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Еще в 1922 году В. Липман в своей книге «Общественное мнение» отмечал, что люди имеют «опосредованное видение мира», посредником выступают средства массовой информации. Он пояснял, что для аудитории важным становится то, что представлено как важное в медиа [McCombs 2011]. Сделать событие или личность важными в медиа, сформировать определенное отношение к ним у аудитории как раз и позволяет набор медиа-эффектов.

К медиа-эффектам традиционно относят четыре основных: agenda-setting (установление повестки дня первого уровня), priming (прайминг), attribute agenda-setting/ second-level agenda-setting (формирование повестки дня второго уровня) и framing (фрейминг).

Дунас, Салихова, Толоконникова и Бобына указывают, что формирование образа объекта/события у аудитории происходит поэтапно. Сначала аудитория получает представление о перечне и иерархии событий и явлений (установление повестки дня первого уровня), затем представление об интерпретации тех или иных фактов (формирование повестки дня второго уровня и прайминг), и, наконец, формируется смысловая рамка темы медиасообщения как мировоззренческое отношение к вопросу (фрейминг) [Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына 2022].

Установление повестки дня первого уровня (agenda-setting) – это первый этап, который используют медиа, чтобы сориентировать человека в происходящем в мире. Одними из первых исследователей, которые указали, что среди функций массмедиа есть функция установления повестки дня, были М. Маккомбс и Д. Шоу [McCombs, Show 1972]. Они назвали эту функцию «agenda building» (выстраивание повестки дня), подразумевая дифференцирование тем на важные и неважные за счет частоты их упоминания [McCombs, Show 1972]. «Agenda» согласно Webster's dictionary имеет два значения: 1) a list or outline of things to be considered or done [MWD] (список вещей, которые необходимо сделать или учесть) и 2) an underlying often ideological plan or program (основополагающий идеологический план или программа). Также в словаре есть устойчивое словосочетание «to set the agenda» (устанавливать повестку дня) – to decide what subjects other people should discuss and deal with [CALD] (решать, какие вещи другие люди должны обсудить и с чем иметь дело), от которого и был образован термин «agenda-setting». Таким образом, уже в словарном значении компонентов термина «agenda-setting» заложена мысль о том, что есть некто, кто принимает решение о том, что кто-то другой должен принимать во внимание некий перечень идеологически важных положений. Этим «некто» в данном случае выступают СМИ, которые освещают определенные события и убеждают людей в том, что эти события важны.

Массмедиа руководят вниманием аудитории посредством отбора тем для освещения, размещением материала на первой странице или в середине газеты, объемом статьи и т.д. В результате то, что на первой полосе, то, что освещается более детально, становится важным. Д. Вивер указывал, что установление повестки дня первого уровня способствует тому, что что-то начинает восприниматься людьми как важное для них лично, хотя непосредственного отношения к ним не имеет [Weaver 2007].

М. Маккомбс и Д. Шоу, чтобы доказать, что СМИ действительно оказывают воздействие на мировосприятие людей, провели эксперименты в 1960–1970-х годах в Америке. Был проведен опрос: людей останавливали на улице и спрашивали, что для них сейчас важно из мировых и внутригосударственных событий. Их ответы

совпадали с тем, что упоминалось в медиа. При этом те темы, которым уделялось больше внимания в СМИ, людьми упоминались в числе наиболее важных [McCombs 2011]. Таким образом, повестка дня первого уровня (agenda) представляет собой «перечень наиболее распространенных медиатизированных тем и нарративов социальной реальности, циркулирующих в медиакоммуникационном пространстве в определенный период времени» [Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына 2022]. А функция медиа по установлению повестки дня первого уровня (agenda-setting function) заключается в том, чтобы закрепить в сознании аудитории предлагаемую систему приоритетных оценок, соответствующим образом распределяя все на главное, второстепенное и несущественное [Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына 2022]. Это первый этап подмены реальности медиа мифом.

Следующий этап конструирования мифологизированного медиаобраза реальности – это установление повестки дня второго уровня (second-level agenda-setting). Этот этап логично вытекает из предыдущего, являясь его естественным продолжением: после того, как СМИ указали на то, о чем надо думать, они ориентируют людей в том, как надо об этом думать. Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына пишут о том, что, устанавливая повестку дня первого уровня, медиа определяют то, что именно будет восприниматься в качестве наиболее значимого, а устанавливая повестку дня второго уровня, они формируют то, как именно аудитории следует относиться к тому или иному событию или явлению, встраивая событие в определенный социокультурный контекст [Дунас, Салихова, Толоконникова, Бабына 2022]. Повестку дня второго уровня еще называют атрибутивной (attribute agenda-setting). Атрибутивы – это характеристики, которые приписываются объекту или явлению и позволяют задать ему определенную оценку по шкале «хорошо – плохо». Для того, чтобы сконцентрировать внимание на определенных характеристиках объекта или явления, т.е. чтобы представить его в нужном свете, в медиа используется весь арсенал языковых средств и визуальных образов: слова с определенной коннотацией, оценочные клише, специфические номинации, стилистические приемы и тропы, эмфатические синтаксические конструкции, отбор цитат и квазицитирование, а также выбор фото и видео для поддержания соответствующего нарратива.

Третьим этапом конструирования мифологизированного медиаобраза реальности и, соответственно, третьим медиа-эффектом является прайминг (priming), который реализуется и работает в тесной взаимосвязи с установлением повестки дня первого и второго уровней. Создали термин «прайминг-эффект» (priming-effect) и описали его суть исследователи Иенгар, Питерс и Киндер в 1982 году [Pyengar, Peters, Kinder 1982]. Английский термин «priming» происходит от лексемы «prime» латинского происхождения. Слово «primus» в латинском обозначало «первый, предшествующий, идущий впереди, наиважнейший» [OED]. В современном словаре английского языка можно найти прилагательное «prime» со значениями «main, most important, basic, most likely to be chosen for smth, most suitable» [OALD] (главный, основной, наиболее важный, наиболее подходящий, тот, который вероятнее всего выберут) и глагол «to prime» с толкованием «to prepare sb for a situation so that they know what to do, especially by giving them special information; to make sth ready for use or action» [OALD] (подготовить кого-то к ситуации, давая им специальную информацию, чтобы они знали, что делать), т.е.

подготавливать, инструктировать заранее, давать предшествующую установку. Соответственно, «priming» – это некая «преднастройка», «подсказка», «подготовка». Следовательно, исходя из этимологических и современных значений перечисленных родственных однокоренных слов, можно сделать вывод, что прайминг заключается в том, чтобы выдвинуть некоторые характеристики описываемого на первый план, приуменьшая значимость других или даже замалчивая и полностью нивелируя другие. Таким образом, если схематично представить, что установление повестки дня первого уровня заключается в том, чтобы указать людям, о чем думать, что считать важным, то повестка дня второго уровня и прайминг нацелены на то, чтобы указать людям, как именно стоит думать о том важном, какие у него характеристики, какое мнение должно быть о нем, какова его оценка. Повестка дня второго уровня наделяет описываемое событие или объект определенными «правильными» характеристиками, а прайминг усиливает эти характеристики, целенаправленно их внедряет в сознание, создает устойчивые ассоциативные связи между предметом и его характеристикой.

Теория медиа-политического прайминга основывается на предположениях о том, что люди не обладают достаточными знаниями о происходящих в обществе политических процессах и не учитывают всю имеющуюся у них информацию при принятии политических решений. Вместо этого, люди склонны принимать во внимание лишь те сведения, которые лежат на поверхности информационного поля. Путём привлечения внимания к одним аспектам общественной жизни за счет нивелирования важности других аспектов, СМИ в конечном счете могут способствовать принятию решений, например, решения голосовать за того или иного кандидата.

Прайминг-эффект в медиа можно связать с термином «прайминг» в психологии, под которым подразумевают способность человеческого разума идентифицировать и/или классифицировать новый воспринимаемый объект на основе напоминания о схожем уже знакомом объекте, т.е. это некая активация ассоциаций в памяти. Следовательно, прайминг в медиа рассчитан на то, что последовательно сформированный и закрепленный в сознании мифологизированный оценочный образ явления или объекта впоследствии при появлении схожего образа (стимула) запустит цепочку оценочных ассоциаций в сознании человека, что будет способствовать нужной интерпретации и оценке происходящего и вызывать необходимую реакцию.

Четвертым этапом формирования мифологизированного образа реальности в медиа, а также одним из самых спорных и часто изучаемых явлений в области медиаэффектов является фрейминг (framing). В русском языке термин «фрейминг» является калькой английского отглагольного существительного «framing», которое образовано от глагола «to frame»: Слово «frame» имеет германское происхождение. Изначально глагол имел значение «to be useful» (быть полезным), а в среднеанглийский период развил значение «to make ready for use» [Etymonline] (делать пригодным к использованию). Современные значения существительного «frame» достаточно многочисленны. Среди них как прямые значения, обозначающие некую поддерживающую структуру, рамку, опору, каркас 1) a strong border or structure of wood, metal, etc. that holds a picture, door, piece of glass, etc. in position [OALD] (ограничитель или конструкция из дерева, металла и пр., которая/-ый удерживает картину, дверь, стекло на месте); 2) the supporting structure of a piece of furniture, a building, a vehicle, etc. that gives it its shape [OALD] (поддерживающая

конструкция предмета мебели, здания, транспортного средства, которая придает этому объекту форму); кадр в процессе видео- и фотосъемки или картинка в комиксе 3) one of the single photographs that a film or video is made of [OALD] (одна фотография, из которой состоит фильм или иное видео); 4) a single picture in a comic strip [OALD] (отдельная картинка в комиксе), так и переносное 5) the general ideas or structure that form the background to sth [OALD], основанное на метафорическом переносе рамки, каркаса как конструкции, поддерживающей какой-то объект на идеи или положения, которые служат основой для чего-то.

Глагол «to frame» также имеет ряд значений: 1) to put or make a frame or border around sth [OALD] (создавать рамку, формировать границы вокруг чего-то); 2) to produce false evidence against an innocent person so that people think he or she is guilty [OALD] (предъявлять ложные доказательства, чтобы невиновного человека представить виновным); 3) to create and develop sth such as a plan, a system or a set of rules [OALD] (создавать, разрабатывать какой-то план, систему или свод законов) и 4) to express sth in a particular way [OALD] (выражать что-то определенным образом) / to present or describe something in a particular way [CALD] (представлять или описывать что-то определённым образом) / to express something, choosing your words carefully [MWD] (выражать что-то, тщательно подбирая слова). Помимо этого, в словарях зафиксированы устойчивые словосочетания «frame of mind» со значением «the way you feel or think about sth at a particular time» [CALD] (то, как вы относитесь к чему-то или что вы думаете о чем-то в конкретный момент времени) и «frame of reference», которое определено как «a particular set of beliefs, ideas or experiences that affects how a person understands or judges sth» [CALD] (определенный набор убеждений, идей или личный опыт, который влияет на то, как человек понимает что-то или судит о чем-то). На основании анализа словарных дефиниций можно сделать вывод о том, что фрейминг в своем современном значении в теории массовой коммуникации инкорпорирует некоторые значения родственных лексических единиц. Фрейминг – это процесс конструирования рамки восприятия события или объекта, процесс выстраивания каркаса образа, т.е. это процесс ограничения восприятия окружающего мира посредством установки искусственных границ, формирующих определенный угол зрения на описываемое событие или явление. Границы, формирующие угол зрения, будут создаваться с помощью тщательного отбора языковых средств. В результате данного процесса возникает картинка, отдельный кадр, запечатлевающий фрагмент происходящего в мире определенным образом. Из таких отдельных картинок должен сложиться фрагмент картины мира в сознании реципиента (естественно, это будет мифическое представление вместо фактического), который будет задавать дальнейшую рамку восприятия происходящего в мире.

Теория фрейминга была разработана европейскими исследователями. Социолог И. Гофман в своей книге «Анализ фреймов: эссе об организации опыта» (1974 г.) одним из первых пишет о фрейминге, однако не прилагает это понятие к медиатекстам. И. Гофман заимствует у Г. Бетсона понятие фрейм, но, если Г. Бейтсон определяет фрейм как «метакоммуникативное образование» [Bateson 1972], И. Гофман подразумевает под фреймом «перспективу восприятия, создающую формальное определение ситуации» [Goffman 1974]. И. Гофман говорит о том, что фреймы работают в описании ситуаций личного опыта; они выстраивают альтернативные концептуализации ситуаций, помогая редуцировать сложность воспринимаемого мира через возможность «обнаружить, воспринять,

идентифицировать и придать ярлык» объектам. И. Гофман также пишет о фреймировании реальности как об искусственно создаваемом способе восприятия, подразумевая явление фрейминга, но не называя его известным нам термином. [Goffman 1974]. Таким образом, фрейминг, исходя из рассуждений И. Гофмана, — это способ структурирования внешней информации с целью облегчить ее понимание индивидом.

На сегодняшний день в зарубежной медиалингвистике и теории массовых коммуникаций фрейминг так и не получил единого определения. Один из американских исследователей медиа-эффектов Де Анджело, проанализировав и обобщив работы зарубежных ученых на тему фрейминг-эффекта, выделили три основных подхода к изучению и трактовке фрейминга: когнитивный, конструктивистский и критический [D'Angelo 2002].

1. Ученые-когнитивисты (Дж. Ри [Rhee 1997], Д. Мейер [Meyer 1995] и др.) основывают свои исследования на положениях когнитивной лингвистики. Они говорят о том, что существуют два типа фреймов. В сознании каждого индивида существуют свой набор фреймов – ментальных структур, представляющих собой результат обобщения и категоризации информации об окружающем мире. Эти фреймы мы назовем внутренними. Внутренние фреймы состоят из слотов (ячеек с информацией) и связей между ними. Слоты динамичны, способны изменяться и накапливать информацию. Отдельные слоты и целые фреймы активируются человеком в процессе обработки новой поступающей информации о внешнем мире. Второй тип фреймов – это идеи, интерпретации, установки, заложенные в вербальной информации, поступающей к человеку из вне. Эти фреймы мы назовем внешними. Они действуют как стимулы по отношению к внутренним фреймам. При контакте с внешним фреймом активируются определенные слоты и связи в составе внутреннего фрейма. Слот дополняется информацией и на какое-то время после контакта остается активным. Впоследствии уже этот дополненный модифицированный слот при поступлении схожего стимула будет руководить обработкой дальнейшей информации. Постепенно внутренний фрейм имеет тенденцию меняться под воздействием внешнего. В связи с этим, ученые-когнитивисты рассматривают медиафрейминг как процесс взаимодействия внешних фреймов с внутренними, который заключается в редукции реальности до внутренне непротиворечивых объяснительных схем и создании с их помощью новых семантических ассоциаций в ментальных структурах реципиента. Созданный таким образом образ-схема реальности закрепляется в памяти и активируется при последующих встречах с идентичными фреймами. Это положение сближает процесс фрейминга с эффектом прайминга, описанным выше. Эффект фрейминга, по мнению когнитивистов, наблюдается тогда, когда внешний фрейм настолько сильно видоизменил внутренний, что человек начинает транслировать интерпретацию события, которая совпадает с медиафреймом.

2. Сторонники конструктивистского подхода (У. Гэмсон и А. Могдилиани [Gamson, Mogdilian 1989], А. Свидлер [Swidler 1986], У. Ньюман, М. Джаст, А. Криглер [Neuman, Just, Crigler 1992] и др.) рассматривают фреймы как неотъемлемый элемент современных медиатекстов. Ученые-конструктивисты говорят о том, что у человека в сознании есть сформированный набор определенных ценностей, политико-идеологических взглядов, морально-этических установок и культурных ориентиров, которые помогают ему обрабатывать поступающую информацию об окружающем мире и формировать свою оценку

происходящего. Однако при создании медиатекстов журналисты задают рамку восприятия описываемого события или объекта (т.е. фрейм), подавая информацию через призму определенной политико-идеологической и ценностной системы координат, ориентируя аудиторию, как следует воспринимать происходящее. Эти фреймы могут исходить от самого журналиста и его системы убеждений или от редакции газеты, которая рекомендует своим сотрудникам освещать происходящие события в определенном политико-идеологическом ключе. У. Гэмсон и А. Могдилиани сказали, что новостные тексты содержат «интерпретирующий набор» (interpretive package) [Gamson, Mogdilian 1989], который можно трактовать как некий комплекс языковых средств и стилистических приемов, который используют журналисты, чтобы создать определенный образ описываемого объекта или явления, т.е. выстроить фрейм. А. Свидлер высказал схожую мысль. По его мнению, фреймы в новостных статьях являются «набором инструментов» (tool kit – термин [Swidler 1986]), на который люди опираются, чтобы сформировать свое мнение о событии. Ученый поясняет, что для того, чтобы осознать происходящее в мире, человек должен осуществить ряд мыслительных операций (анализ, синтез, сопоставление, обобщение и т.д.), а предлагаемый «набор инструментов» содержит некоторые «заготовки», готовые смысловые блоки, из которых человеку проще выстроить общую картину, т.е. сформировать мнение о происходящем [Swidler 1986]. Таким образом, фреймы представляют собой готовые смысловые блоки, идеологически и оценочно обточенные определенным образом, которые «организуют наше определение реальности на перцептивном, эмоциональном и когнитивном уровнях, что способствует более простому (но далеко не всегда адекватному) пониманию ситуации и возможности выработать свое отношение к ней для последующих действий». [Сарна 2020: 229].

Следовательно, медиафрейминг в рамках конструктивистского подхода рассматривается как процесс закладывания политико-идеологических смыслов в текст посредством определенных формулировок, которые могут повлиять на восприятие объекта или явления человеком. Журналистские фреймы (journalist frames), как их называет П. Де Анджело [D'Angelo 2002], в процессе обработки новостного сообщения взаимодействуют с имеющимися у человека знаниями (prior knowledge) и убеждениями; человек впоследствии может как принять журналистский фрейм, так и отвергнуть его. Эффект фрейминга, соответственно, выражается в том, что человек под воздействием медиафреймов начинает транслировать интерпретацию события, близкую к позиции, выраженной в медиа, однако не противоречащую своим первоначальным убеждениям. Тогда можно говорить о том, что фрейм стал частью картины мира и сможет оказывать влияние на дальнейший процесс восприятия и обработки информации.

3. Критический подход, представленный в работах, например, Р. Энтмана [Entman 1993], Г. Тучман [Tuchman 1978], Т. Гитлина [Gitlin 1980], связывает фрейминг с теориями воздействия на массовое сознание, убеждения, манипуляции общественным мнением. Т. Гитлин и Г. Тучман указывают, что в сегодняшней медиасреде практически не осталось места журналистской объективности: вместо основанного на фактах, нейтрального повествования о событиях мы сегодня имеем дело с идеологизированным нарративом, состоящим из комплекса фреймов. Журналисты транслируют информацию с точки зрения определенной идеологии, источниками которой являются политические и экономические элиты. Это могут быть политические партии, правящая элита, политические и общественные

деятели, бизнес-магнаты, оказывающие финансовую поддержку изданию и пр. Ученые-критики считают, что журналисты по указанию спонсоров-покровителей отбирают информацию, которая попадает в информационное поле, и целенаправленно с помощью языковых и визуальных средств создают фреймы, которые призваны сконструировать определенный, правильный с точки зрения идеологии заказчика, образ происходящего. Формулировка информации определенным образом призвана послужить продвижению определенной, выгодной кому-то, трактовки конкретной проблемы, причинно-следственной интерпретации, моральной оценки и / или рекомендации по отношению к описываемому предмету [Entman 1993]. Таким образом, повествование о событиях в мире в новостных ресурсах представляет собой комплекс фреймов, а медиафрейминг рассматривается как целенаправленный, последовательный процесс конструирования образа реальности (рамки восприятия происходящего в мире) с помощью лингвистических и паралингвистических средств, целью которого является воздействие на массовую аудиторию, формирование определенного отношения и оценки. Эффект фрейминга будет выражаться в блокировании процессов возникновения альтернативных фреймов (т.е. фреймов, которые не транслируются в СМИ) у реципиента или отклонении их человеком, как недостоверных, доминированию «правильных» фреймов, выгодных спонсорам, и формированию единого взгляда на событие у аудитории, совпадающего с господствующей точкой зрения, транслируемой в СМИ.

Обобщая кратко вышеизложенные основные положения когнитивного, критического и конструктивистского подхода к трактовке фрейминга, обратимся к работе П. Де Анджело [D'Angelo 2002], где он сказал, что когнитивный подход видит фрейминг как процесс взаимодействия, согласования (negotiation) новостных фреймов с когнитивными структурами в сознании реципиента, в результате которого когнитивные структуры индивида дополняются и видоизменяются, конструктивисты рассматривают фрейминг как сосуществование, кооперацию (co-optation) новостных фреймов с имеющимися у человека знаниями и убеждениями, при этом фрейм окажет воздействие на человека, если не противоречит его первоначальным морально-ценностным установкам, а сторонники критического подхода трактуют фрейминг как доминирование, навязывание (domination) журналистами человеку определенного видения ситуации с целью сформировать определенную оценку и вызвать определенную реакцию. При этом когнитивистам новостные фреймы видятся как естественные структуры, являющиеся результатом категоризации информации о мире, конструктивистам – как отражение видения ситуации журналистом, связанное с его убеждениями, а критикам – как целенаправленно внедряемые в текст оценочные формулировки, задающие необходимое видение ситуации, которое отражает точку зрения элиты, а журналистами лишь ретранслируется в текст. Согласно когнитивистам и конструктивистам, фрейминг-эффект может возникнуть, а может нет (человек может противостоять фреймингу), а согласно критикам – в современной информационной среде фрейминг-эффект присутствует постоянно и является техникой манипулирования общественным сознанием.

Мы считаем, что в условиях геополитического противостояния и когнитивно-информационного противоборства между странами за доминирование в мире, медиаресурсы являются каналом трансляции политико-идеологических установок участников данного противоборства, следовательно, медиатексты

становятся средством воздействия на массовую аудиторию и фрейминг является инструментов формирования необходимого восприятия реальности, т.е. мы придерживаемся критического подхода.

В качестве иллюстрации создания медиа-эффектов приведем пример освещения российско-украинского конфликта в СМИ Великобритании и США. В рамках установления повестки дня первого уровня, события на Украине ежедневно детально освещаются в западных медиа с первого дня начала СВО. На сайтах ведущих периодических изданий Великобритании и США созданы отдельные вкладки «War in Ukraine» (на сайте газеты «Washington Post»), «Russia-Ukraine War» (на сайтах газет «New York Times» и «The Times») и «Ukraine» (на сайте газеты «Guardian»), подчеркивающие важность этого события. Ежедневное освещение украинско-российского военного противостояния в отдельной вкладке, в количестве нескольких публикаций в день, на первой полосе делает этот конфликт ближе для зарубежного читателя, хотя территориально зона военных действий находится далеко от Великобритании и Америки, и, соответственно, изображает эти события как одни из самых важных в мире. В рамках установления повестки дня второго уровня в медиаповествования о российско-украинском конфликте намеренно включается информация о могущественности России, ее военной силе, акцентируется внимание на вторжении России на Украину, при этом умалчивается информация о первопричинах конфликта, разгуле нацизма на Украине, террористических действиях украинской армии по отношению к мирному населению. Так формируется представление об Украине как о слабом мирном государстве, пострадавшем от агрессии России, которому нужно оказать военную помощь и остановить Россию, иначе война может прийти на европейскую территорию. Западного читателя заставляют думать о том, что эта далекая война касается каждого европейца, поскольку дальнейшие действия России могут угрожать им лично. В этом выражается прайминг в медиа: акцентировать идею об агрессивности России и об угрозе европейской и глобальной безопасности, а следовательно, о необходимости оказания помощи Украине. Фрейминг реализуется посредством формулировки заголовков новостных статей и основных идей новостных текстов, в результате которых создается образ слабой, но самоотверженно сражающейся Украины, борющейся за будущее всей Европы, Украины как «своего», которому нужно помочь, и образ агрессивной, сильной России, готовой напасть и на другие страны, России как «чужого», которому нужно коллективно противостоять и которого нужно остановить, чтобы спасти всю Европу.

Заключение (Conclusions)

Подводя итоги изложенным теоретическим положениям, отметим, что медиа-эффекты очень распространены в современных СМИ. С их помощью последовательно выстраивается мифологизированный образ мировых событий. Процесс начинается с отбора событий для освещения (установление повестки дня первого уровня), затем определяется, насколько детально будут освещаться эти события, и выбираются характеристики события, которые будут особо выделены в новостном материале (установление повестки дня второго уровня), наиболее важные характеристики особо акцентируются в текстах (прайминг), тщательно подбираются формулировки в заголовке и самом тексте, призванные сформировать нужный образ события (фрейминг). Эта последовательная цепочка медиа-эффектов нацелена на формирование определенной оценки происходящих в мире событий,

чтобы вызвать у аудитории одобрение или неодобрение каких-то политических действий и решений. В глобальном масштабе правящая элита, используя медиа-эффекты как инструменты воздействия, а СМИ как канал трансляции информации, манипулируют мнением общественности для решения задач в рамках когнитивно-информационного противоборства.

Литература

Бодрунова, С.С. (2017) Теория медиаэффектов: необходимость осмысления и сложности в систематизации текущих исследований // Век информации. Т. 1. № 2. С. 77–79.

Вахштайн, В.С. (2011) Анализ фреймов голосования. Эссе об организации электорального опыта // Социологическое обозрение. № 1–2. С. 114–136.

Думнова, Э.М. (2020) Когнитивные войны в контексте осмысления культурного капитала общества // Личность и общество. Ценности в современном мире: поиск баланса : Материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Мокроносовские чтения–2020» (г. Екатеринбург, 25 января 2020 г.). С. 46–50.

Дунас, Д.В., Салихова, Е.А., Толоконникова, А.В., Бабына, Д.А. (2022) Установление повестки дня и эффект фрейминга: о необходимости концептуального единства в медиаисследованиях «цифровой молодежи» // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. № 4. С. 47–78. DOI: 10.30547/vestnik.journ.4.2022.4778.

Землянова, Л.М. (2006) Медиадискурсы и новостные фрейминги (исследования современных зарубежных коммуникативистов) // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. №2. С. 8–19.

Казаков, А.А. (2015) Теория установления повестки дня vs. Фрейминг: к вопросу о соотношении подходов // Журнал политической философии и социологии политики «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз». № 1 (76). С. 103–114.

Пономарев, Н.Ф. (2010) Фрейминг медиаповестки дня и типология медиафреймов // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. № 3. С. 62–67.

Сарна, А.Я. (2020) Технология воздействия на аудиторию в современном медиапространстве // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. №2. С. 218–235.

Bateson, G. (1972) A Theory of Play and Fantasy // Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Chicago: University of Chicago Press Publ. Pp. 177–193.

D'Angelo, P. (2002) News Framing as a Multiparadigmatic Research Program: a Response to Entman // Journal of Communication. № 52(4). Pp. 870–888. doi:10.1111/j.1460-2466.2002.tb02578.x.

Entman, R. (1993) Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm // Journal of Communication. № 43(4). Pp. 51–58.

Gamson, W., Mogdilians, A. (1989). Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach // American Journal of Sociology. № 95. Pp. 1–37.

Gitlin, T. (1980) The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the NewLeft. Berkeley: University of California Press Publ. 327 p.

Goffman, E. (1974) *Frame Analysis*. Boston: Northeastern University Press Publ. 600 p.

Iyengar, S., Peters, M., Kinder, D. (1982) Experimental Demonstrations of the "Not-So-Minimal" Consequences of Television News Programs // *The American Political Science Review*. № 76 (4). Pp. 848–858. doi:10.2307/1962976.

McCombs, M. (2011) The Agenda-setting Role of the Mass Media in the Shaping of Public Opinion // [Электронный ресурс]. URL: https://www.researchgate.net/publication/237394610_The_Agenda-Setting_Role_of_the_Mass_Media_in_the_Shaping_of_Public_Opinion (дата обращения: 03.03.2025).

McCombs, M., Shaw, D. (1972) The Agenda-Setting Function of Mass Media // *The Public Opinion Quarterly*. Vol. 36. № 2. Pp. 176–187.

McQuail, D. (2005) *McQuail's Mass Communication Theory*. 5th Edition. London: Sage Publications Ltd. 534 p.

Meyer, D. (1995) Framing National Security: Elite Public Discourse on Nuclear Weapons during the Cold War // *Political Communication*. № 12, Pp. 173–192.

Neuman, W., Just, M., Crigler, A. (1992) *Common Knowledge: News and the Construction of Political Meaning*. Chicago: University of Chicago Press Publ. 172 p.

Rhee, J. (1997) Strategy and Issue Frames in Election Campaign Coverage: A Social Cognitive Account of Framing Effects // *Journal of Communication*. № 47(3). Pp. 26–48.

Scheufele, D. (1999) Framing as a Theory of Media Effects // *Journal of Communication*. № 49(1). Pp. 103–122.

Swidler, A. (1986). *Culture in Action: Symbols and Strategies* // *American Sociological Review*. №51. Pp. 273–286.

Tuchman, G. (1978) *Making News*. New York: Free Press Publ. 244 p.

van Dijk, T. (1988) *News as Discourse*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 210 p.

Weaver, D. (2007) Thought on Agenda-Setting, Framing, and Priming // *Journal of Communication*. №57 (1). Pp. 142–147. DOI: 10.1111/j.1460-2466.2006.00333.x

Список словарей

CALD – Cambridge Advanced Learner's Dictionary and Thesaurus [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

MWD – Merriam-Webster Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://www.merriam-webster.com>

OED – Online Etymology Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://www.etymonline.com>

OALD – Oxford Advanced Learner's Dictionary online [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>

References

Bateson, G. (1972) *A Theory of Play and Fantasy* // Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press Publ. Pp. 177–193.

- Bodrunova, S.S.* (2017) Theory of Media Effects: Necessity of Conceptualization and Difficulties in Systematizing Current Research // *Information Century*. Vol. 1. №2. Pp. 77–79. (In Russian).
- D'Angelo, P.* (2002) News Framing as a Multiparadigmatic Research Program: a Response to Entman // *Journal of Communication*. № 52(4). Pp. 870–888. doi:10.1111/j.1460-2466.2002.tb02578.x.
- Dumnova, E.M.* (2020) Cognitive Warfare in Context of Conceptualisation of Cultural Capital of Society // *Personality and Society. Values in Modern Society: in Search for Balance: Proceedings of the Russian Scientific-Practical Conference with International Participation "Mokronosovskiye Readings-2020"* (Yekaterinburg, 25 January 2020). Pp. 46–50. (In Russian).
- Dunas, D. V., Salikhova, E.A., Tolokonnikova, A.V., Babyna, D.A.* (2022) Agenda-Setting and Framing Effect: on Necessity of Concept Unity in Media Studies about "Digital Youth" // *Moscow University Bulletin. Series 10. Journalism*. № 4. Pp. 47–78. DOI: 10.30547/vestnik.journ.4.2022.4778. (In Russian).
- Entman, R.* (1993) Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm // *Journal of Communication*. № 43(4). Pp. 51–58.
- Gamson, W., Mogdiliani, A.* (1989). Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach // *American Journal of Sociology*. № 95. Pp. 1–37.
- Gitlin, T.* (1980) *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the NewLeft*. Berkeley: University of California Press Publ. 327 p.
- Goffman, E.* (1974) *Frame Analysis*. Boston: Northeastern University Press Publ. 600 p.
- Iyengar, S., Peters, M., Kinder, D.* (1982) Experimental Demonstrations of the "Not-So-Minimal" Consequences of Television News Programs // *The American Political Science Review*. № 76 (4). Pp. 848–858. doi:10.2307/1962976.
- Kazakov, A.A.* (2015) Agenda-Setting Theory vs. Framing: on the Question of Relation between Approaches // *Journal of Political Philosophy and Sociology of Politics "Polocy. Analysis. Chronicle. Prediction"*. № 1 (76). Pp. 103–114. (In Russian).
- McCombs, M.* (2011) The Agenda-setting Role of the Mass Media in the Shaping of Public Opinion // [Электронный ресурс]. URL: https://www.researchgate.net/publication/237394610_The_Agenda-Setting_Role_of_the_Mass_Media_in_the_Shaping_of_Public_Opinion (дата обращения: 03.03.2025).
- McCombs, M., Shaw, D.* (1972) The Agenda-Setting Function of Mass Media // *The Public Opinion Quarterly*. Vol. 36. № 2. Pp. 176–187.
- McQuail, D.* (2005) *McQuail's Mass Communication Theory*. 5th Edition. London: Sage Publications Ltd. 534 p.
- Meyer, D.* (1995) Framing National Security: Elite Public Discourse on Nuclear Weapons during the Cold War // *Political Communication*. № 12, Pp. 173–192.
- Neuman, W., Just, M., Crigler, A.* (1992) *Common Knowledge: News and the Construction of Political Meaning*. Chicago: University of Chicago Press Publ. 172 p.
- Ponomaryov, N.F.* (2010) Framing Media Agenda and Typology of Media Frames // *Perm University Bulletin. Russian and Foreign Philology*. № 3. Pp. 62–67. (In Russian).

Rhee, J. (1997) Strategy and Issue Frames in Election Campaign Coverage: A Social Cognitive Account of Framing Effects // Journal of Communication. № 47(3). Pp. 26–48.

Sarna, A.Ya. (2020) Technology of Influencing the Audience in Modern Media // Saint-Petersburg University Bulletin. Sociology. №2. Pp. 218–235. (In Russian).

Scheufele, D. (1999) Framing as a Theory of Media Effects // Journal of Communication. № 49(1). Pp. 103–122.

Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies // American Sociological Review. №51. Pp. 273–286.

Tuchman, G. (1978) Making News. New York: Free Press Publ. 244 p.

Vakhshain, V.S. (2011) Analysis of Election Frames. Essay on Organising Electoral Experience // Sociological Review. № 1–2. Pp. 114–136. (In Russian).

van Dijk, T. (1988) News as Discourse. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 210 p.

Weaver, D. (2007) Thought on Agenda-Setting, Framing, and Priming // Journal of Communication. №57 (1). Pp. 142–147. DOI: 10.1111/j.1460-2466.2006.00333.x

Zemlyanova, L.M. (2006) Media Discourse and News Framing (Research of Modern Foreign Communication Scientists) // Moscow University Bulletin. Series 10. Journalism. №2. Pp. 8–19. –(In Russian).

Dictionaries and Reference Books

CALD – Cambridge Advanced Learner's Dictionary and Thesaurus [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

MWD – Merriam-Webster Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://www.merriam-webster.com>

OED – Online Etymology Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://www.etymonline.com>

OALD – Oxford Advanced Learner's Dictionary online [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>

Сведения об авторах:

Кузина Ольга Андреевна

старший преподаватель кафедры дисциплин общего профиля Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат филологических наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: mojipisma@yandex.ru

Лебедева Светлана Сергеевна

студент-бакалавр направления подготовки «Филология» Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).

E-mail: lebedeva2621@gmail.com

Bionotes:

Kuzina Olga Andreevna

Senior Lecturer, Department of General Disciplines, Lomonosov Moscow State University Sevastopol Branch, Candidate of Philology (Sevastopol, Russia).

Lebedeva Svetlana Sergeevna

Bachelor-student of the department of Philology Lomonosov Moscow State University Sevastopol Branch (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Кузина О.А., Лебедева С.С. Медиа-эффекты как инструменты конструирования мифологизированного образа реальности в СМИ // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 104–118.

For citation:

Kuzina O.A., Lebedeva S.S. Media Effects as Tools for Constructing a Mythologised Image of Reality in the Media // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 104–118.

УДК 316.723:398

МЕТАМОРФОЗЫ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ ЧЕРЕЗ ВОСПРИЯТИЕ ЯЗЫЧЕСКОГО ФИННО-УГОРСКОГО НАСЛЕДИЯ

Миничкин Павел Дмитриевич

Национальный исследовательский Мордовский государственный университет
(г. Саранск, Россия)

Аннотация

В статье рассматривается многообразие фольклора как фактор представления мира обществом и индивидом. Именно в зависимости от интерпретации проявляются черты «народного» характера как элемент тождественности жизни как быта, так и многообразия личностных судеб, выбранных для подражания как демонстрация святости / порока.

Ключевые слова: общество; культура; фольклор; гендер; глобализация; глокализация; финно-угры; ментальность.

METAMORPHOSES OF RUSSIAN MENTALITY THROUGH PERCEPTION LINGUISTIC FINNO-UGRIC HERITAGE

Minichkin Pavel Dmitrievich

National Research Mordovia State University (Saransk, Russia)

Abstract

The article considers the diversity of folklore as a factor of representation of the world by society and individual. It is depending on the interpretation features of “folk” character are manifested as an element of identity of life as a everyday life, as well as the diversity of personal destinies chosen for imitation as a demonstration of the holiness / vice.

Keywords: society; culture; folklore; gender; globalization; glocalization; Finno-Ugric; mentality.

Введение (Introduction)

Влияние культурной специфики на восприятие окружающей действительности – процесс многогранный, и его проявление можно увидеть во многих элементах культуры. Следует подчеркнуть, что различными аспектами восприятия исторических, социальных, культурных и др. выражаются отличные друг от друга элементы. Это могут быть как бытовая сторона жизни, историческая парадигма наследственности в восприятии и нерушимости образов, так и смена одного уклада жизни на другой через поэтапное изменение созерцания окружающей действительности.

Данный феномен возможно исследовать через элементы традиционной культуры и их проявление в мифологии социума касательно прошлого, настоящего и будущего. Поскольку фольклор является наиболее важным элементом культуры, то именно его вариативность и рождает единый / многогранный вид народного наследия, который, может, как быть, так и не быть именно таким, каким оно кажется в моменте познания. Время не фиксируется в фольклоре, но остается эмоционально сюжетная часть, повествующая о событии, выборе и результате.

Попытка модуляции сюжетов на повседневную жизнь вносит магическую функцию в быт социума и индивида в таких проявлениях, как культурная адаптация к выработке своего уникального мировоззрения в доктрине культурного воспитания и перенятия философии героев, персонажей.

Наша задача заключается в том, чтобы сравнить реальное историческое наследие как происходимого на самом деле, так и модернизированное последующее мифологизированное представление об этом событии, времени: в контексте восприятия, заданным В.Я. Проппом, С.В. Максимовым, Д. Кэмпбеллом.

Методы (Methods)

Гендерный подход способствует выработке единой общей концепции оценки не только сюжета, но и поступков персонажей. Общая проблема понимания фольклора состоит в форме содержания литературного наследия, прежде всего в образах поэтического культурного многообразия. Соответственно, индивиду предстоит выстроить концепцию магического идеального поведения и оценки происходящего, выраженного в поступках и действиях социума; затем выявить гендерную особенность вычленения метафизического философского многообразия в единой концепции этнической культуры в ее многосложности образов и смыслов через идею идеализации и подражания; выстроить взаимосвязь единой парадигмы философского и этнического в структуре общественного рассуждения в фольклорном многообразии.

Адаптация изначального к последующему и временной диапазон обращения к расшифровке смысловой формы рассматривается через различные общественные институты, которые слабо подвержены быстрому изменению. Это можно наблюдать на примере устно-поэтического творчества, которое закладывает историческое событие, варьируя его в многосложную систему образов и ее прочтения. Применяя различные методологии к наследию фольклора, можно выстроить концепции на основе художественной формы, манеры подачи и контекста. В данное время единого подхода к изучению фольклора нет, есть лишь различные методы выстраивания исследования – от исторического, экономического, социального, мифического и т. д.

Общие научные методические подходы состоят в выстраивании единой парадигмы взаимосвязи образа и моделей поведения и углубленная научно-психологическая, физиологическая взаимосвязь общего и частного в общественных институтах культурного и государственного механизмов внедрения и апробации идей и взглядов, формировании философии одобрения и порицания, выраженной в атрибутах престижа.

Использован антропологический классический подход к модуляции этногенеза в парадигме диалога культур, что соприкасается с идеями: времени-пространства М.М. Бахтина и Л.Н. Гумилева касательно развития и преемственности культур, в нашем случае интересна идея о преемственности некоторых начал для последующей адаптации.

Для последующего анализа обобщения и точного установления данных об этническом многообразии локальной культурной особенности региональной культуры и выходящего из нее менталитета следует учитывать взаимосвязь культурной парадигмы и народного фактора в политическо-экономической формации бытия в контексте общего и частного, от этнического-народного до государственного-культурного вызова на запросы своего времени. Время позволяет выделить их как постоянно-меняющуюся парадигму оценочного суждения о своей

роли в мире и постоянно меняющихся установках культурного кода в угоду конкретного периода времени – здесь и сейчас.

Обзор литературы (Literature Review)

В отечественной научной литературе имеется ряд исследователей, изучающих вопросы наследия культуры в современности и ее ретроспективе, выдавая таким образом общий взгляд на вопросы формирования ментальности как многосложных одновременно и разноудаленных общественных процессов.

Так, Н.Г. Юрченкова рассматривает позитивные жизненные стратегии культурного наследия финно-угров, а также проблемы мифотворчества и их влияние на трансляцию традиционной культуры в обществе [Юрченкова 2012].

Исследуя взаимосвязь искусства и ментальности, Е.А. Складорова отмечает, что русское искусство является феноменом отражения обобщающих черт характера, народной культуры. Рассматривая такие черты, как сакральное и стремление к нему, автором доказано, что оно является всеобщим и главным выраженным в поиске таких надличных и общечеловеческих констант, какими являются правда, жертвенность, иррациональность и истина [Складорова 2023].

В представлении Л.С. Приходько сказка – это единый пласт народной идеи об общности характера, о преодолении проблем через союз разума и эмоционального контекста, об уважении к миру, выраженному в существовании через добро, о наказуемости зла [Приходько 2008].

По мнению Л.П. Мориной, развитие культуры и ее динамика как момент противостояния традиционной ментальности и современных процессов модернизации выражены в конфликте между личностью и обществом, этническими образованиями, поколениями и т. д. [Морина 2007].

М.О. Папина рассматривает аспекты устного народного творчества и приемы его репрезентации, выражая тем самым не только положительные, но и отрицательные черты характеров [Папина 2017].

А.М. Пашков предлагает рассматривать ментальность жителей северо-западных регионов Русского Севера. Он выделяет специфику исторического развития, географического местоположения и природно-климатических особенностей, которые позволили сформировать уникальный духовный уклад [Пашков 2009].

В исследовании Ю.А. Татарниковой рассматривается комплекс необходимых элементов для формирования основ менталитета через доминантные концепты русской ментальности [Татарникова 2020].

А.А. Гагаев, П.А. Гагаев рассматривают традиционный текст как устоявшуюся систему мирооценочного суждения, что позволяет ориентировать бытие человека [Гагаев, Гагаев 2021].

А.В. Ставицкий изучает проблему понимания языка прочтения мифа и его влияния на культуру и социум [Ставицкий 2017].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

С момента возникновения и дальнейшего проявления художественно-изобразительной модели в общественной среде начинает вырисовываться ее нравственная черта, аллегория в последующем. Не всегда основа есть исторический фактор, но в народной и личной памяти эти два явления взаимосочетаемые. Лишь спустя время и через смену общественной формации одни образы искажаются больше других и начинают формировать уже не свой антипод, но заранее отчужденное представление о себе и своей роли, имея

визуальный или внутриличностный характер. Здесь можно обратиться за примером к С.В. Максимову, который рассматривал изменение и расхождения образов фольклора в народной русской культуре: «Когда народная фантазия наделила чертей многими человеческими свойствами, последовательность воображения потребовала изобретения дальнейших свойств и употреблений» [Максимов 2023: 11].

Образы между собой не просто переплетены, но и тождественны, как и обряды и народные приметы, суеверия, которые спустя время уже не столь легко выявляются, но имеют неукоснительно как первоначальный смысл, так и последующие наслоения, которые между собой формируют более сложный характер образа, персонажа. Стоит отметить, что при изучении и восприятии многих смыслов человек и общество сами дополнительно формируют не только манеру представления, но и свое отношение, видение не только образа и его модели отношения к нынешнему времени, но и прошлому и будущему. Данный процесс происходит в момент и в отношении момента через нынешнее и, таким образом, модель отношения к жизни и истине, обществу и справедливости, и корысти, злу и добру выявляется непосредственно здесь и сейчас и является временной константой. Ошибки восприятия образа связаны с народной фантазией и стереотипами мышления, которые являют в итоге огромное количество видимых образов-смыслов, которые, безусловно связаны с ним, но не являются его основой. Об этом моменте нам сообщает С.В. Максимов: «Черти оборачиваются в свинью, лошадь, змею, волка, зайца, белку, мышь, лягушку, рыбу (предпочтительно щуку), в сороку (из птичьего рода это любимый образ) и разных других птиц и животных» [Максимов 2023: 12].

Если воспринимать одну эту образную систему, то получается, что в аллегорической форме мифы, сказки наполнены не просто злыми силами, дьяволом, но и не столь богатыми проявлениями добра, богом. Проявляется не просто дуализм к восприятию мира обществом и индивидом, но и выстраивается многоуровневая система оценок к миру, космосу; Божества проявляются в бытовом контексте как сожители человека, имеющие небольшую власть над пространством и бытом, но не сведущие в глобальном плане, они не высшая сила, поэтому с развитием культуры общества они превратились в духов.

Верховный бог наделен высшей властью, имеет силу для изменения природы и судьбы человека, но при этом наделяется постоянно новыми функциями и способностями, как итог, божества, низшие по рангу или тождественные высшему богу, соединяются в один образ. Развитие одного образа из другого постоянно варьируется и представляет объединение не только функций и задач, но и визуальное представление, будь то мужчина или женщина, так же следует учитывать и то, что один образ может превратиться в множественный и, наоборот, с потерей функций или модели отображения в фольклоре. Множество вариантов развития с последующей адаптацией к социально-экономическим и культурным особенностям вносят свое видение не только божественного образа, но и специфику его оценивания, человек не только зритель, но и участник процесса проникновения в непостижимое (сверх бытовое). Изначальный смысл соотношения смысла и функций теряется с течением времени и наполняется новыми, даже противоречащими изначальным. Однако из-за разницы во времени существования это явление сложно увидеть сразу, поэтому приходится находить похожие образы у соседних культур, народов, которые, варьируя свои образы, вполне могли

использовать для этих задач образы из именно того времени и народа, этноса, который мы исследуем.

Религиозная культура в России очень многообразна, сверх того, она вариативна в отношении к христианству, как и к прочим направлениям в нем, будь то католичество или протестантство, кальвинизм, лютеранство и т. д. Вносит свой вклад и православная культура в структуре общественной жизни с оттеснением неверного суждения о себе самой – в церковный раскол. Придя спустя некоторое время к некой единой парадигме в оценке мирского и небесного, происходит единение социально-духовной парадигмы в оценке окружающего, что в итоге приводит к перелому оценки сюжета фольклора, сказки, делая ее не столь значимой и по сути неполноценной. Происходит остановка в развитии общественного художественного восприятия и появляется нерушимый канон, запрет на инновацию, образно-структурная модель останавливается в своем становлении. Как писал О. Шпенглер, «всякая культура находится в глубоко символическом и едва ли не мистическом отношении с протяженным, с пространством, в котором и посредством которого она желает осуществиться. Если цель достигнута, если идея, вся полнота внутренних возможностей осуществлена и реализована, культура внезапно каменеет, она умирает... она делается цивилизацией» [Шпенглер 2023: 145]. Это в последующем делает культуру не восприимчивой к инновации, подрывает творческое личностное начало и как итог – уменьшение роли местной культуры (хоть в территориальном, глобальном контексте) и возникновение противоречия с последующим угасанием культуры и доминированием культуры противоречия. Вопрос о пересмотре ранних суждений с последующим обсуждением и принятием раннего опыта рассматривали А.А. и П.А. Гагаевы: «Подход к сказкам в формальном структурном методе – и у К. Леви-Стросса и у В.Я. Проппа – ошибочен... Смысл сказки в неповторимой устной добавке, а не даже в повторимой причинно-следственной связи» [Философия и природа 2016: 498].

Отображение формы и смысла в бытовой культуре непрерывно связано с окружающей действительностью, которая преломляется через восприятие личности и общества, меняя при этом свое отображение в сознании и временной парадигме. Происходит процесс разделения реальности на искаженные и наполненные новыми восприятиями начала в структурах общественного представления. Это побуждает в дальнейшем к усилению нового смысла и новой образной системе в творческом повседневном, которое затем становится историческим обыденным-правдивым.

При этом историческое могло и не происходить, но исказилось под общественным запросом к выражению и наслоению образов в единой многосложной системе смыслов и выражений, что приводит к раздвоению / слиянию выразительной формы представления. Нам импонирует мнение Д. Кэмпбелла о символе: «Символы – это всего лишь средство передачи мысли; было бы ошибкой отождествлять их с тем, что они в конечном счете выражают, то есть с их содержанием. Какими бы привлекательными или впечатляющими они не казались, они остаются всего лишь средством, которое адекватно приспособлено к уровню восприятия тех, к кому обращены» [Кэмпбелл 2008: 191].

Для правильного восприятия требуется основа, первовоспринимаемый образ отождествления бытия и человека, дистанция между социальным общественным и государственным, личным и культурным общим. Следует оговорить модель

русской аллегорической логики, она дается от общего к частному с последующим возвратом без исторической привязки. Множество смыслов и домыслов исторически не просто искажают представление, но рожают переоценку и множественное переосмысление. Но в данном аспекте речь не о многогранности Христианства или Православия, а о факторах влияния на искажение языческих образов с последующим объединением в единую структурную единицу искажения, что в причинно-следственной связи в диалоге культур привело к национальному истинному и искаженному представлению о правде и истине. Понятия тождественны / не тождественны, если тождественны, то в какой парадигме суждения? Из чего следует: человек есть и не есть человек, $A=A=B$, $A \neq B$, B есть B , что такое A ? Мифическое и идеологическое как *одно / разное*, потеря идентичности в форме отношения, но не мышления, мышление как категория *над* идентичностью окружающего. Изменение формы мышления в системах *в / над* народного идентичного еще соединяется с интеграцией инородного (более правильного), что приводит к обезличиванию своего и доминирования чужого. Своего рода адаптация иного и своего в противоположных логиках приводит к надклассификационному представлению своего народного / иноземного / личного. Добро не есть добро, поскольку зло не зло, зло = добро, добро не зло, с последующими аксиологическими пертурбациями логического.

Окружающий мир делится на здесь реальное и здесь сказочное, мифическое (т. е. воображаемое), при этом у реальности и воображаемого мира своя история и изобразительный язык, со своими узнаваемыми специфическими чертами, т. е. культурный код. Реальность как отображение внутреннего мира человека проявляется в многосложном психическом процессе отождествления и обобщения черт и функций, логических задач, которые необходимы для выживания, прежде всего общего, затем своего личного. Эти связи напрямую следуют из первобытного общества, поскольку выживание всех гарантировало и свою жизнь, безопасность. Однако отрицание общего блага гарантировало изгнание из общества, племени, затем из культуры и структурного процесса связи постоянного воображения о мире. Человек терял себя, переставал существовать и превращался в отшельника и духа.

Факторы перехода из мира живых в мир духов и, наоборот, часто встречаются в фольклоре и несут в себе гораздо более значимое следствие, чем это представляется в повседневной культуре. В.Я. Пропп, исследуя основы волшебной сказки, увидел социальные изменения, которым подвластно общество, и привел к индивидуальным изменениям статуса человека [Пропп 2021]. Уход в лес или горы был приравнен к походу в иной мир, там нет людей, а, значит, человек остается беззащитен и его судьба решается небом. Если человек возвращается, то он свой-иной, его уровень социальной мобильности высок, поскольку он сумел выжить в мире один, значит, его охраняют силы, неподвластные простым людям. Так же сюжеты с инициацией молодых людей у духов в святой чаще или лесу, пещере, на время дети теряются в измененной форме бытия и по возвращению их встречают как чужаков-своих, заново рожденных. Семья для вернувшихся детей уже не только мама-папа, но и все племя, все воины братья, а девушки сестры. Эти мотивы коснулись и общественных институтов запретов, так, мотив поиска жены в других землях обусловлен не только ограниченным выбором местности, но и суждениями о супружестве на своей «сестре», затем вариации этого сюжета стали допускать

женитьбы на «сестре», но для этого нужно было забыть культурное родство через систему обрядов и таинств.

Дальнейшее развитие общества позволило сформировать идейно целостную систему иерархии через культурно-поведенческий алгоритм взаимодействия между людьми любого возраста и пола, запреты и разрешения стали более структурированными и воображаемыми, т. е. происходящими в мифическом мире, частично, мы можем назвать это игровой функцией.

В русских народных сказках, как сообразной многосложной культуре, много образов животных, к которым человек обращается за помощью. Но если их воспринимать не как силу добра и природы, или художественного персонажа, а именно в доктрине искажения не просто исторического, но художественно-культурного, то получаем небылицу, которая в своей сути многосложна и однобоко ужасна. Что в свою очередь есть основа для последующей морали, как своего, так и последующего времени.

Выявляя специфику различия фольклорного наследия, нами сделан вывод о том, что сказка по своей сути есть механизм социальной адаптации к миру, внедрение в личность общих морально-этических законов. В свою очередь миф сугубо индивидуален, он является потенциальным проводником в упрощенную личную судьбу по заранее выбранной модели героя. Миф постоянно развивается и привносит в себя элементы окружающей действительности, но он преломлен индивидуальным переживанием.

Поскольку сказки и мифы читаются детям, то последующее взросление сопряжено с выбором подражания морали выбранного героя, персонажа с последующей адаптацией под себя. Мы согласны с мнением В.Д. Шинкаренко о искажениях событий и последующих смысловых изменениях, которые претерпевает индивид в процессе выбора своей «смысловой самости»: «В любом большом и малом обществе всегда существуют индивиды, малые и большие социальные группы, которые хотят жить под влиянием других мифов и прилагают различные усилия, чтобы изменить или заменить существующие мифы другими более соответствующими их потребностям или содержащими для них новые возможности, которые они стараются внедрить вместо существующих [Шинкаренко 2024: 106].

Последующая борьба за место под солнцем выставляет выбранную модель или успешной, или нет, возможно изменение психической восприимчивости к событиям. Жизненные ситуации позволяют уменьшить собственную ошибку или ответственность, если их воспринимать как дар свыше, судьбу или волю небес. Это в последующем формирует мировоззренческие догматы социума, а выход из догм означает проявление чужеродного, иноземного, проклятого, с чем только одно средство справится – смерть. Отсюда в русском менталитете такой фатализм, инфантилизм, надежда на авось, непрерывность в повторении ошибок предшествующих поколений: «Но тем не менее “оскоромить младенческую душеньку” мать ни за что не решится, и если ребенок умрет, то, стало быть, это Божья власть и, значит, ребенок угоден Богу» [Максимов 2023: 237].

Процесс интеграции культурного фольклорного кода происходит поэтапно, заменяя одни образы на другие и выявляя при этом ошибочность сюжета и образа, объясняя это сюжетной небылицей, которая не рассказывает в реальном контексте историю, но создает эмоциональный контекст с последующим подражанием. Так, в русской культуре большое количество этнических художественных образов,

которые изначально были взяты как ассоциативный ряд и затем как элемент подражания. Образы рыбы, дерева, фруктов и овощей понятны всем этносам и народам, но не у всех эти образы имеют ту же специфическую иерархическую форму. Образ рыбы по-разному варьируется у разных народов и в разное время. В русской культуре, будь то щука, белуга являются северными рыбами и соответственно привносят свою культурную адаптацию последующих времен и культов. У финно-угорских народов, проживающих в северной части России и Европы, щука священная рыба, покровитель жизни, тотем, который из-за христианской последующей адаптации стал злым и несет в себе ассоциацию с рыбой, поедающей все живое. Именно из-за многоликих смыслов в образах сложно бывает уловить изначальный замысел художественной структуры логики произведения. Человек, как и общество, не может всецело сразу воспринять все множество смыслов и последующих выводов взятого у образа: что есть зло, всегда ли образ именно этого зла был злом или является добром, был им?

Емеля ловит говорящую щуку, которая за свое освобождение делится секретом достижения блага. По мнению Ж. Бодрийера, здесь «речь идет просто о частной и коллективной потребительской ментальности. Но на этом довольно поверхностном уровне можно рискнуть сделать сравнение: именно магическая мысль управляет потреблением, именно ментальность чуда управляет повседневной жизнью; ...Богатство, «изобилие», является в действительности только накоплением знаков счастья» [Бодрийер 2020: 18].

Емеля явно не до конца осмысленный герой, поскольку у него роль дурака, шутовство его основное проявление, в доме над ним смеются, но и обойтись без него не могут. Поскольку в Емеле сосредоточены элементы физического быта, интеллектуальной меланхолии, веры и безверия, то, являя себя всем, он и многолик как идея, и индивидуален как противоречие счастья / забытия. Он через шутовство смеется над чем-то «священным», прежде всего общественной иерархией, являясь, по сути, образом Петрушки.

Как утверждают А.А. и П.А. Гагаевы, «в сказке нет концепции прогресса – линейного и нравственного. Имеет место чистая флуктуация, общество не развивается, но стоит на месте. Сказка, как и миф, содержит объективные исторические факты, повествования о реальных событиях и социологические факты – обобщения о жизни» [Философия и природа 2016: 465].

Емеля женится по прихоти, его мечта сбывается с помощью колдовства, волшебной силы, т. е. он воплощает себя через стороннюю силу, даже если она и от щуки. Сам Емеля думал о женитьбе, но из-за своего положения знал, что за него никто не пойдет, смирился, но как только выдалась возможность, сразу решил отыграться и повысить свой статус. Неважно, какой источник у щуки, языческий-природный, христианский или дьявольский, Емеля воплощает себя как мужчина: находит жену по себе и доказывает царю, что он имеет право.

Емеля воплотил в себе мечту об отшельничестве, святой жизни и социальном материальном успехе, что является мечтой русского человека. Емеле нет дела до обрядов, но, если они не портят жизнь, готов с ними смириться.

«Человек – и велик, и ничтожен сразу. Велик тот, кто видит и преодолевает в себе свое ничтожество и возвышает себя сам в труде и творчестве, борьбе с необходимостями до Величия, унижая и уничтожая пустые величины без величия. Когда сказка оценивает царя в 29 рублей, то она показывает: величина есть, но Величия-нет, есть ничтожество» [Философия и природа 2016: 469].

Это выявляет и противоречие русской ментальности. Русский человек свят, ходит в церковь, но если что, то и за помощью к темной силе обратится. Жизнь хороша здесь и сейчас, что будет потом, еще не скоро: «Что в старину, когда около села были большие леса, девушки сами убегали к лешим, жили с ними года два-три и затем, возвращались домой с кучей денег и т. п.» [Максимов 2023: 52].

Можно расценивать темные силы как древние социальные нормы, и узреть в леших мужчин, ушедших из деревень на промысел, или обряды инициации. Также следует учитывать и многообразие интерпретаций повествования, так и исторических представлений. Об этом говорил В.Я. Пропп: «Религиозные представления могут дать религиозный миф, и из него может развиваться уже лишенная религиозной окраски сказка» [Пропп 2021: 404].

Поиск и суммирование гендерного различия в оценочных суждениях фольклорных произведений через логико-моральные ценности позволяют выработать контекст особенностей и самости в психосоциальном плане этнического компонента: от общего к частному. Следуя парадигме этническое-народное-государственное, необходимо выделение особенностей, характерных для каждой в отдельности частей, и обобщение гендерного этнического фактора единения в структуре единой финно-угорской идентичности и механизмов разноуровневых конструкций географического и психического факторов на сознание индивида и его последующее отношение к общественному. Можно утверждать, что явление ложного ценностного утверждения в доктрине $A=A$ само по себе не противоречит отдельно взятой $A \neq A$, но в совокупности мышления данный фактор приводит к неверной интерпретации самого A .

Выделяя A как целое, стоит учитывать то, что оно в себе неразрывно связано со своими системными и несистемными ориентациями во времени. A являясь A , может таким и не быть, при условии, что A учитывается как сугубо положительное / отрицательное, это не верно, оно двойственно как в моральных установках времени, так и по отношению к самому себе. Поскольку в себе A всегда A , то a и $\neg A$ это внешнее проявление измененного состояния первоначального смысла, то есть, смыслоформа и изменение ее состояния.

Следует отметить, что при усложнении жизни в социальной парадигме потребления, научного постижения происходит интеграция с вне личным и не общественным, и возникает симбиоз социального культурного, близкого с чужеродным нравственным и логическим. Соответственно, процесс объединения связан и с переходом общественного на более сложную позицию оценки правления не как выбора среди равных, но единения личного и мистического, божественного. В рамках традиционного ремесла и ведения хозяйства теряется самость в логической цепочке $A=A$, менять и интерпретировать ее с новыми моделями оценки A уже не возможно. В свою очередь личностью задается вопрос о верном толковании сознательного акта мышления как своего личного и общественного, насколько в нем индивидуальное и есть ли доля мистического. Если есть доля мистического, то какова вероятность истинности направления мысли и поступков, что кроется в разных постулатах морально-нравственного помысла и поступка, есть ли ответственность за умысел без совершения деяния?

Контекст воспроизведения, заложенного в фольклоре, зависит от множества факторов: от социально-экономического, общественного, культурного и т. д. Стоит отметить, что временные факторы, заложенные в общественную парадигму быта, не просто остаются в ней, но поэтапно внедряются все более глубже в нее, создавая

все более новые «отголоски». Поэтапное погружение временного контекста в бытовую среду создает свой, уникальный образ отождествления и сравнения с прошлым, настоящим и оценкой будущего. Являясь своего рода критерием суждения о допустимости различного рода явлений в жизни, контекст позволяет поэтапно менять как его акцент, так и его проявления в виде табу, моральных устоев и законодательных актов, которые вносят свое повсеместное влияние не только на жизнь индивида, но и общества как во времени, так и в пространстве, поскольку, закрепляясь в любой произвольной форме в общественных отношениях, остаются с ними до момента смены культурной парадигмы. Тут стоит отметить, что различного рода мистическое восприятие берет образы именно из устаревшего, потерявшего смысл во времени оценивания культурного контекста прошлого. И чем дальше по времени, от момента прекращения рефлексии над образом верования, мифического образа, тем больше домыслов и предпосылок к новому восприятию и абсолютно иному запросу, с последующим изменением не только образа, но и представления о времени и его контексте восприятия.

Если иное является доминирующим в образе представления мира, то перед индивидом ставится вопрос о традиционном и культурном наследии, которое является истинным по отношению к правилам повседневного или же лживым и неверным. Возникает двойная связь образно-логической цепочки в мышлении, в которой изначальное разделяется на два вероятных суждения. Верное и неверное в мыслеформе истинного и правдивого, в которой истина такова к себе самой вне суждения и в суждении, а правда лишь как личная оценка о бытовой жизни. В свою очередь, сознание индивида и общественная формация меняются и разделяются на мистическое сказочное и бытовое повседневное с вероятностью изменения своего мировоззрения. Отсюда происходит процесс объединения и разъединения не только по географическому принципу, но и образу мышления. Общество и его форма становится автономным индивидуальным проявлением сознательного выбора индивида. Это приводит к усложнению образной структуры отношения к сознательному процессу аллегорического в повседневном, приводя таким образом к уменьшению традиционного и переходу к форме иносказательного чуждого, многосказательного. Процесс перехода от простого традиционного, привычного, к сложной форме иного как фактора потери общественного нравоучения и разоблачения образов представления происходит постоянно, но процесс и степень интеграции сказывается на выборе форм отношения, выбранных моделях мировоззрения и общественной жизни. Так, процесс примыкания надтрадиционного к исторической форме общественного мышления показан в произведении «Масторава» в моменте, когда молодежь присягает русскому царю, предполагая, что преданность ему не затронет их ментальности:

*«Чтобы говорили по-эрзянски,
Чтобы думали умом эрзянским!»*
[Шаронов 2010: 239].

При этом старикам ничего не остается, как принять их выбор и уйти с моленья. Молодежь верит, что исполняет волю всевышнего Бога – Инешкипаза, забывая о том, что в структуре надтрадиционного уклада имеется и русская ментальность, в которой нет единого мышления, есть совокупность различных догм. От этого и происходит в дальнейшем разлад уже в русской идентичности,

именуемый как проблема «отцов и детей», в которой менять жизнь к лучшему молодежь жаждет, но не знает как, а старшее поколение не хочет, имея при этом все возможности к обратному. Что в итоге приводит к затвердеванию общественного мышления в элементах соразмерности новаций и традиций, где традиция не важна как структура, но мышление А = истина, не позволяя при этом А менять себя на Б.

В новое время мысли и образы подражания основываются на вполне стационарных решениях предыдущего опыта. Соответственно и образ отображения мыслеформы предстает с новой для себя стороны, но она по сути та же самая, форма есть выражение: образ есть мысль. Бытие формирует мышление: старая форма отношения к действительности несет в себе форму отчуждения от мира. На взгляд человека XXI в., мыслимо было бы дополнить эту идею вполне логичным тезисом: бытие не формирует мышление: но изначальные тезисы веры по отношению к действительности. Именно единообразие познания позволяет говорить о народе как единой модели представления себя и иного в мире. Интерес личности к иной точке зрения обуславливает и разделение на своих и чужих как ментальной форме представления обобщенной формы упрощения восприятия:

*«Кто с людьми живет раздельно,
Бросил свой народ родимый,
Жизнь того ломает так же,
До земли согнет нещадно,
Как дубы и сосны буря.
Наша сила в единеньи,
В общем разуме и воле».*
[Шаронов 2010: 170].

Это актуально для нынешних тезисов преклонения перед моралью всепроникновения в иерархичное общее в интернет-среде. Единое есть форма отображения мировоззрения в человеческом сознании как личном, так и общественном. В обиход при этом берется сугубо единое и «правильное» суждение о вещах, даже в ущерб истинной системе мышления, исторической нонконформистской. Которая, будучи не принятой в обществе, не является ложной, но она суть иного, чужеродного – более сложного фактора представления о мире и *верном / не верном, ложном / истинном*. Общее не есть основное, но является вседоступным в идее общего как исторического и морального. Моральное не есть логическое личное, но общественно значимое. Это приводит к многосложности оценивания фактов окружающей действительности:

*«Надвое народ мой разделился,
На две части, на две половины.
Без царя он мудрого остался.
Мучаются без него эрзяне,
За единый ум не могут взяться».*
[Шаронов 2010: 189].

Где ум (не разум) эмоционально историчен, связан не столько с народом или традицией, сколько с единой системой оценки верного и неверного в постулате

иерархического доминирования общественного представления о таковом. Поэтому стремление к идеальному правителю связано не столько с желанием изменить свою судьбу, но представить единую структуру описательного характера некоторой точки отсчета логических выводов. При этом сама структура описания не меняется, а дополняется новыми, мифическими образами, пересеченными аллегорическими факторами повседневности.

Заключение (Conclusions)

Таким образом, множественное поступательное движение побуждает к иному стандартному, даже возврату к форме предыдущего – отчужденного. Отчужденное иное является логически выверенным форматом к настоящему чувственному, не иного к себе и не себя-чужого. Чужеродное является фактором множественного отчуждения и отношения выбора к единому как истинному варианту бытия себя и иного. Единое в парадигме истинного представляется как доктрина непогрешимого праведного, т. е. догматического. Хотя следует отметить и то, что догматическое не есть верное к времени своего бытия, оно становится таким образом иным-чужеродным, угнетающим элементом бытия общественного сознания. Уклад жизни при этом, меняясь под привычный образ мировоззрения, становится привычным: истинным, т. е. в идее истинного не ошибочного – не верным, иным. Ложное является таким к времени отношения к истинному и логичного к нелогичному и ошибочному в формате общего отношения к формам проявления во времени.

Литература

- Бодрийяр Ж.* Общество потребления / пер. с фр. Е. А. Самарской. Москва: АСТ, 2020. 320 с.
- Гагаев А.А., Гагаев П.А.* О гносеологии русского классического текста // Научный потенциал. 2021. № 1-1(32). С. 5–10.
- Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Санкт-Петербург: Питер, 2008. 308 с.
- Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Крылатые слова: очерки. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. 828 с.
- Морина Л.П.* Эволюция русской ментальности // Вопросы культурологии. 2007. № 8. С. 9–12.
- Папина М.О.* Репрезентация русской ментальности в народных сказках // Традиционные национально-культурные и духовные ценности как фундамент инновационного развития России. 2017. № 2(12). С. 43–46.
- Пашков А.М.* Историческое краеведение Русского Севера в контексте развития российской историографии и культуры конца XVIII – начала XX в. // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2009. № 17. С. 191–200.
- Приходько Л.С.* Русская сказка как форма отражения ментальности народа // Вопросы культурологии. 2008. № 1. С. 59–60.
- Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки; Исторические корни волшебной сказки. Русский героический эпос. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. 1165 с.
- Склярова Е.А.* Русское искусство как отражение русской ментальности // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2023. № 1. С. 252–257.

Ставицкий А.В. Миф как особая система: проблема перевода // Вестник Северо-Западного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия: Педагогика. Психология. Философия. 2017. № 4(08). С. 159–165.

Татарникова Ю.А. Доминантные концепты русской ментальности // Межкультурная коммуникация: Запад – Россия – Восток. 2020. С. 86–91.

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

Шаронов А.М. Масторава / науч. ред.: М.В. Дорожкин, К.Т. Самородов, Е.А. Шаронова. Саранск: Эрзянь Мастор, 2010. 263 с.

Шинкаренко В.Д. История как инструмент создания мифов и мифологии прошлого // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(9). 2024. (134 с.). С. 102–117.

Шпенглер О. Закат Западного мира: очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. И. Маханькова. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. 1152 с.

Юрченкова Н.Г. Позитивные жизненные стратегии культурного наследия финно-угров // Вестник Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств. 2012. № 2(3). С. 47–49.

References

Baudrillard, J. (2021) *Consumer Society*. Moscow: AST Publ. 320 p. (In Russian).

Gagaev, A.A., Gagaev, P.A. (2021) On the Epistemology of the Russian Classical Text. Scientific potential. No. 1. Pp. 5–10. (In Russian).

Campbell, J. (2008) *The Hero with a Thousand Faces*. St. Petersburg: Peter Publ. 308 p. (In Russian).

Maksimov, S.V. (2023) *Unclean, Unknown and Godlike Power. Catchphrases: essays*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus Publ. 828 p. (In Russian).

Morina, L.P. (2007) Evolution of Russian Mentality. *Issues of Cultural Studies*. No. 8. Pp. 9–12. (In Russian).

Papina, M.O. (2017) Representation of Russian Mentality in Folk Tales. *Traditional National – Cultural and Spiritual Values as Innovative Development Basis of Russia*. No. 2. Pp. 43–46. (In Russian).

Pashkov, A.M. (2009) The Local Historical Research of the Northern Russia in the Context of the Russian Historiography and Culture Development from the Late XVIII c. up to Early XX c. *Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*. No. 17. Pp. 191–200. (In Russian).

Prihodko, L.S. (2008) Russian Fairy Tale as a Form of Reflection of the Mentality of the People. *Issues of Cultural Studies*. No. 1. Pp. 59–60. (In Russian).

Propp, V.Ya. (2021) *Morphology of the Fairy Tale; Historical Roots of the Fairy Tale. Russian heroic epic*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus Publ. 1165 p. (In Russian).

Sklyarova, E.A. (2023) Russian Art as a Reflection of Russian Mentality. *State and municipal management. Scholar notes*. No. 1. Pp. 252–257. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2017) Myth as a Special Sign System: the Problem of Translation. *Vestnik of North-Eastern Federal University “Pedagogy. Psychology. Philosophy” Series*. No. 4. Pp. 159–165. (In Russian).

Tatarnikova, Yu.A. (2020) Dominant Concepts of Russian Mentality. Intercultural Communication: West – Russia – East. Pp. 86–91. (In Russian).

Philosophy and Nature, Ccosmo-psychological Model of Russian Fairy Tale: in 3 books / ed. A.A. Gagaev, P.A. Gagaev. Saransk: B. i., Book 1. 501 p. (In Russian).

Sharonov, A.M. (2010) Mastorava. Saransk: Erzyan Mastor Publ. 263 p. (In Russian).

Shinkarenko, V.D. (2024) History as a Tool for Creating Myths and Mythology of the Past. Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. No. 1. Pp. 102–117. (In Russian).

Spengler, O. (2023) The Decline of the West. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus Publ. 1152 p. (In Russian).

Yurchenkova, N.G. (2012) The Finno-Ugrs Positive Vital Strategies of the Cultural Heritage. East-Siberian State Institute of Culture. No. 2. Pp. 47–49. (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 at the Department of Design and Advertising, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “National Research Ogarev Mordovia State University”, Candidate of Culture (Saransk, Russia).

E-mail: mini4ckin.paw@yandex.ru

Для цитирования:

Миничкин П.Д. Метаморфозы русской ментальности через восприятие языческого финно-угорского наследия // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 119–132.

For citation:

Minichkin P.D. Metamorphoses of Russian Mentality Through the Perception of the Pagan Finno-Ugric Heritage // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 119–132.

4. ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ И ПОЭТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

УДК 811.512.211

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПОНЯТИЙНЫХ ПРИЗНАКОВ КОНЦЕПТА «ЗИМА» В СОЗНАНИИ НОСИТЕЛЕЙ ЭВЕНСКОГО ЯЗЫКА

Кузьмина Раиса Петровна

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера
Сибирское отделение Российской академии наук
(г. Якутск, Россия)

Аннотация

В статье дается анализ понятийных признаков концепта «зима» в ментальном пространстве носителей эвенского языка. Исследование репрезентации понятийных признаков концепта «зима» в языковом сознании эвенов представляет собой важную задачу в области когнитивной лингвистики и этнолингвистики. Концепт «зима» является ключевым элементом языковой картины мира этноса, отражая уникальный взгляд на окружающий мир и взаимодействие с природой. В рамках когнитивного подхода к изучению языка концепт рассматривается как ментальная структура, аккумулирующая знания и опыт индивида о конкретном феномене или явлении. Концепт «зима» в эвенской языковой картине мира представляет собой сложный и многослойный феномен, включающий в себя как универсальные, так и культурно-специфические характеристики.

Ключевые слова: языковое сознание; понятийные признаки; концепт; лингвокультура; эвенский язык; мифология.

REPRESENTATION OF CONCEPTUAL FEATURES OF THE CONCEPT "WINTER" IN THE CONSCIOUSNESS OF SPEAKERS OF THE EVEN LANGUAGE

Kuzmina Raisa Petrovna

Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North
Siberian Branch Russian Academy of Sciences
(Yakutsk, Russia)

Abstract

The article provides an analysis of the conceptual features of the concept "winter" in the mental space of Even speakers. The study of the representation of the conceptual features of the concept "winter" in the linguistic consciousness of the Evens is an important task in the field of cognitive linguistics and ethnolinguistics. The concept "winter" is a key element of the linguistic picture of the world of the ethnic group, reflecting a unique view of the surrounding world and interaction with nature. Within the framework of the cognitive approach to the study of language, the concept is considered as a mental structure that accumulates the knowledge and experience of an individual about a specific phenomenon or occurrence. The concept "winter" in the Even linguistic picture of the world is a complex and multi-layered phenomenon that includes both universal and culturally specific characteristics.

Keywords: linguistic consciousness; conceptual features; concept; linguaculture; Even language; mythology.

Введение (Introduction) и Литературный обзор (Literature Review)

Концептуальные исследования, несмотря на свою историческую преемственность, продолжают активно развиваться в современной лингвистике, особенно в контексте анализа концептосфер языков народов России. В последнее время наблюдается тенденция к углублённому изучению семантических полей, репрезентирующих специфические культурные и природные феномены. Так, в работе Ф. М. Лельховой [Лельховой 2021] проведено детальное исследование номинативных единиц, обозначающих дикорастущие ягодные растения в хантыйском языке. В ходе анализа выявлены мотивационные признаки, обусловленные морфологическим строением, визуальными характеристиками, цветовой палитрой, географическим ареалом распространения, а также названиями животных, являющихся потребителями данных растений. Аналогично, в эвенкийском языке был исследован базовый концепт ОХОТА, представленный широким спектром лексических единиц, охватывающих различные тематические группы, связанные с субъектами и объектами охоты, а также самим процессом охоты [Ушницкая 2021]. Это позволяет глубже понять специфику охотничьей культуры и её отражение в языковой системе. Кроме того, значительное внимание уделяется лексической репрезентации погодных явлений. Например, в исследовании А. А. Шияновой [Шиянова 2021] анализируются прилагательные хантыйского языка, описывающие метеорологические условия. Такой подход способствует выявлению семантических и прагматических аспектов, характеризующих языковую картину мира данного этноса.

В эвеноведении были проведены исследования, направленные на анализ структурных характеристик концептов, связанных с временами года [Кузьмина 2022 а, б]. Настоящая работа представляет собой логическое продолжение данного направления исследований и сосредоточена на детальном изучении понятийных признаков концепта "зима". В ходе анализа будут рассмотрены ключевые аспекты, определяющие специфику восприятия и репрезентации зимы в эвенской культурной традиции. Это позволит расширить наши представления о когнитивных механизмах, лежащих в основе формирования концептов времени года.

В качестве эмпирической базы исследования были привлечены следующие лексикографические источники: «Русско-эвенский словарь» [РЭС 1952], «Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков» [ССТМЯ 1975–1977], «Эвенско-русский словарь» [ЭРС 2004]. Кроме того, были использованы материалы по паремиологии, представленные в работе А. А. Бурыкина [2001], а также оригинальные художественные произведения эвенских авторов: произведения В. Д. Лебедева [1968, 2004], А. В. Кривошапкина [1995, 2018, 2019], В. С. Кейметинова-Баргачана [2013], Е. Н. Боковой [2011]. В дополнение к этому были проанализированы тексты фольклорного дискурса [ЭОЭ 1986; ФЭБ 2005].

Методы (Methods)

Исследование опирается на теоретические подходы когнитивной лингвистики, этнолингвистики и лингвокультурологии, что обеспечивает комплексный анализ феномена концептуализации времени года в эвенской культуре. Особое внимание уделяется семантическим и прагматическим аспектам

концепта "зима", его символическим и мифологическим коннотациям, а также функциональным характеристикам в дискурсе.

Методологическая основа исследования включает метод концептуального анализа, когнитивное картирование, а также элементы этнографического и культурологического анализа. Эти методы позволяют выявить как универсальные, так и культурно-специфические черты восприятия зимы эвенками, а также определить их роль в формировании когнитивной модели времени года.

В результате исследования планируется получить новые данные о когнитивных механизмах концептуализации природных явлений, что способствует более глубокому пониманию культурных и ментальных особенностей эвенского этноса. Полученные результаты могут быть использованы для дальнейших междисциплинарных исследований, направленных на изучение взаимодействия языка, культуры и мышления.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В северных широтах зима занимает около половины года, что находит свое отражение в языке и восприятии окружающего мира эвенов. Несмотря на суровые условия, предки эвенов и соседние народы смогли создать уникальную циркумполярную цивилизацию, адаптировавшись к этим экстремальным условиям.

Образ зимы занимает центральное место в художественной традиции эвенов и является важной частью языкового восприятия мира. Эвенский поэт В. Д. Лебедев в своем стихотворении описывает суровые зимние условия: «Замерзает здесь птица порой на лету, Замерзает здесь зверь на бегу! Даже небо сереет, как угли в золе, Выцветая от долгой зимы. Но столетия на этой студеной земле, И, живем, и работаем мы!» [Лебедев 2004: 6].

В произведении юкагирского писателя С. Н. Курилова зима изображается как наиболее суровое и тяжёлое время для жителей тундры. Автор описывает, как морозы всё сильнее и сильнее захватывают власть над тундрой, не оставляя надежды на возвращение тёплых дней. Озёра, когда-то полные жизни, теперь погружены в глубокий сон под толстым слоем льда, а затем этот лёд скрывается под снежным покровом. Каждый день солнце поднимается всё ниже над горизонтом, пока в конечном итоге и оно не исчезает под белыми шкурами, символизируя наступление самой тяжёлой поры для местного населения. В это время царит непрекращающаяся тьма, и морозы становятся постоянными спутниками жизни. Тундра погружается в бесконечные часы ночи, где холод проникает в каждую щель. Когда начинается пурга, кажется, что становится немного теплее, но это обманчивое чувство. В условиях метели, когда видимость стремится к нулю, невозможно никуда уйти или уехать, даже если это жизненно необходимо. Каждый здоровый мужчина понимает, что зима длится долго, и запасы пищи, которые были собраны заранее, могут быстро иссякнуть. Страх перед морозом становится реальной угрозой — в таких условиях можно потерять всё, включая семью. Зима в восприятии С. Н. Курилова предстает не просто как холодное время года, а как настоящая испытание, требующее от людей невероятных усилий для выживания [Курилов 1984].

В якутской мифологии присутствует образ Быка Зимы, который живет у берегов Северного Ледовитого океана. Его ежегодный жизненный цикл символизирует как усиление, так и ослабление зимних морозов [Макаров 2017; Кузьмина 2020]. Якуты используют постепенное умирание этого мифического

существа для отсчета времени, которое ведет к смягчению холодов и началу потепления [Макаров 2017: 19].

В мифологическом сознании эвенов образ мамонта имеет глубокое сакральное значение, которое пронизывает все аспекты культуры и духовных представлений этноса. Мамонты, с их огромными и внушительными бивнями, символизируют не только силу, но и величие, что делает их важными фигурами в мифах и легендах. Бивни мамонтов, как правило, можно обнаружить весной, когда начинает таять снег и лёд, что является важным временем года для эвенов. Согласно фольклорным материалам, записанным у эвенов, существует миф о том, что в давние времена, когда мир был молод, мамонты от дуновения Бога, ушли под землю. Поскольку Бог посчитал, что тяжесть этих животных могла разрушить землю [Новикова 1987: 110; ФЭБ 2005: 215]. Возможно, это сезонное явление, связанное с таянием снега, могло способствовать ассоциации мамонтов с быком холода. Эта связь подчеркивает их роль в природных циклах и изменениях климата, что важно для понимания жизни и быта эвенов. Мамонты, как символы силы и величия, также олицетворяют связь человека с природой и её циклами, что делает их образ неотъемлемой частью мифологического наследия народа.

В контексте обсуждения наименования мамонта у юкагиров и эвенов, проживающих в бассейнах рек Индигирки и Колымы, стоит отметить, что в юкагирском и эвенском языках это древнее животное называется *тур хукэнни*, что в дословном переводе означает 'земляная корова'. Это название подчеркивает не только величие и мощь этого древнего животного, но и его тесную связь с природой и землей, на которой оно обитало, озера – это места лежки мамонтов, равно как реки – следы их троп. В мифологии юкагиров существует интересное повествование о времени, когда мамонты бродили по земле. Согласно легендам, в те далекие времена людей не существовало, и сама земля была дикой. Описание этой эпохи рисует картину молодой и теплой земли, где в тундре росли деревья. Это создает образ рая, в котором мамонты могли свободно передвигаться, наслаждаясь плодородием и разнообразием окружающей природы. Однако со временем земля состарилась, и вместе с этим вымерли и мамонты [Туголуков 1979: 9].

В своей работе В. А. Туголуков упоминает, что местные жители шутят: ««У нас двенадцать месяцев зима, а остальное время — лето». Это отчасти правда. Признаки зимы угадываются на Севере еще летом. В начале августа солнце уже начинает «закатываться», а в середине августа успевает выпасть первый снежок. В небе загорается первая звезда. В конце августа появляется первый сполох северного сияния в виде узкой переливающейся полосы, вытянутой с запада на восток и наклоняющейся к югу. Сполох несет с собой что-то тревожное: за ним следует ветер, которому предшествует дальний шум, поднимаемый им» [Туголуков 1979: 10].

Зима для эвенов — это не просто холодное время года, а целый комплекс ощущений и ассоциаций, которые формируют восприятие окружающего мира. В сознании носителей языка зима часто ассоциируется с такими гештальтами, как *хуклэн* 'сон', *нэлкэнив алачин* 'ожидание весны', *набучин* 'печаль', *хйгран* 'тишина', *хивкэни* 'тишина', *дэрбэлтэн* 'темнота'.

Понятийный признак *набучин* 'печаль' выражает грусть и тоску, которые испытывают люди в это время года, наблюдающие, как природа вокруг них меняется: *Тугэниукэнты дагамран, Хекитанкарты набучилра*... [Тарабукин 2009:

24]. *‘Зима приближается, Деревца опечалились...’*. Это выражение подчеркивает связь между состоянием природы и внутренними переживаниями человека.

Понятийные признаки *хйгран* 'тишина' и *хуклэн* 'сон' занимают значительное место в зимнем восприятии у эвенков. В этнической картине мира *тишина* не просто отсутствие звуков; она насыщена глубокими смыслами и ассоциациями, которые формируются в контексте суровых зимних месяцев. Зима для эвенков — это время, когда природа, казалось бы, замирает, и все живое уходит в состояние покоя. Тишина, которая охватывает окружающий мир, становится символом смерти и умирания природы. Это состояние тишины может восприниматься как угнетающее, создавая атмосферу изоляции и безмолвия, что отражает строки: *Эрэли хивкэнни, Инэни хялтанни...* [Кейметинов 2013: 26]. *‘Кругом тишина, Дни похолодали...’*; *Тугэ эрэли бөкэчэн хуклэддимдэс биврэн*. *‘Такое ощущение, что зимой все вокруг засыпает и замирает’*. Эти фразы передают не только физическое состояние окружающей среды, но и эмоциональную палитру, которую испытывают люди. Зимние месяцы характеризуются не только физическим холодом, но и эмоциональным состоянием, когда люди чувствуют себя оторванными от мира. Признаки *хйгран* и *хуклэн* в мировоззрении эвенков представляют собой многослойные символы, которые отражают как внешние, так и внутренние процессы, происходящие в жизни людей. Тишина и сон становятся метафорами не только для описания состояния природы, но и для понимания человеческого существования в условиях сурового климата Крайнего Севера.

Аналогия зимнего сезона как *времени сна* и *тишины* прослеживается во многих культурах, и славянская мифология является ярким примером. Славянские народы не воспринимали зиму как простое изменение погодных условий, а наделяли её глубоким символическим значением, связывая её с циклом смерти и возрождения в природе. В представлении славян, зима — это период покоя, замирания жизни. Природа не просто засыпает, как в обычном понимании, а переживает состояние, близкое к смерти. Земля «умирает», «заболевает» или «отдыхает» — эти метафоры отражают не просто снижение активности растительного мира, но и более глубокий, мифологический аспект. Это «засыпание» природы сопровождалось определенными ритуалами и верованиями. Зимний период был связан с миром мертвых, с духами и предками. Считалось, что в это время границы между миром живых и мертвых становятся тонкими, что усиливало мистическое ощущение сна и тишины, окутывающее всё вокруг. Рождественские и святки, например, содержали в себе элементы поминовения предков, предсказаний будущего и магических действий, что подчеркивало особую, таинственную атмосферу зимнего периода [Славянские древности 1999: 327].

В сознании носителей языка одним из понятийных признаков концепта «зима» являются *короткий световой день*, *темнота*, которые становятся определяющим фактором в жизни людей, отраженные в языковой картине мира эвенков, в которых подчеркивается не только физическая реальность, но и эмоциональная нагрузка, связанная с *темнотой*, например: *Инэни помпоти. Эдлэс-тэ нулгэснэ укал дэрбэллөттэн. Ургэ нян нэлэм төрэлбу нулгэ бэй нэринду елтэндэй ок-та мандуттан...* [Кривошапкин 2018: 72]. *‘Дни стали короткими. Не успеваешь даже тронуться в путь, уже начинает темнеть...’*; *Тугэни инэнин хо урум, Иманранюн небалран...* [Кейметинов 2013: 43]. *‘Зимний день очень короткий, Только от снега все белеет вокруг...’*.

Исследователи обращают внимание на то, что в тундренной зоне в конце ноября солнце скрывается за горизонтом, и наступает полярная ночь. У океана мрак усиливается туманом, который бывает настолько густым, что затмевает свет звёзд. Это явление, характерное для данной местности, носит название «морок» [Туголуков 1979: 11].

Зима неизменно ассоциируется с *севером* (*иуньгидэ*), который занимает особое место как в географическом, так и в культурном ландшафте этноса. Понятие «север, северная земля» охватывает не только географическое пространство, но и целую культуру, которая существует в гармонии с окружающей средой. Зима и север — это не просто физические явления, но и символы стойкости и единения с природой. В художественном дискурсе эвенов Север представляет собой не просто территорию проживания, а целый мир, насыщенный уникальной красотой. Эвенский писатель А. В. Кривошапкин в своих произведениях ярко передает это ощущение. Он пишет: «Крайний Север... Только два слова. Для того, кто знает Север, эти два слова ничего не значат. Такому человеку кажется, что Север — это одни морозы. От самих этих двух слов ему становится холодно...» [Кривошапкин 2010: 145]. Здесь А. В. Кривошапкин подчеркивает, что для людей, не знакомых с этой частью мира, Север ассоциируется лишь с суровыми климатическими условиями. Однако для тех, кто действительно познал эту землю, эти слова наполнены глубоким смыслом. Север — это не только морозы и метели, но и удивительная природа, которая завораживает своей красотой. Для эвенов Север — это также родина, где живут их предки, где сохраняются древние обычаи и традиции. Это место, где каждая тропинка, каждый камень имеют свою историю. А. В. Кривошапкин продолжает: «Прекрасен и красив мой Север! Нет на свете земли лучше, чем мой Север...» [Кривошапкин 2010: 145]. Его слова отражают глубокую привязанность к родной земле, к культуре и образу жизни своего народа.

В эпосе эвенов север ассоциируется с *химуэн* 'нижним миром', например: *Тачин гуунидый, Гуличан оодидыи энүээррээрэн. Гуличан эрэгэр үэннэн химуэнтэки. Химуэнич гаадач үээрисвооттэн долбойакан, агди талатта шивэттэн. Гуличан таркакла үэннэн. Арай умэн бугла үэннэкэн, тэрэг оодни, ач урэкчэнэ. Тала үэннэкэн, тогауан-да далбаллан, үээрисвээттэн. Агди шигэн далбакан оодни. Гулину тарйаала үэннэкэн, көөйэрэн: дигэн дьуптич ногаралкан, хэл хирбаннач инжаталкан угсэки бисни...* '...Хулину превратился в лиса и побежал на север. На севере, среди ночи, все время огонь вспыхивает и слышатся раскаты грома. Лис прямо туда пошел. Он пришел на равнину. Огонь стал ближе и ярче. Близко слышны стали раскаты грома. Когда Хулину вгляделся, то увидел орла с четырьмя двойными крыльями, с двумя двойными головами, с четырьмя двойными когтями, с перьями из кованых железных пластин...' [ЭОЭ 1986: 171].

Отрывок описывает путешествие *Хулину*, превратившегося в лиса, на север, который в эвенской мифологии ассоциируется с нижним миром (*химуэн*). Описание наполнено яркими образами, подчеркивающими хтоническую природу севера. Прибытие на равнину — это не просто географическое местоположение, а переходная зона, граница между обычным миром и нижним. Здесь напряженность достигает своего пика, огонь и гром находятся на пределе слышимости и видимости. Отрывок создает атмосферу мистического ужаса и неизведанности. Север не просто географическое направление, а место силы, врата в потусторонний мир, населенное могущественными, опасными существами, где царят хаос и разрушение, символизируемые огнем и громом. Текст фокусируется на сенсорном

опыте – зрении (вспышки огня) и слухе (раскаты грома) – чтобы передать мощь и ужас этого места.

Корреляции такой ассоциации *севера с нижним миром* встречается и в мировоззрении других народов. Например, согласно О. Христофоровой, в культуре лесных ненцев, у которых покойных хоронят на высоком берегу реки головой на север [Христофорова 2023: 87].

Ассоциация Севера с нижним миром имеет параллели в мировоззрениях многих других народов. Погребение покойников головой на север на высоком берегу реки у лесных ненцев, как указывает О. Христофорова [Христофорова 2023: 87], символически связывает загробный мир с северным направлением. Это не просто случайное расположение тела; это результат глубоко укоренившихся космогонических представлений. Многие культуры связывают стороны света с различными аспектами космоса, часто используя бинарные оппозиции (верх-низ, жизнь-смерть, свет-тьма). Север, как правило, ассоциируется с чем-то темным, холодным, таинственным – качествами, присущими представлениям о загробном мире. В отличие от юга, символизирующего солнце, жизнь и свет. Расположение головы покойника на север непосредственно указывает на «направление» в загробный мир, который локализуется в северной части космоса. Это еще раз подчеркивает связь между севером и потусторонним.

Зима также ассоциируется с *северным сиянием*, которое в эвенских говорах вербализуется различными словами. В восточных говорах *северное сияние* обозначается несколькими лексемами, такими как *хэку*, *хэкэт*, *һэкуһэ* О [РЭС 1952; ЭРС 1957; Новикова 1980; ЭРС 2005].

Западные говоры эвенского языка отличаются использованием более образных выражений, связанных с мифологией и восприятием явления [РЭС, 1952]. В аллаховском говоре, например, отмечено словосочетание *булун тогун*, которое в буквальном переводе означает 'юкагира огонь' или 'огонь юкагирских костров'. Это название связано с преданиями юкагиров, в которых говорится, что когда-то их было так много, что их костры освещали всю тундру. В. А. Туголуков, исследуя это явление, отмечал, что именно с тех времён на небе остался след юкагирских костров, который мы сегодня можем наблюдать в виде северного сияния. По его словам, якуты и русские старожилы Северо-Восточной Якутии до сих пор называют это явление "юкагирским огнем", что подчеркивает глубокую связь между культурой и природой [Туголуков 1979: 13].

Кроме того, в тугягирском говоре *северное сияние* обозначается словосочетанием *дюкэһил тогон дурчэ*, что буквально дефинируется как 'северного сияния горящий огонь'. Это выражение также подчеркивает яркость и величие этого природного феномена. В этом же говоре используется слово *элдэн*, имеющая корреляции в маньчжурском языке, где оно переводится как 'свет, сияние, блеск; светило'. Эти лексемы не только описывают физическое явление, но и передают его красоту и величие.

В ламунхинском говоре выделяется метафорическое выражение *нямһалтон дуррэн* 'небо горит', передающее впечатление от наблюдения северного сияния.

В культуре различных этнических групп северное сияние вызывает разнообразные ассоциации. Согласно исследованиям А. А. Бурыкина, лесные ненцы именуют северное сияние «зарей покойников», что, вероятно, обусловлено его ролью в качестве пространственного ориентира. В горизонтальной модели

мира, характерной для Западной Сибири, область, ассоциируемая с миром мертвых, располагается на севере [Бурыкин 2007: 245].

В мифологических представлениях чукчей *северное сияние* является местом обитания людей, умерших насильственной смертью. При этом удавленные в рамках ритуала добровольной смерти занимают наиболее почетное положение среди этих жителей [Бурыкин 2007: 270]. В мировоззрении юкагиров северное сияние, согласно В. И. Иохельсону представляет собой световое явление, ассоциируемое со «светом, испускаемого Отцом-Огнем, когда он открывает небо» [Иохельсон 2005: 207].

Понятийный признак зимы — *снег* (иманра) — находит широкое отражение в лингвокультуре эвенов. В эвенской языковой картине мира насчитывается более 54 различных наименований снега, каждое из которых отражает различные характеристики этого природного явления. Это разнообразие слов подчеркивает не только богатство языка, но и глубину восприятия снега в культуре эвенов. Снег в сознании эвенов воспринимается амбивалентно. С одной стороны, он создает волшебную атмосферу зимнего пейзажа, покрывая землю белоснежным одеялом. Также в этнической картине мира выпадение снега зимой расценивается как благостное явление, так как снег приносит теплые дни на севере. Однако, с другой стороны, снег также приносит с собой ряд трудностей и вызовов. Для эвенов, которые традиционно занимаются оленеводством и охотой, зимние условия могут стать настоящим испытанием.

Одним из важнейших признаков зимнего сезона являются *холод, мороз* (*иуэнь, хялта*), вербализующийся в лингвокультуре эвенов различными образно-символическими, ценностно-оценочными концептуальными признаками. *Холод* в культуре эвенов воспринимается не просто как природное явление, но и как важный аспект, влияющий на образ жизни. Например, в стихотворении П. А. Ламутского холод представлен как мощная сила, которая не только воздействует на природу, но и на людей, становится катализатором стойкости и трудолюбия: «*Иуэньси хоч иуивэттэн, Имандав тикукэвэттэн; Ач мавнав илукаваттан, Гургэвчилэн овкаваттан...*» [Ламутский 1970: 85]. 'Холод сильно морозит, Снег заставляет идти; Ленивых заставляет встать, Работящим стать заставляет ...'.

Характерным признаком зимнего сезона является лёд '*бөкэс*', который ассоциируется с различными явлениями: мёрзлой землёй, растрескавшейся от мороза, массивными ледяными образованиями, занимающими значительное место в зимнем ландшафте Крайнего Севера. В романе юкагирского писателя С. Н. Курилова «Ханидо и Халерха» лёд описывается как неотъемлемая часть жизни тундры, отражает эмоциональный фон, царящий в это время года. Автор мастерски передаёт атмосферу зимнего сезона: «Морозы все крепче брали над тундрой власть. Уже не возвращались теплые дни. Озера уснули под толстым льдом, а потом и лед засыпало снегом...» [Курилов 2009: 100].

В сознании носителей эвенского языка концепт «зима» неразрывно связан с такими явлениями, как *пурга, метель, вьюга* и *снежный буран*. В тундренной зоне пурга является частым явлением, которая может длиться несколько дней подряд. Пурга — это не просто снегопад, а сложное атмосферное явление, когда сильный ветер поднимает снег с земли, создавая белую пелену и ограничивая видимость до минимума. В. А. Туголуков, исследовавший жизнь и традиции юкагиров отмечал: «Морозы возле океана не такие жгучие, как «на материке», но они сопровождаются

сильными и частыми пургами. Снег переносится с места на место и ложится длинными снежными грядами – застругами...» [Туголуков 1979:11-12].

В сознании эвенов зима олицетворяет не только холод и снежные пейзажи, но и свирепую природу, в которой *волки* занимают особое место. Эти хищники, представляя собой серьезную угрозу как для оленей, так и для людей, становятся символом борьбы за выживание в суровых условиях. Они ассоциируются с осторожностью и страхом, который испытывают олени, когда ночная тьма окутывает леса. В индивидуально-авторском видении мира эвенских писателей это описывается так: «Волки уже который раз под покровом ночи незаметно подползали к дремавшим оленям, но в самый последний момент что-то отпугивало их. Теперь они подкрадывались к стаду с противоположной стороны, по подножью лесистой горы. Открытые места проползали, а по кустам и редкому лесу крались, низко пригнувшись. Кругом жуткая тишина, только между деревьями то там, то здесь мелькали, то появляясь, то исчезая, горящие огоньки волчьих глаз...» [Кривошапкин 2010: 262].

В мировидении эвенов значимым аспектом зимнего сезона является *нэлкэнив алачин* 'ожидание весны'. Этот понятийный признак отражает надежду, наполняющую сердца людей, когда зима начинает подходить к концу. Ожидание весны становится символом возрождения и обновления, когда природа снова оживет, а жизнь вернется в привычное русло: *Инуэнь, хялта буглаву, Эрэгэркэн илаттан. Нэгни один, нэлкэ эмдин, Нёчэ унэт хемэндин...* [Лебедев 2004: 60]. 'Холода, морозы частые гости на родине моей. Но наступит ранняя весна, придет весна, Опять зацветут травы ...'.

Тесная связь понятийного признака 'ожидание весны' прослеживается в проведении обрядового праздника, известного как *нёлтэм бакалдаджак* 'встреча солнца'. Этот праздник имеет глубокие корни и зафиксирован среди эвенов тундренной зоны, в частности, у аллаиховских и нижнеколымских групп. Обряд проходит в дни зимнего солнцестояния, когда день достигает своего минимального значения, и, как правило, совпадает с началом нового цикла в природе. В современное время этот праздник также отмечают эвены, проживающие в городе Якутске, что свидетельствует о сохранении традиций даже в условиях городской жизни. Однако стоит отметить, что у эвенов, живущих в горно-таежной зоне, подобные обряды не зафиксированы, что может говорить о различиях в культурных практиках. Аналогии проведения такого праздника отмечается у палеоазиатских народов. Например, у чукчей в день зимнего солнцестояния проводится обрядовый праздник под названием *Пэгытти*, а у оленных коряков — праздник «Возвращение солнца». У некоторых групп оленных коряков также зафиксирован праздник *кинтак*, который проходит в декабре [Гурвич 1962: 250].

Заключение (Conclusions)

Концепт «зима» представляет собой сложную ментальную конструкцию, включающую множество семантических и прагматических компонентов. В эвенском языковом сознании данный концепт ассоциируется с определенными метеорологическими явлениями, сезонными изменениями в природе и специфическими поведенческими моделями, характерными для этого времени года.

Анализ репрезентации концепта «зима» основывается на следующих ключевых аспектах:

1. **Семантические признаки:** Зима в эвенском языке ассоциируется с определенными погодными явлениями, такими как снег, мороз, пурга, лед и т.д. Эти признаки формируют основу когнитивного образа зимы, который включает в себя как объективные характеристики (температура, осадки), так и субъективные восприятия (ощущение холода, заснеженные пейзажи).

2. **Прагматические признаки:** Зима также связана с определенными социальными и культурными практиками, характерными для эвенского народа. Это включает в себя традиционные обряды и праздники, которые проводятся в зимний период. Эти аспекты формируют прагматический компонент концепта «зима», отражающий его функциональное значение в жизни эвенского этноса.

3. **Культурные признаки:** Концепт «зима» в эвенской культуре имеет глубокие исторические и мифологические корни. Он связан с мифологическими представлениями о духах природы, которые управляют зимними явлениями. Эти культурные аспекты формируют символическое значение концепта, которое выходит за рамки его чисто утилитарного понимания.

Таким образом, репрезентация концепта «зима» в сознании носителей эвенского языка представляет собой многоуровневую структуру, включающую семантические, прагматические и культурные компоненты. Анализ этих компонентов позволяет глубже понять специфику эвенского восприятия зимнего времени года и его роль в жизни и культуре этноса.

Литература

Бурыкин, А.А. (2001) Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы (исследование и тексты). СПб: «Петербургское Востоковедение». 288 с.

Бурыкин, А.А. (2007) Вера в духов: Сколько душ у человека. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение. 320 с.

Гурвич, И.С. (1962) Корякские промысловые праздники // Сибирский этнографический сборник IV. Очерки по истории, хозяйству и быту народов Севера. – М.: изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 238-257.

Кейметинов, В.С. (2013) Дёнтуралби анирам: дёнтурал [Дарю вам стихи: стихи]. Якутск: Изд-во Бичик. 64 с.

Кривошапкин, А.В. (2010) Балдача төрөмү – би энйив, би дүлү. Якутск: Бичик. 44 с.

Кривошапкин, А.В. (2018) Тормита буюсэмүэ [Охотник Тормита]. Якутск: Изд-во Бичик. 208 с.

Кузьмина, А.А. (2020) Представления о холоде в фольклорной картине мира якутов // Научный диалог. № 4. С. 189–202.

Кузьмина, Р.П. (2018) Концепт «зима» в языковой картине мира эвенов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. №10-2(88). С. 305–308

Кузьмина, Р.П. (2022) Способы репрезентации образных и оценочных признаков концептов ВЬЮГА, ЛЁД в языковом сознании эвенов // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 8, № 2. С. 82–89.

Курилов, С.Н. (1988) Ханидо и Халерха. М.: Сов. Россия. 623 с.

Лебедев, В.Д. (2004) Родной край. Якутск: Бичик. 80 с.

Лельхова, Ф.М. (2021) Мотивационные признаки номинаций дикорастущих ягодных растений в хантыйском языке: этнолингвистический анализ //

Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 7, № 4. С. 77–85.
https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_4_77_85

Макаров, С.С. (2017) Хозяин холода и дух озер: водяные быки в якутской мифологии // Фольклористика. № 2/2. С. 11–25.

Новикова, К.А. (1987) Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан: Магаданское книжное издательство. 157 с.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Рос. акад. наук. Ин-т славяноведения и балканистики; Под общ. ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д - К (Крошки). 697, [1] с.: ил.

Степанов-Ламутский, П.А. (1976) Друзья-звезды. Стихи. Якутск: Кн. изд-во. 86 с.

Тарабукин, Н.С. (2009) Куңарапу: рассказы и стихи для детей. Якутск: Бичик, 2009. 64 с.

Туголуков, В.А. (1979) Кто вы, юкагиры? М.: Наука, 1979. 152 с.

Ушницкая, Н.Ю. (2021) Концепт «Бэюмэжит / охота» в языковой картине мира эвенков // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 7, № 3. С. 183–191.
https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_3_183_191

Христофорова, О.Б. (2023) Мифы северных народов России. От творца Нума и ворона Кутха до демонов кулей и злых духов кана. М.: Манн, Иванов и Фербер. 288 с.

Шиянова, А.А. (2021) Семантика прилагательных хантыйского языка, характеризующих погодные явления // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 7, № 2. С. 169–178. https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_2_169_178

References

Burykin, A.A. (2001) Small Genres of Even Folklore. Riddles, Proverbs and Sayings, Prohibitions-amulets, Customs and Prescriptions, Signs (research and texts). SPb: Petersburg Oriental Studies Publ., 2001. 288 p. (In Russian).

Burykin, A.A. (2007) Faith in Spirits: How Many Souls Does a Person Have. SPb: Azbuka-classic; Petersburg Oriental Studies Publ., 2007. 320 p. (In Russian).

Gurvich, I.S. (1962) Koryak Fishing Holidays. Siberian Ethnographic Collection IV. Essays on the History, Economy and Life of the Peoples of the North [EOTHEALOTPOTN]. No. Pp. 238-257. (In Russian).

Keymetinov, V.S. (2013) I Give you Poems. Yakutsk: Bichik Publishing House Publ., 2013. 64 p. (In Russian).

Krivoshapkin, A.V. (2010) My Native (my) Language is my Strength, my Happiness. Yakutsk: Bichik Publ., 2010. 44 p. (In Russian).

Krivoshapkin, A.V. (2018) Hunter Tormita. Yakutsk: Bichik Publishing House Publ., 2018. 208 p.

Kuzmina, A.A. (2020) Ideas about Cold in the Folklore Picture of the World of the Yakuts. *Scientific dialogue* [SD]. No. 4. Pp. 189–202. (In Russian).

Kuzmina, R.P. (2018) The Concept of "Winter" in the Linguistic Picture of the World of the Evens. *Philological sciences. Theoretical and practical issues* [TAPI]. No. 10-2 (88). Pp. 305–308. (In Russian).

Kuzmina, R.P. (2022) Ways of Representing Figurative and Evaluative Features of the Concepts BLIZZARD, ICE in the Linguistic Consciousness of the Evens. *Theoretical and applied linguistics. Issue* [TALI]. 8, No. 2. Pp. 82–89. (In Russian).

- Kurilov, S.N.* (1988) *Khanido and Khalerkha*. Moscow: Sov. Russia Publ., 1988. 623 p. (In Russian).
- Lebedev, V.D.* (2004) *Native Land*. Yakutsk: Bichik Publ., 2004. 80 p. (In Russian).
- Lelkhova, F.M.* (2021) Motivational Features of Nominations of Wild Berry Plants in the Khanty Language: Ethnolinguistic Analysis. *Theoretical and Applied Linguistics [TaAL]*. Vol. 7, No. 4. Pp. 77–85. https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_4_77_85. (In Russian).
- Makarov, S.S.* (2017) The Master of the Cold and the Spirit of the Lakes: Water Bulls in Yakut Mythology. *Folklore Studies [FS]*. No. 2/2. Pp. 11–25. (In Russian).
- Novikova, K.A.* (1987) *Even Tales, Legends, and Legends*. Magadan: Magadan Book Publishing House Publ., 1987. 157 p. (In Russian).
- Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary*: In 5 volumes / Rus. Academy of Sciences. Institute of Slavic and Balkan Studies; Under the general editorship of N. I. Tolstoy. Moscow: International Relations Publ., 1999. Vol. 2: D - K (Crums). 697, [1] p.: ill. (In Russian).
- Stepanov-Lamutsky, P.A.* (1976) *Friends-Stars. Poems*. Yakutsk: Book Publishing House Publ., 1976. 86 p. (In Russian).
- Tarabukin, N.S.* (2009) *Kunarapu: Stories and Poems for Children*. Yakutsk: Bichik Publ., 2009. 64 p. (In Russian).
- Tugolukov, V.A.* (1979) *Who Are You, Yukaghirs?* Moscow: Nauka Publ., 1979. 152 p. (In Russian).
- Ushnitskaya, N.Yu.* (2021) The Concept of "Beyumekit / Hunting" in the Linguistic Picture of the Evenks World. *Theoretical and Applied Linguistics [TaAL]*. Issue. 7, No. 3. Pp. 183–191. https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_3_183_19. (In Russian).
- Khristoforova, O.B.* (2023) *Myths of the Northern Peoples of Russia. From the Creator Num and the Raven Kutkh to the Demons of the Kulei and the Evil Spirits of the Kana*. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber Publ., 2023. 288 p. (In Russian).
- Shiyanova, A.A.* (2021) Semantics of Adjectives of the Khanty Language Characterizing Weather Phenomena. *Theoretical and Applied Linguistics [TaAL]*. Issue. 7, No. 2. Pp. 169–178. https://doi.org/10.22250/2410-7190_2021_7_2_169_178. (In Russian).

Список сокращений использованных источников

- РЭС, 1952 – Русско-эвенский словарь /сост. В.И. Цинциус, Л.Д. Ришес. Москва: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1952. 777 с.
- ССТМЯ, 1975, 1977 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Ответ. ред. Цинциус В. И. Л.: Наука, 1975. Т. 1. А–Н. 672 с.; 1977. Т. 2. О–Э. 992 с.
- ФЭБ, 2005 – Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / сост. В.А. Роббек. Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005. 362 с.
- ЭОЭ, 1986 – Эпос охотских эвенов /сост. В.Д. Лебедев, Ж.К. Лебедева. Якутск: Якутское книжное издательство, 1986. – 304 с.
- ЭРС, 2005 – Эвенско-русский словарь / В.А. Роббек, М.Е. Роббек. Новосибирск: Наука, 2004. 356 с.

Сведения об авторе:

Кузьмина Раиса Петровна

старший научный сотрудник отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, кандидат филологических наук (г. Якутск, Россия)

E-mail: raisakuzmina2013@yandex.ru

Bionotes:

Kuzmina Raisa Petrovna

Senior Researcher, Department of Northern Philology, Institute for Humanitarian Research and Problems of Minor Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Philological Sciences (Yakutsk, Russia)

Для цитирования:

Кузьмина Р.П. Репрезентация понятийных признаков концепта «зима» в сознании носителей эвенского языка // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 133–145.

For citation:

Kuzmina R.P. Representation of the Conceptual Features of the Concept of 'Winter' in the Consciousness of Native Speakers of the Even Language // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 133–145.

УДК 398.21

МОРДОВСКАЯ СКАЗКА: ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЖЕНЩИНЕ

Осьмушина Анастасия Андреевна

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Россия)

Аннотация

Актуальность работы определяется отсутствием исследований женского образа в мордовских сказках, тогда как образ женщины отражает особенности мировосприятия самой этнической женщиной, а также семейные и социодемографические отношения в целом. Научная новизна работы состоит в выявлении особенностей образа женщины в мокшанских и эрзянских сказках. Объект исследования – тексты 70 мокшанских и эрзянских волшебных и бытовых сказок. Предмет исследования – онтология, гносеология, праксиология и аксиология женщины в эрзянской и мокшанской сказке. Цель работы – выявление онтологических, гносеологических, праксиологических и аксиологических особенностей жизнедеятельности женщины в мордовских сказках. Применяются аксиологический, семиотический и герменевтический методы исследования, а также сравнительный контент-анализ дейксиса мокшанских и эрзянских сказок. Выявлено, что онтология женщины в мордовской сказке неразрывно связана с домом не только в пространственном плане, но и в плане деятельности. Прослеживается связь женщины с семьей и родом, в особенности по женской линии; созидательность определяет эффективность/неэффективность ее деятельности. Мелиоративную оценку получает проактивность, опрятность, пейоративную – лень и интенция к разрушительности как оппозиция созидательности.

Ключевые слова: эрзянская сказка; мокшанская сказка; образ женщины; онтология; гносеология; праксиология; аксиология

MORDOVIAN FOLK TALE: FORMING ETHNOCULTURAL IDEAS CONCERNING WOMEN

Osmushina Anastasia Andreevna

National Research Ogarev Mordovia State University (Saransk, Russia)

Abstract

The lack of systematic studies of the female image in Mordovian folk tales relevance whereas the image of a woman reflects the peculiarities of the worldview of the ethnic woman herself, as well as family and sociodemographic relations in general determines the relevance of this research. The scientific novelty of the work involves the identification of the features of a woman in Moksha and Erzya folk tales. The object of research encompasses the texts of 70 Moksha and Erzya fairy tales and household tales. The subject of the research comprises the ontology, epistemology, praxeology, and axiology of women in the Erzya and Moksha folk tales. The work aims to identify ontological, epistemological, praxiological, and axiological features of a woman's life in Mordovian folk tales. The author applied axiological, semiotic and hermeneutic methods as well as comparative content analysis of the deixis of Moksha and Erzya folk tales. The author selected authentic versions of folk tales applying the method of critical selection of sources. The results show that ontology of a woman in a Mordovian fairy tale is inextricably linked with the house not only in spatial terms, but also in terms of activity.

The author traces the connection of a woman with her family and kin, especially along the female line; creativity determines the effectiveness/inefficiency of her activities. Proactivity and neatness receive a meliorative assessment, while laziness and the intention to destructiveness receive a pejorative assessment as an opposition to creativity.

Key words: Erzya folk tale; Moksha folk tale; image of a woman; ontology; epistemology; praxeology; axiology

Введение (Introduction)

На протяжении последних лет отмечается рост этнического самосознания, самоидентификации, самосознания этносов, что приводит к расширению проблемного поля исследований в области этнической философии и культуры, фольклора, отражающего мировоззрение и жизненную философию народа. Оставаясь частью всего и вбирая все в себя [Ставицкий 2024], миф представляет собой содержательную и оценочную основу фольклорных произведений в целом и сказки в частности. Мы полагаем, что сказка представляет собой рефлексия этносом его социальной жизнедеятельности [Осьмушина 2022a] в рамках синкретичного характера мифа [Гагаев 2024, Ставицкий 2024]. Анализ текстов сказок позволяет выявить особенности мышления [Осьмушина 2022a, Karsdorp 2019], познания [Осьмушина 2022a, Nadales 2019], бытия [Осьмушина 2022a, Осьмушина 2022б, Radi 2019], нормативно-ценностной системы этноса [Ломшина 2012, Мокшина 2021, Осьмушина 2016]. Женский образ является важной частью образа человека в социуме и в мире, отражает особенности не только мировосприятия самой этнической женщиной, но и семейных и социодемографических отношений в целом [Осьмушина 2022a]. Идея обращения к воплощению женского начала в сказке не нова [Корженко 2020, Al-Barazenji 2015]. Тем не менее, на данный момент образ женщины в мордовской сказке остается малоизученным. Перечисленные факторы определяют актуальность предпринимаемого исследования.

Исследование фокусируется на онтологических, гносеологических, праксиологических и аксиологических особенностях жизнедеятельности женщины в мокшанской и эрзянской сказке. В выявлении перечисленных особенностей и состоит цель настоящего исследования. Научная новизна заключается в применении дейксистского подхода для определения специфики бытия, мышления, целеполагания, норм и ценностей женщины в мордовской сказке.

В качестве объекта для исследования отобраны тексты 70 мокшанских и эрзянских волшебных и бытовых сказок. Предмет исследования – нюансы онтологии, гносеологии, праксиологии и аксиологии женщины в эрзянской и мокшанской сказке.

Литературный обзор (Literary review)

На протяжении последнего десятилетия отмечается рост исследовательского интереса к семантике мордовского фольклора в целом [12; 15; 16], мокшанской и эрзянской сказки в частности [Антонов 2018, Гагаев 2016а, Гагаев 2016б, Гагаев 2016в, Мокшина 2021, Осьмушина 2020, Осьмушина 2022б, Триушнина 2022, Шаронова 2017а, Шаронова 2017б, Шеянова 2019, Юрина 2022], однако трудов, рассматривающих образ женщины в мокшанской и эрзянской сказке, ее бытие, мышление, деятельность, нормы и ценности, не было создано.

Методологической основой исследования является дейксисная методология анализа сказки, основанная на теории дейксиса как языкового выражения социальности и принципе приоритета различий над сходствами [Осьмушина 2021].

Методы (Methods)

Настоящее исследование нацелено на выявление онтологических, гносеологических, праксиологических и аксиологических особенностей образа женщины в мордовских сказках, поэтому в качестве материала для исследования выбраны сказки мокши и эрзя, в частности, гносеологические, онтологические, праксиологические и аксиологические сказки, согласно авторской классификации [Осьмушина 2022a]. Выбор сказок именно этих типов обусловлен тем, что в них оперируют женские персонажи, взаимодействуя с миром и другими людьми. Изучаемый материал ограничен аутентичными этническими сказками, собранными фольклористами, и опубликованными в нескольких сборниках на протяжении XX века.

Выполнение задач и достижение цели исследования обеспечивает совокупность общенаучных и культурологических методов познания. Трактовка текстов сказок как совокупности культурных знаков и символов возможны в рамках семиотического и герменевтического методов. Аксиологический метод применяется для интерпретации сказки как средства сохранения и трансляции духовных и нравственных ценностей, норм, этики и эстетики этноса, в частности связанных с образом женщины. Социальные роли и оценки, идеальный конечный результат развития мокшанского и эрзянского этносов определяются благодаря выполнению сравнительного контент-анализа дейксиса 70 мокшанских и эрзянских сказок.

Результаты и обсуждение (Results and discussion)

Онтология женских образов в мокшанской и эрзянской сказке отражает бытие, ежедневную жизнедеятельность женщины, активность во времени и в пространстве, в применении к концептам дома и пути, труда и творчества.

Бытие женщины в мордовской сказке включает в себя ее рождение, рост и развитие, труд как созидательную деятельность или его отсутствие, замужество и рождение детей или отсутствие замужества и смерть, иногда и жизнь после смерти.

Онтология женского образа неразрывно связана с социальным взаимодействием женщины в рамках ее семьи и рода, общины и вне их.

Жизнедеятельность мордовской женщины в сказке определяется традиционными гендерными представлениями: мужчина выполняет работу вне дома – охотится, пашет землю, занимается бортничеством, уходит на заработки и в солдаты, тогда как женщина несет ответственность за домашние дела – убирает, готовит еду, ухаживает за домашним скотом и птицей, прядет, готовит баню, стирает и присматривает за детьми. Распределение ролей в мордовской сказке осуществляют родители или замещающие их фигуры.

Дом в мокшанской и эрзянской сказке – больше, чем пространственная единица и больше, чем убежище. Дом символически воплощает место, где живет семья, род. В мокшанской сказке «Падчерица», к примеру, мачеха изгоняет неродную дочь из дома в сад. В эрзянской сказке «Черные онучи» мачеха выгоняет неродную дочь из дома, давая ей невыполнимое задание. Примечателен также концепт пути: возвращается девушка не прямой дорогой (эрзянская сказка «Черные онучи», мокшанская сказка «Маша»).

Забота и защита материнского благословения, равно как и разрушительная сила материнского проклятия не ограничиваются ни расстоянием, ни временем, ни самой смертью, при этом функционально часть равна целому. К примеру, в эрзянской сказке «Вардыне и Анюта» материнские слезы оберегают девушку в пути, в мокшанской «Падчерице» умершая мать помогает дочери, в эрзянской сказке «Зеленый рог» проклятие матери настигает сына после его смерти.

Женский образ в мокшанских и эрзянских сказках имеет следующие формы:

1) Девочка/девушка – принадлежащая к семье, любимая, получающая заботу или сирота, бездомная, уличный оборвыш, нуждающаяся, лишенная необходимого в настоящем и перспектив благополучной жизни в будущем; нередко волшебный помощник заменяет родительскую фигуру, обеспечивая девочку необходимым и предоставляя возможность успешно выйти замуж в будущем. Этот волшебный помощник по сути является воплощением образа старшей женщины рода. Так, в мокшанской сказке «Падчерица» о девушке заботится умершая мать, в эрзянской сказке «Черные онучи» и ее мокшанском аналоге под названием «Мачеха» мать беспокоится о будущем родной дочери, а сироте помогает баба-яга, а в мокшанской и эрзянской сказке «Черная корова» родительские функции берет на себя волшебная корова.

2) Женщина – жена, послушная и заботящаяся о муже и благосостоянии семьи или капризная, сварливая, делающая все наперекор супругу. Еще один негативный образ жены – женщина, ищущая своего удовольствия, скусающая с молодым супругом и покидающая его.

3) Женщина – мать или мачеха, заботящаяся о детях или лишаящая их необходимого, обеспечивающая их жизнь в настоящем и благословляющая их будущее, или лишаящая необходимого в настоящем и возможности благополучного будущего. Негативный образ матери – мать злая, проклинаящая свое дитя.

4) Старуха – воплощение мудрости, носитель тайного знания, помощник, дающий мудрый совет, или враг героя. Одна из ипостасей старухи – баба-яга, поедающая детей.

Символы гендерной роли, отводимой женщине в мокшанской и эрзянской сказке, – веретенце и гребень («Добрый брат и злая сестра», «Ленивица»), или платя («Чучело в перьях»/«Мачеха»), которыми мать благословляет дочь, умирая, или отдавая ее замуж. Веретено – орудие женского созидательного труда в мордовской сказке, позволяющее создавать новую одежду и выглядеть опрятно. Этой же цели – ухоженный внешний вид – служат гребень и платя.

Необходимо отметить, что и наименование женского образа в мордовской сказке осуществляется в соответствии с перечисленными формами, отражающими социально-демографический статус.

Течение времени линейно, а развитие персонажа происходит в рамках перечисленных форм и обозначается переход из одного статуса в другой.

Женщина в мокшанской и эрзянской сказке – жизнедатель в любой из форм/ипостасей: созидательная сила женщины проявляется не только в рождении ее собственных детей, но и в помощи скоту в рождении потомства, или – в ипостаси владеющей тайным знанием старухи – в выведении Куйгорожа. Регресс женщины в мордовской сказке, отрицательный потенциал развития образа – рождение зла (Куйгорож), нанесение несовместимого с жизнью зла (проклятие или убийство), неспособность к созидательному труду – приводят к ее гибели.

Гносеология женщины в мордовской сказке включает в себя модели познания, истины, заблуждения и лжи.

Преобладает эмпирическая модель познания и функциональная рефлексия. Модель истины – субстанциональная и атрибутивно-функциональная. Ошибки проистекают из преобладания эмпирического и логико-математического мышления, традукции относительно субстанционального и атрибутивно-функционального суждения. Основа лжи – стремление к сохранению благ в рамках собственного рода, деление семьи и распределение ресурсов на своих – кровных – и чужих.

Праксиология женщины в сказке отражает мотивацию, целеполагание и эффективность ее деятельности.

Как в мокшанской, так и в эрзянской сказке женщина отличается замечательной проактивностью, что можно видеть на примере следующих сказочных мотивов. Девочка добывает пищу для себя и брата в сказке «Патяй». Девочки принимают все решения относительно самих себя и брата в эрзянской сказке «Семь сирот и баба-яга», бытующей и среди мокши. Девушка предлагает договор мачехе, принимает самостоятельные решения в мокшанской сказке «Падчерица», обманывает злонамеренного родственника и сбегает от опасности в мокшанской сказке «Чучело в перьях» и в одиночку побеждает разбойников в мокшанской сказке «Маша». В одной мокшанской сказке – «Два солдата» – девушка сама выбирает мужа, в другой – «Иван Горохин» – истинного спасителя, а не ложного героя. Женский персонаж мокшанской сказки «Поп и купеческая дочь» спасает себя от домогательств, устраивается на работу под видом мужчины и находит семью. В эрзянской сказке «Три брата» царевна предлагает договор отцу-царю. В эрзянских сказках «Ведява» и «Сураля» девушка справляется с невыполнимыми заданиями своего отца и самостоятельно принимает решение бежать, дает указания жениху, следуя которым, он спасает свою жизнь и выбирает истинную невесту; сестра героя также берет на себя инициативу: прогоняет собаку, целует брата. В сказке мокшанской сказке «Ивашка Приметлев» проактивность проявляет дочь Бурьяги, выбирая Ивашку, и сбегая от старика, для которого Ивашка ее сватал. Мать проявляет проактивность в эрзянской сказке «Сыржа», отправляя сына на заработки. Старухи наставляют и направляют юношу, показывают ему физическое направление движения и *modus operandi* в эрзянской сказке «Дячка Най-Най» и других с подобных сюжетом. Старухи в мокшанских и эрзянских сказках «Диль-диль, дедынька», «Мороз и старик», «Лыковый и серебряный кошель»/«Лыковый кошель», «Медвежья нога», «Дурак» командуют своими мужьями, и те выполняют все указания жен, основанные как на верном, так и на ошибочном целеполагании.

Мотивация – спасение собственной или чужой жизни и достоинства (в эрзянских сказках «Чучело в перьях» и «Миша с Гришей» фиксируется запрет на инцест) – оценивается как основание верного целеполагания как в мокшанской, так и в эрзянской сказке, и вознаграждается успехом. Герою, действия которого имеют целью созидание, а не разрушение, помогает весь мир.

Мотивация – лишение неродного члена семьи ресурсов или лишение конкурента ресурсов или жизни – оценивается как основание для неверного целеполагания и приводит к неудаче и даже гибели (мокшанская и эрзянская сказка «Черная корова», мокшанская сказка «Куйгорож»).

Мотивация – помощь другому, в особенности тому, кто в беде, в том числе за обещанное вознаграждение – основание для верного целеполагания, форма созидательности женщины, награждается созданием семьи и несет в себе потенциал рождения детей, т.е. сохранения этнического человека.

Мотивация избегать труда в надежде сохранить/обрести красоту – оценивается как ошибочная, противоположна созидательности, и приводит к отсутствию семьи и детей и гибели женщины.

Аксиология женского образа в мордовской сказке отражает как этические, так и эстетические ценности, этнические оценки и ИКР.

Каждая социально-демографическая ипостась женского образа в мордовской сказке включает в себе определенные аксиологические оппозиции:

1) Девочка – умелая или ленивая, имеющая созидательный потенциал или разрушительный, опрятная или неряшливая, любимая или ненужная (эрзянские сказки «Вардыне и Анюта», «Виряня»).

2) Девушка – добрая, заботящаяся о благосостоянии семьи или предающая свою семью, завидная невеста, красивая, с приданым или не имеющая женихов (мокшанская сказка «Мачеха», эрзянские сказки «Черные онучи», «Дуболго Пичай»).

3) Женщина – жена, послушная и ласковая или капризная, своевольная, сварливая (эрзянские сказки «Ежовые рукавицы», «Сырьжа», мокшанская и эрзянская сказка «Марфа, Фрол и черт Танчутка»/«Злая женщина»).

4) Женщина – мать, заботящаяся о детях, кормящая, одевающая, благословляющая или мачеха, отнимающая наследство, лишаящая необходимого, отлучающая от дома, т.е. от семьи и рода, стремящаяся извести чужого ребенка (эрзянская сказка «Чучело в перьях», мокшанская сказка «Мачеха», эрзянские сказки «Черные онучи», мокшанская и эрзянская сказка «Черная корова»).

5) Старуха – помогающая мудрым советом (эрзянская сказка «Ведява») или баба-яга, съедающая детей (эрзянские сказки «Серебряный зубок», «Патяй», мокшанская и эрзянская сказка «Семь сирот и баба-яга»).

Противопоставление прекрасного и безобразного в мордовской сказке носит форму противопоставления ухоженного и неухоженного: девушка описывается как причесанная, нарядная, украшенная, чистая либо как грязная, непричесанная, одетая в лохмотья, имеющая физическое уродство (мокшанские и эрзянские сказки «Черные онучи» и «Черная корова», «Чучело в перьях», «Мачеха», «Марфа, Фрол и Танчутка» /«Злая женщина», эрзянские сказки «Виряня» и «Дуболго Пичай»).

Таким образом формируются следующие эстетические и этические оппозиции:

- опрятность – неопрятность;
- уместное – неуместное;
- разум – шутовство;
- созидательность – разрушительность;
- родной – чужой;
- любовь – эгоизм;
- принадлежащий семье/роду – сирота.

Положительно оценивается девушка не только умная и красивая, но и резвая и веселая (мокшанская сказка «Маша», эрзянская сказка «Крестовые сестры»). Забота о благосостоянии семьи, созидательный труд, навыки хозяйственной деятельности, поминовение предков, забота о младших, нищих получают

мелиоративную оценку, брак для рождения детей получает дезидеративную оценку в мордовской сказке, тогда как разрушительность и алчность, предательство своего рода и стремление к удовольствиям оцениваются пейоративно. Разрушительность как оппозиция созидательности приводит к гибели женщины (мокшанские и эрзянские сказки «Черные онучи», «Девушка-березка»), алчность – к утрате человеческого облика (мокшанская и эрзянская сказка «Диль-диль, дедынька»). Это символическое воплощение рефлексии народа о своем ИКР, о своей миссии – созидательного труда на благо этнического человека и этноса в целом; если же семья не заботится о своих ресурсах и детях, будущее ее – нищета. Если женщины не заботятся о старших в семье, семья обрекается на гибель.

Женщина в мордовской сказке опирается на коллективный опыт и бывает мудрее мужчины. Если же женщина следует советам чужака, это разрушает ее отношения с родом, отрывает ее от рода (мокшанские и эрзянские сказки «Черная корова», «Добрый брат и злая сестра»).

В целом и в мокшанской, и в эрзянской сказке модель этики – этика добродетели, этика Аристотеля.

Заключение (Conclusion)

Таким образом, из текстов мокшанских и эрзянских сказок мы получили следующие сведения, относящиеся к образу женщины.

Бытие женщины в мордовских сказках связано с образом дома как символа семьи и рода. Примечательны не только гендерное распределение обязанностей в доме и вне его, но тот факт, что отлучение от дома в мордовской сказке ассоциируется с исключением из семьи. Проведенное исследование выявило важное значение семейных отношений для женщины в мокшанской и эрзянской сказке, защиты и покровительства старшей женщины семьи, механизм передачи знаний и имущества от матери к дочери, заботу матери о потенциальной возможности дочери создать семью и иметь собственных детей, т.е. формирование и раскрытие ее созидательного потенциала. Женщины, развивающие разрушительный потенциал, обрекаются на отсутствие потомства и гибель.

Познание женщины в мордовской сказке основано на ее практическом опыте, коллективном опыте ее окружения и понимании субстанциональных и атрибутивно-функциональных свойств и отношений объектов материального и нематериального мира.

Мокшанская и эрзянская женщина в сказке деятельна, проактивна. Эффективность ее деятельности зависит от мотивации – созидательной и разрушительной. Женщина действует как часть семьи, часть рода по женской линии, и является носителем созидательной функции.

Эстетика женского образа в мордовской сказке в первую очередь включает труд в форме заботе о собственной опрятности, чистоте, обеспечения себя и семью хорошей одеждой; волосы должны быть убраны в прическу, украшения приветствуются. Однако красота как особенности внешности не выделяется. Красивая женщина – это женщина ухоженная и нарядная, и позаботиться об этом должна она сама, поэтому в сказке мать символически благословляет дочь на самостоятельную жизнь, вручая ей гребень и веретено.

Женская этика в мордовской сказке – это этика добродетели: заботы о сохранении семейного благосостояния, милосердия к нуждающимся и мудрости.

Сделанные выводы отвечают целям исследования и задают потенциал сопоставительных исследований особенностей и функционала женского образа в фольклоре и мифе как культурной универсалии разных этносов.

Литература

Антонов, Ю.Г., Шеянова, С.В., Шаронова, Е.А. (2018) Мордовский сказочный эпос как средство этнокультурного образования и развития личности // Финно-угорский мир. Т. 10, № 1. С. 18–28.

Гагаев, П.А. (2024) О мифологичности современного сознания Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, г. Санкт-Петербург – Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг». С. 15–21.

Гагаев, А.А., Гагаев, П.А. Кудяева, Н.В. (2016) Волшебная мокшанская и эрзянская сказка // Философия и природа, космо-психологическая модель русской сказки в 3-х книгах. Том Книга III. Саранск: Типография «Ваш формат». С. 151–171.

Гагаев, А.А., Гагаев, П.А. Кудяева, Н.В. (2016) Волшебная мокшанская и эрзянская сказка – отражение борьбы с необходимостью и судьбой // Трансформация социальных отношений в региональном социуме. VI Сухаревские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Саранск. С. 379–396.

Гагаев, А.А., Гагаев, П.А., Кудяева, Н.В. (2016) Философия мордовской сказки. Мокшень ёфксть философияц. Эрзянь философиясь: монография. Изд. 2-е, перераб. и доп. Саранск : Изд-во Мордов. ун-та. 160 с.

Корженко, О.М., Реш, О.В. (2020) Женские образы в русских народных сказках // Colloquium-journal. № 27 (92). С. 6–8.

Ломшина, Е.Н. (2012) Этноэтика мордвы: традиции и современность // Научное мнение. № 10. С. 38–46.

Мокишина, Е.Н., Нарватова, М.А. (2021) Отражение исторической памяти мордовского народа в произведениях сказочного фольклора // Взаимодействие этносов и культур в евразийском межкультурном пространстве к 90-летию Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН : сборник статей. Ижевск. С. 338–344. DOI: 10.33693/2658-4654-2021-3-3-70-75

Осьмушина, А.А. (2020) Модель справедливости в мордовской этнической сказке // Финно-угорский мир. Т. 12, № 2. С. 212–219.

Осьмушина, А.А. (2022) Семантика сказки: сравнительный анализ «бродячих сюжетов» разных народов. Саранск: Издательство Мордовского университета. 158 с.

Осьмушина, А.А. (2022) Человек и мир в мордовской сказке (в сравнении со сказками других этнокультур) // Финно-угорский мир. Т. 14, № 2. С. 223–240.

Осьмушина, А.А., Гагаев, А.А., Гагаев, П.А. (2021) Дейксисная методология исследования семантики сказки // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. № 6-1. С. 60–67.

Осьмушина, А.А., Ингл, О.П. (2016) Этнопедагогическое значение комического в творчестве мордовского народа // Интеграция образования. Т. 20, № 3. С. 415–421.

Ставицкий, А.В. (2024) Неклассическая мифология о синкретизме мифа // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов VII Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2024 года, г. Санкт-Петербург – Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг». С. 45–54.

Трибушинина, С.Д. (2022) Народные сказки в культурно-коммуникативном пространстве этномедицины (на примере народных сказок мордвы и чувашей) // Мордва в Чувашии: история и современность. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Сост. и отв. редактор Д.В. Егоров. Чебоксары. С. 262–267.

Шаронова, Е.А. (2017) Трансформация сказочного сюжета о чудесном помощнике в эпосе «Масторава» // «Свое» и «чужое» в культуре. Материалы XI Международной научной конференции. Петрозаводск. С. 114–116.

Шаронова, Е.А., Шаронов, А.М. (2017) Фольклор села Шокша Теньгушевского района Республики Мордовия: жанровый состав // Карповские чтения. сборник статей Всероссийской научно-практической конференции. С. 273–282.

Шеянова, И.И. (2019) Жили-были старик со старухой... Мордовские бытовые сказки. Темы, сюжеты, образы // Центр и периферия. № 1. С. 42–48.

Юрина, Н.Г. (2022) Волшебно-фантастические мордовские сказки на уроках РКИ (на материале эрзянской сказки «Виряня») // Карповские чтения: сборник статей участников X Всероссийской научно-практической конференции. Арзамас. С. 80–90.

Al-Barazeni, L. (2015) Women's Voice and Images in Folk Tales and Fairy Tales // IJASOS- International E-journal of Advances in Social Sciences. № 1(1): 47. [Электронный ресурс] URL: https://www.researchgate.net/publication/283035578_Women's_Voice_and_Images_in_Folk_Tales_and_Fairy_Tales (дата обращения: 21.11.2023). DOI: 10.18769/ijasos.45530.

Karsdorp, F., Fonteyn, L. (2019) Cultural Entrenchment of Folktales is Encoded in Language // Palgrave Commun. № 5, 25. [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0234-9> (дата обращения: 07.07.2021). DOI: 10.1057/s41599-019-0234-9

Nadales, M.R. (2019) Retellings of Tradition. Little Red Riding Hood and the Voice of the Wolf // Fabula. Vol. 60, № 3-4. Pp. 244–262. DOI: 10.1515/fabula-2019-0016

Radi, M. (2019) L'espace et le fantastique dans les voyages de Sindbad le marin // Fabula/ Vol. 60, № 3-4. Pp. 304–317. DOI: 10.1515/fabula-2019-0019

References

Antonov, Iu.G., Sheianova, S.V., Sharonova, E.A. (2018) Mordovian Folktale Epic as a Means of Ethnocultural Education and Personal Development // Finno-Ugric World. № 10 (1). Pp. 18–28. (In Russ.)

Gagaev, A.A., Gagaev, P.A., Kudaeva, N.V. (2016) Magic Mokshan and Erzhyan fairy tale // Philosophy and Nature, Cosmo-psycho-logical Model of the Russian Folk Tale. Russian Folk Tale. Book 3. Saransk: Vash Format Publ. Pp. 151–171. (In Russ.)

Gagaev, A.A., Gagaev, P.A., Kudaeva, N.V. (2016) Magic Mokshan and Erzhyan Fairy Tale as a Reflection of a Struggle Against Necessity and Fate // Transformation of Social Relations in a Regional Socium. VI Sukharev readings. Saransk. Pp. 379–396. (In Russ.)

Gagaev, A.A., Gagaev, P.A., Kudaeva, N.V. (2016) Philosophy of Mordovian Folk Tale: Monograph. 2nd ed. Saransk: Mordovian university Publ. 160 p. (In Russ.)

Korzhenko, O.M., Resh, O.V. (2020) Female Images in Russian Folk Tales // Colloquium-journal. № 27 (92). Pp. 6–8. (In Russ.)

Lomshina, Ie.N. (2012) Ethnoetics of the Mordovians: Traditions and Modernity // Scientific Opinonon. № 10. Pp. 38–46. (In Russ.)

Mokshina Ie.N., Narvatova M.A. (2021) The Reflection of Historical Memory of the Mordovian People in the Fairytale Folklore // Iteration of Ethnic Groups and Cultures in Eurasian Intercivilization Space for 90 Years of Udmurt Institute of History, Language, and Literature. Izhevsk. Pp. 338–344. DOI: 10.33693/2658-4654-2021-3-3-70-75. (In Russ.)

Osmushina, A.A. (2020) The Model of Justice in the Mordovian Ethnic Tale // Finno-Ugric World. № 12(2). Pp. 212–219. (In Russ.)

Osmushina, A.A. (2022) Folktale Semantics: a Comparative Analysis of Vagrant Plots of Different Peoples. Saransk: Mordovian university Publ. 158 p. (In Russ.)

Osmushina, A.A. (2022) A Person and the World in Mordovian Folk Tale (in Comparison with Folktales of other Ethnic Groups) // Finno-Ugric World. № 14 (2). Pp. 223–240. (In Russ.)

Osmushina, A.A., Gagaev, A.A., Gagaev, P.A. (2021) Deixis Methodology for the Study of Folktale Semantics // Philological Sciences. Scientific essays of higher education. № 6-1. Pp. 60–67. (In Russ.)

Osmushina, A.A., Ingl, O.P. (2016) Ethnopedagogical Value of the Comical of the Mordovian People // Integration of Education. № 20(3). Pp. 415–421. (In Russ.)

Stavitskiy, A.V. (2024) Non-classical Mythology about the Syncretism of Myth // Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the VII International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, Saint-Petersburg – Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2024. Pp. 45–54. (In Russ.)

Tribushinina, S.D. (2022) Folk Tales in the Cultural and Communicative Space of Ethnomedicine (on the Example of Folk Tales of Mordvins and Chuvash) // Mordvins in Chuvashia. Materials of the Interregional scientific and practical Conference. Cheboksary. Pp. 262–267. (In Russ.)

Sharonova, Ie.A. (2017) Transformation of the Fairytale Title about the Miraculous Assistant in the Epose “Mastorava” // “One's Own” and “Someone Else's” in Culture. Materials of XI International scientific Conference. Petrozavodsk. Pp. 114–116. (In Russ.)

Sharonova, E.A, Sharonov, A.M. (2017) Folklore of the Village of Shoksha of the Tengushevsky District of the Republic of Mordovia: Genre Composition // Karpov Readings. Collection of articles of the All-Russian scientific and practical conference/ Pp. 273–282. (In Russ.)

Sheianova, I.I. (2019) Once Upon a Time There was an Old Man with an Old Woman... Mordovian Household Tales. Themes, Plots, Images // Center and Periphery. № 1. Pp. 42–48. (In Russ.)

Iurina, N.G. (2022) Magical and Fantastic Mordovian Fairy Tales in the Lessons of Russian as a Second Language (based on the material of the Erzya fairy tale

“Viryanya”) // Karpov readings. Collection of articles of the participants of the X All-Russian scientific and practical conference. Arzamas. Pp. 80–90. (In Russ.)

Al-Barazenji, L. (2015) Women's Voice and Images in Folk Tales and Fairy Tales // IJASOS- International E-journal of Advances in Social Sciences. № 1(1): 47. [Electronic resource]. URL: https://www.researchgate.net/publication/283035578_Women's_Voice_and_Images_in_Folk_Tales_and_Fairy_Tales (accessed: 21.11.2023). DOI: 10.18769/ijasos.45530. (In Eng.)

Karsdorp, F., Fonteyn, L. (2019) Cultural Entrenchment of Folktales is Encoded in Language // Palgrave Commun. № 5, 25. [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0234-9> (accessed 07.07.2021). DOI: 10.1057/s41599-019-0234-9 (In Eng.)

Nadales, M. R. (2019) Retellings of Tradition. Little Red Riding Hood and the voice of the wolf // Fabula. № 60 (3-4). Pp. 244–262. DOI: 10.1515/fabula-2019-0016 (In Eng.)

Radi, M. (2019) L'espace et le fantastique dans les voyages de Sindbad le marin // Fabula. № 60 (3-4). Pp. 304–317. DOI: 10.1515/fabula-2019-0019 (In Eng.)

Сведения об авторе:

Осьмушина Анастасия Андреевна

доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарёва», кандидат философских наук, доцент (г. Саранск, Россия).

E-mail: 98761985@mail.ru

Bionotes:

Osmushina Anastasia Andreevna

Associate Professor, Department of English Language for Professional Communication, National Research Ogarev Mordovia State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Saransk, Russia).

Для цитирования:

Осьмушина А.А. Мордовская сказка: формирование этнокультурных представлений о женщине // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 146–156.

For citation:

Osmushina A.A. Mordovian Fairy Tales: the Formation of Ethnocultural Representations of Women // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 146–156.

УДК 201.1+298+294.5+233.4

БИОГРАФИЯ ДЖАГАДАНАНДЫ КАК ЛИЧНЫЙ МИФОПОЭЗИС

Тимошук Алексей Станиславович

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
(г. Владимир, Россия)

Аннотация

В статье анализируются ключевые ценностно-смысловые аспекты биографии одного из современных последователей кришнаизма Чайтаньи в Западной Бенгалии, а также аспекты индуистской теологии сквозь призму личной судьбы как мифопоэзиса или генерации смысловых перспектив на стыке религии, экзистенции, искусства, науки. Аспекты биографических ситуаций религиозного актора усиливают возможности традиции раскрывать новые символические и эстетические контексты. Основу методологии составляет метод феноменологической дескрипции, а также историко-компаративистский подход. Автор знакомит читателя с судьбой Яна Бжезинского, авторитетного индуистского автора и последователя чайтаньизма, который умер в 2024 году; прослеживает на примере его судьбы основные этапы формирования НРД Международное общество сознания Кришны.

Ключевые слова: Джагадананда; Прабхупада; ИСККОН; МОСК (Международное общество сознания Кришны); кришнаизм; Гаудия; бенгальский вишнуизм; НРД; постхаризматический этап.

JAGADANANDA'S BIOGRAPHY AS A PERSONAL MYTHOPOESIS

Russian Academy of National Economy and Public Administration
under the President of the Russian Federation
(Vladimir, Russia)

Abstract

The article analyzes the key value-semantic aspects of the biography of one of the modern followers of Krishnaism Chaitanya Chaitanya in West Bengal, as well as aspects of Hindu theology through the prism of personal fate as mythopoiesis or the generation of semantic perspectives at the junction of religion, existence, art, science. Aspects of biographical situations of a religious actor enhance the possibilities of tradition to reveal new symbolic and aesthetic contexts. The methodology is based on the method of phenomenological description, as well as the historical-comparative approach. The author introduces the reader to the fate of Jan Brzezinski, an authoritative Hindu author and follower of Chaitanyism, who died in 2024; using his fate as an example, he traces the main stages of the formation of the NSD International Society for Krishna Consciousness.

Key words: Jagadananda; Prabhupada; ISKCON (International society for Krishna Consciousness); Krishnaism; Gaudiya; Bengali Vaishnavism; NRM; post-charismatic stage; cult; sociology of religion.

Введение (Introduction)

В статье осуществляется знакомство с неоиндуистской НРД и проблемами постхаризматического развития на примере одного из публичных последователей.

Темы НРД, сект, культов заслуживают самого пристального внимания с точки зрения духовной, культурно, криминологической и пенитенциарной безопасности. В декабре 2024 г. Думу был внесён законопроект «О запрещении пропаганды деструктивных (вариант – разрушительных) идеологий в Российской Федерации». Межфракционная инициатива разработана для предотвращения разжигания ненависти в отношении инаковерующих, ритуальных убийств, практик отрицания смертельных болезней и отказа их лечения, распространения экстремистских обычаев в форме определенных моделей поведения. Чтобы не доводить до криминализации и пенализации каждый вид потенциально опасного для общества поведения, депутаты предлагают принять общий закон, где бы были обозначены границы разрушительной идеологии в целом. Так, 20 марта 2025 года исполняется 30 лет со дня зариновой атаки в метро Токио, которая была осуществлена членами секты «Аум Синрике», последователями Секо Асахара. Следствие завершено, все 13 бывших заключенных, приговоренных к смертной казни, казнены. Для того, чтобы подобные инциденты не происходили, необходимо изучать религиозные организации, поддерживать религиоведение, криминологию, энтузиастов, которые методом включённого наблюдения получают ценную криминологическую информацию для правоохранительных органов. Данная статья изучает экзотический культ Чайтаньи, сочетающий в себе черты классической вишнуитской теологии, так и тантрический налёт народных практик Бенгалии.

В 2014 г. под редакцией индолога Эдвина Брайанта и психолога Марии Экстранд вышла книга «Постхаризматическая судьба религиозного транспланта», посвящённая индуистскому неорелигиозному культу, движению Харе Кришна (ИСККОН), основанного в 1966 г. Бхактиведанта Свами в Нью-Йорке. Книга смещает акцент с истории развития, верований и практики, на внутреннюю борьбу и трагические события, произошедшие после смерти основателя движения в 1977 г. В сборнике смешиваются голоса разных наблюдателей – ученых и правозащитников, нынешних и бывших членов, противников и действующих гуру. Вместе эти авторы создают богатое, нюансированное понимание амбивалентного религиозного движения, останавливаясь на аспектах бенгальского монотеизма, на его медитативных и эстетических практиках, институтах и харизматах, правах детей и женщин в индуистском НРД [Bryant 2004].

Один из авторов сборника, Ян Бжезинки, умер в 2024 году, и его судьба положена в основу статьи как пример постхаризматической эволюции индивида в НРД. Сразу после смерти своего гуру Джагадананда стал искать живой пример для духовного развития. Во многом, его поведение стало модельным для, пожалуй, одной трети последователей Бхактиведанты Свами, которые не смогли продолжить служение его «вани» (наставлениям) при физическом отсутствии учителя.

Ян Бжезинский, также известный под именами Хираньягарбха дас и Джагадананда дас, своей биографической историей даёт богатый материал для изучения социологии бенгальского кришнаизма и его путей развития. Ян родился в британском Шеффилде в 1950 г. Затем его семья эмигрировала в 1957 г. в Торонто, а, позднее, в Монреаль, где он провёл свои подростковые годы в англоязычной части города. В 1966 году Ян пробовал поступить в университет, однако увлекся субкультурой хиппи и жил в общине 1967–1970 годы, затем путешествовал по США и Канаде в поисках себя. Его интерес к индийской культуре и религии привел его в 1970 г. в Международное общество сознания Кришны (ISKCON). Присоединившись к движению Харе Кришна в Торонто в 1970 году, Ян занимался

распространением религиозной литературы, а также помогал в издательском деле, в частности, редактировал санскрит, освоив его основы по самоучителям. Он получил инициацию у Бхактиведанта Свами Прабхупады в 1971 году в Детройте. В 1972 Ян стал первым учителем санскрита в гурукуле ИСККОН в Маяпуре (Бенгалия), а, через некоторое время, возглавил её.

После того, как основатель ИСККОН умер в 1977 г, Ян стал искать духовное руководство для дальнейшего личностного роста, т.к. не видел себя в качестве рядового члена индуистской организации и испытывал потребность в персональном лидерстве. К тому же, выполняя личную просьбу Бхактиведанта Свами посетить представителей традиционных вайшнавских организаций (Гаудия Матхи), молить их о «прощении грехов и помине души» Бхактиведанта Свами, Ян смог познакомиться со многими живыми ачарьями и они произвели на него сильное впечатление своим уровнем духовного развития. Продолжая свои духовные поиски уже вне ИСККОН, Ян успел в 1979 году получить общение легендарного сына и ученика Бхактивиноды Такура (1838–1914) по имени Лалита Прасад (1879–1980), у которого получил посвящение в мистическую практику сиддха-пранали, несмотря на то, что ранее в этом же году получил посвящение в санньясу от ученика Прабхупады Бхавананды Свами.

Поселившись на задворках Говардхана, у храма Дока Дауджи Пунчхари, Ян занимался практикой мадхукари, просил еду у местных и повторял по три лакха (триста тысяч) Харинамы (имён Бога), невзирая на то, что три раза переболел малярией. Он также получал приглашения популяризовать Бхагаватам в Бенгалии и откликался на них, выезжая на публичные рецитации.

Получив бабаджи-вешу (одежду молитвенника) от Лалита Прасада Тхакура, Ян также получил посвящение в мистическую практику сиддха-пранали, которая заключается в медитации на сокровенные игры Радхи и Кришны. Лалита Прасад ведёт свою преемственность через Бипин Бихари Госвами от Нитьянанды, Джахнави, Рамачандры Госвами.

В течение следующих пяти лет Ян жил в Навадвипе (Западная Бенгалия), где изучал литературу Гаудия. Ян также выезжал в Бангладеш, Ориссу и Уттар-Прадеш, разбираясь в тонкостях раса-таттвы с помощью разных бродячих аскетов.

В 1985 году из-за проблем с визой он вернулся в Канаду, где записался на курс по сравнительным религиозным исследованиям и истории религий в Университете Макгилла. Культурный шок возвращения в Канаду в 1985 г. после затяжного пребывания в самых чернокнижных вайшнавских общинах несколько был купирован академическими штудиями. В частности, наиболее сильное влияние на Яна оказало погружение во фрейдистскую и юнгианскую психологию, которая, с одной стороны, позиционировала сексуальность в психофизиологическом аппарате субъекта, а, с другой, формулировала отношение религиозного символизма к индивидуации личности или росту духовной зрелости. Эти две линии помогли Яну рационализировать опыт вайшнавской тантры, в основе которой лежит трансформированная сексуальность.

Знакомство с вайшнавской гетеродоксией (апасампрадайя) оказало значительное влияние на Яна, заставило его искать ответ на антиномии духовной жизни в академической среде. Чувство неуверенности в ценности противоречивого духовного опыта несколько прошло на факультете сравнительного религиоведения в Университете Макгилла, где он обогатился различными подходами в сфере истории религии, феноменологии религии, психологии религии, антропологии

религии, социологии религии. В особенности феноменология религии и сравнительное религиоведение предлагали внутреннее глубинное объяснение внешне отличным религиозным практикам и символам.

Получив теоретическую базу, Яну стало проще объяснять и описывать религиозные явления, особенно связанные с преобразованием сексуальности, что имеет место в практике сиддха-пранали, допустим, медитации на груди Радхарани, возлюбленной Кришны или на другие детали любовных сцен Радха и Кришны, описанных эзотерическими авторами гаудия (Джаядева, Чандидас, Видьяпати). Канадское религиоведение помогло также толковать опыт взаимодействия с элементами вайшнавской гетеродоксии, с которыми Ян столкнулся во время своих путешествий.

Литературный обзор (Literature Review)

Исследование опирается, прежде всего, на теоретическую базу самого автора – его диссертация [Brzezinski 1990], монография [Brzezinski 1999] публикации в журналах [Brzezinski 1992; Brzezinski 1996; Brzezinski 1997; Brzezinski 2007; Brzezinski 2014]. Существенной источниковедческой базой выступили базы переписки Бжезинки на индологическом форуме (RISA), на форуме учёных по Гаудия вайшнавизму (VAST). Подспорьем в оценке вклада Джагадананды в исследования современного вайшнавизма стали публицистические сайты его единомышленников ([scribd.com](https://www.scribd.com), [gaudyadiscussions.gaudiya.com](https://www.gaudiadiscussions.gaudiya.com), [granthamandira.com](https://www.granthamandira.com), [vrindavantoday.org](https://www.vrindavantoday.org), [henrydoktorski.com](https://www.henrydoktorski.com)).

Дневники, дискуссии, заявления Бжезинки доступны на его сайте (jagadanandadas.blogspot.com). Существенную помощь в исследовании оказал Институт ведических исследований Сатьянараяны ([jiva.org](https://www.jiva.org)). Основным источником критического контекста исследования становления Яна стал сборник, посвящённый специфике функционирования индуистских НРД в постхаризматической фазе развития [Bryant 2004]. Исследование проведено летом 2024 года, после того, как стало известно о смерти Яна Бжезинки и дорабатывалось в течение 2025 года.

Существенную помощь в теоретической подготовке материалов оказали материалы севастопольских семинаров «Миф в истории, политике и культуре» А.В. Ставицкого и публикации в журнале «Мифологос». В частности, экзистенция личностного мифа, как мифологос помогает человеку принять мир, открыть смыслы собственной жизни, решить вопросы добра и зла, жизни и смерти, счастья и невзгод, выбрать методы трансцендирования и расширения возможностей личности, идеационные трансформативные практики, чем индивид заполняет экзистенциальные пустоты и конструирует собственный жизненный мифопоэзис [Яковлева 2022]. Немаловажно, что в постнеклассическом научном понимании сознание не рассматривается как чисто рациональный инструмент, сознание – это то, что переживается в поисках фундаментальных оснований, где миф обозначает символическое описание содержания сознания [Никитина 2022]. Весомо, что миф не является рудиментарной архаикой, отжившей своё время. В рамках феноменологического подхода миф выступает как смысловая матрица культуры и её базовая универсалия [Ставицкий 2020: 86].

В работах автора были уже рассмотрены различные аспекты религиозного мифологоса: легитимизация системных скреп с помощью мифа, нарратив как место пребывания мифа, конкуренция рационального ядра и мифологической периферии в религии, мифологемы как конструкты в новых религиозных движениях,

специфика мифологоса восточных религий [Ларина 2000; Тимошук 2003; Тимошук 2007; Тимошук 2018; Тимошук 2019; Тимошук 2023].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В 1988 году Ян смог получить стипендию Содружества для обучения в Англии, где был принят на программу PhD в Школу восточных и африканских исследований (Лондонский университет), которая сотрудничала с Вриндаванским исследовательским институтом [Филькин 2015]. Потребовалось четыре года, чтобы закончить диссертацию, которая была посвящена «Гопала-чампу» Дживы Госвами, описанию в прозе и стихах жизни Кришны [Brzezinski 2019]. В 1992 году Ян получил докторскую степень за исследование санскритской литературы.

Ян преподавал какое-то время в Университете Манитобы религиоведение, санскрит и хинди. Ему так и не удалось получить полную ставку преподавателя ни в одном университете, поэтому он был вынужден искать другие способы заработать на жизнь, в частности, вёл курсы по хатха-йоге и медитации. Он также работал переводчиком и редактором в издательстве «Мандала» в Сан-Франциско, занимаясь переводами книг ачарьев Гаудия Матха, особенно Бхакти Промод Пури Махараджа и Бхакти Валлабха Тиртхи Махараджа. В этом же издательстве были также опубликованы переводы Джагадананды, мистическая поэзия Рупы Госвами – «Хамсадута» и «Уддхава-сандеш».

После возвращения в Индию в 2008 году Ян провёл несколько лет в школе под названием «Свами Рама Садхака Грама» (SRSG) в Ришикеше, где преподавал санскрит и изучал гималайскую традицию медитативной йоги, а также редактировал «Йога-сутры» Свами Веды.

Последние годы Джагадананда сотрудничал с Сатьей Нараяном из Института Дживы во Вриндаване в качестве редактора его переводов Сандарбхи, а также преподавал санскрит иностранным студентам. Помимо переводов и преподавания, Джагадананда развил собственный способ мистической медитации, основанный на йоге и практике сосредоточения на ашта-калья лиле или играх Кришны в течение суток. Эта рагануга садхана или практика спонтанной любви заключается в том, что верующий «якорится» на созерцании своего служения в духовной форме в играх Радхи и Кришны: здесь он в качестве пастушки подаёт бетель, здесь – готовит сладкий рис, в следующий интервал времени – готовит постель возлюбленным. Данная практика близка к тантризму, ибо здесь интенсивно переживается эротическое. При этом оно сублимируется и отсутствует прямой контакт, как в случае с религиозным соитием в тантре левой руки. Мистическая психофизиология рождает комплекс интенсивных нюансированных артикуляций как в религиозном дискурсе, так и в индивидуальном медитативном контексте [Sarbadhikary 2018, 2081].

Джагадананда Дас разработал свой подход для обучения санскриту, к которой, собственно, приходят многие западные гуру, когда в своём разборе избегают сложных правил и держатся канвы самого произведения, раскрывая грамматические аспекты лишь для объяснения шлоки. Известный афоризм, что нет больше радости для брахмана, как сократить шлоку до сутры, лишь подчеркивает мнемонические техники санскритской литературы. Не имея компьютеров и писчебумажной промышленности, они вынуждены были развивать экономные техники хранения знаний. Для этого нужно было коллективно рецитировать, сверять, передавать большие объёмы текстов, что привело к оттачиванию самой философско-грамматической конструкции и способов ее кодирования. Причастия,

пассивный залог, сослагательное наклонение и множество философских субстантивов – такой религиозный санскрит типизирован и, возможно, контекстно-комментаторское изучение санскрита больше подходит для аудитории, состоящей из энтузиастов. Ян минимизировал запоминание и, как правило, обращал внимание на грамматические нюансы в начале, и, которые встречались в текстах Госвами Вриндавана. Для этого он использовал руководство по санскриту Дживы Тиртхи, которое он постоянно улучшал. Ян надеялся, что кто-то завершит его курс и продолжит преподавать после него. Учебник включает в себя множество стихов из литературы Гаудия. Джагадананда хотел, чтобы его ученики почувствовали вкус к санскриту и его уникальным способам выражения. Пение и запоминание знаковых иллюстративных стихов из Священных Писаний, а также ежедневная «гимнастика» в виде склонения и спряжения были для него приятным времяпровождением. Джагадананда всегда стремился попробовать и поделиться этой радостью со своими учениками; его энтузиазм и радость в обучении санскриту были заразительны.

Ян также поучаствовал в открытии Gaudiya Grantha Mandir (<https://grantha.jiva.org/>), проекта по цифровой публикации санскритских текстов, в особенности, вайшнавских. Проект был призван сохранить редкие произведения и сделать их свободно доступными в цифровой форме для ученых и последователей Гаудия. В 2009 году он начал проект под названием «Вриндаван сегодня» (<https://vrindavantoday.in/>), новостной веб-блог, посвященный Вриндавану, его жизни и развитию. Ян разделял опасения по глобализации уединённых мест для медитации, превращения пасторального рая Кришны в урбанизированный антропоценоз [Brzezinski 2018: 54–55].

В текстах его окружения, которые появились в рассылках после смерти Джагадананды, его вспоминали как великого ученого и увлечённого аскета. Он был полностью поглощен своей духовной практикой и исследованием средневековых текстов. Будучи отрешенным от мирского, он не рассказывал о себе, о своей прошлой жизни, не заботился о внешности и имуществе. Разговаривать с ним было одно удовольствие – он мог часами говорить об истории Гаудия, Вриндаване.

Джагадананда любил оказывать покровительство начинающим санскритологам и индологам. При этом, он не обращал внимание на сектантские отличия, но был сосредоточен на том, чтобы представить широкую вселенную санскритских знаний и учение Госвами Вриндавана. Его интеллектуальная культура сочетала эрудицию, лёгкость изложения, живой интерес и иронию.

Интерес к мистицизму Яна никогда не был бы столь эксплицитным, если бы не его литературное творчество, что составляло значительную часть его жизни. Ян был не только практикующим, что интересно, само по себе, лишь для последователей Гаудия вайшнавизма (бенгальского вишнуитского мистицизма), а также для интересующихся миссиологией и религиоведением. Он рефлексировал, повышал своё мастерство исследователя, санскритолога и автора аналитических работ. Именно этот талант оригинального автора и выделяет биографию Джагадананды из множества подобных жизненных историй. Отбор материала, обработка источников, компаративистика – всё это ценные навыки, позволяющие выловить суть в океане индуизма.

Творчество Джагадананды можно разделить на несколько направлений. Во-первых, он обращался к самым затруднительным теологическим антиномиям

внутри традиции Гаудия, занимая взвешенную описательную позицию [Brzezinski 1990]. В частности, в вопросе эротических отношений Кришны с девушками, существуют две литературные и медитативные традиции – свакия / паракия (канья / пародха). Первая считает, что девушки невинны и хотят выйти за Кришна замуж, вторая же описывает их отношения как адюльтер. Джагадананда последовательно прослеживает истоки двух толкований, обращая внимание на то, в какой среде поддерживалась та или иная версия – среди монастырской культуры аскетов или среди придворной поэтической [Brzezinski 1997]. Ян также поднимал непростой вопрос о месте явления Чайтаньи, что стало предметом спора между последователями Бхактивиноды и Бипин Бихари Госвами [Brzezinski 2014]. В другой статье Ян поднимает религиозную проблему сохранения аутентичности института во времени, касаясь неловких вопросов падения гуру, ересей, расколов, рутинизации харизмы и бюрократизации религии, духовного авторитета основателя учения [Brzezinski 1996].

Многое из наследия Яна осталось только на личных компьютерах его коллег, поскольку не все его блоги и форумы сохранились. Так, Ян отстаивал на электронных площадках, что вайшнавизм является антиимперским мышлением, указывая, что вайшнавские религиозные идеи лежали в основе распада империи Гаджапати после смерти Пратапарудры в Ориссе (Одиша). Будучи, по своей сути, ненасильственным, вайшнавизм не поддерживает экспансию и является также слабой силой для сопротивления исламу.

Как и многих, знакомых с индийским искусством, Яна интересовал вопрос о природе эротической скульптуры. Он компилировал разные ответы:

- 1) мужчины и женщины в различных сексуальных позах просто иллюстрируют один из традиционных текстов, Кама-шастру Ватсьяны;
- 2) древние архитектурные тексты предписывали вырезать такие фигуры на храмах как способ от молний и других стихийных бедствий (как противодействие Индре);
- 3) фигуры символизируют внешний мир, поэтому они нанесены только снаружи;
- 4) сладострастные фигуры – типичная тема традиционной фертильности и культа плодородия;
- 5) купидоны – это райские декорации, в то время как Вишну – трансцендентен даже к раю;
- 6) мужчина и женщина в эротических объятиях означают окончательное единение души с Божественным;
- 7) митхуны проверяют преданность паломников и искренность их молитв;
- 8) порнографические изображения отражают деградацию моральных стандартов;
- 9) митхуны прославляют тантрическую сексуальность, т.е. секс приравнивается к духовности;
- 10) храм – это царские покои Божества, где каждый аспект прославляется, включая эотику;
- 11) эротизм играет важную роль в эволюции понятия красоты.

Занимаясь эстетикой и поэтикой, Ян сам склонялся к последней интерпретации, считая, что творчество неразрывно связано с эротикой. Это просто украшение, каким оно должно восприниматься в зрелом обществе. Внешний вид храма следует считать миром людей или богов по отношению к духовности внутри

храма. Таким образом, в митхунах можно увидеть отражение творения со всеми его элементами. Так, в Ориссе, Джаганнатх – национальное божество Ориссы; он также ее царь. Он существует не только для того, чтобы дать освобождение своим потомкам, но и для того, чтобы обеспечить им возможность ощутить полноту материальной жизни. Во многом, аграрное общество Ориссы опирается на воспроизводство; экономическое развитие основано на «рождении и размножении». Его успех достигается в наслаждении человеческой жизнью, вершиной которого является сексуальное наслаждение, что в свою очередь ведет к размножению и продолжению жизненного цикла. Таким образом, дхарма, артха и кама находят своё отражение в храмовой архитектуре, она существует для всех людей, независимо от уровня их духовного развития, их желаний или целей в жизни. Путь спасения проходит через материальный мир со всеми его прелестями и привлекательностью. Пока верующий не преодолеет пленительные чары плоти, он не сможет получить доступ к божественному духу. Сначала нужно осознать тщетность плоти и ее очарования, чтобы иметь четкое представление о том, каков путь, ведущий к Божественному.

По отдельным вопросам его мнение резко отличалось от общепринятых в индуистской среде. В частности, Ян не считал Аюрведу считать божественным откровением, полагая, что это знание является вполне человеческой наукой, разработанной путем наблюдений и экспериментов, в контексте индийского опыта и в рамках индуистского мировоззрения. Исходя из этого, у него не было завышенных ожиданий от аюрведических рекомендаций и практик. Как обобщение наблюдений она подвержена недостаткам и открыта для критического анализа. Когда последователи Аюрведы дискредитируют западную медицину, указывая на её неудачи, они забывают, что традиционная медицина также ошибается.

Медицинская шастра – это как раз то, что может быть изучено под микроскопом эмпирического чувственного восприятия, поскольку речь идет о физическом теле, а не о теологии или метафизике. На личном опыте Ян убедился, что значительная часть живущих в местах паломничества обращаются к современным фармацевтическим средствам, что заметно по процветающим аптекам там. Из этого Ян делал вывод, что мировоззрение западных индуистов зачастую противоречиво: они ежедневно пользуются плодами западного научного знания, не признавая средств и методов, с помощью которых они были сделаны.

Проводя различие между материальным и духовным знанием, Ян подчёркивал, что технологии более живучи, чем метафизика. Любое практическое знание редко теряется. Колесо, нож, добыча металлов, земледелие и т.д. можно потерять, если только они перестают быть полезными. В каком-то смысле современные медицинские знания выросли из различных народных медицинских традиций. Поэтому, естественно, ученые мониторят различные традиционные средства со всех концов света в надежде найти новые лекарства. Таким образом, Аюрведа или любое другое ремесло не теряется, а просто трансформируется.

Конечно, реальная разница заключается в парадигме или теоретическом мировоззрении, основании Аюрведы. Это совершенно иная модель, чем западная медицина. Аюрведический врач совершенно иначе толкует болезни, чем это делают западные врачи. Вместе с тем, большинство традиционных систем имеют некоторую степень взаимодополняемости. Традиционная европейская медицина была основана на греческой модели, которая использовала гуморальную концепцию, в чем-то похожую на аюрведическую капха-питта-ваю. Исторически

они, скорее всего, имеют общее происхождение. Китайская медицина основана на даосизме и также связана со стихиями, также демонстрируя определённую комплементарность.

Вопрос о статусе Аюрведы неизбежно перетекал в споре с Яном на вопрос статуса шабды (божественного знания). Ян справедливо указывал, что в шабде или высказываниях ведических учителей много противоречий, т.к. это живое знание. В частности, Ян находил незначительные ошибки в бенгали своего гуру Бхактиведанта Свами в тексте «Чайтанья-Чаритамриты».

Считая фундаментализм контрпродуктивным для целей вайшнавской миссии, Ян оставался герменевтиком-рационалистом, полагая, что мы должны использовать свой интеллект, чтобы найти истину

Основная же часть опубликованных работ Джагадананды носит обзорный характер и посвящена знакомству с духовными текстами, персонами, событиями. Рупа Госвами и Кави Карнапур, Пратапарудра и Чайтанья, «Уддхава сандеш» и «Хамсадутта», «Гита Говинда» и «Шикшаштака» – его интерес соединял академизм и мистицизм и поэтому он был востребован в специализированных журналах, в исследовательских кругах и среди практикующих [Brzezinski 1992, Brzezinski 1999, Brzezinski 2007].

Подводя итог, повторим опорные положения исследования. Биография Яна Бжезинского представляет интересный кейс обращения к вайшнавизму, что можно трактовать как мистический акт, как интенциональный акт выхода из повседневности. С социологической точки зрения, Ян попал в поток искателей восточной духовности, атмосферу хиппи, которая сформировалась в Северной Америке в 60-х гг прошлого века. Там и произошло знакомство с Движением Харе Кришна.

Его судьба показательна как для Гаудия традиции вообще, так и для постхаризматических движений в частности. Занимаясь поиском живой традиции Ян на своём опыте переосмысливает экзистенцию богоискательства и герменевтику священного, продолжая генезис традиции [Тимощук 2010; Тимощук 2010; Тимощук 2021].

Знакомство с вайшнавской гетеродоксией оказало значительное влияние на Яна, заставило его искать ответ на антиномии духовной жизни в академической среде. Чувство неуверенности в ценности противоречивого духовного опыта несколько прошло на факультете сравнительного религиоведения в Университете Макгилла, где он обогатился различными подходами в сфере истории религии, феноменологии религии, психологии религии, антропологии религии, социологии религии.

Академическая деятельность Джагадананды имела значение не только для современного изучения санскритской литературы и индийской философии, но и для его эзотерической практики. Получив теоретическую базу, Яну стало проще объяснять и описывать религиозные явления, особенно связанные с трансформацией сексуальности, что имеет место в практике сиддха-пранали и что было описано эзотерическими авторами Гаудия (Чандидас, Видьяпати, Джаядева).

Заключение (Conclusions)

Ян является ярким представителем редкой «касты» вайшнавских учёных, тем, кто смог совместить интенсивную религиозную практику и подход феноменологической дескрипции. Он интересен, в том числе, и как мистик, т.к. его эзотерические познания влияли на его повседневность. Медитация Джагадананды

была основана на двух контурах: визуализация образов и дыхательная техника. Можно сказать, что практика сиддха-дехи (духовного тела) – это гибридный апгрейд пранаямы с сильным акцентом на эротические переживания Героя и Героини. Её ближайшей аналогией будет кашмирский шиваизм и энергичность Шива-Шакти. С этой религиозоведческой точки зрения можно говорить даже о гомогенности тантризма и эзотерического вайшнавизма.

Поскольку Ян рефлексивный самокритичный автор, а также адепт, погружённый в традицию, то знакомство с его личностью открывает новые грани становления движения Харе Кришна в конце прошлого века. Интерес представляет также научное творчество Яна, поскольку он интересуется глубинными вопросами «из чего делается религия». Критическая природа науки противоречит религиозному консерватизму. Поэтому так интересны те, кто совмещает религиозное отношение и научный критицизм

Религиозные организации, обычно, скептически относятся к научному знанию. От гуманитарной науки, зачастую, ждут статуса, пиара, выигрышных показателей. Вместе с тем, гуманитарное знание сегодня помогает религии разрывать шаблоны и вырабатывать критическое мышление. Так, эволюция Движения Сознания Кришны построена на разрыве шаблонов, трансцендировании (Мадхва, Чайтанья, Госвами Вриндавана, Бхактивинода, Бхактисиддханта, Бхактиведанта Свами). Ранее революционные прорывы были построены на заимствовании от других ведических традиций (Мадхва), гибридизации (Чайтанья), имплантации эстетики Бхараты (Госвами), затем был успех вестернизации и институализации (Бхактивинода, Бхактисиддханта, Бхактиведанта Свами). Где дальше брать ресурс для поступательного развития? Другие религии? Другие институты? Индология, религиозоведение и другие науки – это один из источников генерации интересного контента для развития Сознания.

Джагадананта интересен как антиномичная фигура ремифологизации и деконструкции, ориентализма и вестернизации бенгальского вишнуизма. Он содействовал реактуализации эпической традиции в глобальном масштабе, а также соединению бенгальской духовности и западной научной культуры. В этом смысле личный мифологос рассматриваемой персоны вполне комплементарен глобальным характеристикам сложности онтопоэзиса, его гибридности, неоднородности и синергии.

Литература

Ларина, Е.А., Пискарев, В.А., Тимошук, А.С. (2000) Мифы и реальность славяно-арийского родства // Духовная культура русского этноса. Владимир: ВГПУ, 2000. С. 38–45.

Никитина, Е.С. (2022) Миф как обустройство пространства сознания // Мифологос.2022. № 2. С. 12–22.

Ставицкий, А.В. (2020) Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия // Миф в истории, политике, культуре. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 86-92.

Тимошук, А.С. (2008) Эстетика и метафизика: культурогенез бенгальского вайшнавизма в работах Рупы Госвами//II Российский культурологический конгресс. СПб.: Эйдос, Астерион, 2008. С. 387–388.

Тимощук, А.С. (2010) Диалектика эзотерического и экзотерического в традиции гаудия-вайшнавизма // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма /Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. С. 276–283.

Тимощук, А.С. (2021) Гаудия-вайшнавизм: проблемы институализации и аккредитации новой религии // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. Серия: Социальные и гуманитарные науки. 2021. № 4 (32). С. 97–112.

Тимощук, А.С. (2003) Героический эпос Махабхараты // Уваровские чтения – IV. Богатырский мир: эпос, миф, история. Муром: МИ ВлГУ, 2003. С. 61.

Тимощук, А.С. (2007) Социально-мифологические установки в познании новых религий // Бренное и вечное: социально-мифологические и политософские измерения идеологии в «массовых обществах». Новгород: НовГУ, 2007. С. 322–326.

Тимощук, А.С. (2018) Познание религии в контексте мифотворчества // Миф: история, политика, культура. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 250–253.

Тимощук, А.С. (2019) Изменение мифа в НРД как движение ценностно-смыслового поля (на примере ИСККОН) // Миф в истории, политике, культуре Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 88–91.

Тимощук А.С. (2023) Навадвипа бхава таранга или мифологический кинотеатр времени бенгальского вишнуизма // Миф в истории, политике, культуре. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 126–133.

Филькин, К. (2015) Vrindavan Research Institute: краткий обзор // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015. С. 150–151.

Яковлева, Е.Л. (2022) Миф как экзистенциал человеческого бытия // Мифологос. 2022. № 1. С. 32–39.

Bryant E., Ekstrand M. (2004) The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant. Columbia University Press, 2004. 496 p.

Brzezinski, J. (1990) The Gopalacampu of Jiva Gosvamin // Doctoral dissertation, no. 1735. School of Oriental and African Studies, 1990.

Brzezinski, J. Globalized Braj Dham: Pilgrimage and Residence //Journal of Vaishnava Studies. 2018. Vol. 27, No. 1. Pp. 53–67.

Brzezinski, J. The authenticity of the Caitanya-caritamrta-mahakavya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1990. № 53(3). Pp. 469–490.

Brzezinski, J. Does Krsna Marry the Gopis in the End? The Svakiya-vada of Jiva Gosvamin // Journal of Vaishnava Studies. 1997. № 5 (4). Pp. 49–110.

Brzezinski, J. Bhaktivinoda Thakura and Bipin Bihari Goswami // Journal of Vaishnava Studies. 2014. Vol. 23, No. 1. P. 141–159.

Brzezinski, J. The Parampara Institution in Gaudiya Vaisnavism // Journal of Vaishnava Studies. Winter 1996-97. Vol. 5, No. 1. Pp. 151–182.

Brzezinski, J. Prabodhananda Sarasvati: from Benares to Braj // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1992. № 55(1). Pp. 52–75.

Brzezinski, J. Mystic Poetry: Rupa Gosvamin's Uddhava-sandesa and Hamsaduta. Mandala Publishing, 1999. 160 p.

Brzezinski, J. Jiva Gosvami: Biography and Bibliography // Journal of Vaishnava Studies. 2007. Vol. 15, No. 2. Pp. 51–80.

Sarbadhikary, S. The Body–Mind Challenge: Theology and phenomenology in Bengal-Vaishnavisms // Modern Asian Studies. Volume 52. Issue 6. November 2018, Pp. 2080–2108.

References

Larina, E.A., Piskarev, V.A., Timoshchuk, A.S. (2000) Myths and Reality of the Slavic-Aryan Kinship // Spiritual Culture of the Russian Ethnic Group. Vladimir: VGPU, 2000. Pp. 38–45. (In Russian).

Nikitina, E.S. (2022) Myth as the Arrangement of the Space of Consciousness // Mythologos. 2022. № 2. Pp. 12–22. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2020) Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universality // Myth in History, Politics, Culture. Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2020. Pp. 86–92. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2008) Aesthetics and Metaphysics: Cultural Genesis of Bengali Vaishnavism in the Works of Rupa Gosvami // II Russian Cultural Congress. St. Petersburg: Eidos, Asterion, 2008. Pp. 387–388. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2010) The Dialectic of the Esoteric and Exoteric in the Tradition of Gaudiya Vaishnavism // Mystical and Esoteric Movements in Theory and Practice. Problems of Interpretation of Esotericism and Mysticism / Edited by S.V. Pakhomov. St. Petersburg: RHGA, 2010. Pp. 276–283. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2021) Gaudiya Vaishnavism: Problems of Institutionalization and Accreditation of a New Religion // Bulletin of Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletov. Series: Social Sciences and Humanities. 2021. No. 4 (32). Pp. 97–112. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2003) The Heroic Epic of the Mahabharata // Uvarov Readings – IV. The heroic world: epic, myth, history. Murom: Moscow State University, 2003. P. 61. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2007) Socio-mythological Attitudes in the Knowledge of New Religions // Transitory and Eternal: Socio-mythological and Political Philosophical Dimensions of Ideology in "Mass Societies". Novgorod: NovGU, 2007. Pp. 322–326. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2018) Cognition of Religion in the Context of Myth-making // Myth: History, Politics, Culture. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2018. Pp. 250–253. (In Russian).

Timoshchuk, A.S. (2019) Changing the Myth in NSD as a Movement of the Value-semantic Field (on the Example of ISKCON) // Myth in History, Politics, Culture. Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2019. Pp. 88–91. (In Russian).

Timoshchuk A.S. (2023) Navadvipa Bhava Taranga or the Mythological Cinema of the Time of Bengali Vishnuism // Myth in History, Politics, Culture. Proceedings of the

VI International Scientific Interdisciplinary Conference. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2023. Pp. 126–133. (In Russian).

Filkin, K. (2015) Vrindavan Research Institute: a Brief Overview // Asia and Africa in a Changing World. XXVIII International Scientific Conference on Source Studies and Historiography of Asian and African Countries. St. Petersburg: VF St. Petersburg State University, 2015. Pp. 150–151. (In Russian).

Yakovleva, E.L. (2022) Myth as the Existential of Human Existence // Mythologos. 2022. No. 1. Pp. 32–39. (In Russian).

Bryant E., Ekstrand M. (2004) The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant. Columbia University Press, 2004. 496 p.

Brzezinski, J. (1990) The Gopalacampu of Jiva Gosvamin // Doctoral dissertation, no. 1735. School of Oriental and African Studies, 1990.

Brzezinski, J. Globalized Braj Dham: Pilgrimage and Residence // Journal of Vaishnava Studies. 2018. Vol. 27, No. 1. Pp. 53–67.

Brzezinski, J. The Authenticity of the Caitanya-caritamrta-mahakavya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1990. № 53(3). Pp. 469–490.

Brzezinski, J. Does Krsna Marry the Gopis in the End? The Svakiya-vada of Jiva Gosvamin // Journal of Vaishnava Studies. 1997. № 5 (4). Pp. 49–110.

Brzezinski, J. Bhaktivinoda Thakura and Bipin Bihari Goswami // Journal of Vaishnava Studies. 2014. Vol. 23, No. 1. P. 141–159.

Brzezinski, J. The Parampara Institution in Gaudiya Vaisnavism // Journal of Vaishnava Studies. Winter 1996-97. Vol. 5, No. 1. Pp. 151–182.

Brzezinski, J. Prabodhananda Sarasvati: from Benares to Braj // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1992. № 55(1). Pp. 52–75.

Brzezinski, J. Mystic Poetry: Rupa Gosvamin's Uddhava-sandesa and Hamsaduta. Mandala Publishing, 1999. 160 p.

Brzezinski, J. Jiva Gosvami: Biography and Bibliography // Journal of Vaishnava Studies. 2007. Vol. 15, No. 2. Pp. 51–80.

Sarbadhikary, S. The Body–Mind Challenge: Theology and phenomenology in Bengal-Vaishnavisms // Modern Asian Studies. Volume 52. Issue 6. November 2018, Pp. 2080–2108.

Сведения об авторе:

Тимошук Алексей Станиславович

профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин РАНХиГС,
доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).

E-mail: timoshchuk-as@ranepa.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4664-3215>

Bionotes:

Timoshchuk Alexey Stanislavovich

Professor, Department of Social Sciences and Humanities,
RANEPA, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

E-mail: timoshchuk-as@ranepa.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4664-3215>

Для цитирования:

Тимощук А.С. Биография Джагадананды как личный мифопоэзис // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 157–170.

For citation:

Timoshchuk A.S. The Biography of Jagadandana as Personal Mythopoesis // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 157–170.

5. ПСИХОЛОГИЯ, СНОВИДЕНИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

УДК 316.7

СНОВИДЕНИЯ-МИФЫ, ВОССТАНАВЛИВАЮЩИЕ ОРГАНИЗМ

Шинкаренко Виктор Дмитриевич

Институт экономики и права (филиал) «Академии труда и социальных отношений»
в г. Севастополе.

Аннотация

Межу сновидениями и мифами существует связь, т.к. они являются продуктом работы головного мозга с той лишь разницей, что сновидение состоит из внутреннего символического языка, а мифом может быть пересказанное сновидение знаками внешнего социокультурного языка. В статье рассматриваются сновидения-мифы, выполняющие функции процесса восстановления или ремонта организма и содержат в своем сюжете сам этот процесс в символической форме, где сновидец в «нулевое время» или «начало всех начал» совершает осознанные действия. Такие сновидения по своему устройству являются мифами, со своей внутренней символикой, а действия осознания сновидца по своей важности можно сравнить с аналогичными действиями мифического героя, который совершает определенные действия, а понимание их смысла приходит только при попытке анализа. Миф, как и сновидение проживается, т.е. длится во времени. Несмотря на очень ограниченное количество различных деталей в таком сновидении важен конечный результат – нечто выходящее за границы этого сновидения.

Ключевые слова: миф; мифология; сновидения; мозг; организм; восстановление организма

DREAMS ARE MYTHS THAT RESTORE THE BODY

Shinkarenko Victor Dmitrievich

Institute of Economics and Law (branch) of 'Academy of Labour and Social Relations' in
Sevastopol.

Abstract

There is a connection between dreams and myths, because they are a product of the brain's work, with the only difference being that a dream consists of an internal symbolic language, while a myth can be a retold dream using signs of an external socio-cultural language. The article examines mythical dreams that perform the functions of the body's recovery process and contain in their plot this process itself in symbolic form, where the dreamer performs conscious actions at "zero time" or "the beginning of all beginnings." Such dreams are myths in their structure, with their own internal symbolism, and the actions of the dreamer's awareness can be compared in importance with similar actions of a mythical hero who performs certain actions, and understanding the meaning of these actions comes only when trying to analyze. A myth, like a dream, is experienced in time. Despite the very limited number of different details in such a dream, the end result is important – something that goes beyond the boundaries of this dream.

Key words: myth; mythology; dreams; brain; body; body repair

Введение (Introduction)

Во все времена и у всех народов мифы и сновидения вызывали большой интерес. Процесс путешествия сновидца в пространстве сна был мистическим. Л. Леви-Брюль писал, что «сновидение, кроме того и главным образом, служит в глазах первобытных людей предвидением будущего, общением с духами, душами и божествами» [Леви-Брюль 1994: 45]. Происхождение мифов и сновидений и понимание того зачем они необходимы, до сих пор остается открытым вопросом. Периодически кажется, что науке удалось решить эту задачу и наконец, все мы узнаем их истинную природу, поймем какую функцию или функции они выполняют, зачем они нам нужны и наконец, научимся их использовать и получать от этого пользу. Если тайну происхождения мифов и сновидений не удалось разгадать за несколько последних тысячелетний, то ожидать быстрого нахождения решений не приходится. Старые мифы не только продолжают свое существование, но и постоянно создаются новые мифы. До сих пор не ясно, зачем человек видит сновидения и почему одни хорошо помнят свои сновидения, а другие нет и какая польза от сновидений. По своей природе мифы и сновидения лежат в основании устройства человека, а их изучение позволяет глубже понять, как работает человеческий организм и как он связан с окружающим миром.

Литературный обзор (Literature Review)

Научный интерес к изучению сновидений резко вырос после появления трудов основателя психоанализа З. Фрейда и особенно после выхода книги «Толкование сновидений» 1900 г. Согласно теории З. Фрейда, сновидение является осуществлением нереализованного желания во сне. Бессознательное человека проявляется лучше всего в сновидении и позволяет заглянуть в глубины человеческой психики. Благодаря процедуре толкования сновидений можно научным путем выявить различные отклонения в работе психики. По З. Фрейду «сновидение всегда и в любом смысле проистекает из прошлого» [Фрейд 2003: 542], а значит в нем содержится реакция сновидца на это прошлое в настоящем. Некоторые индивиды «застревают» в своем прошлом, а толкование сновидений в психоанализе позволяет установить проблему и помочь ее осознать, а затем и удалить из психики.

Последователь и ученик З. Фрейда, К.Г. Юнг создатель аналитической психологии, в своих работах по исследованию психики ввел понятие «архетипы», - некие первичные структуры, которые для всех индивидов одинаковые и периодически наблюдаются ими в сновидениях и предложил их использовать при анализе сновидений. «Ведь всякий раз, когда какой-нибудь архетип появляется в сновидениях, в фантазии или в жизни, он всегда привносит с собой некое особенное “влияние” или какую-то силу, благодаря которой он действует “нуминозно”, т.е. ослепляюще, завораживающе и побуждает к поступкам» [Юнг 1996: 125]. Содержанием архетипов является коллективное бессознательное, и оно проявляется не только в сновидениях, но и мифах, которые и содержат в себе основные архетипы: анима и анимус, отец, мать, ребенок, герой, тень, мудрец, богиня, путешествие, возрождение и т.д. Архетипы не только появляются в сновидениях, но и показывают психическое развитие индивида, а при анализе помогают ему в осознании себя самого и происходящего с ним в сновидении. Архетипы являются общими для всех и не зависят от расы и национальности, они представляют собой коллективное бессознательное.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Сновидения, как и мифы содержат в себе много скрытых смыслов от самого наблюдателя сновидения и поэтому многие сновидения и мифы не могут быть понятными без анализа их содержания. Любой анализ может быть поверхностным и глубинным. Зачастую для понимания скрытых смыслов достаточно проанализировать содержание, не углубляясь в различные детали, которые вряд ли случайны, а их появление несет в себе какие-то дополнительные глубинные смыслы. Как правило достаточно понимания основного содержания для выявления основного или основных смыслов. Общим между анализом сновидения и мифа является то, что в результате анализа к первичным переживаниям добавляются новые переживания, полученные в результате проведенного анализа. Каждое последующее воспроизводство сновидения или мифа добавляет к уже существующим новые смыслы, которые по тем или иным причинам ранее не были доступны и таким образом, раскрываются глубинные смыслы.

В устройстве человеческого организма существует система восстановления и ремонта (лечения) организма в случае, когда организм подвергается воздействию внешней среды и также в результате сбоя работы внутренних органов и систем. Этот процесс протекает на уровне бессознательного, а осознается только общие изменения при сравнении со вчерашним днем или каким-то другим периодом. Если этот процесс протекает автоматически, то на него можно оказывать дополнительное воздействие различными методами, помогающими процессу восстановления и лечения. Основная работа по восстановлению организма происходит во сне и как правило, не осознается, т.е. индивид глубоко спит, а в это время идет активная работа по восстановлению организма. Процесс восстановления организма происходит на бессознательном уровне и осознание как некое присутствие при этом процессе как правило, отсутствует. В подавляющем большинстве случаев нет никакой необходимости в осознании того каким образом происходит этот процесс. Но бывают случаи, когда для восстановления организма недостаточно бессознательного состояния сна и осознание происходящего во сне является необходимым дополнительным средством, т.к. бессознательное восстановление неспособно восстановить организм, работу систем органов, отдельных органов, тканей и т.д. или какие-то их функции, которые по тем или иным причинам работают с ошибками или не синхронизируются с работой других органов и систем. В таких случаях индивиду снятся сны, имеющие свою внутреннюю особую структуру, в которую допускается осознание, чтобы в этих снах выполнить определенные действия для восстановления и нормальной работы организма. В таких сновидениях «внутреннее пространство своего тела воспринимает не как анатомический набор тканей и органов, а таким образом, что внутреннее пространство приобретает знаково-смысловую структуру какого-то объекта из реального мира» [Шинкаренко 2020: 264]. Сновидения такого типа можно отнести к осознанным сновидениям, но в них пространство сновидения является внутренним символическим пространством организма. Эти сны по своей структуре и содержанию являются мифами, а совершаемые в них действия сновидца больше похожи на деяния мифического героя или первопредка, чем на ремонт или восстановления каких-то реальных органов, частей тела и его функциональности по аналогии, например, с ремонтом технических устройств. В таких снах производимые осознанные действия не имеют никакого смысла для сновидца, т.к. они являются некими знаково-смысловыми структурами,

отображающими не реальные изменения, а некий их образ, представленный в той форме, которая может быть осмысленной, т.е. эти представления используются как символы для осознанного управления некоторой частью сновидения, чтобы получить неизвестный для сновидца, но известный для *программы восстановления организма* конечный результат. Знаково-смысловое восприятие восстановительного процесса происходит для сновидца в знакомых для него формах из его жизненного опыта, т.е. некой смысловой структуры с определенной повторяемой последовательностью действий для получения ожидаемого конечного результата от их воспроизводства. Эти символические действия как некие деяния первопредка или культурного героя воспроизводятся как восстановительный процесс организма и используются как последовательность действий для восстановления существующих отклонений в работе организма, системы органов или органа с целью достигнуть заданный самим сновидением необходимого конечного результата восстановления с использованием в символической форме уже *существующий* жизненный опыт. Само пространство сновидения, в котором происходят определенные символические действия индивида как культурного героя или первопредка, является разворачивающимся *мифическим пространством* в некой *точке творения* или просто мифом, содержащим в себе различные смысловые слои от воспринимаемых как непосредственное осознание сновидения, до осознания и понимания не только самих действий, но и того, что содержится в их символической форме.

Существует большая группа сновидений, задачей которых служит исправление отклонений в работе организма. Очевидно, что эти сновидения у разных людей не одинаковые и отличаются друг от друга, и могут проявляться в совершенно разных формах, но выполнять схожие функции. Такие сновидения описывать нелегко, т.к. они в сознании очень плохо сохраняются. Сложность описания в том, что необходимость в присутствии частичного осознания происходящего в сновидениях заключается в том, что регулирование процессов восстановления функций организма вероятно, не происходит автоматически и требует присутствия некой осознанности для выполнения определенной последовательности восстановительных действий. В сновидении индивид присутствует в некотором замкнутом, слабо освещенном серо-желтом пространстве. Освещается только определенная часть пространства в виде кокона. Оценить размер этого пространства невозможно, т.к. оно с одной стороны конечно, но с другой – является одновременно всем, некоей автономной капсулой.

Это внутреннее пространство осознается только в границах освещённой среды, где и осознается присутствие индивида. Освещение поглощается окружающей средой, а само освещенное пространство не имеет каких-то физических границ и ограничений, т.е. плавно переходит не в пустоту, а в густую, плотную темноту, которая не воспринимается как простая оболочка. Невозможно установить внешние границы, т.к. в сновидении представлен небольшой освещенный внутренний фрагмент, в котором представлена сама *неисправность организма в символической форме и лечение также носит символический характер*.

В этой замкнутой среде время не существует, а в осознании этой среды отсутствуют все другие мысли, т.е. осознается только то, что непосредственно представлено в символах сновидения. В этом пространстве происходит некое движение каких-то фрагментов живых тканей без всякого объяснения, что это и

зачем оно надо, а осознание появляется потому, что оно необходимо для наблюдения за происходящим. Наблюдатель осознает каким образом эти воспринимаемые им действия должны происходить, т.е. у него есть знание о том, что он осознает. Самый простой вариант такого процесса – это движение (горизонтальное или вертикальное) в одной плоскости на встречу друг другу двух объектов, похожих на гладкие изогнутые трубы, т.е. нечто без углов с утолщениями, напоминающими рисунки из учебника по анатомии. Эти объекты движутся навстречу друг другу и осознается в сновидении, что их движение не соответствует тому, как они должны правильно двигаться. Поэтому для того, чтобы их движение восстановить, это движение начинает осознаваться и особенно осознание фокусируется в том месте, где оно не соответствует ожидаемому. Одновременно после того, как осознается нарушение в этом движении, это нарушение начинает исправляться через воздействие на движение осознания таким образом, чтобы движущиеся навстречу друг другу части двигались по отношению друг к другу синхронно или в определенном ритме. Иногда этот процесс происходит быстро и осознанность происходящего помогает восстановить это движение как оно должно происходить, а иногда это не получается достаточно много раз подряд, но т.к. в этом пространстве времени нет, то количество попыток восстановления может быть неограниченным и всё оканчивается только тогда, когда заданные параметры движения восстанавливаются полностью или до того уровня, после которого организм уже сам может их отрегулировать их без вмешательства осознания происходящего сновидцем.

Как только процесс восстановления движения заканчивается положительным исходом, то сразу же меняется и *глубина погруженности в сновидение*. Когда снится подобное сновидение, то о его содержании узнаешь только когда начинаешь выходить из такого глубокого сна и понимаешь, находясь во сне, что ты видел сон, но его содержание, как только выходишь из него сразу же становится закрытым и помнишь только в общем саму суть, но все детали сразу же исчезают. Изменение глубины погружения в сновидение на этом этапе говорит только о переходе в другое пространство сновидения, которое является менее глубоким, но никак не пробуждением от сна. В этом состоянии появляется частичная возможность думать и анализировать и часто, когда выходишь из такого сновидения попадаешь в другое сновидение и находясь в этом сновидении можешь частично анализировать тот уровень сновидения, который уже недоступен.

После пробуждения воспоминания о глубинном уровне становятся еще более смутными и неясными, когда припоминаешь только то, что сумел осознать во сне на другом уровне, часто как во сне приснился сон. Вероятно, что чем более глубокий уровень работы организма осознается, тем меньше возможности сохранить это осознание в привычной символической форме. В результате изменения глубины сновидения меняется символический язык, управляющий этим уровнем, и чем больше в символических языках различий и уровней, тем меньше они осознаются и могут быть сохранены в памяти. Осознаются и сохраняются только те символы, которые могут частично передавать смыслы между различными уровнями. Все остальные символы не имеют никакого сопоставления с привычным опытом и поэтому становятся недоступными не только для осознания, но и для восприятия в осознанном состоянии как нечто присутствующее, но не поддающееся осмыслению, т.е. как некое предвосприятие.

Это был пример сновидения с движением. Бывают сновидения с более сложным движением, когда объекты движения движутся не по прямой, а еще дополнительно совершают вращательные движения по отношению друг к другу в разных плоскостях и находятся под определенным углом друг к другу. Задача в таких сновидениях является той же самой – *установить и осознать нарушения в движении*, а затем при помощи их осознания синхронизировать между собой, чтобы восстановить их действия в некоем первоначальном виде. В других более сложных сновидениях к движению добавляется еще произнесение определенных повторяющихся звуков синхронно с самим движением. Эти звуки произносятся дополнительно к направленной осознанности и восстанавливают правильность движений. Часто звуки могут меняться в зависимости от поэтапного восстановления правильности движения. Эти звуки не являются предложениями или частями предложений, или какими-то знакомыми словами. Они за редким исключением не являются словами со смыслом и значением и состоят из гласных или согласных звуков. Эти звуки однообразны и повторяются, например, ат-ат-ат-ааааа-ат-т-т-т-т. Вероятно, для каждой неисправности в организме существует свой набор различных звуков для их исправления. Осознанно эти звуки повторяются только тогда, когда процесс не может протекать автоматически. Долгое повторение этих звуков в сновидении не вызывает никакого дискомфорта для осознающего по той причине, что нет ощущения времени и свободного мышления, а идет просто осознанное выполнение определенной функции – контроль над движущимися частями или произнесением звуков синхронно с определенными движениями.

Однообразие в действиях по некоей программе и есть содержание сновидения. Осознается только их выполнение по отношению к движению, а регулирование этого движения и есть главная задача осознания индивидом этого пространства в таком сновидении. Ничего другого для осознания в этом пространстве сновидения просто не существует, оно является полным и самодостаточным и осознание себя как часть этого пространства может длиться вечность. Осознается некая последовательность собственных регулирующих действий по отношению к внешнему движению, но никак не течение времени. Его просто нет, и оно не нужно!

Этот процесс восстановления организма является вечностью и не имеет ни начала, ни конца. Часто одни звуки, например, гласные являются основными, а другие согласные как бы фиксируют происходящие изменения в движении. Как только движение восстановлено, сразу же изменяется глубина проникновения в сновидение. В таких сновидениях осознание себя во сне допускается только тогда, когда мозг не в состоянии сам исправить возникшие ошибки в работе организма. Так как в таком сновидении время не осознается, то время пребывания в нем установить сложно. Когда изменяется глубина сна то в этот момент возникает ощущение времени нахождения в таком сновидении. Отсутствие времени и появление течения времени – это есть переход от одного состояния к другому и соответственно, окончание осознанного восстановления работы организма.

Существуют множество других сновидений, которые выполняют функции регулирования или восстановления работы организма, систем органов, отдельных органов, тканей и т.д. Очевидно, что более серьезные проблемы требуют и более глубокое погружение в разные по глубине восстановительные слои сновидений. К наиболее частым восстановительным сновидениям относятся большая группа сновидений, в которых уровень погружения в само сновидение может быть разный

от глубокого до поверхностного, а само содержание сновидения имеет бесконечное количество сюжетов в символической форме.

Главным в этих сновидениях является то, что за одно сновидение некоторые его части, сюжеты или эпизоды могут с небольшими изменениями или вообще без них повторяться несколько раз и не обязательно подряд. Некая повторяемость в сновидении какого-то сюжета или эпизода в символической форме показывает то, что с первой попытки сновидение не выполнило свою регулирующую функцию и поэтому этот эпизод повторяется либо слегка изменяется. Если есть повторение некоего сюжета или эпизода, то за ним следуют какие-то определенные действия в символике сновидения. Как правило, повторение сюжета или эпизода приводит к изменению последующих действий и тогда он уже не повторяется. Если не удастся отрегулировать или восстановить работу организма за одно сновидение, то сюжет или эпизод, но в другой символической форме может повторяться на протяжении нескольких ночей.

Существуют сновидения, которые повторяются практически полностью или повторяется их основная осознанная часть. Значительно чаще встречаются сновидения, в которых повторяется только некие знаково-смысловые сюжеты, но в совершенно другом пространстве сновидения и с другой символикой. Например, в одном сновидении приснилось, что индивид забыл нужную ему вещь в городском транспорте, в другом сновидении ему приснилось, что он забыл ту же самую или другую вещь в гостях, в третьем сновидении он потерял эту вещь и т.д. В таких сновидениях есть повторяемость сюжета — это потеря вещи, но эта потеря происходит в разных местах и различных ситуациях с разной окружающей символикой. Повторяемость говорит о том, что существует некое нарушение, которое мозг пытается устранить через сновидения. Такие сновидения относятся к разновидности осознанных сновидений, но в них сновидец находится в пространстве своего тела и не выходит за его пределы. Эти сновидения предназначены для регулирования и восстановления работы организма, а осознанность в них происходит только потому, что не удаётся мозгу провести восстановление работы организма в бессознательном режиме. Нарушения в работе организма в таких сновидениях предстают как миф с множеством скрытых смыслов, которые сновидец не пытается осознать, т.к. его главной задачей является использовать уже данное ему знание в виде понимания, что необходимо делать и в какой последовательности. Другими словами, у него существует некий первичный для него смысл мифа, т.е. правила или программа.

На каждом уровне существует свой *внутренний язык управления*, а проникновение на этот уровень осознается сновидцем в знакомой ему символической форме и чем более глубокий уровень погружения на различные уровни организма, тем сложнее осознать и понять, как устроен, работает и управляется этот уровень. Организм работает как целостная система. Управление уровням происходит на самом этом уровне, а через определенные управленческие структуры управление может осуществляться из более высоких уровней для регуляции работы именно этих нижележащих уровней. Если более низкие уровни будут работать со сбоями, то это приведет и сбою в работе верхних уровней, т.к. они зависят от исправной работы более низколежащих уровней.

Это своего рода управленческая матрешка, в которой самая маленькая матрешка и есть самый простой уровень управления, над которым надстраиваются более высокие уровни каждый из которых скрывает друг друга, и работа этих более

высоких уровней зависит от работы нижележащих уровней. Каждый уровень отвечает за определенные процессы и выполняет определенные функции. В случае неправильной работы более высокие уровни, зависящие от нижележащих, могут управлять этими уровнями для их восстановления и ремонта. Чем выше уровень управления, тем более символично его присутствие на уровне управления, он управляет управлением этого уровня, используя для этого расширенные возможности более высоколежащих уровней. В нормальном состоянии работы организма управление нижележащими уровнями не происходит за исключением обратной связи, т.к. чем выше уровень, тем больше он потребляет энергии и тем самым резко повышаются энергозатраты организма.

Заключение (Conclusions)

Изучение мифов разных народов мира показало, что в них часто повторяются похожие сюжеты. Эти наиболее часто повторяемые сюжеты могут быть разделены на типы или категории, которые могут стать основой для классификации мифов. В древнегреческой мифологии картина устройства мира была одновременно и классификацией мифов, основанной на принципе деления мира на различные самостоятельные процессы, которыми управляли боги, делившиеся на три поколения. Весь мир находился во власти богов. Они управляли всеми природными процессами и живыми существами, а также обществом и различными поступками человека. Традиционно к числу основных богов относятся: Кронос – бог времени, Гелиос – бог солнца, Зевс – бог грома и неба, Посейдон – бог морей и океанов, Аид – бог царства мертвых, Арес – бог войны, Гефест – бог огня, Персефона – богиня плодородия, Геката – богиня смерти и колдовства, Гермес – бог хитрости, Гейя – богиня земли, Пан – бог дикой природы, Морфей – бог сновидений, Ирида – богиня радуги, Хаос – бог разрушения. Все события, которые происходили и происходят в мире и с человеком, воспринималось как игра богов между собой, а человек в этой игре был всего лишь инструментом богов и понимал только небольшую часть отведенной ему роли или глубокого замысла. Через сновидения боги часто общались тем или иным образом с человеком, чтобы помочь или навредить ему. Мифы и сновидения дополняли друг друга и помогали в понимании настоящего и будущего и воли богов.

Если мифы создаются в обществе как отражение уровня познания окружающего мира в языке, то сновидения носят индивидуальный характер и их не так просто классифицировать, т.к. для этого надо выбрать из огромного многообразия какие-то наиболее часто повторяющиеся признаки. Существование большого количества сонников говорит о некой повторяемости сюжетов в сновидениях, которые используются в разных классификациях, а все многообразие сновидений сводится к основным категориям и затем дается им интерпретация.

Некоторые сновидения представляют собой несколько сюжетов, объединенных в одно сновидение и в совокупности могут различать смыслы этих сюжетов объединить в некое одно целое, что и вызывает сложности в их анализе и в поиске глубинных смыслов. Окружающее человека физическое пространство наполнено различными природными и искусственными элементами, и регулярно повторяющимися социокультурными формами поведения. Таким образом, физический мир наполнен различными *повторениями*, которые наиболее часто встречаются в сновидениях. Поэтому с одной стороны повторяемость сюжетов определяется устройством окружающего мира, а с другой – на избирательность повторяющихся сюжетов влияют отношения индивида с большими и малыми

социальными группами. Персональное отношение к чему-то или кому-то определяет и содержание самого сновидения, а устройство места действий или событий в сновидении отражает повторяемость индивидуального опыта.

Классификация различных сновидений по сюжетам ничего не говорит о том почему в толковании одного и того же сюжета даются часто противоположные комментарии. Это связано с тем, что не существует какого-то одного человека, а все многообразие индивидов делится на группы. Внешне одинаковые люди имеют разные группы крови, полученные генетически от своих родителей. Людей можно разделить на различные группы по формам устройства их сновидений, т.е. по устройству мозга, который создает сновидения. Это не говорит, что в этих группах всем индивидам снятся одинаковые сновидения.

Конечно, сновидения всем снятся разные даже тем, кто относится к одной и той же группе. Для разных групп аналогичные сновидения в символической форме сообщают разную информацию, которая дальше накладывается на индивидуальный опыт жизни и уже на основании всех составляющих приобретает свое конкретное значение через воспринимаемый в сновидении набор символов. В этих сновидениях общим может быть только, то каким образом устроены сновидения, регулирующие и восстанавливающие работу организма, а также символика этих сновидений или внутреннее-знаково-смысловое пространство самого сновидения. Индивиды объединяются в группы по внутренней знаково-смысловой структуре символики сновидений, т.е. аналогичные символы имеют достаточно близкие значения для понимания скрытых смыслов сновидений. Склонность к восприятию окружающего мира определенным образом и к созданию мифов с конкретными сюжетами, а не выбор сюжетов в произвольном порядке может также характеризовать влияние различных групп с генетическими особенностями на происхождение мифов. В этих группах одни сюжеты часто встречаются, а другие очень редко или вообще не встречаются.

По своей форме и содержанию сновидение является мифом, несущим в себе важную символическую информацию, а сновидец как первопредок или культурный герой совершает в пространстве этого сновидения некие действия, которые содержат в себе символическую информацию важную для нормальной работы организма и адаптации его к устройству окружающей среды. Для понимания глубинных смыслов мифов и сновидений необходимо понимание их символики. Для понимания символики сновидения важным является, то каким образом устроено внутреннее знаково-смысловое пространство индивида, в котором знакам этого пространства придаются индивидуальные смыслы, т.е. отношение к тем внешним элементам окружающего мира, образы которых представлены во внутреннем знаково-смысловом пространстве. Для понимания мифа как продукта коллективного творчества даже если миф первоначально имел авторство, важен уровень познания окружающего мира, общества и себя самого и желания расширить эти границы познания в языковой форме. Основой некоторых мифов могут быть яркие образные сновидения, несущие в себе важную для общества информацию, которая рассматривается как некое послание от непроявленного мира, населенного различными сверхъестественными существами.

Литература

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика пресс, 1994. 608 с.

Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд: Пер. с нем. Мн.: ООО «Попурри», 2003. 576 с.

Шинкаренко В.Д. Мифы и сновидения / Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 665 с. С. 263–269.

Юнг К.Г. Структуры психики и процессы индивидуализации. М.: Наука, 1996. 269 с.

References

Levi-Bruhl, L. (1994) The Supernatural in Primitive Thinking. Moscow: Pedagogika Press Publ. 608 p. (In Russian).

Freud, Z. (2003) Interpretation of dreams / Z. Freud: Translated from German. Minsk: Medley LLC Publ. 576 p. (In Russian).

Shinkarenko, V.D. (2020) Myths and Dreams / Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol. 665 p. Pp. 263–269. (In Russian).

Jung, K.G. (1996) Structures of the psyche and processes of individualization. Moscow: Nauka Publ. 269 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

доктор социологических наук, профессор кафедры Экономики и менеджмента Института экономики и права (филиал) «Академии труда и социальных отношений» в г. Севастополе.

vds55@inbox.ru

Bionotes:

Doctor of Social Sciences, Professor of the Department of Economics and Management of the Institute of Economics and Law (branch) of the "Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol.

Для цитирования:

Шинкаренко В.Д. Сновидения-мифы, восстанавливающие организм // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 171–180.

For citation:

Shinkarenko V.D. Dreams-Myths That Restore the Body // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 171–180.

ЧУДО В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ОПЫТЕ Н.И. ФЕШИНА**Яковлева Елена Людвиговна**Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова
(г. Казань, Россия)**Аннотация**

Объектом исследования избран феномен чуда и его проявления в жизни и деятельности художника Н.И. Фешина. В результате использования аналитического, феноменологического и биографического методов были выявлены следующие факты. Чудо, проявляясь в экзистенциальном опыте индивида и нарушая ход событий/законов природы, необычно, непредсказуемо, непостижимо. Оно имеет мифологический, религиозный и экзистенциально-художественный модус. При этом мифологическое чудо выступает в качестве архетипичного первообраза, определяя своими чертами другие виды чуда. Наиболее ярко чудо заявляет о себе в судьбах творческих людей. Так, художник Н.И. Фешин в своей жизни встретился с тремя видами чуда. Религиозное чудо обнаружило себя в выходе из коматозного состояния при соприкосновении с иконой. Экзистенциально-художественное чудо обусловлено активностью Н.И. Фешина: оно связано с творческим процессом и виртуозной техникой письма художника. Действие мифологического чуда художник испытал, участвуя в древнейших обрядах, что позволило ему перенести свой экзистенциальный опыт на полотна. Встреча с разными видами чуда способствовала позитивной направленности жизни Н.И. Фешина, стимулируя его творческий процесс.

Ключевые слова: чудо; мифологическое чудо; религиозное чудо; экзистенциально-художественное чудо; Н.И. Фешин; кома; икона; энергия

THE MIRACLE IN N.I. FESHIN'S EXISTENTIAL EXPERIENCE**Iakovleva Elena Ludvigovna**

Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (Kazan, Russia)

Abstract

The object of the study is the phenomenon of miracle and its manifestations in the life and work of the artist N.I. Feshin. As a result of the use of analytical, phenomenological and biographical methods, the following facts were revealed. A miracle, manifesting itself in an individual's existential experience and violating the course of events/laws of nature, is unusual, unpredictable, and incomprehensible. It has a mythological, religious, and existential-artistic mode. At the same time, the mythological miracle acts as an archetypal prototype, defining other types of miracles with its features. The miracle manifests itself most vividly in the destinies of creative people. Thus, the artist N.I. Feshin encountered three types of miracles in his life. A religious miracle revealed itself in coming out of a comatose state upon contact with the icon. The existential artistic miracle is due to the activity of N.I. Feshin: it is connected with the creative process and the virtuoso technique of the artist's writing. The artist experienced the effect of a mythological miracle by participating in ancient rituals, which allowed him to transfer his existential experience to canvases. Meeting with different types of miracles contributed to the positive orientation of N.I. Feshin's life, stimulating his creative process.

Key words: miracle; mythological miracle; religious miracle; existential and artistic miracle; N.I. Feshin; coma; icon; energy

Введение (Introduction)

Для человека огромное значение имеет его экзистенциальный опыт, связанный с проблематичностью, ситуативностью и событийностью жизни, разнообразными взаимодействиями и отношениями с людьми. Перечисленное оказывает мощное воздействие на индивида, (пере)структурируя его и влияя на внутренний мир. Экзистенциальный опыт всегда субъективно (онтологически и эмоционально) переживается, постигается и осмысливается личностью, что позволяет ей сформировать индивидуальные ценности и смыслы, наметить жизненные траектории, выразить себя в соответствии с пройденными испытаниями. В результате об экзистенциальном опыте можно говорить как о «сложном сплаве знаний, переживаний, ценностей, смыслов», «сохранившихся в... памяти», «осмысленных и пережитых ситуациях познания и общения, включающих возможные способы действий в них» [Знаков 2013: 1]. При этом в экзистенциальном опыте существуют и непостижимые эпизоды, связанные с мифом как универсалией культуры, и они довольно трудно поддаются пониманию, объяснению и осмыслению. По этому поводу В.В. Знаков справедливо заметил: «некоторые стороны экзистенциального опыта хотя и реальны, но непостижимы и даже таинственны» [Знаков 2013: 7], и личность в силу определенных обстоятельств (и/или вопреки им) оказывается вовлеченной в них. К числу таинственного и труднопостижимого экзистенциального опыта отнесем *чудо*, что делает его актуальным для исследования.

Литературный обзор (Literature Review)

Проблема чуда в бытии индивида имеет не только мистический и художественный, но и научный формат, осмысляясь в трудах ученых. Нельзя отрицать, что чудо представляет собой довольно сложный феномен, имеющий разноплановые и многогранные проявления. Личность способна увидеть чудо в различных аспектах: например, чудо природы (рождение ребенка, красивый закат), повседневное чудо (радость от повседневных вещей и ситуаций), духовное чудо (ощущение связи с высшими силами), чудо взаимоотношений (встреча с родственной душой, акт бескорыстия), чудо-событие (спасение, исцеление).

Чудо «есть невообразимое событие», «вторжение иной, несуществующей для нас реальности в привычный, живущий по своим законам человеческий мир»: оно «"выламывается" из привычного хода вещей и, как правило, кардинальным образом меняет этот ход» [Соколова 2015]. Оно «ощущается как высший момент концентрации и актуализации человеческой духовности, установления субъектом особых отношений с супранатуральной (трансцендентной, субстанциальной, потусторонней, сакральной и др.) реальностью» [Найдыш 2024а: 70]. Чудо необъяснимо, вызывая удивление у соприкоснувшегося с ним. Согласно В.И. Далю, «чудо – всякое явление, кое мы не можем объяснить, по известным нам законам природы» [Даль 1935: 630]. Но в научном дискурсе можно встретить попытки объяснить феномен через его характерные черты. Так, В.П. Лега «феноменологическим свойством чуда» назвал редкость, психологическим – необычность, сущностным – нарушение хода событий и законов природы [Лега]. Исследователь С.Н. Астапов определяет феноменологически чудо как «любое событие, обладающее следующими взаимосвязанными характеристиками: необычность» («чудесное не согласуется с повседневным опытом, противоречит имеющимся знаниям, сложившимся представлениям о естественных процессах и событиях»); непредсказуемость («свободное, недетерминированное действие»);

внезапность («полная неготовность субъекта в ситуации переживания чудесного осмыслить, что и почему происходит, несмотря на то, что его религиозное сознание живет ожиданием чуда»); изумительность («сильное эмоциональное переживание, шок, часто испуг, за которыми непременно следуют позитивные эмоции – восторг, радость, умиление, чувство благодати, избранности и т.п.»); «непостижимость предпосылок, условий и прочих факторов чудесного события» [Астапов 2017].

В осознании чуда подчеркивается его своеобразность, нарушающая существующую закономерность. Чудо, вступающее в противоречие с реальностью, сверхъестественно, единично, экстраординарно, таинственно и непостижимо. Оно не поддается рационализации и анализу, что позволяет говорить о его парадоксальности. Не поддаваясь логическим законам и проявляясь внезапно, оно производит мощное впечатление на человека, соприкоснувшегося с ним. В связи с этим в трактовках чуда присутствует определенная оценочность. На данный факт указывает С. Никитина, подчеркивая, что чудо есть «оценочное слово: в нем выражена эмоционально-интеллектуальная оценка события, явления» [Никитина 2001: 59]. Например, в мифе основной сюжета может быть одобряемый/неодобряемый поступок, приводящий к чуду, что выступает в качестве нравоучительной модели, на которую ориентируются воспринимающие его люди. Более того, любое проявление чуда имеет временные рамки: оно преходяще. Как справедливо замечает Е.В. Золотухина-Аболина, «человек входит в него, переживает необычное, волшебное состояние, а потом возвращается обратно – в свою обыденную жизнь» [Золотухина-Аболина 2024: 35]. При этом чудо происходит при наличии у индивида «таинственной готовности» к нему [Михайлова 2011: 101].

Представления о чуде сложились в контексте мифологического мышления. Здесь чудом считали метаморфозы, обусловленные изменениями в привычном ходе вещей. Наиболее полно сущность чуда в контексте мифологического мышления раскрыта А.Ф. Лосевым в «Диалектике мифа». Русский философ считает, что в мифе пересечение идеального и реального рождает чудо. Оно суть «диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза» и «это как бы второе воплощение идеи, одно – в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое – воплощение этих последних в реально-историческом событии» [Лосев 1994: 184]. Несмотря на то, что в феномене сталкиваются идеальное и реальное положение вещей, чудо не выходит за границы повседневности и предполагает активность со стороны человека. Как подчеркивает С.Н. Астапов, «источником чуда выступает агент-чудотворец: дух или человек», а «результат, к которому приводит чудесное событие, понимается как внезапное, целенаправленное или неожиданное изменение естественной среды или хода событий, т.е. материальное превращение, от которого зависит жизнь личности или сообщества» [Астапов 2024: 7]. При этом в рамках мифа складывается понимание о том, что «чудо обладает в основе своей... характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифестации, как бы пророчества, раскрытия» [Лосев 1994: 168].

Уже в контексте мифологического мышления чудо связывали с нарушением законов природы. Оно считалось проявлением в повседневном ходе событий высшего мира и могущества сакрального, что дарило людям надежду на

установление контакта с миром духов и богов, а значит – обеспечение лучшей доли. Неслучайно в обрядах и ритуалах, основанных на мифах, осуществлялись всевозможные манипуляции в виде заклинаний, действий и жертвоприношений, имеющих своей целью влияние на сверхъестественные силы и вызывание чуда. Нередко чудо было связано с испытаниями личности, достигающей поставленной цели, что иллюстрировало ее героизм, жертвенность и силу веры. Подобное свидетельствует о важности чуда для человека: посредством проявления чуда осуществлялась трансляция ценностей и смыслов. Опираясь на позицию А.Ф. Лосева в отношении мифа, Р. Соколова заключает, что чудо есть «модификация смысла фактов и событий, а не самые факты и события», «определенный метод интерпретации исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых» [Соколова 2015]. И данная трактовка основывается на сверхъестественности, экстраординарности и непостижимости чуда.

Впоследствии феномен чуда встретится в религиозной картине мира, олицетворяя собой доказательство существования Бога, его воли, силы, действия, вмешательства в дела людей и заботы о них. «Чудо всегда исходит от некоей внечеловеческой и надчеловеческой реальности, стоящей у истоков всего земного», «человек с его волей и инициативами не имеет к чуду никакого отношения», поэтому чудо трансцендентно [Золотухина-Аболина 2023: 797]. Приведенная цитата указывает на определенную трансформацию в трактовке чуда, проявления которого целиком возложены на Бога. Считается, что чудо идет от Бога. Оно есть проявление его силы. «Как явление онтологическое чудо – это проявление сверхъестественной силы Божественного всемогущества в фактах обыденной жизни», имеющее «определенную цель, смысл и глубокое религиозно-нравственное значение, открывающее людям существо Божественной любви и правды» [Рынковой 2010].

Довольно часто религиозное чудо оказывается своеобразным ответом на активность со стороны верующего в виде молитвы, его мольбы о сверхъестественном (для разрешения ситуации). Чудо играло роль божественного символа, несущего определенную информацию и инициирующего соответствующие действия верующего. «Чудесное событие – это манифестация божественного действия в форме экстраординарного феномена, целью которой выступает трансформация поведения религиозного индивида» [Астапов 2024: 6]. И воспринималось чудо и его знамение субъективно. Как правило, уверовавший в божественное чудо является религиозным человеком: он воспринимает все происходящее в бытии в качестве результата промысла Бога. Возможность видения и понимания чуда осуществляется благодаря вере. Посредниками в проявлении чуда выступают чудотворные иконы, мощи святых, молитвы.

Необходимо заметить, в контексте религиозного мышления сохранилась установка о том, что чудо невозможно объяснить, опираясь на естественные законы, потому что чудесное вмешательство нарушает логику хода событий и для его понимания необходима только вера. Если рассматривать проблему восприятия индивидом религиозного чуда, то можно выделить несколько черт. Чудо невероятно, потому что не поддается логическому объяснению. Для верующего человека чудо всегда происходит неожиданно, внезапно, способствуя проявлению довольно большой палитры позитивных эмоций и их глубокому (религиозному) переживанию. Среди них назовем радость, удивление, благоговение, что дарит надежду на перемены в лучшую сторону. В контексте религиозного мышления

И.В. Рынковой сделал о чуде следующее заключение: «как явление онтологическое чудо – это проявление сверхъестественной силы Божественного всемогущества в фактах обыденной жизни», «как явление философско-религиозное чудо всегда имеет определенную цель, смысл и глубокое религиозно-нравственное значение, открывающее людям существо Божественной любви и правды», а «психологически – чудо производит на душу потрясающее впечатление» [Рынковой 2010].

Но существует еще один пласт проявления чуда, имеющий светский контекст. Иногда человек сам творит чудо, что связано с его креативно-интеллектуальной и художественной деятельностью. «Творчество чудесно потому, что оно непредсказуемо и не поддается рассудку, выходит за рамки любых нормативов, схем и лекал» [Золотухина-Аболина 2023: 803]: в нем «сплетаются трансцендентные и земные импульсы, ведущие личность к творческому акту, который всегда в чем-то подобен Божественному творению» [Золотухина-Аболина 2023: 803-804]. Дело в том, что у творца «сознание обладает удивительным свойством сопрягать миры, материализовать несуществующее в силу того, что человек представляет собой сложную многоуровневую энерго-информационную структуру, в которой постоянно идет энергообмен внешней (космос) и внутренней сред» [Соколова 2015]. Духовно-активный индивид, находящийся в постоянном поиске творческой идеи и способов ее реализации, нередко подключается к энергиям вселенной, получая определенную информацию и транслируя ее в своей деятельности. И «здесь главная роль отводится не разуму, а бессознательному, таящему в себе неисчерпаемые запасы энергии» [Соколова 2015]. Созданное индивидом творение, отличающееся филигранной техникой исполнения, гармоничностью всех составных частей и философичной поэтичностью смысла, поражает воспринимающих своей уникальностью и эталонностью, что позволяет им охарактеризовать шедевр в качестве чуда. При этом в творческом процессе чудо происходит трижды: во-первых, оно связано с открытием нового видения мира творцом, во-вторых, – с внутренним преображением творца, расширяющим границы видимого/слышимого/чувствуемого внутри собственного бытия, в-третьих, – с появлением и демонстрацией новой художественной реальности в произведении искусства.

Необходимо заметить, что чудо в художественном контексте оказывается разновидностью *экзистенциального чуда*. Последнее трактуется в качестве «события внутренней жизни» и «экзистенциального переживания», вытекающего «из субъективности – из тех сильных чувств и того потрясения, которое вызывают некие внезапно возникшие перемены» и они «оцениваются как глубоко благодатные» [Золотухина-Аболина 2024: 31]. Экзистенциальное чудо указывает на свершение желанного для индивида. При этом в творчестве экзистенциальное чудо являет собой определенный скачок, возникший в «результате накопления предыдущих впечатлений и размышлений», созревающих «в тишине подсознания» и затем материализующихся, «выйдя как бы "ниоткуда"» [Золотухина-Аболина 2024: 32]. Подчеркнем, экзистенциальное чудо, связанное с творческим процессом, превосходит «устойчивые связи и отношения мира, т.е. естественные закономерности», не вызывая «радикальной трансформации личности или условий ее существования, а значит, не устанавливающее прямого господства над личностью» [Астапов 2024: 7]. Данный факт позволяет исследователю С.Н. Астапову назвать экзистенциальное чудо, обусловленное художественной деятельностью личности, *профанизированным*: в нем «сакральное еще мыслится,

но как-то неопределенно, с точки зрения стратегий взаимодействия с ним» [Астапов 2024: 7]. Здесь мощной силой обладает сам индивид, прилагающий усердие для достижения поставленных целей, в результате чего появляется художественное произведение, поражающее окружающих людей (и нередко самого творца). Как отмечает С.Н. Астапов, «причиной чуда являются воля и активность его агента», что приводит к «превращению, то есть радикальной материальной трансформации» [Астапов 2024: 8]. Такое чудо позитивно воспринимается художником/почитателями его таланта, ложась в основу мифизированных нарративов о творческой личности. Заметим, рукотворное чудо (частично) открыто познанию (хотя бы со стороны гения).

В целом, чудо «на основе понимания причины и источника чуда (главный признак)», «на основе результата чудесного события (вспомогательный признак)» [Астапов 2024: 6] имеет сакральный и секулярный аспекты. В сакральном дискурсе различают два модуса – мифологический и религиозный, и в обоих имеет место демонстрация священного. Помимо этого, существует секулярная, экзистенциальная/экзистенциально-художественная разновидность чуда. Перечисленные модусы феномена позволяют говорить о его многогранности. Истоком понимания чуда является миф и мифологический тип мышления. Дело в том, что миф является «базовой культурной универсалией, которая создает возможность человеку вырабатывать те ценностные смыслы, которыми он будет жить» [Ставицкий 2024: 65]. Выделенные в мифологическом чуде черты (активность личности и контакт с потусторонним/трансцендентным, влекущие за собой метаморфозы) проявляют себя в религиозном и экзистенциальном/экзистенциально-художественном чуде. Тем не менее, в понимании чуда остается много непостижимого, нерационализованного, непроященного, не вписывающегося в когнитивные схемы, что поддерживает интерес к проблеме.

Чудо как таинственный элемент экзистенциального опыта оказывается ценным для индивида. Удивительным оказывается то, что в жизни некоторых людей встречаются сразу все три модуса чуда. И к числу подобной категории людей относятся творческие личности, что инициирует анализ их судьбы. В связи с этим объектом исследования стали некоторые эпизоды из жизни художника Н.И. Фешина (1881–1955). В них имело место чудо в сакральном и секулярном понимании, в трех своих аспектах, как проявление мифологического, религиозного и экзистенциального/экзистенциально-художественного начал. С точки зрения рационального мышления многие события фешинской жизни выглядят непостижимыми. Несмотря на отсутствие их рациональных объяснений, отрицать подобное невозможно.

Методы (Methods)

Опираясь на биографический, феноменологический и аналитический методы, проанализируем (в хронологии) эпизоды из жизни Н.И. Фешина, в которых имело место чудо.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Религиозное чудо произошло с Н.И. Фешиным в возрасте трех лет, когда он вернулся к жизни, после двухнедельного пребывания в коме. При этом ни о каком лечении в больнице в конце XIX века речь не могла идти: ребенок находился дома, а врачи «советовали моим (Фешина – примеч. Е.Я.) родителям молиться о чуде, и это чудо произошло» [Фешины: Николай, Александра, Ия 2022: 13].

Выздоровлению способствовало прикосновение к святыне православия – иконе Тихвинской Богоматери из казанской Тихвинской церкви. По просьбе фешинского отца ее специально принесли в дом для ребенка. Священнослужители «три раза обошли с нею кровать, на которой лежал я (Фешин – *примеч. Е. Я.*) в бессознательном состоянии. Затем ее стали медленно наклонять, пока икона не коснулась моего неподвижного тела. Это может показаться странным, но, как утверждала моя (фешинская – *примеч. Е.Я.*) мать, уже при первом прикосновении к иконе я (Фешин – *примеч. Е. Я.*) шевельнулся, показав первые за две недели признаки жизни» [Тулузакова 2007: 14]. Судя по тому, как ребенок вышел из комы (он откликнулся на прикосновение к иконе), у него в период нахождения в ней осуществлялось субъективное переживание ситуации, но в особом (возможно замедленном) режиме. Приведенный эпизод, указывающий на проявление религиозного чуда, заставляет философски осмыслить ситуацию.

Еще С. Франк заметил, в жизни человека есть «блаженное "касание мирам иным", силы которых таинственно властвуют над нашим земным бытием, над "здешним" миром» [Франк 2007: 17]. К числу подобных касаний можно отнести *икону*. Как известно, для православного человека икона представляет собой сакральный объект, позволяющий установить невидимую мистическую связь между трансцендентным/божественным и верующим: «икона является носителем благодати Св. Духа и святости изображенных на них персонажей и явлений священной истории», она – «таинственный носитель духовной энергии, божественной мудрости – Софии» [Бычков 2009]. Икона оказывается сосредоточием божественной благодати, которая закодирована в художественной форме посредством композиционного плана, зримых образов, цветовой палитры и линий. На иконе «живописный образ, не имея онтологически ничего общего с сущностью прообраза, но передавая лишь его внешний вид, самой передачей этого внешнего облика (самим подобием, мимесисом) выражает его духовную сущность и тем самым сакрально передает и святость архетипа», «икона является носителем благодати Св. Духа и святости изображенных на них персонажей и явлений священной истории» [Бычков 2009]. Данный факт объясняет благоговейное отношение к иконам, присущее верующим людям. И здесь особую роль играет иконописец, наделенный посредническим даром творения и исцеления. При создании иконы осуществилось «идеальное творческое единение Бога и человека, когда божественный замысел достиг адекватного выражения в человеческой деятельности» [Бычков 2009]. При этом создание иконы олицетворяет «путь в трансцендентное измерение» [Бычков 2009], потому что осуществляется под водительством Софии, отождествляемой со Святым Духом, Божественным Словом и Богоматерью. Уже «в представлении человека Киевской Руси иконописец выступал не ремесленником, но чудотворцем и почти кудесником»: «чудесная сила содействует ему не только в написании икон, но и поспешествует с помощью той же кисти и краски исцелять больных», а сам иконописец «с душевным трепетом брался... за работу, ибо был глубоко убежден, что спустя какое-то время творение его рук наполнится божественной энергией, которая через им написанное изображение будет переходить к людям, творить чудеса» [Бычков 2009]. Благодаря качествам иконописца его творение (икона) обладает харизматической (благодатной) сущностью, распространяя свое воздействие на людей в виде энергии.

Согласно православному вероучению, *энергия* исходит от Бога. Религиозные мыслители в Божественном бытии различают Сущность, Ипостась и Энергию, онтологически не разделенные между собой [Постовалова 2017]. При этом посредством божественной энергии осуществляется познание Бога. Как отметил святой Василий Великий, «мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (из Его "энергий"), но не даем обещания приблизиться к самой сущности»: «действия ("энергии") Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною» [цит. по: Постовалова 2017]. Приведенная цитата указывает на то, что божественная энергия передается человеку, способствуя более эффективным его взаимоотношениям с Богом.

Одним из средств передачи божественной энергии можно назвать икону. От нее исходят потоки энергии благодати и святости, способные оказать воздействие на верующего. При соприкосновении с иконой происходит невидимое и неосязаемое для других энергийно-духовное взаимодействие, которое непостижимо для рационального способа мышления и недоступно *постигающей мысли* (С. Франк). Бытие Бога, бытие я-с-Богом, проявление божественной благодати парадоксальны: они «имеют структуру и закономерность, противоречащие всему, что нам известно из внешнего опыта или что обладает достоверностью для логической мысли» [Франк 2007: 426]. Божественная парадоксальность и невероятность высвечивается как иррациональное и непостижимое в бытии, как *подлинная, глубинная реальность* (С. Франк), «превосходящая все наши понятия таинством и чудом» [Франк 2007: 434]. В православном мире считается, что чудотворные иконы обладают более сильной энергией, указывая на *божественное присутствие* (В.В. Биbihин).

Особое место в иконописи играют изображения Богоматери. «Православный мир воспринял Богоматерь как символ духовного начала на земле, как реальное явление Софии, как утешительницу и Заступницу перед Богом за грешное человечество, как Горний Иерусалим, спустившийся на землю,.. как наделенную космической властью» [Бычков 2009]. Иконы Богоматери несут в себе энергию космичности, софийности, человечности и интимности, посредством чего осуществляется их чудотворность. Энергетические импульсы иконы улавливает только религиозный человек. «Ощущая благодать и чудотворную силу иконы, верующий любит ее, как сам архетип, целует, поклоняется ей, как самому изображенному лицу, и получает от иконы духовную помощь, как от самого первообраза» [Бычков 2009].

Божественная благодать иконы Тихвинской Богоматери в виде исходящих от нее энергий позволила выйти маленькому Фефину из комы. «Божественное Бытие, взятое в "моменте" Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте и в спасаемых становится "имманентным" твари» [Постовалова 2017]. Таинство внутреннего общения с сакральным (онтологически и эмоционально) переживается индивидом. Но описать всю палитру эмоций и состояний подобного диалога оказывается затруднительным, а в нашем случае ситуация оказывается практически невозможной, потому что экзистенциальное событие было связано с трехлетним ребенком. Тем не менее, осуществим гипотетическую попытку рационализации состояния трехлетнего Фефина.

Продолжительность комы определяется доверием личности к ситуации, в которой он находится. Как отмечает А. Минделл, «чем выше степень доверия, тем

меньше времени требуется, чтобы завершить состояние» [Миндел 2022: 39]. Детский возраст связан с безусловной открытостью бытию, доверием к жизни и окружающим людям. Ребенок в оказавшейся ситуации положился на своих родителей, обратившихся за помощью к Богу. Позитивность подобных взаимоотношений способствовала выходу из коматозного состояния. Приход в себя после прикосновения к иконе и сохраненный интеллект можно назвать *чудом* или *маловероятным событием единичным* (Р. Суинберн [Астапов 2017]), имевшем место в судьбе Николая Ивановича Фешина.

Возможно, проявление чуда в конкретных эпизодах жизни предопределено судьбой. Воздействие чуда на личность носит позитивный характер, исправляя сложившееся положение дел и спасая от неблагоприятного. И.В. Рынковой справедливо замечает, «величие Бога, проявляющее себя в "чудесах", необъяснимых естественным путем, свидетельствующих о Его власти над природой мира и человека, включает в себе нечто величайшее» [Рынковой 2010]. При этом индивид, осознавая божественное проявление, благоговеет перед случившимся.

В исцелении будущего художника, пролежавшего две недели в коме и пришедшего в себя при соприкосновении с иконой, можно назвать следующие феноменологические черты чуда, отмеченные нами ранее: необычность, внезапность, непредсказуемость, изумительность, готовность к чуду и непостижимость. Основной причиной исцеления посредством иконы можно считать волю Бога, где в качестве посредников выступили верующие родители и икона. Воздействие сакрального символа привело к чудесному событию – выздоровлению маленького Фешина. Возможно, свершившееся религиозное чудо являло собой судьбоносное знамение, что позволило Николаю Ивановичу продолжить жить, проявить себя в творчестве и стать известным художником.

В жизни Н.И. Фешина как художника имело место и *экзистенциально-художественное чудо*, связанное с *творчеством*. Дело в том, что в творческом акте происходит рождение Нечто из Ничто, являя собой чудо. В ходе данной метаморфозы творец осуществляет переступание границ сознания, открывая новое видение мира и демонстрируя его в произведении искусства. В творческом акте индивид совершает прорыв в «чудо внезапного озарения» [Золотухина-Аболина 2024: 35]. В результате подобного скачка художник приобщается к трансцендентному. «К нему нет пути методического восхождения», «оно вне собственной досягаемости для человека, к нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомерно, методически приходить» [Булгаков 1994: 24]. Свои тактики приобщения к трансцендентному творец укрывает от всех: это его потаенное, связанное с зонами комфортности. В результате прорыва к иному личность словно расширяет собственные границы, поддавшись охватившей ее свободе и вдохновению. «Здесь исчезают все ограничения привычного повседневного мира, становятся не важны земные пространство и время, причинность больше не имеет власти над индивидом», а сам творец «становится причастен состоянию *просветления*, которое сопровождает человека в обычной обстановке, среди нормальных пейзажей и интерьеров» [Золотухина-Аболина 2024: 33]. Расширение границ сознания сопровождается интеллектуальной работой художника, его многочисленными экспериментами, в которых он не только шлифует собственную технику письма, но ищет идею и необходимые ракурсы для ее воплощения. В процессе творения «приобщение к ... тайнам позволяет субъекту включиться в

какой-то иной, условно говоря, более глубокий и одновременно более возвышенный уровень бытия» [Знаков 2013: 8]. За результатом творческого акта как «чудом, изумляющим самого первооткрывателя, стоит страстное желание разгадать тайну мироздания, найти красивое решение, поэтому сомнения и напряжение поиска в конце концов сменяется победой и восторгом внезапной находки» [Золотухина-Аболина 2024: 34]. При этом художественная одаренность способна «присылать своему владельцу совершенные законченные формы, которые вызревают подспудно» [Золотухина-Аболина 2024: 35].

Окружавшие Н.И. Фешина люди довольно часто чудом называли не только его творчество, но и техническое мастерство. Так, живописец Н.М. Никонов, учившийся у Н.И. Фешина, оставил следующее описание: «На моих глазах в полчаса совершилось чудо! Легкими движениями, почти незаметными касаниями, пронёсся уголь над бумагой, и на ней возникли дыхание жизни, форма, свет, очарование. То мощный удар плашмя, то молниеносный зигзаг острием угля, то легкие касания тряпкой, и – рисунок готов. Между прочим, тряпка была не для стирания ошибок, а как бы входила в компонент средств техники. Через полчаса Николай Иванович встал (он рисовал молча, не проронив ни звука), осторожно положил уголь и задумчиво сказал: "Вот так!"... Он обладал в высшей степени дарованием быть "сверхмаэстро". Это когда искусство как бы возникает само собой, будто художнику ничего не стоит...дохнул – и вот оно создалось» [Фешин 1975: 80]. В приведенном эпизоде чудом назван не только результат творческого процесса, но и виртуозное владение Н.И. Фешиным техникой живописи, что считалось доступным избранным.

Чудом считали фешинские ученики и его дар трансформировать некрасивое в прекрасное: «умел Николай Иванович... превращать невыразительную натуру в красивую музыку, которую можно бесконечно слушать!» [Фешин 1975: 112]. Приведенные факты из фешинской биографии демонстрируют примеры чуда творчества, точнее – *чуда живописи*, которое оказывается рукотворным.

Помимо творчества как экзистенциально-художественного чуда в судьбе Николая Ивановича Фешина обнаруживается и экзистенциальное чудо, связанное с его жизненным опытом. Практически в безвыходных ситуациях одинокого и бедного существования без поддержки близких людей (родители развелись и оставили Фешина-подростка одного в Казани) у Николая Ивановича происходили изумлявшие его события, способствующие более благополучному течению жизни. Так, после окончания Казанской художественной школы он неожиданно попал на бесплатное обучение в Академию художеств в класс к И.Е. Репину и даже получил возможность безвозмездно обедать в ресторане. Выживать Николаю Ивановичу в большом городе помогали не только различные подработки (рисование афиш, сотрудничество с журналами), но и победы в конкурсах, за которые он (неожиданно) получал денежные призы. Путешествию по Европе (Германии, Австрии, Франции и Италии) способствовала стипендия, полученная за выпускную работу «Капустница». Не зная иностранных языков, Фешин (до эмиграции) умудрялся продавать свои картины любителям искусства из Европы и Америки. В 1917 г. во время пожара в здании казанской художественной школы мастерская Фешина чудом не пострадала и его полотна сохранились в целостности. В годы революции и военных потрясений фешинская семья не понесла урона. Как признавался Николай Иванович, его «ученики неожиданно оказались на ответственных постах в новом правительстве», и «один из таких учеников в самый

разгар войны побеспокоился обо мне и попросил своих товарищей проследить, чтобы меня (Фешина – *примеч. Е.Я.*) не трогали, и я был под защитой» [Тулузакова 2007: 96-97]. В 1919 году Николай Иванович, его жена и дочь избежали свирепствующего в округе тифа, хотя от него умерли близкие родственники (фешинские отец и мать). Чудом можно назвать и знакомство с американским финансистом и коллекционером У. Стиммелом, долгое время покупавшим работы Николая Ивановича, а в 1923 году способствовавшим его эмиграции. Уехав в Америку и не зная английского языка, Фешин сразу начал преподавать, используя наглядный метод обучения, что способствовало материальному обеспечению семьи.

В судьбе Н.И. Фешина выделим и *мифологическое чудо*. Основой для его проявления послужили не только бессознательное творца и его внутренний опыт (связанный «с интроспекцией, самонаблюдением» и выражаемый «чувственно-эмоциональными переживаниями» «под воздействием потребностно-мотивационных установок» [Найдыш 2024б: 57, 56]), но и рефлексивность сознания, обусловленная погружением юного Николая Ивановича в обряды, дошедшими с глубокой древности. Обряды позволяли раскрыться внутреннему фешинскому опыту, когда «субъективность проявляет себя как объективная характеристика личности, в которой синтезированы ее природно-биологические и социально-культурные черты» [Найдыш 2024б: 55].

Начиная с детства, художник с интересом наблюдал за народными обрядами и принимал непосредственное участие в праздничных действиях. «У всех народов мира отмечено наличие фольклорных игр и празднеств, сюжетной основой которых выступали драматические мифы о смерти и воскресении, страстях богов, о ежегодном возрождении природы и др.»: в них «наступает час великого единения всего сущего» («профанного и сакрального, природного и культурного, человека и богов») [Найдыш 2024а: 77, 78]. Эпизоды архаичных обрядов настолько впечатлили мальчика, что стали в будущем основой для его полотен. Наиболее ярко о мифологическом чуде говорят крупномасштабные полотна художника «Черемисская свадьба» (1908), «Капустница» (1909), «Обливание» (1911). В них Н.И. Фешин изобразил образ жизни народа, в традициях которого высвечиваются элементы мифологического мышления. Как отмечает О.М. Мазаненко, фундаментом основания мифа как первопространства жизненного горизонта «является трансцендентальная природа сознания, обращающаяся к сверхъестественной реальности посредством воображения как уникальной творческой способности человека» [Мазаненко 2025: 278]. Обряд, связанный с мифом, способствует «восприятию действительности, и посредством его раскрытия с помощью воображения в образно-символической форме он конструирует картину "Я-в-Мире-Мир-во-Мне", достраивая, упорядочивая недостающие данности до целостного конструкта» [Мазаненко 2025: 278]. Разыгрываемый на основе мифа обряд воспринимается как истинная визуализированная действительность, позволяя осуществить «сверку реального настоящего с архетипичными образами, паттернами поведения, переживаниями» [Мазаненко 2025: 279]. Погружение в обряд на основе мифа позволяет со-участвовать в нем и «со-переживать, воспринимая и осмысливая психически» происходящее, что позволяет актору стать мифотворцом [Ставицкий 2024: 66]. Обряд связан с приобщением к мистическому опыту, что «порождает вокруг себя токи высокой духовной напряженности, задевает глубинные чувственные струны, способен завораживать, увлекать,

пленять, восхищать, а также наполнять сознание тревогой и страхом», доходя в кульминации до «самозабвения, перерастающего в восторг» и сопровождаясь «отрешенностью от пространства и времени» [Найдыш 2024а: 70-71].

Свой опыт, связанный с чудом, Н.И. Фешин транслировал в творчестве, придав ему художественную трактовку. Реалистичность и эмоциональная точность передачи эпизодов народной жизни в художественном творчестве Николая Ивановича свидетельствуют о том, что и самому творцу было близко подобное видение мира. Как справедливо заметил О.А. Кривцун, «главным предметом и содержанием искусства выступает интерпретация художником человеческого отношения к миру, к его эстетическим свойствам, к его проблемам и конфликтам» [Кривцун 2018: 323]. Экзистенциальный опыт творца с его вопрошаниями о смысле жизни/истине/красоте становится основанием для формообразования в произведениях искусства. «Человек не что иное, как страдающий глаз, мыслящий регистратор, застигнутый существованием врасплох, в своей частичности, незавершенности, слабости, боли, одиночестве, экзистенциальной заброшенности» [Ступин 2021: 176]. Творческая натура переносит личные впечатления и переживания состояний-мгновений бытия в произведение искусства. Рефлексия о происходящем позволяет художнику высказаться о субъективном понимании в объективном измерении, то есть в художественном тексте. В итоге «сквозь ткань текста, сквозь плоть художественного образа явлено искреннее внутреннее переживание – конкретное состояние, точечная "человеческая ситуация", бифуркация экзистенциального выбора» [Ступин 2021: 176].

Возможно, отголоски мифологического прошлого и характерное для народных обрядов единение со стихией бытия, людьми и собой напомнили Н.И. Фешину об экзистенциальном опыте, связанном с комой. Дело в том, что, находясь в глубине коматозной бездны, индивид постигает единство и согласие мира. При этом «помнит человек опыт согласия мира, его затаенной тишины или не помнит, навсегда забыл или еще не навсегда» [Бибихин 2016: 60] оказывается в числе (полностью/частично) утаиваемого личностью. Но у творца воспоминания о данном опыте (бес)сознательно высвечиваются в художественных текстах.

Так, в фешинском полотне «Обливание» запечатлен древнейший обряд, связанный с мифом о плодородии земли и урожае (возможно, с мифами о сотворении мира и воде как первоэлементе, об очищении и исцелении, о солнечном божестве и победе над тьмой). Как справедливо подчеркнул А.Ф. Лосев, «миф не есть бытие идеальное, но – жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до живости телесная действительность» [Лосев 1994: 14]. Обряд обливания связывает в определенное единство слово и действие, что способствует пониманию происходящего. Изображение на фешинском полотне обряда обливания с его хаосом, стихийностью, необузданным весельем и непредсказуемыми действиями участников передает одухотворенность бытия и космичность свершаемого. При этом участники обряда понимают, что воспроизведение определенных действий влечет за собой изменение судьбы каждого из них. Энергичность обливания влияет на всех сопричастных к нему, что в какой-то момент неожиданно изменяет понимание мироздания, в чем и заключается чудо. Необходимо подчеркнуть, что чудо в обряде имеет двойственное воплощение. С одной стороны, участие в языческом обряде направлено на вызывание чуда в виде дождя. С другой стороны, художник мастерски на картине передал совмещение материального пространства и

реального действия с незримым/трансцендентным, перемещая в миф всех участников обряда.

Для самого Фешина участие в обряде оказалось значимым, о чем свидетельствует написание полотна. Принимая участие в обряде обливания, художник испытал колоссальную палитру эмоций, чувств, мыслей, что способствовало его символическому перерождению. Онтологически и эмоционально переживая ситуацию языческого праздника, испытывая одновременно восторг и ужас от первозданного, способного поглотить личность и дать возможность ей заново родиться, Фешин словно оказывается в пограничной зоне, находясь на пороге перед открытием онтологического предсмысла и бессознательно понимая значимость его осознания. Погруженность в обряд обливания стала истоком воспоминаний, задевших бессознательное с его первичным опытом вовлеченности в бытие. В фешинском случае необходимо учитывать и его опыт, связанный с коматозным состоянием. Обряд обливания развернул перед взором художника первозданную полноту бытия, одновременно ускользающую от всеобъемлющего видения и понимания. Художник онтологически и эмоционально изнутри переживал свершаемое, результатом которого стало чудо преображения. Как активный актер ритуального действия Николай Иванович словно «стал на точку зрения самой мифологии, стал сам мифическим субъектом», что помогло ему воспринять событие мифа и миф как чудо [Лосев 1994: 8, 196]. К творцу пришло понимание, что «все в одинаковой мере чудесно», «и все живое, и все неживое одинаково суть миф и одинаково суть чудо» [Лосев 1994: 183]. При этом чудо явилось ему внезапно: оно поразило новым пониманием бытия и себя в нем, расширив границы видимого и осознаваемого. В итоге Фешин символически преобразился, встретившись с самим собой и получив энергичный стимул для дальнейшего продолжения жизненного пути в обновленном состоянии.

Энергичность испытанных творцом метаморфоз передалась и его полотну, что способствовало рождению ауры художественного произведения как «проявления души (в нашем контексте – искусства), которая образует невидимую область» [Яковлева 2022: 249]. Художник сумел сделать соучастником обливания и потенциальных зрителей, создав эффект присутствия в обряде и желания преобразования хода событий в бытии. Подобное неслучайно. Искусство, «будоража воображение, вызывая к чувственному, на внерациональном уровне наделяет зрителя бóльшим опытом "онтологического откровения"» [Ступин 2021: 185]. При восприятии погружение в содержание полотна и его смысл словно раздвигает временные и пространственные рамки. Зритель открывает экзистенциальный пласт художественного полотна, в котором «царит густота непроявленного» [Ступин 2021: 183], заставляющая оживиться подсознательным слоям психики, которые при попытке рефлексии над ними тут же утихают. При восприятии происходит «эмоциональная пробуксовка, "предсмысл", предполагающий *это* как нечто неопределенное, но обладающее бесспорной ценностью и значительностью» [Ступин 2021: 183].

Заключение (Conclusions)

В научной литературе чудо трактуют как экстраординарное событие, обладающее необычностью, внезапностью, непредсказуемостью и изумительностью. Представления о чуде сложились в контексте мифологического типа мышления и прошли через всю историю культуры. В рамках

мифопоэтического восприятия феномен связывали с метаморфозами бытия, обусловленными активностью личности, что создавало почву для контакта с потусторонним/трансцендентным. Данные черты обнаруживают себя и в других видах чуда, обладающих религиозным и экзистенциально-художественным модусом. Черты чуда, проявившие себя в рамках мифологического мышления, остаются, но меняется контекст его интерпретации (сакральный или светский). Проявление чуда и его черт на протяжении всей истории человечества позволяет назвать мифологическое чудо архетипичным первообразом, чей культурный ресурс стал универсалией культуры. Но восприятие чуда носит всегда субъективно-индивидуальный характер.

Наиболее ярко чудо как экстраординарное событие заявляет о себе в жизни творческих людей. Так, в бытии художника Н.И. Фешина мы встречаем три вида чуда – мифологическое, религиозное и экзистенциально-художественное. Все три модуса чуда были связаны с экзистенциальным опытом творца. Религиозное чудо явлено в фешинском бытии в виде выхода из комы и исцеления при соприкосновении с иконой. Экзистенциально-художественное чудо связано с творческим процессом Н.И. Фешина и его виртуозной техникой исполнения работ. Более того, чудо творчества обусловлено расширением границ сознания, в результате чего из Ничто рождалось Нечто. Мифологическое чудо Николай Иванович познал, участвуя в древнейших обрядах, что способствовало пробуждению воспоминаний о коматозном состоянии, опыт которого сохранился с детства в бессознательном. Все впечатления художник переносил на свои полотна. Их энергичность, рождая ауру художественного произведения, дает возможность зрителям не только виртуально стать участниками действия, но почувствовать ожидаемые после обряда метаморфозы.

Возможно, Н.И. Фешин осознавал чудо творчества и интуитивно понимал наличие чуда в своей жизни (особенно экзистенциально-художественной направленности), что позволяло прийти к выводу о его судьбоносности. Неслучайным является и то, что на первом месте среди жизненных ценностей для него стояло искусство. Данный факт является показателем благоговейного отношения художника к творчеству и чуду живописи, местом рождения которого были сакральные пространства (фешинские мастерские). Художник предпочитал уединяться в мастерской для занятий в тишине творчеством, что являлось для него позитивным экзистенциальным опытом. Чудо и его различные проявления способствовали улучшению фешинского бытия (особенно в драматические периоды жизни), служа источником вдохновения и побудом к творческому процессу.

Теоретические идеи о чуде способствуют его анализу в жизни людей, связанных с миром искусства. Наиболее исчерпывающему пониманию проблемы помогает изучение творчества гения и оставленные им автобиографии, дневники, письма, а также воспоминания современников. Данный факт служит дальнейшему изучению проблемы.

Литература

Астапов, С.Н. (2017) Достоверность чуда: трудности эвиденциалистского подхода // Вопросы философии. № 9. С. 121–130. [Электронный ресурс]. URL:

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1750&Itemid=52 (дата обращения: 21.03.2025).

Астапов, С.Н. (2024) Специфика постсекулярных дискурсов о чуде // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия». Т. 6. № 3. С. 5–9.

Бибихин, В. Мир // Бибихин В. (2016) Мир. Язык философии. Санкт-Петербург: Азбука. 448 с.

Боровко, А.А., Корнеева, В.М. (2022) Фешины: Николай, Александра, Ия. Санкт-Петербург: Невский ракурс. 288 с.

Булгаков, С.Н. (1994) Свет невечерний: созерцания и умозрения. Москва: Республика. 415 с.

Бычков, В.В. (2009) Феномен иконы. Москва: Ладомир. 638 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/184733-fenomen-ikony/> (дата обращения: 21.03.2025).

Даль, В.И. (1935) Толковый словарь живого великорусского языка. Ленинград: Гослитиздат. Т. 4. 832 с.

Знаков, В.В. (2013) Непостижимое и тайна как атрибуты экзистенциального опыта // Психологические исследования. Т. 6. № 31. С.1–11. [Электронный ресурс]. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 21.03.2025).

Золотухина-Аболина, Е.В. (2024) Феномен чуда: экзистенциальный дискурс // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. №1 (117). С. 30–37. <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2024-1117-30-37>

Золотухина-Аболина, Е.В. (2023) Дискурсы о чуде: спектр позиций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. Т. 27. № 3. С. 793–808. [Электронный ресурс]. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-793-808> (дата обращения: 21.03.2025).

Кривцун, О.А. (2018) Основные понятия теории искусства: Энциклопедический словарь. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. 448 с.

Лега, В.П. Проблема чуда и современное научное мировоззрение. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/problema-chuda-i-sovremennoe-nauchnoe-mirovozzrenie> (дата обращения: 21.03.2025).

Лосев, А.Ф. (1994) Миф. Число. Сущность. Москва: Мысль. 919 с.

Мазаненко, О.М. (2025) Практика визуализации мифа в феноменологической рефлексии жизненного мира // Культура и текст. № 1. С. 275–286. DOI 10.37386/2305-4077-2025-1-275-286

Минделл, А. (2022) На краю жизни и смерти. Кома: ключ к пробуждению. Москва: Ганга. 196 с.

Михайлова, М. (2011) Эстетика молчания. Москва: Никая. 320 с.

Найдыш, В.М. (2024) Мифотворчество и мистицизм // МИФОЛОГОС. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(9). С. 69–82.

Найдыш, О.В. (2024) Измененные состояния сознания и внутренний опыт // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования». № 2 (10). С. 55–63.

Никитина, С. (2001) О «чуде» в народных религиозных текстах // Концепт «чуда» в славянской и еврейской культурной традиции. Москва: Пробел. С. 59–73.

Николай Иванович Фешин. Документы, письма, воспоминания о художнике (1975) / Сост. Г.А. Могильникова. Москва: Изд-во «Художник». 170 с.

Постовалова, В.И. (2017) Энергия и пути ее концептуализации в познании (опыт эпистемологического рассмотрения) // Слово. Ру. Балтийский акцент. Т.8. № 3. С. 30–59. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/energiya-i-puti-ee-kontseptualizatsii-v-poznanii-opyt-epistemologicheskogo-rassmotreniya/viewer> (дата обращения: 21.03.2025).

Рынковой, И.В. (2010) Феномен чуда // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. № 5 (37). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-chuda> (дата обращения: 21.03.2025).

Соколова, Р. (2015) Философия чуда. В поисках теоретического осмысления // Изборский клуб. [Электронный ресурс]. URL: <https://izborsk-club.ru/4938> (дата обращения: 21.03.2025).

Ставицкий, А.В. (2024) Неклассическая мифология о природе рационального и мифического мышления: эпистемологический аспект // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования». № 2 (10). С. 64–77.

Ступин, С.С. (2021) Искусство как репрезентация экзистенциального // Человек. Т. 32. № 4. С. 172–191. DOI: 10.31857/S023620070016694-0

Тулузакова, Г.П. (2007) Николай Фешин. Санкт-Петербург: Золотой век. 504 с.

Франк, С. (2007) Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Москва: АСТ. 512 с.

Яковлева, Е.Л. (2022) К проблеме исчезновения ауры в современном искусстве // Философия и культура информационного общества. Санкт-Петербург: СПГУАП. С. 249–251.

Literature

Astapov, S.N. (2017) The Authenticity of a Miracle: the Difficulties of the Evidentialist Approach // Questions of Philosophy. № 9. Pp. 121–130. [Electronic resource]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1750&Itemid=52 (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Astapov, S.N. (2024) The Specifics of Post-secular Discourses about the Miracle // Bulletin of the Samara State Technical University. The "Philosophy" series. Vol. 6. № 3. Pp. 5–9. (In Russian).

Bibikhin, V. The World // *Bibikhin V.* (2016) The World. The Language of Philosophy. St. Petersburg: ABC Publ. 448 p. (In Russian).

Borovko, A.A., Korneeva, V.M. (2022) Feshins: Nikolay, Alexandra, I. St. Petersburg: Nevsky Perspective Publ. 288 p. (In Russian).

Bulgakov, S.N. (1994) The Light of the Evening: Contemplation and Speculation. Moscow: Republika Publ. 415 p. (In Russian).

Bychkov, V.V. (2009) The Phenomenon of Icons. Moscow: Lodomir Publ. 638 p. [Electronic resource]. URL: <https://predanie.ru/book/184733-fenomen-ikony/> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Dal, V.I. (1935) Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. Leningrad: Goslitizdat Publ. Vol. 4. 832 p. (In Russian).

Znakov, V.V. (2013) The Incomprehensible and Mystery as Attributes of Existential Experience // Psychological Research. Vol. 6. № 31. Pp. 1–11. [Electronic resource]. URL: <http://psystudy.ru> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Zolotukhina-Abolina, E.V. (2024) The Miracle Phenomenon: an Existential Discourse // Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts. № 1 (117). Pp. 30–37. <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2024-1117-30-37> (In Russian).

Zolotukhina-Abolina, E.V. (2023) Discourses on the Miracle: a Range of Positions // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy. Vol. 27. № 3. Pp. 793–808. [Electronic resource]. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-793-808> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Krivtsun, O.A. (2018) Basic Concepts of Art Theory: An Encyclopedic Dictionary. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ. 448 p. (In Russian).

Lega, V.P. The Miracle Problem and the Modern Scientific Worldview. [Electronic resource]. URL: <https://azbyka.ru/problema-chuda-i-sovremennoe-nauchnoe-mirovozzrenie> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Losev, A.F. (1994) The Myth. Number. Entity. Moscow: Mysl Publ. 919 p. (In Russian).

Mazanenko, O.M. (2025) The Practice of Myth Visualization in the Phenomenological Reflection of the Life World // Culture and Text. № 1. Pp. 275–286. DOI 10.37386/2305-4077-2025-1-275-286 (In Russian).

Mindell, A. (2022) On the Edge of Life and Death. Coma: the Key to Waking up. Moscow: Ganga Publ. 196 p. (In Russian).

Mikhailova, M. (2011) Aesthetics of Silence. Moscow: Nikeya Publ. 320 p. (In Russian).

Naydysh, V.M. (2024) Myth-making and Mysticism // MYTHOLOGOS. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(9). Pp. 69–82. (In Russian).

Naydysh, O.V. (2024) Altered States of Consciousness and Inner Experience // MYPHOLOGOS. Series "Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies". № 2 (10). Pp. 55–63. (In Russian).

Nikitina, S. (2001) On the "Miracle" in Folk Religious Texts // The Concept of "Miracle" in the Slavic and Jewish Cultural Tradition. Moscow. Pp. 59–73. (In Russian).

Nikolai Ivanovich Feshin. Documents, Letters, Memories of the Artist (1975) / Comp. G.A. Mogilnikova. Moscow: Publishing house "The Artist" Publ. 170 p. (In Russian).

Postovalova, V.I. (2017) Energy and Ways of its Conceptualization in Cognition (Experience of Epistemological Consideration) // Word. Roo. Baltic Accent. Vol. 8. № 3. Pp. 30–59. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/energiya-i-puti-ee-kontseptualizatsii-v-poznanii-opyt-epistemologicheskogo-rassmotreniya/viewer> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Rynkovo, I.V. (2010) The Miracle Phenomenon // Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts. № 5 (37). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-chuda> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Sokolova, R. (2015) The Philosophy of the Miracle. In Search of a Theoretical Understanding // The Izborsk Club. [Electronic resource]. URL: <https://izborsk-club.ru/4938> (accessed: 21.03.2025). (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2024) Non-classical Mythology on the Nature of Rational and Mythical Thinking: Epistemological Aspect // MYPHOLOGOS. Series "Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies". № 2 (10). Pp. 64–77. (In Russian).

Stupin, S.S. (2021) Art as a Representation of the Existential // Man. Vol. 32. № 4. Pp. 172-191. DOI: 10.31857/S023620070016694-0 (In Russian).

Tuluzakova, G.P. (2007) Nikolay Feshin. Saint Petersburg: Golden Age Publ. 504 p. (In Russian).

Frank, S. (2007) The Incomprehensible. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion. Moscow: AST Publ. 512 p. (In Russian).

Yakovleva, E.L. (2022) On the Problem of the Disappearance of Aura in Contemporary art // Philosophy and Culture of the Information Society. Saint Petersburg: St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation Publ. Pp. 249–251. (In Russian).

Сведения об авторе:

Яковлева Елена Людвиговна

профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова», доктор философских наук, доцент (г. Казань, Россия).

E-mail: mifoigra@mail.ru

Bionotes:

Iakovleva Elena Ludvigovna

Professor Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Kazan, Russia).

Для цитирования:

Яковлева Е.Л. Чудо в экзистенциальном опыте Н.И. Фешина // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (14), 2025. С. 181–198.

For citation:

Iakovleva E.L. Miracle in the Existential Experience of N.I. Feshin // MYTHOLOGOS. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2 (14), 2025. Pp. 181–198.

АВТОРЫ / AUTHORS



Даренский Виталий Юрьевич

профессор кафедры журналистики, Луганский государственный университет имени В. Даля, доктор философских наук (г. Луганск, Луганская народная республика, Россия).

Darensky Vitaly Yurievich

Professor of the Department of Journalism, V. Dal Lugansk State University, Doctor of Philosophy (Lugansk, Lugansk People's Republic, Russia).



Конопленко Андрей Анатольевич

исследователь, кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).

Konoplenko Andrey Anatol'evich

Researcher, Candidate of History (Saratov, Russia).



Корнилова Елена Николаевна

профессор кафедры зарубежной журналистики и литературы факультета журналистики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор филологических наук (г. Москва, Россия).

Kornilova Elena N.

Professor of the Department of Foreign Journalism and Literature, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philology (Moscow, Russia).



Королева Светлана Борисовна

профессор кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Koroleva Svetlana Borisovna

Professor, Department of Teaching Russian as a Native and Foreign Language, Nizhny Novgorod State Linguistic University, Doctor of Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).



Кузина Ольга Андреевна

старший преподаватель кафедры дисциплин общего профиля Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат филологических наук (г. Севастополь, Россия).

Kuzina Olga Andreevna

Assistant Lecturer, Department of General Disciplines, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philology (Sevastopol, Russia).



Кузьмина Раиса Петровна

старший научный сотрудник отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, кандидат филологических наук (г. Якутск, Россия).

Kuzmina Raisa Petrovna

Senior Researcher, Department of Northern Philology, Institute for Humanitarian Research and Problems of Minor Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Philological Sciences (Yakutsk, Russia).



Лебедева Светлана Сергеевна

студент-бакалавр направления подготовки «Филология» Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).

Lebedeva Svetlana Sergeevna

Bachelor's student majoring in Philology at the Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University (Sevastopol, 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).



Осьмушина Анастасия Андреевна

доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарёва», кандидат философских наук, доцент (г. Саранск, Россия).

Osmushina Anastasia Andreevna

Associate Professor, Department of English Language for Professional Communication, National Research Ogarev Mordovia State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Saransk, Russia).



Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, гл. редактор научного периодического журнала «Мифологос» (г. Севастополь, Россия).

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University; Editor-in-Chief of the Scientific Periodical "Mythologos", Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).



Тимощук Алексей Станиславович

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

Timoshchuk Alexey Stanislavovich

Professor, Department of Social Sciences and Humanities, RANEPa,
Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).



Шинкаренко Виктор Дмитриевич

доктор социологических наук, профессор кафедры Экономики и
менеджмента Института экономики и права (филиал)
«Академии труда и социальных отношений» в г. Севастополе.

Shinkarenko Victor Dmitrievich

Doctor of Social Sciences, Professor of the Department of Economics and
Management of the Institute of Economics and Law (branch) of the
"Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol.



Яковлева Елена Людвиговна

заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин
ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени
В. Г. Тимирязова», доктор философских наук, кандидат культурологии,
профессор (г. Казань, Россия).

Iakovleva Elena Lyudvigovna

Head of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines,
Timiryasov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Candidate
of Culturology, Professor (Kazan, Russia).

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЕ В ЖУРНАЛ «МИФОЛОГОС»

Научный периодический журнал «МИФОЛОГОС» принимает статьи от авторов в течение года.

Тематика публикаций любая, если она касается темы мифа и мифотворчества.

Статья должна быть написана на русском 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

Структура статьи. Текст статьи должен быть разбит на части, заголовки должны быть подписаны: Аннотация (Abstract). Ключевые слова (Keywords). Введение (Introduction). Методы (Methods). Литературный обзор (Literature Review). Результаты и обсуждение (Results and Discussion). Заключение (Conclusions). Литература (Reference).

При этом УДК, название статьи, ФИО и место работы автора, аннотация, ключевые слова, а также Литература/Reference обязательны при оформлении и пишутся без отступа. Остальное деление носит рекомендательный характер, но особенно желательно в случае большого объёма статьи и обязательно для журнала «Мифологос».

Уточняем каждый аспект.

Аннотация – оптимальный объём 50-150 слов. 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.

Ключевые слова – 5-8 слов. **Ключевые слова** отделяются друг от друга **точкой с запятой**.

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. По содержанию предваряет основной текст.

В **Литературном обзоре** даётся анализ (обзор) использованной литературы и материала для обоснования теоретической базы исследования. В нём должны быть названы работы предшественников, положенные в основу исследования, показаны общие тенденции исследования темы и уточнены пробелы в исследованиях, которые статья разъясняет.

В **Методах** должны быть названы методы 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 20 работ. Из них рекомендуется до половины всех публикаций отводить иностранным источникам. Предпочтение отдается изданиям, рецензируемым в Scopus и WoS. Для них обязательно включать DOI. Желательны 2-5 работ, опубликованных за последние 3-5 лет.

Список литературы публикуется с отступом.

Особая просьба для авторов: **в статье должны быть цитаты и ссылки на тексты статей из журнала «Мифологос» (<https://mythologos.ru/новости/>) 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 и готовы помогать продвигать заявленные в них идеи или же их оспаривать.

Помимо этого, считается важным **начать или закончить статью таким теоретическим обобщением, которое касается ключевых вопросов мифа и мифотворчества, их онтологических, эпистемологических и аксиологических начал. Напомним, что именно из таких фраз по сложившейся традиции выбираются эпиграфы для разделов сборников трудов участников ежегодной международной научной конференции «миф в истории, политике, культуре».**

Требования к оформлению текста статьи

Объём текста статьи от 0,5 (для журнала) усл. печ. л., шрифт Times New Roman, кегль 13, интервал одинарный. Поля со всех сторон 2 см.

Абзац (отступ): 1,25 см.

Посмотрите, чтобы отсутствовали интервалы между слов.

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.

Вся шапка статьи (УДК, название, ФИО, место работы, аннотация, ключевые слова) пишется без отступа.

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 (отделённые друг от друга точкой с запятой).

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.

Выглядит так:

Сведения об авторе:

Яковлева Елена Людвиговна

профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г.Тимирязова», доктор философских наук, доцент (г. Казань, Россия).

E-mail: mifoigra@mail.ru

Bionotes:

Iakovleva Elena Ludvigovna

Professor, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Timiryasov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Kazan, Russia).

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: слово; слово

MYTHS ABOUT IVAN THE TERRIBLE

Ivanov Ivan Ivanovich

Ivanov Ivanovo State University (Ivanovo, Russia)

Abstract

Key words:

Введение (Introduction)

Текст статьи....

Литературный обзор (Literature Review)

Текст статьи...

Методы (Methods)

Текст статьи...

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Текст статьи...

Заключение (Conclusions)

Текст статьи...

Литература

Список литературы (с отступом и без нумерации)

References

Английский перевод списка литературы

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**.

Варианты оформления литературы

Ясперс, К. (1994) Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. Москва: Республика. 527 с.

Антология мировой философии (1969): В 4 т. Москва: Мысль. Т. 1. 576 с.

Иванов, В. (1994) Ницше и Дионис // Иванов В. Родное и вселенское. Москва: Республика. С. 26–34.

Рифтин, Б.Л. (1975) Китайская мифология // Мифы народов мира: энц. в 2 т., Т. 1. С. 652–662.

Разлогов, К. (2006) Контексты культуры. Образы Америки? // Искусство кино. №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 (2021) [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. 576 с. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Кьеркегор, С., Мэй, Р. (2022) Очищение страхом или Экзистенция свободы. Москва: Литрес. 260 с.

Зайченко, С.С. (2013) 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 References, 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. (2012) Ontology of the Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ. 543 p. (In Russian).

Lukin, A. (1992) In the Magical Labyrinth of Consciousness. Literary Myth of XX Century // Foreign literature. № 3. Pp. 234–249. (In Russian).

Harris W. How the Grim Reaper Works. 21.04.2021. [Electronic resource]. URL: <https://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/strange-creatures/grim-reaper.htm> (accessed: 08.08.2022).

Особая просьба к 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 ОЧЕНЬ много времени при проверке и отодвигает сроки выпуска сборника и журналов.**

Помните, что организаторы не только несут затраты на рецензирование статей, редакторские услуги, предоставление сборнику ISBN и журналу ISSN, а 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.

Информацию по вопросам размещения статей можно получить, направив электронное письмо А.В. Ставицкому по адресу:

stavis@rambler.ru

Всего Вам доброго!
Благодарим за сотрудничество.

Научное интернет-издание

МИФОЛОГОС.

**Серия «Человек мифический: антропология, психология,
когнитивные исследования»**

№ 2 (14), 2025. 208 с.

MYTHOLOGOS.

**"The Mythical Man: Anthropology, Psychology,
Cognitive Studies" series.**

no 2 (14), 2025. 208 p.

На обложке журнала использован фрагмент картины Гранта Вуда «Американская готика»

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 ООО «ТБС Пабблишинг»

Подписано к публикации 20.11.2025 г.

Формат 70 x 108 1/8

Объем 12 п.л., уч. изд. л. 12,8.

Распространяется через сеть Интернет