



МИФΟΛΟΓΟС

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

№ 3(15)

*Севастополь
2025*



МИФОЛОГОС

№ 3 (15)

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

2025

MYTHOLOGOS

№ 3 (15)

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

2025

УЧРЕДИТЕЛЬ:

ООО «ТБС Паблишинг»

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).

Поздеева 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).

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

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

Электронный научный журнал теоретических и прикладных исследований

Индексируется РИНЦ, E-library

Издается с 2022 года. Журнал выходит 4 раза в год

Перепечатка материалов из журнала допускается только по согласованию с редакцией.

© ООО «ТБС Пабблишинг»

© Авторы

МИФОЛОГОС.

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

№ 3 (15), 2025. 264 с.

Подписано в печать

Формат 79х100/16

Усл. печ. л. 28

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 of the Department of General Disciplines of 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 – Tyan-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 Humanities and Socio-Economic Disciplines, Russian Federal Law Enforcement Agency, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

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

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 in the Russian Science Citation Index (RSCI), E-library

The journal has been published since 2022.

4 issuer per year.

All rights reserved.

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

© LLC «CSB Publishing»

© Authors

MYTHOLOGOS.

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

no 3 (15), 2025. 264 p.

СОДЕРЖАНИЕ	
Редакционная коллегия	2
Содержание	8
Памяти Елены Михайловны Кирюхиной	10
Введение	15
1. МЕЖ ДВУХ ЗЕРКАЛ: ЛАБИРИНТЫ ПУТИ И АРХЕТИПЫ СУДЬБЫ	
<i>Алентьева Т.В.</i> Мифотворчество Дж. Р.Р. Толкина. Меж двух зеркал: мир реальный и мир иллюзорный в трилогии «Властелин колец»	22
<i>Свиридова Л.О.</i> Образ трикстера в фокусе структуральных исследований	34
<i>Ставицкий А.В.</i> «Одиссея» как архетипическая модель вечного возвращения: семь стихий бытия и стратагемы пути	42
2. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО: ПРИРОДА И ПРОЯВЛЕНИЯ	
<i>Евлампиев И.И.</i> «Миф о нормальном народе» И.Г. Фихте и его влияние на русскую философию XIX века	79
<i>Ставицкий А.В.</i> Неклассическая мифология о природе и причинах мифотворчества: социокультурный аспект	95
3. МИФ В ПОЭЗИИ И ФОЛЬКЛОРЕ: ТРАДИЦИЯ И НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ	
<i>Котариди Ю.Г.</i> Лики Эроса и Афродиты в лирике Г. Гейне: миф и традиция	107
<i>Нечкасов Е.А.</i> Жертва Одина ради речи	117
<i>Хусаинова А.Я., Булатова А. К., Сагдеева Ф.К.</i> Термины родства в наименованиях мифических существ (на материале татарских народных говоров)	136
4. КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ МИФА: ОБРАЗЫ И КОНЦЕПТЫ	
<i>Иванов П.Н., Иванова Е.В.</i> Вивианит и мифологические образы мамонта: минералогические истоки формирования облика некоторых хтонических существ в фольклоре северных народов	147
<i>Лисицына Е.Ю.</i> Образ мирового дерева в поэзии С.А. Есенина: мифопоэтический аспект	176
<i>Пименова М.В., Казорина А.В.</i> Мифолого-символические признаки концепта «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»: структура, семантика и лингвокультурный контекст	186
5. АЛХИМИЯ СЛОВА И ЧУДО БЫТИЯ	
<i>Пименова М.В.</i> Чудо в «Сказке о царе Салтане» А.С. Пушкина на фоне онимикона	206
<i>Родионова Л.Ю.</i> Рождение трагедии возрождения из духа небесной росы или живое дыхание философского камня в метафорике В. Шекспира	232
<i>Авторы</i>	255
Требования к статье для публикации в журнале «Мифологос»	258

CONTENT	
Editorial Board	2
Content	8
In Memory of Elena Mikhailovna Kiryukhina	10
Foreword	15
1. BETWEEN TWO MIRRORS: THE LABYRINTHS OF THE PATH AND THE ARCHETYPES OF DESTINY	
<i>Alentyeva T.V.</i> The Myth-Making of J.R.R. Tolkien. Between Two Mirrors: The Real World and the Illusory World in “The Lord of the Rings” Trilogy	22
<i>Sviridova L.O.</i> The Image of the Trickster in the Focus of Structural Studies	34
<i>Stavitskiy A.V.</i> “The Odyssey” as an Archetypal Model of Eternal Return: the Seven Elements of Being And The Stratagems of The Path	42
2. SOCIOCULTURAL MYTH-MAKING: NATURE AND MANIFESTATIONS	
<i>Eulampiev I.I.</i> I.G. Fichte's ‘Myth of the Normal People’ and its Influence on 19th-Century Russian Philosophy	79
<i>Stavitskiy A.V.</i> Non-Classical Mythology about the Nature and Causes of Myth-Making: the Socio-cultural Aspect	95
3. MYTH IN POETRY AND FOLKLORE: TRADITION AND NEW INTERPRETATIONS	
<i>Kotarydi Yu.G.</i> The Faces of Eros And Aphrodite in the Poetry of Heinrich Heine: Myth and Tradition	107
<i>Nechkasov E.A.</i> Odin's Sacrifice for The Sake of Speech	117
<i>Khusanova A.Ya., Bulatova A.K., Sagdeeva F.K.</i> Terms of Kinship in the Names of Mythical : a Case Study of Tatar Folk Dialects	136
4. CULTURAL CODES OF MYTH: IMAGES AND CONCEPTS	
<i>Ivanov P.N., Ivanova E.V.</i> Vivianite and Mythological Images of Mammoth: Mineralogical Origins of the Formation of the Appearance of Some Chthonic Creatures in the Folklore of the Northern Peoples	147
<i>Lisitsyna E.Yu.</i> The Image of the World Tree in the Poetry of S.A. Yesenin: Mythopoetic Aspect	176
<i>Pimenova M.V., Kazarina A.V.</i> Mythological and Symbolic Sings of the Concept of ‘Evil Spirit’ in M.A. Bulgakov's Novel “Master and Margaret”: Structure, Semantics and Linguocultural Context	186
5. THE ALCHEMY OF WORDS AND THE MIRACLE OF BEING	
<i>Pimenova M.V.</i> The Miracle in A.S. Pushkin's ‘The Tale of Tsar Saltan’ against the Backdrop of the Onymicon	206
<i>Rodionova L.Yu.</i> The Birth of the Tragedy of Rebirth From the Spirit of Heavenly Dew Or the Living Breath of the Philosopher's Stone in Shakespeare's Metaphors	232
Authors	255
Requirements for an article to be published in the journal Mythologos	258

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» биозкологического 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 преобразования 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 пятнадцатый 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. Лобoka.

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

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

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.

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 преображения 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 из серии **«Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор»** отметим, что:

- для мифа культура – та сфера, где мифотворчество проявляет себя в наиболее развёрнутой и проявленной форме, о чём свидетельствует тот факт, что даже самые последовательные противники мифа, обвиняющие миф во лжи и отказывающие ему в положительном влиянии на общество, не отрицают грандиозные и завораживающие мифологические миры-вселенные Шекспира, Данте, Сервантеса, Пушкина, Гёте, Гоголя, Бальзака, Гюго, Диккенса, Достоевского, Блока, Пруста, Джойса, Маркеса и других писателей, поэтов, музыкантов, художников, чьё творчество представляет собой главное достояние человечества;

- именно в рамках культуры миф стал тем, что он есть, представляя её смысловую матрицу, своеобразную «тёмную материю» культуры, бесконечное поле значимых смыслов, из которого она вырастает. Поэтому здесь роль мифа наиболее значима и очевидна. Его глубинные проявления попытались отразить в своих исследованиях авторы данного номера, который стал своеобразным интеллектуальным путешествием в лабиринты смыслов, где миф предстаёт не архаическим реликтом, а живой тканью, сплетающей реальность и вымысел,

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 ἀνατρεῖ («смотреть вверх»), отсылая к уникальной способности человека поднимать взгляд к небу, что тогда означает — смотрящий вверх.

традицию и новаторство – от мифотворчества Толкина до стратагем в «Одиссее», от фольклорных терминов родства до алхимии слова.

Статьи данного номера разделены на пять частей. Дадим их краткое описание:

Первый раздел «МЕЖ ДВУХ ЗЕРКАЛ: ЛАБИРИНТЫ ПУТИ И АРХЕТИПЫ СУДЬБЫ» включает статьи:

- «Мифотворчество Дж. Р.Р. Толкина. Меж двух зеркал: мир реальный и мир иллюзорный в трилогии "Властелин колец"» (Т.В. Алентьева), которая нас погружает в двойную оптику толкиновского Средиземья, где сказочный эпос становится зеркалом для острых проблем современности – от экологического кризиса до моральной деградации общества потребления, чтобы показать, как под покровом фэнтези Толкин ведёт напряжённый философский диалог о долге, жертве, времени и природе власти, заставляя читателя увидеть в придуманном иллюзорном мире тревожное отражение реального.

- «Образ трикстера в фокусе структуральных исследований» (Л.О. Свиридова), которая проводит нас через эволюцию понимания фигуры трикстера – от архаичного «отражения недифференцированного сознания» до структурного медиатора, снимающего бинарные оппозиции. Статья утверждает трикстера не как этнографический курьёз, но как универсального носителя культурного кода, воплощающего саму способность мышления к игре, трансгрессии и творческому преодолению границ, на котором строится игра смыслов, которой занят постоянно человек.

- «"Одиссея" как архетипическая модель вечного возвращения: семь стихий бытия и стратагема пути» (А.В. Ставицкий) разворачивает масштабное исследование, которое предлагает дерзкую герменевтику гомеровского эпоса через призму семи стихий (земля, вода, огонь, воздух, любовь, смерть, дух). В нём путь Одиссея прочитывается как системная инициация, где каждое испытание соотносится с универсальной стихийной матрицей, а хитроумие героя – с древними стратагемами. Это не просто анализ, а попытка увидеть в «Одиссее» вневременное руководство по экзистенциальной навигации, заложенное в основе любой модели развития – от цивилизации до человека.

Второй раздел «СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО: ПРИРОДА И ПРОЯВЛЕНИЯ» предлагает статьи:

- «"Миф о нормальном народе" И.Г. Фихте и его влияние на русскую философию XIX века» (И.И. Евлампиев) прослеживает интеллектуальную миграцию фихтеанской идеи «нормального народа» в русскую мыслительную почву XIX столетия. Статья раскрывает, как этот миф, трансформируясь в трудах отечественных философов, стал одним из катализаторов формирования национального самосознания и утопического поиска особого исторического пути России.

- «Неклассическая мифология о природе и причинах мифотворчества: социокультурный аспект» (А.В. Ставицкий), предлагает рассмотреть причины мифотворчества, фокусируясь на их социокультурном измерении, исходя из принципов универсальной (неклассической) мифологии, показывая, что мифотворчество – не рудимент и пережиток, не востребованный сейчас, а перманентный и необходимый механизм конструирования социальной реальности в рамках формирования поля ценностных смыслов. Статья позиционирует миф как фундаментальный инструмент легитимации власти, сплочения общества и порождения коллективных смыслов в условиях любой эпохи, какой бы рациональной она себя ни считала.

Третий раздел «МИФ В ПОЭЗИИ И ФОЛЬКЛОРЕ: ТРАДИЦИЯ И НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ» включает статьи:

- «Лики Эроса и Афродиты в лирике Г. Гейне: миф и традиция» (Ю.Г. Котарида), которая исследует, как Гейне вплетает античные образы Эроса и Афродиты в ткань своей романтической и ироничной лирики. Анализ показывает диалог поэта с мифологической традицией, который служит не стилизацией, а инструментом для выражения сложной гаммы чувств – от любовного экстаза до горького разочарования.

- «Жертва Одина ради речи» (Е.А. Нечкасов) обращается к скандинавскому мифу о самопожертвовании Одина на Мировом Древе ради обретения рун. Статья интерпретирует этот акт как архетипический нарратив о фундаментальной связи между жертвой, знанием и словом, где речь и письмо обретают статус сакрального дара, оплаченного экзистенциальной ценой.

- «Термины родства в наименованиях мифических существ (на материале татарских народных говоров)» (А.Я. Хусаинова, А.К. Булатова, Ф.К. Сагдеева) представляет лингвофольклорное расследование, демонстрируя, как система терминов родства («апа» – старшая сестра, «абый» – старший брат) проникает в область мифонимики татарской культуры. Это исследование раскрывает, как фольклор моделирует сверхъестественный мир по аналогии с человеческим, упорядочивая его через знакомые социальные и семейные связи.

Четвёртый раздел «КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ МИФА: ОБРАЗЫ И КОНЦЕПТЫ» содержит статьи:

- «Вивианит и мифологические образы мамонта: минералогические истоки формирования облика некоторых хтонических существ в фольклоре северных народов» (П.Н. Иванов, Е.В. Иванова), предлагающее уникальное междисциплинарное исследование, устанавливающее связь между палеонтологическими находками (бивни мамонта, окрашенные минералом вивианитом в синий цвет) и рождением фольклорных образов хтонических существ. Учёные показывают, как реальные артефакты прошлого становились материальной основой для мифопоэтического воображения.

- «Образ мирового дерева в поэзии С.А. Есенина: мифопоэтический аспект» (Е.Ю. Лисицына) выявляет глубинные корни есенинской образности, прослеживая трансформацию архетипа Мирового Древа в его лирике. Дерево у Есенина предстаёт не просто метафорой, а живым мифологическим центром, соединяющим небо и землю, связующим звеном между крестьянским космосом поэта и вечными архетипами коллективного бессознательного.

- «Мифолого-символические признаки концепта «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита": структура, семантика и лингвокультурный контекст» (М.В. Пименова, А.В. Казорина), в которой проводится скрупулёзный анализ булгаковской демонологии, деконструируя концепт «нечистой силы» как сложный мифолого-символический комплекс. Статья раскрывает, как М.А. Булгаков играл с фольклорными и литературными традициями, создавая многомерную систему образов, которая служит проводником его философской и сатирической мысли.

Пятый раздел «АЛХИМИЯ СЛОВА И ЧУДО БЫТИЯ» представляет статьи:

- «Чудо в "Сказке о царе Салтане" А.С. Пушкина на фоне онимикона» (М.В. Пименова), которая предлагает взглянуть на пушкинскую сказку через призму ономастики – науки об именах. Исследуя имена персонажей и топонимы, автор показывает, как само слово, его звуковая оболочка и этимология становятся у А.С.

Пушкина источником чуда, магическим инструментом, творящим повествовательную реальность.

- «Рождение трагедии возрождения из духа небесной росы или живое дыхание философского камня в метафорике В. Шекспира» (Л.Ю. Родионова) разворачивает завораживающее по названию и содержанию исследование, которое погружает в алхимический субстрат шекспировской драматургии. В статье автор расшифровывает скрытые алхимические символы и метафоры («небесная роса», «философский камень»), раскрывая, как язык великого преобразования материи становится у Шекспира языком описания страстей, предательства, смерти и духовного преображения человека.

Как видим, этот выпуск «Мифологоса» мастерски демонстрирует, что миф – не прошлое, а вечное настоящее культуры. Он продолжает дышать в текстах Толкина и Булгакова, в стихах Гейне и Есенина, в стратагемах Одиссея и татарских сказках. Журнал не просто изучает мифы – он подтверждает, что мы по-прежнему мыслим и творим внутри них, показывая, что культура не совокупность искусств, а нечто большее, а этим бóльшим её делает миф, заполняя собой все её когнитивные формы.

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. МЕЖ ДВУХ ЗЕРКАЛ: ЛАБИРИНТЫ ПУТИ И АРХЕТИПЫ СУДЬБЫ

УДК 82.091

МИФОТВОРЧЕСТВО ДЖ.Р.Р. ТОЛКИНА. МЕЖ ДВУХ ЗЕРКАЛ: МИР РЕАЛЬНЫЙ И МИР ИЛЛЮЗОРНЫЙ В ТРИЛОГИИ «ВЛАСТЕЛИН КОЛЕЦ»

Алентьева Татьяна Викторовна

Курский государственный университет (г. Курск, Россия)

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению проблем, поднимаемых Дж. Р.Р. Толкином в трилогии «Властелин колец». Основываясь на мифологию Англии и скандинавских стран, богатейший материал мифов древней Греции, автор создает собственный мифологизированный иллюзорный мир, в котором защищает реальные ценности человеческого бытия. Творчество Толкина ценно и актуально тем, что, создавая миф, он утверждает его реальную силу, его многогранность и влияние на современный мир.

Ключевые слова: миф; мифотворчество; Джон Р.Р. Толкин; трилогия «Властелин колец».

THE MYTH-MAKING OF J. R.R. TOLKIEN. BETWEEN TWO MIRRORS: THE REAL WORLD AND THE ILLUSORY WORLD IN “THE LORD OF THE RINGS” TRILOGY

Alentieva Tatiana Victorovna

Kursk State University (Kursk, Russia)

Abstract

The article is devoted to the problems raised by J. R.R. Tolkien in the trilogy “The Lord of the Rings”. Tolkien creates his own mythologized illusory world in which he defends the real values of human existence, based on the mythology of England and the Scandinavian countries, the richest material of the myths of ancient Greece. Tolkien's work is valuable and relevant because by creating a myth, he asserts its real power, its versatility and influence on the modern world.

Keywords: myth; myth-making; John R.R. Tolkien; “The Lord of the Rings” trilogy.

Введение (Introduction)

Огромное количество читателей воспринимают книги Толкина как произведения, созданные в популярном жанре «фэнтези», как мир иллюзорный, далекий от реальности. Для них – это возможность «бегства от действительности» (эскейпизм) [Баркова 2003: 58–74] в толкиновский мир Средиземья – мир, хранящий благородные традиции и великое наследие средневековья; мир, в котором прошлое не менее важно, чем настоящее, и ценится куда больше, чем любые благие намерения и помыслы о будущем. Недаром, самые благородные люди-герои в книге – потомки обитателей Нуменора, в котором легко узнаваема легендарная Атлантида [Уайт 2013: 302]. В своей трилогии «Властелин колец» Толкин ставит вечные философские вопросы: о смысле жизни и смерти, о бессмертии и о времени, о долге перед собой и перед людьми, о том, что есть добро и справедливость и многие-многие другие. Не случайно, что эта книга имеет такой феноменальный успех у читателей. Она переведена на большинство современных языков и издана тиражами в 58 млн

экземпляров. На родине писателя, в Англии, книга Толкина «Властелин колец» была признана шедевром XX столетия. Вероятно, сам Толкин, университетский преподаватель филологии, не мог предугадать, какой феноменальный успех ждет его главное произведение. Но он был совершенно искренен в своей убежденности, что мир изменяется отнюдь не в лучшую сторону, и с этим следует что-то делать. «Эта книга написана кровью моего сердца, густой или жидкой, – уж какая есть, большего я не могу», – писал он в одном из писем [Карпентер 2020: 323].

Методы (Methods)

Важнейшее значение для историка имеют исследования природы мифа в области философии и политологии, прежде всего, работы Карла Густава Юнга, Эрнста Касирера, Ролана Барта, Жана Бодрийяра. Понимание стойкости и живучести мифов опирается на разработанные К.Г. Юнгом понятия об архетипах и коллективном бессознательном.

Изучение мифа как целого непременно предусматривает междисциплинарный уровень исследования, требующий от ученого работать на стыке разных наук, используя достижения философии, психологии, антропологии, ряда других гуманитарных наук, чтобы знания каждой из научных дисциплин вели не к разрыву объекта исследования, а к сохранению его цельности [Ставицкий 2024: 50].

Литературный обзор (Literature Review)

Произведения Джона Рональда Руэла Толкина (1892–1973) оказали значительное влияние на массовую культуру XX века. Они стали основой для создания кинофильмов, мультфильмов, пьес для театральной сцены, компьютерных игр. Творчество Джона Толкина стало предметом тщательного изучения критиками и литературоведами, породив направление известное как «толкиноведение». Среди многочисленных биографий выделяются книги Майкла Уайта [Уайт, 2013] и Хэмфри Карпентера (автора первой подробной биографии, которую успел прочесть и одобрить сам Толкин) [Карпентер 2020]. Также большой интерес представляет исследование Дж. Гарта «Толкин и Великая война. На пороге Средиземья», анализирующее биографию писателя, когда он только приступал к созданию своей знаменитой трилогии [Гарт 2022]. Популярную биографию Толкина для серии «Жизнь замечательных людей» написали Г.М. Прашкевич и С.В. Соловьев [Прашкевич 2015]. В зарубежной историографии есть несколько работ о влиянии мифа на творчество Толкина [Бонналь 2003; Curry 2004; Whittingham 2008; Solopova 2009]. О творчестве писателя существуют целые энциклопедии, словари, путеводители, географические атласы Средиземья [Королев 2003; Drouot 2006; Perry 2006; Cilli 2019]. На русском языке изданы письма Толкина [Толкин 2022].

В отечественном литературоведении существует значительное количество работ, посвященных отдельным аспектам творчества и творческого языка Толкина. Появился ряд статей о роли мифа в творчестве Толкина и его собственном мифотворчестве [Маратова 2021; Останин 2021; Струк 2023]. Но все они анализируют именно сказочную, придуманную Толкином мифологию, в отрыве от реальности, за исключением, пожалуй, статей Д.А. Попова, П.А. Домбровский и О.В. Хазанов [Попов 2019; Домбровский и Хазанов 2020].

Цель данной статьи показать, что в произведении Толкина одновременно существуют два мира: иллюзорный и реальный, и они не противопоставлены друг другу, а взаимно переплетены, создавая эффект двойного зеркала, и заставляя читателя задуматься о том, что еще скрыто в зазеркалье.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Творчество Толкина – это опора на богатую мифологию Англии, германских и скандинавских стран. Писатель был профессиональным филологом, хорошо знакомым со средневековыми мифами, такими как «Сага о Хервер», «Сага о Вельсунгах», «Беовульф». «Властелин колец» опирался также на легенды Артуровского цикла, средневековый эпос о Роланде. Творчество Толкина дает богатейший материал для того, чтобы поразмышлять о великих проблемах мироздания и человека.

Мир иллюзорный заключается в стремлении Толкина создать свой собственный мифологический эпос, наподобие средневековых «Старшей Эдды» или «Песни о нибелунгах» [Муравьева 2007], в котором наряду с людьми действуют сказочные, мифологические существа: эльфы, гномы, маги, хоббиты, энты, тролли, волки-оборотни, гоблины и т.д. [Королев 2003] Герои попадают в невероятные, фантастические ситуации. В книге мы часто видим наличие волшебства, помогающего или противодействующего главным героям. Но это волшебство – очень ограниченное в своем воздействии, оно не в состоянии решать за героев их проблемы, даже, наоборот, от героев требуются самые невероятные усилия, огромное напряжение сил, чтобы избавить мир от всякого волшебства и магии, как белой, так и черной, и вернуть его к господству людей над миром. Такова ключевая мысль эпопеи Толкина. Именно к этому должно привести уничтожение Кольца всевластья.

Толкин стремился создать целый эпос, не выдуманный им целиком, а опирающийся на реальные сказания, предания и легенды, прежде всего западноевропейского средневековья, а также более древние, античные мифы, а также мир Шекспира и других великих писателей. Вот почему его эпос является легко узнаваемым и прочитываемым в его глубинных смыслах. Исторические корни волшебной сказки является общими для самых разных народов, и опора на архетипы сознания вносит струю мощного воздействия на читателя книги Толкина. Эти шифры-коды, прочитываемые на уровне подсознания, переносят нас в радостный и светлый мир детства, когда абсолютно верной истиной является борьба добра со злом, и добро обязательно побеждает, а герой получает заслуженную награду. На первый взгляд именно так все и развивается у Толкина. Герои спасают мир от разрастающегося зла, и история эта имеет на первый взгляд вполне благополучный конец.

В трилогии много сложных символов и образов, имеющих иногда самое неожиданное значение, даже незатейливые песенки хоббитов имеют философский подтекст. Самый главный символ трилогии – Кольцо всевластья – наделено множеством смыслов. Мотив губительного сокровища, очень древний, заимствованный из «Старшей Эдды», «Беовульфа», сказаний о нибелунгах, Толкин дополняет важной мыслью о развращающей силе неограниченной власти [Хьюбнер 1996]. Жгучие проблемы современности вторгаются в мир Средиземья постоянно. «Если вам нравится, – пишет он в одном из своих писем, – вы конечно, свободны усматривать в Кольце аллегорию всего нашего времени, аллегорию неизбежной судьбы, постигающей в конце концов все попытки победить злую силу при помощи силы» [Каменкович 2000: кн. 1, 661].

Тем не менее, Толкин в образе Кольца всевластья стремится не просто создать новую мифологию, а раскрыть философию власти как таковой. Он пишет: «Единое Кольцо... это, конечно же, мифологема, хотя сказочный мир, в котором оно существует описан в более или менее исторических красках. Кольцо Саурана – это

всего лишь один из способов показать с помощью мифа те случаи, когда жизнь или сила передоверяются какому-нибудь внешнему предмету, который можно отнять или уничтожить с самыми печальными последствиями для прежнего владельца. Если бы я принялся “философствовать” по поводу этого мифа... я сказал бы, что с его помощью обычно указывают на одну простую истину. Чтобы использовать силу и могущество... их надо применить, чтобы они принесли какие-то плоды, их каким-то образом нужно проявить, вывести вовне – а это в большей или меньшей степени ведет к тому, что они выходят из-под непосредственного контроля хозяина. Если человек желает властвовать, он должен завести себе подданных, которые существуют отдельно от него. Но тогда и он начинает от них зависеть» [Каменкович 2000: кн. 1, 661].

С точки зрения историка, в реальном мире, отображенном Толкином, мы наблюдаем конфликт цивилизаций: традиционной и индустриальной (буржуазной). И не просто конфликт, а цивилизационный разлом, порождающий трагические коллизии для главных героев [Карпендер 2020: 297]. Толкин начал писать «Властелина колец» в 1938 г., когда над миром сгустились тучи новой мировой войны, когда черная мгла фашизма грозила поглотить все страны и подчинить их новому мировому порядку. Поэтому в союзе двух твердынь: Мордора и Изенгарда можно легко увидеть фашистскую ось: Берлин-Рим, а за образами Саурона и Сарумана – Гитлера и Муссолини. Книга была закончена в 1947 г., а опубликована в 1954 г. [Уайт 2013: 215], когда еще кровоточили страшные раны, нанесенные войной, и человечество должно было извлечь уроки из происшедшего. Однако, как это ни парадоксально, книга Толкина – гораздо более созвучна реалиям начала XXI века, чем тому времени, когда она появилась на свет.

Мировое зло, которому должны сопротивляться современные люди чести, – это глобализация и новый мировой порядок [Уткин 2001]. Ныне именно глобализация предстает как процесс становления новой «темной силы», как современный этап неокOLONиализма и порабощения мира с помощью транснациональных корпораций. В процессе глобализации происходит деление мира на «золотой миллиард» с высоким уровнем потребления и нищий «третий мир» с остальными 5 млрд. населения земного шара. По данным ООН страны «золотого миллиарда» потребляют 86% мирового дохода, в то время как на 22% беднейших стран приходится всего 1,5% [Кефели 2013: 5–6]. Очень многие современные философы Запада вынуждены констатировать, что общество массового потребления не оправдало возлагающихся на него надежд [Бутенко 2002: 3–18]. В то же время кризис индустриального общества массового потребления наиболее остро ставит экологические проблемы сохранения природной сферы обитания людей. Торжествующий индустриализм ведет к уничтожению природной среды. Как тут не вспомнить безжизненную, загрязненную страну Мордор, нарисованную Толкином с таким провидческим талантом, или оскверненную после прихода Сарумана Хоббитанию. «Да, это хуже Мордора, – говорит Сэм. – Гораздо хуже, если на то пошло. Говорят: каково в доме, таково и самому, и вот он, наш дом, загрязненный и оскверненный, точно память обманула» [Бонналь 2003: 27].

Но не только о проблемах экологии заставляет задуматься современное состояние западного мира. Самая острая проблема – его моральная деградация, потеря человечности в человеке. Знаменательно, что главные черты буржуазного общества легко просматриваются в темном царстве черного властелина Саурона – Мордоре. Достаточно понаблюдать за поведением его безобразных (и телом и душой) слуг – орков. Они постоянно ссорятся и дерутся между собой; готовы подставить один другого, чтобы добиться благоволения хозяина; способны на предательство,

если это сулит им выгоду. Им не придет в голову помочь попавшему в беду соплеменнику, наоборот, они готовы позлорадствовать над этим, поскольку беда произошла не с ними. Страдания других им доставляют радость и наслаждение. Они мстительны и жестоки, себялюбивы и живут только ради удовлетворения собственных потребностей. Им абсолютно чужд мир духовных исканий и красоты.

Конечно, описывая орков, Толкин имел в виду совсем не западное демократическое общество, а скорее, фашистские режимы. Но как раз эти режимы и являлись уродливым порождением буржуазной цивилизации. В них, как в кривом зеркале можно было увидеть оскотинивание человека в результате непомерной жажды власти над миром и стремления к грабежу чужих богатств. «В моей истории, – пишет Толкин, – Саурон представлен как существо, весьма близкое к абсолютной степени зла – настолько, насколько это возможно. Он проделал путь, каким идут все тираны...» [Каменкович 2000: кн.1, 662].

Великая сила книги Толкина как раз и состоит в том, что он не просто раскрывает на страницах своей эпопеи занимательную историю о Кольце всевластия. Он показывает нам конфликт ценностей традиционного общества и буржуазной цивилизации, хотя сам автор совсем так не думал.

Средиземье, созданное фантазией Толкина, это, вне всякого сомнения, иной образ земли, иной образ Европы. Традиционное общество показано Толкином прежде всего на примере Хоббитании, страны населенной небольшими существами – хоббитами. Хоббиты очень близки к людям, и главное их отличие – это небольшой рост, в половину взрослого человека. Они изображены с большой симпатией, и это не случайно, так как Толкин по существу описывал сельскую патриархальную Англию. Сам автор признавал: «Хоббиты – это просто английские крестьяне. Они изображены малорослыми, потому что это отражает свойственную им по большей части, скудость воображения, но отнюдь не недостаток мужества и внутренней силы» [Карпендер 2020: 273]. Не случайно, поэтому, Толкин писал о себе: «Я на самом деле хоббит, во всем кроме роста» [Карпендер 2020: 273].

Главная черта традиционного общества заключается в ином понимании смысла жизни. В нем честь ценится выше жизни, над личными интересами и даже вопреки им, ставятся такие понятия как неуклонное следование долгу и данному обету, верность слову и взятым на себя обязательствам, верность товариществу, взаимовыручка, самопожертвование. Поразительно, как в трилогии характеризуется содружество кольца, где все его члены поровну делят выпавшие на их долю испытания, беды и радости. Но еще более проникновенно описывает Толкин дружбу Фродо и Сэма, хотя на первый взгляд их положение хозяина и слуги не предполагает таких теплых, доверительных и даже жертвенных отношений. Однако совершенно очевидно, что в этих образах показаны традиционные для мировой литературы: странствующий рыцарь и его оруженосец. Фродо, как это и диктуется рыцарской этикой, должен выполнить взятое на себя обязательство, свой обет любой ценой, не щадя себя и не думая о возможности собственной гибели. Поэтому мысль о смерти не страшит Фродо, он боится, что не выполнит обета и не донесет кольцо до роковой горы Ородруин, где оно должно быть уничтожено. Он говорит Сэму: «Ладно, не бойся за меня, Сэм! Я должен нести свое бремя до конца, мне нельзя делить его ни с кем. Не надо становиться между мной и моей судьбой» [Толкин 1992: кн. 3, 195]. Только дружба Сэма помогает Фродо выполнить свой долг. В конце их тяжелого, мрачного и безнадежного пути Сэм несет Фродо на себе, поскольку тот уже не в состоянии идти сам. Но и Фродо способен ради своего друга на все. Оба они готовы в

любую минуту прийти друг другу на помощь, спасти от гибели, разделить последний кусок хлеба и глоток воды, согреть своим телом от холода и заслонить от удара врага.

Им приходится идти на лишения и жертвы ради долга, и они идут на это, хотя могли бы отказаться и повернуть назад. И Толкин это показывает читателю в эпизоде, где внутренний голос уговаривает Сэма бросить Фродо и уйти, чтобы спастись от неминуемой гибели. «Не будь дураком, Сэм Гэмджи... Зря все это» [Толкин 1992: кн. 3, 228]. В момент гибели Кольца, когда вокруг рушится все, они поддерживают друг друга. Фродо говорит: «Задача выполнена и все завершено. Я рад, что ты здесь, со мной. Вдвоем не страшно, даже в конце» [Толкин 1992: кн. 3, 238]. Так перед читателем раскрывается еще одна философская линия романа: проблема жизненного пути и его завершения. Толкин на протяжении всей трилогии описывает путь Фродо и Сэма в Мордор к роковой горе, но на самом деле оказывается, что это их путь познания добра и зла, путь утрат и приобретений, познания самих себя. В самом начале трилогии после встречи с эльфами Сэм говорит: «...после этой ночи я другой стал. Я словно вперед вижу, если можно так выразиться. Я знаю, что дорога перед нами длинная и ведет она во тьму, но я не могу повернуть назад... Мне надо пройти этот путь до конца» [Толкин 2000, кн. 3, 153–154].

Получается, что дорога жизни – это не просто путь от рождения и до смерти, это путь к самому себе. Оба хоббита становятся зреее и мудрее. Но особенно разительные перемены происходят в душе Фродо. Он начинает понимать цену жизни и смерти. Знаменательно, что когда у него и Гэндальфа впервые заходит речь о нашедшем кольце Горлуме, Фродо выражает сожаление, что Бильбо не убил его. И тогда Гэндальф объясняет ему, что «многие живущие, возможно, заслуживают смерти, а живут. Многие, наоборот, заслуживают жизни – и умирают. Ты можешь их воскресить? Тогда не торопись выносить смертный приговор именем справедливости» [Толкин 2000: кн.1, 150].

Пройдя все испытания, Фродо начинает понимать не только силу добра и милосердия, но и необходимость бескорыстия и жертвенности. Тема бескорыстия, пожалуй, одна из самых сильных в романе. Для современной буржуазной цивилизации характерно преклонение перед деньгами, власть и богатство – ее наиболее притягательные ценности. Для Саурана, как и для Сарумана, – главное получить власть над миром, а заодно завладеть его богатствами. Мотив проклятого золота [Королев 2004: 170–174] является характерным для скандинавской и германской мифологии, откуда берут свои истоки миры Толкина.

Уже в первой книге «Хоббит», предваряющей «Властелин колец», Толкин в образе главного героя Бильбо Бэггинса (именно ему и выпало найти Кольцо всевластья) показывает образец нестяжательства. После победы над драконом он готов не только отдать свою долю сокровищ, но и подвергнуть опасности жизнь, чтобы предотвратить битву людей и эльфов с гномами, которых обуяла алчность. Можно сказать, что именно благодаря бескорыстию Бильбо снимается проклятие с драконова золота. Точно также любопытен эпизод во «Властелин колец», когда хоббиты и Том Бомбадил находят в могильниках золото. Они не берут его себе, а оставляют лежать на поверхности, предоставив тому, кто найдет. Именно так снимается лежащее на нем проклятье.

Еще более поразительно бескорыстие главного героя «Властелин колец» хоббита Фродо Бэггинса, который является хранителем Кольца, дающего власть над миром. И он не поддается искушениям богатства и власти, а целенаправленно продвигается в Мордор к роковой горе Ородруин, где кольцо должно быть

уничтожено. При этом он не получает подобно сказочным или мифологическим героям традиционной награды – королевства и руки прекрасной дамы или в крайнем случае богатства. Эти дары достаются другому герою эпопеи Арагорну. Они достаются ему также в силу его личных достоинств, в силу его победы над собой, поскольку он сумел противостоять искушению самому завладеть Кольцом всевластия. Те, кто не сумел противостоять злу в себе, обречены на гибель. Такова судьба правителя Гондора Денетора и его сына Боромира. Философская проблема, которую пытается решить Толкин – это смысл бытия человеческого. И снова на первый план выдвигается проблема борьбы со злом, которое находится внутри самого человека.

Поразительно, но главный герой Толкина Фродо не получает ни богатства, ни особых почестей, званий и титулов. У себя на родине он оказывается обычным, хотя и уважаемым гражданином. Сородичам не понятен его подвиг. В силу своего ограниченного кругозора они не могут его оценить, поскольку их мир ограничен рамками повседневности. Он не получает в результате своего подвига даже такой традиционной в обычном представлении людей награды, как особая признательность соотечественников [Толкин 1992: кн. 3, 334–335].

Испытания и их преодоление – таков должен быть жизненный путь человека. Воздаяние в конце пути – награда не материальная, а духовная. Для Фродо достаточно чувства исполненного долга, исполнение данного им обета. И перед современным молодым читателем ставится вопрос нравственный – ради чего нужно идти на подвиг, жертвовать собой? Ни Фродо, ни Сэм не строили иллюзий относительно благополучного исхода их похода в Мордор. Они готовы были подвергаться бесконечным испытаниям и лишениям, сражаться с врагами и даже погибнуть, но выполнить взятые на себя обязательства. По мнению Толкина, главное воздаяние – в сознании исполненного долга, в понимании, что жизнь прожита не зря, не ради личного удовольствия, а ради общего блага и даже ради более высокой цели – спасения мира от зла.

Весьма важной философской проблемой, которую ставит Толкин перед читателем, является проблема смерти и бессмертия, проблема времени. Высшие существа эльфы наделены даром бессмертия, но является ли это в действительности благом?

Коренные структуры средневековой ментальности – время и пространство. Это – важнейшие величины коллективного бессознательного. Образ времени и образ пространства теснейшим образом объединены, являют собой аспекты единой матрицы, с помощью которой осознается и воспроизводится окружающий мир. М.М. Бахтин ввел в науку понятие «хронотоп», выражающее внутреннюю связь восприятия времени и пространства [Бахтин 1975: 65]. Проблема времени в традиционном обществе блестяще раскрыта в исследованиях А.Я Гуревича.

Самая главная проблема – невозможность для человека уйти от своего времени, его данность. «Лучше бы это случилось не в мое время», – говорит Фродо. А мудрый Гэндальф отвечает ему: «Согласен. Все кому доводится жить в такие времена, повторяют эти слова как заклинание. Но решать не им. Все, что нам дано – это по-своему распорядиться отведенным нам временем. А наше с тобой время, Фродо, обещает стать по-настоящему мрачным» [Толкин 2000: кн.1, 96].

Для героев Толкина существует, прежде всего, эпическое время, в котором они живут и действуют. Это время своеобразно и подчиняется своим законам. Читателю кажется, что требуется долгие месяцы, если не годы, чтобы сразиться с войсками Сарумана и Саурана, уничтожить Кольцо всевластия, победить мировое зло. На

самом деле все временное пространство романа – ровно год, т.е. сравнительно небольшой отрезок времени, даже по масштабам человеческой жизни. Однако, в ходе повествования одни события наслаиваются на другие, перемежаются с прошедшими эпохами и размышлениями о будущем, что делает проблему времени у Толкина философской проблемой. Вообще, в эпосе Толкина, как в и древних эпосах, время трехслойно. С одной стороны, это – вневременная мифологическая, сказочная древность. С другой – это средневековье, т.е. время, существовавшее в реальном прошлом. С третьей стороны, это современность, т.е. время, в котором живет автор, а затем и его читатели [Гуревич 1990: 125].

Размышления Толкина о времени заставляют и читателя задуматься о его непростой природе. Как, например, движется время в Хоббитании, у которой имеется свой собственный календарь? Это – время сельской общины, время природное и событийное, поэтому оно не нуждается в точном измерении, основываясь на смене дня и ночи и смене природных циклов – сезонов года [Гуревич 1971: 171–172]. Но поскольку у хоббитов есть противопоставление жизни и смерти, время здесь имеет линейную, и одновременно циклическую направленность. На первый взгляд, время у эльфов движется также, как и у хоббитов. На самом деле, оно у них «не движется», потому что они не знают смерти и не знают конечности существования. Их время – застывшее в своей стабильности. Для них мир неизменен в своих основах, и сами они не меняются и не развиваются, над царством Галадриэли не властна даже природная смена времен года. Эльфы – прекрасны и телом и душой, все к чему они прикасаются, также становится прекрасным, но Толкин видит неизбежность увядания и непобедимость времени, поэтому его эльфы покидают мир людей, отправляясь за море.

Заключение (Conclusions)

Мир изменяется постоянно, и это еще одна философская проблема, которая ставится и решается Толкином. Он может меняться и в сторону добра и в сторону зла. Смысл существования человека и всего человечества – решить в принципе неразрешимую задачу – избавить мир от зла, от власти темных сил. Возможно ли это? Возможен ли мир, построенный по законам справедливости. Толкин дает понять, что да, он возможен, при определенных условиях. Он рисует идиллический образ Хоббитании как аграрной анти-индустриальной утопии, как образец классического республиканизма. В книге Толкина унынию и тьме противопоставлена надежда. Она заключена в возгласе, раздавшемся во время битвы на Кормаленском поле: «Орлы летят!».

Литература

- Баркова, А.Л.* (2003). Толкиенисты. Архаическая субкультура в современном городе // Человек. №5. С. 58–74.
- Бахтин, М.М.* (1975). Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. Москва: Худож. лит. 502 с.
- Бонналь, Н.* (2003). Толкиен. Мир чудотворца. Москва: София, Гелиос, 368 с.
- Бутенко, А.П.* (2002). Глобализация и современные проблемы // Социально-гуманитарные знания. №3. С. 3–18.
- Гарт, Дж.* (2022). Толкин и Великая война. На пороге Средиземья Москва: АСТ. 480 с.

- Гуревич, А.Я. (1971). Представления о времени в средневековой Европе // История и психология / под ред. Б.Ф. Поршнева. М.: Наука. 383с.
- Гуревич А.Я. (1990). Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. Москва: Искусство. 396 с.
- Домбровский, П.А.; Хазанов О.В. (2020). Миф Дж. Р.Р. Толкина в мировоззренческих концепциях контркультуры западного общества в 1960–1970-х гг. // История и современное мировоззрение. №3. С. 124–133.
- Каменкович, М.; Каррик, В. (2000). Комментарии // Толкин Дж. Р.Р. Властелин колец. Трилогия. Кн. 1–3. Санкт-Петербург: Амфора.
- Карпендер, Х. (2020) Джон Толкин. Биография / пер. с англ. Москва: АСТ. 426 с.
- Кефели, И.Ф. (2003). Глобализм на перекрестке мнений // Социально-гуманитарные знания. №2. С. 3–17.
- Королев, К.М., сост. (2007) Скандинавская энциклопедия. Мифология. Москва–Санкт-Петербург: Мидгард, Эксмо. 590 с.
- Королев, К.М. (2003). Толкин и его мир. Энциклопедия. Москва: АСТ. 589 с.
- Маратова, Ж.Ж. (2021). Авторский миф Дж.Р.Р. Толкина как игровой текст // Новый филологический вестник. №4 (59).
- Муравьева, Т.В. (2007). 100 великих мифов и легенд. Москва: Вече. 787 с.
- Останин, В.В.; Кирилин К.А.; Григорьев И.В. (2021). Лес как экологический архетип в трилогии Дж. Р. Р. Толкина «Властелин колец» // Инновационные аспекты развития науки и техники. №5. С. 53–63.
- Попов, Д.А. (2019). Воплощение социальных ценностей в мифологии: аксиологический контекст произведений Дж. Р. Р. Толкина // Вестник РУДН. Серия: Философия. №1. С. 85–93.
- Прашкевич, Г.М.; Соловьев С.В. (2015). Толкин. Москва: Молодая гвардия, 425 с.
- 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 ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг». С. 45–53.
- Струк, А.А., Гиренко, Д.С. (2023). Мифологическая модель мира в творчестве Дж.Р.Р. Толкина // Столыпинский вестник. №7. С. 3765–3773.
- Толкин, Дж. Р.Р. (2000). Властелин колец. Кн.1. Содружество кольца. Санкт-Петербург: Амфора,. 768 с..
- Толкин, Дж. Р.Р. (1992) Властелин колец. Кн.3. Возвращение короля. Санкт-Петербург: Амфора. 510 с.
- Толкин, Дж. Р.Р. (2022). Письма. Москва: АСТ. 752 с.
- Уайт, М. (2013) Джон Толкин. Биография. Москва: Амфора. 320 с.
- Уткин, А.И. (2002). Новый мировой порядок XXI века. Москва: ЭКСМО. 534 с.
- Хюбнер, К. (1996). Истина мифа. Москва: Республика. 448 с.
- Cilli, O.; Shippey, T. (2019). Tolkien's Library: An Annotated Checklist. Edinburgh: Luna Press. 432 p.
- Curry, P. (2004). Defending Middle-earth: Tolkien, Myth and Modernity. Boston: Houghton Mifflin. 206 p.
- Drout, M., ed. (2006). The J. R. R. Tolkien Encyclopedia: Scholarship and Critical Assessment. New York City: Routledge. 808 p.

Perry, M. (2006). *Untangling Tolkien: A Chronology and Commentary for "The Lord of the Rings"*. Seattle: Inkling Books. 250 p.

Solopova, E. (2009). *Languages, Myths and History: An Introduction to the Linguistic and Literary Background of J. R. R. Tolkien's Fiction*. New York City: North Landing Books. 109 p.

Whittingham, E.A. (2008). *The Evolution of Tolkien's Mythology: A Study of the "History of Middle-earth"*. Jefferson:: McFarland. 220 p.

References

Barkova, A.L. (2003). Tolkienists. Archaic Subculture in a Modern City // *Man*. No. 5. Pp. 58–74. (In Russian).

Bakhtin, M.M. (1975). *Questions of Literature and Aesthetics: Research from Different Years*. Moscow: Art. lit. Publ. 502 p. (In Russian).

Bonnal, N. (2003). *Tolkien. The World of a Miracle Worker*. Moscow: Sofia, Helios Publ. 368 p. (In Russian).

Butenko, A.P. (2002). Globalization and Modern Challenges // *Social and humanitarian knowledge*. No. 3. Pp. 3–18. (In Russian).

Garth, J. (2022). *Tolkien and the Great War. On the Threshold of Middle-earth*. Moscow: AST Publ. 480 p. (In Russian).

Gurevich, A.Ya. (1971). *Perceptions of Time in Medieval Europe* // *History and Psychology* / edited by B.F. Porshnev. Moscow: Nauka Publ. 383 p. (In Russian).

Gurevich A.Ya. (1990). *The Medieval World: the Culture of the Silent Majority*. Moscow: Iskusstvo Publ. 396 p. (In Russian).

Dombrovsky, P.A.; Khazanov O.V. (2020). The Myth of J. R.R. Tolkien in the Ideological Concepts of the Counterculture of Western Society in the 1960s and 1970s // *History and Modern Worldview*. No. 3. Pp. 124–133. (In Russian).

Kamenkovich, M.; Carrick, V. (2000). *Comments* // *Tolkien J. R.R. The Lord of the Rings. Books 1–3*. St. Petersburg: Amphora Publ. (In Russian).

Carpenter, H. (2020) *John Tolkien. A Biography* / translated from English. Moscow: AST. 426 p. (In Russian).

Kefeli, I.F. (2003). Globalism at the Crossroads of Opinions // *Socio-humanitarian knowledge*. No. 2. Pp. 3–17. (In Russian).

Korolev, K.M., comp. (2007) *Scandinavian Mythology. Encyclopedia*. Moscow-Saint Petersburg: Midgard, Eksmo Publ. 590 p. (In Russian).

Korolev, K.M. (2003). *Tolkien and his World. Encyclopedia*. Moscow: AST Publ. 589 p. (In Russian).

Maratova, J.J. (2021). J.R.R. Tolkien's Author's Myth as a Game Text // *New Philological Bulletin*, No. 4 (59). (In Russian).

Muravyeva, T.V. (2007). *100 Great Myths and Legends*. Moscow: Veche Publ. 787 p. (In Russian).

Ostanin, V.V.; Kirilin, K.A.; Grigoriev, I.V. (2021). The Forest as an Ecological Archetype in J. R. R. Tolkien's Trilogy "The Lord of the Rings" // *Innovative Aspects of the Development of Science and Technology*. No. 5. Pp. 53–63. (In Russian).

Popov, D.A. (2019). The Embodiment of Social Values in Mythology: the Axiological Context of J. R. R. Tolkien's Works // *Bulletin of the RUDN University. Series: Philosophy*. No. 1. Pp. 85–93. (In Russian).

- Prashkevich, G.M.; Soloviev, S.V.* (2015). Tolkien. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ. 425 p. (In Russian).
- Stavitskiy, A.V.* (2024). Nonclassical Mythology about the Syncretism of Myth // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the VII International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St. Petersburg – Sevastopol) / edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: TBS Publishing LLC Publ. Pp. 45–53. (In Russian).
- Struk, A.A., Girenko, D.S.* (2023). The Mythological Model of the World in the Works of J.R.R. Tolkien // Stolypinsky Bulletin. No. 7. Pp. 3765–3773. (In Russian).
- Tolkien, J. R.R.* (2000). The Lord of the Rings. Book 1. The Fellowship of the Ring. St. Petersburg: Amphora Publ. 768 p. (In Russian).
- Tolkien, J. R.R.* (1992) The Lord of the Rings. Book 3. The Return of the King. St. Petersburg: Amphora Publ. 510 p. (In Russian).
- Tolkien, J. R.R.* (2022). Letters. Moscow: AST Publ. 752 p. (In Russian).
- White, M.* (2013) John Tolkien. Biography. Moscow: Amphora Publ. 320 p. (In Russian).
- Utkin, A.I.* (2002). The New World Order of the 21st Century. Moscow: EKSMO Publ. 534 p. (In Russian).
- Hubner, K.* (1996). The Truth of the Myth. Moscow: Republic Publ. 448 p. (In Russian).
- Cilli, O.; Shippey, T.* (2019). Tolkien's Library: An Annotated Checklist. Edinburgh: Luna Press. 432 p.
- Curry, P.* (2004). Defending Middle-earth: Tolkien, Myth and Modernity. Boston: Houghton Mifflin. 206 p.
- Drout, M., ed.* (2006). The J. R. R. Tolkien Encyclopedia: Scholarship and Critical Assessment. New York City: Routledge. 808 p.
- Perry, M.* (2006). Untangling Tolkien: A Chronology and Commentary for “The Lord of the Rings”. Seattle: Inkling Books. 250 p.
- Solopova, E.* (2009). Languages, Myths and History: An Introduction to the Linguistic and Literary Background of J. R. R. Tolkien's Fiction. New York City: North Landing Books. 109 p.
- Whittingham, E.A.* (2008). The Evolution of Tolkien's Mythology: A Study of the “History of Middle-earth”. Jefferson: McFarland. 220 p.

Сведения об авторе:

Алентьева Татьяна Викторовна

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

E-mail: alent-tv@yandex.ru

Bionotes:

Alentieva Tatiana Victorovna

Professor at the Department of World History, Kursk State University, Doctor of Historical Sciences, Professor (Kursk, Russia).

E-mail: alent-tv@yandex.ru

Для цитирования:

Алентьева Т.В. Мифотворчество Дж. Р.Р. Толкина. Меж двух зеркал: мир реальный и мир иллюзорный в трилогии «Властелин колец» // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 22–33.

For citation:

Alentyeva T.V. The Myth-Making of J.R.R. Tolkien. Between Two Mirrors: The Real World and the Illusory World in “The Lord of the Rings” Trilogy // MYTHOLOGOS. Series ‘Myth and Society: History, Politics, Sociology’, No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 22–33.

УДК 13: [27-247:2-264]

ОБРАЗ ТРИКСТЕРА В ФОКУСЕ СТРУКТУРАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Свиридова Любовь Олеговна

Санкт-Петербургский государственный институт культуры
(г. Санкт-Петербург, Россия)**Аннотация**

На основе анализа основных работ, посвященных образам трикстера, предпринята попытка выявить логику развития интерпретаций его семантики от понимания его как отражения древнего этапа развития человечества, который трактовался как недифференцированный в этическом плане, к объяснению трикстера как обусловленного ментальными паттернами; предлагается интерпретация образа трикстера с позиций структурализма, цель которой - выявить механизмы, определяющие логику возникновения образов и текстов культуры. Трикстер олицетворяет способность человека ассоциировать, изменять контекст, понимать, открывать новое.

Ключевые слова: трикстер, структурализм, лиминальность, медиатор, ментальность.

THE TRICKSTER IMAGE IN THE FOCUS OF STRUCTURAL RESEARCH

Sviridova Lyubov Olegovna

St. Petersburg State Institute of Culture
(St. Petersburg, Russia)**Abstract**

Based on the analysis of the main works devoted to the images of the trickster, an attempt has been made to identify the logic of the development of interpretations of its semantics from understanding it as a reflection of an ancient stage of human development, which was interpreted as undifferentiated in ethical terms, to explaining the trickster as conditioned by mental patterns, an interpretation of the trickster image from the standpoint of structuralism is proposed, the purpose of which is to identify the mechanisms that determine the logic of the emergence of images and texts of culture. The trickster represents a person's ability to associate, change context, understand, and discover new things.

Keywords: trickster, structuralism, liminality, mediator, mentality.

Введение (Introduction)

Образам трикстера (англ. – обманщик, проказник, трюкач) посвящена обширная исследовательская литература, а интерпретация семантики трикстера с течением времени становилась все более многогранной, она все более отдалялась от конкретной этнокультурной почвы и утрачивала свое историко-культурное наполнение и четкие очертания. Не только огромное количество мифологических и литературных персонажей осмыслялись как трикстеры. В трикстеры записывались все новые и новые исторические деятели, появились термины *советский трикстер* [Липовецкий 2009], *политическое трикстерство* [Ильин 2022]. Эти факты привели к критике структурно-семиотического подхода как такового по причине того, что исследованиями типологических черт трикстера были отеснены на время на периферию научных интересов исследования конкретных ареальных истоков образа трикстера, его распространения и вариаций [Березкин 2003: 141; Березкин 2014].

Однако правомерно ли признать несостоятельным научное направление, нацеленное на поиски универсальных закономерностей в текстах культуры? В этом случае осмысление феномена трикстера с позиций структурализма предстает «химерой» [Березкин 2014: 240]. Мы позволим себе усомниться в правомерности таких утверждений и сосредоточимся именно на типологической интерпретации трикстера, предложенной исследователями-структуралистами.

Методы (Methods)

Сравнительно-историографический метод предполагает выявление логики развития типологической интерпретации семантики трикстера в структуральных исследованиях.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В научный оборот понятие *трикстер* было введено исследователями мифологического и фольклорного наследия американских индейцев. По одной из версий, первенство употребления термина принадлежит Ф. Боасу во вступлении к исследованию Дж. Тейта «Традиции индейцев реки Томпсон в Британской Колумбии» (1898) [Tate 1898: 4]. Однако сам Ф. Боас, в связи с размышлениями о двойственном облике культурного героя, который с одной стороны придал миру его нынешний облик: разделил живых существ на животных и людей и научил последних использовать одежду, огонь и употреблять в пищу животных, а с другой – являлся беспринципным «хитрым трикстером», ссылается, как на своих предшественников и оппонентов, на В. Гофмана и Д.Г. Бринтона, предполагавших первоначальную более примитивную, однозначную и «чистую форму» мифа. Последний из названных оппонентов – американский ученый, исследователь религиозных представлений и фольклора доколумбовых цивилизаций [Бринтон 2008]. Именно ему ряд современных авторов усваивают первенство введения термина *трикстер* в 1868 г. [Платицына 2013: 151 – 154].

Фундаментальное исследование мифов о трикстере у североамериканских индейцев племени виннебага предпринял П. Радин в 1956 г. и на основании сопоставления с мифами о трикстере, распространенными у других племен континента, стремился показать, что противоречия в образе этого мифологического персонажа связаны с тем, что смысл, воплощаемый трикстером, не статичен и что черты божественного существа и культурного героя трикстер обрел лишь со временем, с развитием самих религиозных представлений, а первоначальный образ трикстера может рассматриваться как отражение древней стадии развития человека, как, очевидно, ее понимает автор исследования: странствует по свету вечно голоден не имеет четких представлений о добре и зле. Вместе с тем П. Радин подчеркивал, что интерпретация «этого удивительного персонажа» представляет собой *speculum mentis* – зеркало разума, и что каждое поколение истолковывает этот образ заново [Радин 2023: 6, 198].

В эволюционистском ключе подходит к осмыслению образа трикстера и К.-Г. Юнг, который видит в трикстере отражение первобытного состояния сознания: «он – подлинное отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, которое соответствует душе, едва оставившей животный уровень» [Юнг 2023: 226]. В то же самое время предлагается объяснение феномена трикстера как одной из ментальных структур человека: «он представляет собой одну из «психологем», одну из чрезвычайно древних архетипических структур психики» [Юнг 2023: 226].

Концепция, объясняющая универсальность образа трикстера, изложена К.-Г. Юнгом в контексте теории архетипов коллективного бессознательного, где образ трикстера соотнесен с архетипом «тени», обратной стороной архетипа «персона». Таким образом, универсальность феномена трикстера была обоснована универсальностью ментальных структур. В семантике же образа трикстера были зафиксированы отрицательные коннотации, которые К.-Г. Юнг соотнес с архетипом «тени»: «темные», негативные, инстинктивные стороны личности, неприемлемые для самого сознания человека: «воплощение всех низших черт индивидуальных характеров» [Юнг 2023: 237].

К.-Г. Юнг обозначает широкий спектр явлений, в которых проявляются различные воплощения трикстера: карнавалы, обычаи, зооморфизм, парапсихология, камлание, страдание. Нельзя не заметить, что все эти явления и состояния могут быть названы пограничными. Именно эта идея способна объединить таких различных персонажей, называемых К.-Г. Юнгом, как оборотень, полтергейст, шут, шаман, алхимический Меркурий, Гермес и Спаситель. К.-Г. Юнг же объясняет возникновение образа Спасителя ссылаясь на замеченный еще Гераклитом принцип энантиодромии, согласно которому все имеет тенденцию превращаться, переходить в свою противоположность [Юнг 2023: 239].

Близкий друг К.-Г. Юнга, К. Кереньи, профессор классической филологии, также проецирует интерпретацию семантики образа трикстера, предложенную П. Радиным, на европейскую мифологию и усматривает трикстерские черты в образах античных богов и титанов. В первую очередь это вестник богов хитрец Гермес. К. Кереньи заостряет внимание и на фаллических символах Гермеса, с которыми, по видимому, связано имя бога [Тахо-Годи 1990: 151], – гермах, межевых камнях, маркирующих границы. Он отмечает, что в античной культуре сакральное знание о гермах было доступно лишь посвященным в мистерии Самофракии, связанные с близнецным культом, ибо трикстер совмещает полярные свойства близнецов [Кереньи 2023: 209 - 212].

С трикстером может быть соотнесен и Дионис, во всяком случае, по мнению К. Кереньи, в изложении «Лягушек» Аристофана, а также братья титаны Прометей и Эпиметей, трагические неудачи которых соотносятся со смехотворными провалами трикстера.

Таким образом, интерпретация семантики трикстера оторвалась от конкретной этнокультурной почвы и обрела весьма расширительную трактовку, антиномичные коннотации которой объяснялись в эволюционистском ключе древностью происхождения этого архетипического образа, восходящего к первобытной стадии развития человека. Последняя интерпретировалась как недифференцированная, в том числе и в этическом плане, что и обуславливало диаметрально противоположные коннотации семантики трикстера, от Спасителя до шута и злодея. Такая амбивалентность подкреплялась теорией коллективного бессознательного, где находят объяснение как позитивные, так и негативные аспекты личности.

Предпринималась попытка возвести происхождение трикстера и к архаичным дуальным религиям, где наряду с благом Творцом действует демиург-трикстер, который с течением времени превращается в ряде религиозных систем в противостоящее благому Творцу злое начало [Bianchi 1958: 13-25].

Редукция феномена трикстера к архаичной стадии развития человека была оспорена в статье американской фольклористки Б. Бэбкок-Эйбрахамс «Допустимая степень неразберихи»: Трикстер и его сказки переосмыслены» [Babcock–Abrahams

1975: 147 - 186]. Она предпринимает обзор западноевропейских исследований, посвященных парадоксальной противоречивости трикстера, и отдает предпочтение мнению тех исследователей, которые видели в трикстере актуализацию темы перехода, преодоления границы, разрушителя устоявшихся правил. Трикстер появляется, когда речь идет о нарушении общепринятых представлений: закона, обычаев, родства, социальной структуры.

В первую очередь исследовательница опирается на выводы В. Тернера, последний определял трикстера как существо лиминальное, ссылаясь в свою очередь на концепцию тройственной структуры ритуала перехода А. ван Геннепа, которая была описана как состоящая из прелиминальной, лиминальной и постлиминальной фаз. В. Тернер придавал теории лиминальности столь большое значение, что именно лиминальную фазу в обрядах инициации назвал «лучшим подходом к проблеме взлома кода мифа» [Turner 1996: 96]. Среди многих характеристик трикстера, выявленных В. Тернером, отметим склонность появляться на границах, перекрестках, порогах; возрастную неопределенность; наличие двойственной природы или двойника.

Таким образом, Б. Бэбкок-Эйбрахамс приходит к выводу, что образ трикстера вовсе не обусловлен первичным, недифференцированным состоянием сознания, а создан «в ответ на существующее и постоянное восприятие оппозиции» [Babcock–Abrahams 1975: 147 - 186]. В данном выводе исследовательница отсылает читателя к работам К. Леви-Строса, для которого именно мышление бинарными оппозициями и наличие мыслительных операций с ними у носителя бесписьменной традиции было аргументом для понимания его как мышления классифицирующего и логического. Б. Бэбкок-Эйбрахамс не договаривает, что трикстер, совмещая оппозиции, оказывается медиатором, отражением одной из основных операций мифологического мышления, выявленных французским антропологом: «миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации» [Леви-Строс 1985: 201]. Необходимо подчеркнуть, что исследование К. Леви-Строса было нацелено на обнаружение мыслительных операций в тексте мифов бесписьменных народов. То есть, мифологические образы и сюжеты интерпретировались как обусловленные мыслительными актами носителей бесписьменной культуры. Леви-Строс задается при этом вопросом: «Не нашли ли мы некий универсальный способ приведения в систему данных чувственного опыта?» [Леви-Строс 1985: 201].

Здесь необходимо сказать, что структуральные исследования в целом были нацелены на постижение механизмов, порождающих тексты и образы мифа и культуры, закономерности ментальной деятельности человека. Следовало бы различать исследования разнообразных воплощений трикстера, интерпретации семантики их образов и исследования, направленные на вскрытие закономерностей, причин универсальности этого персонажа. Феномен трикстера иллюстрирует тезис о том, что человек всегда создает образы своего сознания. Трикстер – репрезентация ментальной способности человека к двойному прочтению, аллюзиям, переводу с языка, на котором смысл недостаточно проявлен, на язык, который проясняет смысл, способность к осмыслению, способности переносить содержание в другой контекст, в том числе – контекст абсурдный, а следовательно – способность к чувству юмора и смеху.

Упомянем, что в 1993 г. У. Хайнс и У. Доти в работе «Мифологическая фигура трикстера: контуры, контексты и критика» предприняли попытку обобщить

результаты исследований и представить спектр направлений осмысления трикстера, выделяя общие для различных культур характеристики трикстера [Hynes, Doty 1993].

Из отечественных исследователей подробно тему трикстера разрабатывал Д.А. Гаврилов в монографии «Трюкач. Лицедей. Игрок. Образ трикстера в евроазиатском фольклоре». Отправляясь от концепции К.-Г. Юнга он прослеживает судьбу трикстера как некий инвариант, который неизменно проявляется в человеческой психике и культуре, особенно в ситуации напряжения и опасности. Кроме того, Д.А. Гаврилов расширил и без того весьма разнообразный перечень трикстеров, показывая, что под выявленные исследователями характеристики трикстера вполне могут подойти и персонажи отечественной культуры и истории, включая Иоанна Грозного и Петра Великого [Гаврилов 2009].

Ю.Е. Березкин в 2003 г. предложил дифференцировать ареальные и типологические исследования «трикстерства», отмечая, что именно типологический подход получил в последние годы значительное развитие, оттесняя на периферию исследование конкретных культурных связей несмотря на то, что «тот конкретный трикстер, которым занимался Радин, скорее всего сложился на определенной территории» [Березкин 2003: 141]. При этом типологический подход интерпретируется отнюдь не как связанный с архетипическими структурами: «тип персонажа не есть архетип, порождающий конкретные образы» [Березкин 2003: 141], а лишь умозрительное средство систематизации. Последнее соображение вполне согласуется с сомнениями исследователя относительно возможности выявления универсальных принципов, способных объяснить образы и тексты мифа: «основой [для универсалистских гипотез] служит убежденность в том, что любой элемент культуры «не случаен», что за ним прячется высший принцип, все объясняющий и всему придающий смысл» [Березкин 2014: 240]. Такому подходу исследователь отказывает в научности.

Однако в работах К. Леви-Строса речь не идет о выявлении «высших принципов», речь идет о изучении мыслительных структур и операций, которые обуславливают мотивы и образы мифа. Странно было бы предполагать, что человек совсем не способен к саморефлексии, в этом случае нужно подвергнуть сомнению и выявленную Гегелем диалектическую триаду. Мифологическое же мышление оперирует мифологическими образами подобно тому, как философское мышление оперирует категориями.

Заключение (Conclusions)

Прослеживание типологических отрицательных и/или положительных типологических коннотаций в семантике трикстера вполне уместно, когда речь идет о изучении конкретных трикстеров и, возможно, исторической динамики образа трикстера, но оно не способствует объяснению универсальности данного феномена. Выявление устойчивых атрибутов и черт трикстера способно расширить перечень возможных героев до бесконечного, в который попадет любой персонаж, лишенный статичности. Повествование требует событий, и герой любого повествования неизбежно окажется в ситуации, где он предстает трикстером.

Только функциональное объяснение трикстера как репрезентации одной из операций мышления – снятия оппозиций, противоречий посредством медиатора, предложенное К. Леви-Стросом, позволяет осмыслить универсальность, амбивалентность и многоликость лиминального персонажа в культуре, избежать этических интерпретаций мифологического материала.

В трикстере находит олицетворение сам динамический акт открытия нового, момент изменения состояния сознания, момент чуда.

Литература

Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014. С. 237–252.

Березкин Ю.Е. Трикстер как серия эпизодов // Труды факультета этнологии. Санкт-Петербург: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2003. С. 98–165.

Бринтон Д.Г. Нагуализм: исследование фольклора и истории американских индейцев (прочитано перед Амер. философ, о-вом 5 янв. 1894 г.), Филадельфия MacCalla & Company, Printers, 237-9 Dock Street. (Перепечатано 23 февр. 1894 г. из: Proc. Amer. Philos. Soc., Vol. XXXIII). Москва: Постум, 2008. 140 с.

Гаврилов Д.А. Трюкач. Лицедей. Игрок. Образ трикстера в евроазиатском фольклоре. Москва: Ганга, 2009. 288 с.

Геннеп А. ван. Обряды перехода: Системат. изучение обрядов. Москва: Вост. лит. РАН, 1999. 198 с.

Ильин А.А. Политическое трикстерство в контексте коммуникативной политики // ВЭ. 2022. №4. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskoe-triksterstvo-v-kontekste-kommunikativnoy-politiki> (дата обращения: 25.05.2025).

Кереньи К. Трикстер и древнегреческая мифология // *Радин П.* Трикстер. Исследование мифов американских индейцев. Москва: Альма Матер, 2023. С. 201–220.

Леви-Строс К. Структурная антропология; [Пер. с фр. Под ред и с примеч. Вяч.Вс. Иванова]. Москва: Наука, 1985. 535 с.

Липовецкий М.Н. Трикстер и «закрытое» общество // НЛО. Москва, 2009. № 100. С.224–245.

Платицына Т.В. Архетип трикстера в зарубежных исследованиях // Вестник бурятского государственного университета. 2013. № 10. С. 151–154.

Радин П. Трикстер. Исследование мифов американских индейцев с комментариями К. Кереньи и К.-Г. Юнга / Пер. с англ. В.В. Кирющенко. Москва: Альма Матер, 2023. 240 с.

Тахо-Годи А.А. Гермес // Мифологический словарь; Ред. Е.М. Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990. С.150–151.

Юнг К.-Г. О психологии образа Трикстера // *Радин П.* Трикстер. Исследование мифов американских индейцев. Москва: Альма Матер, 2023. С.221 - 239.

Babcock–Abrahams B. "A Tolerated Margin of Mess": The Trickster and His Tales Reconsidered // Journal of the Folklore Institute. 1975. Vol. 11, №. 3. Pp. 147–186.

Bianchi U. Il Dualismo Religioso. Roma: 'L'Erma' di Bretschneider, 1958. 228 p.

Hynes W.J., Doty W.J. Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticism. Tuscaloosa, London: The University of Alabama Press. 1997. 265 p.

Tate J. Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia.: With introd. by F. Boas. 1969, Published for the American Folk-lore Society by Houghton, Mifflin, 1898. New York, Kraus Reprint. P. 4. Introduction. [Электронный ресурс] URL: <https://archive.org/details/traditionsofthom00teit/page/4/mode/2up?q=%D1%85%D0%B8%>

D1%82%D1%80%D1%8B%D0%B9+%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%BA%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%80&view=theater (дата обращения 25.05.2025)

Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. New York: Routledge, 1996. 232 p.

References

Berezkin, Yu.E. (2014) On Universals in Mythology // Actual Problems of Studying Archaism: Materials of the Theoretical Seminar "Theory and Methodology of Archaism" 1996-2012. Saint Petersburg: MAE RAS Publ. Pp. 237–252. (In Russian).

Berezkin, Yu.E. (2003) The Trickster as a Series of Episodes // Proceedings of the Faculty of Ethnology. Saint Petersburg: European University in Saint Petersburg Publ. Pp. 98–165. (In Russian).

Brinton, D.G. (2008) Nagualism: a Study of Folklore and History of American Indians (read before Amer. Ilosos, Island, January 5, 1894), Delia McCalla and Company, Printing House, Dock Street, 237–9. (Published on February 23, 1894 from: Proc. Amer. Philos. Soch., vol. XXXIII). Moscow: Postum Publ. 140 p. (In Russian).

Gavrilov, D.A. (2009) The Trickster. Actor. Player. The Image of the Trickster in Eurasian Folklore. Moscow: Ganga Publ. 288 p. (In Russian).

Gennep, A. van. (1999) Rites of Passage: Systemat. the Study of rituals. Moscow: East lit. RAS Publ. 198 p. (In Russian).

Ilyin, A.A. (2022) Political Trickery in the Context of Communicative Policy // VE. 2022. No. 4. [Electronic resource] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskoe-triksterstvo-v-kontekste-kommunikativnoy-politiki> (accessed on May 25, 2025). (In Russian).

Kerenyi, K. (2023) Trickster and Ancient Greek Mythology // Radin P. Trickster. A Study of the Myths of the American Indians. Moscow: Alma Mater Publ. Pp. 201–220. (In Russian).

Levi-Strauss, K. (1985) Structural Anthropology; [Translated from French. Edited and with Notes by Vyach.Vs. Ivanova]. Moscow: Nauka Publ. 535 p. (In Russian).

Lipovetsky, M.N. (2009) The Trickster and the "Closed" Society // UFOs. Moscow. No. 100. Pp. 224–245. (In Russian).

Platygina, T.V. (2013) The Trickster Archetype in Foreign Research // Bulletin of the Buryat State University Publ. No. 10. Pp.151–154. (In Russian).

Radin, P. (2023) Trickster. A Study of the Myths of the American Indians with Comments by K. Kerenyi and K.G. Jung / Translated from English by V.V. Kiryushchenko. Moscow: Alma Mater Publ. 240 p. (In Russian).

Takho-Godi, A.A. (1990) Hermes // Mythological Dictionary; Ed. by E.M. Meletinsky. Moscow: Soviet Encyclopedia Publ. Pp.150–151. (In Russian).

Jung, K.-G. (2023) On the Psychology of the Trickster Image // Radin P. Trickster. A study of the myths of the American Indians. Moscow: Alma Mater Publ. Pp. 221–239.

Babcock–Abrahams, B. (1975) "The Permissible Limit of Disorder": The Trickster and his tales revised // Journal of the Institute of Folklore. Volume 11, No. 3. Pp. 147–186.

Bianchi, W. (1958) Religious Dualism. Rome: Bretschneider's Erma Publ. 1958. 228 p.

Hines, W.J., Doty, W.J. (1997) Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticism. Tuscaloosa, London: University of Alabama Press Publ. 265 p.

Tate, J. (1969) *Traditions of the Thompson River Indians in British Columbia*. Author: F. Boas. 1969, Published for the American Folklore Society by Houghton, Mifflin, 1898. New York, reprint by Kraus. p. 4. The introductory part. [Electronic resource] URL: <https://archive.org/details/traditionsofthom00teit/page/4/mode/2up?q=%D1%85%D0%B8%D1%82%D1%80%D1%8B%D0%B9+%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%BA%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%80&view=theater> (accessed on May 25, 2025)

Turner, V. (1996) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Rutledge Publ. 232 p.

Сведения об авторе:

Свиридова Любовь Олеговна

доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, кандидат культурологии, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: sviridova05@mail.ru

Bionotes:

Sviridova Lyubov Olegovna

Associate Professor of the Department of Theory and History of Culture of the St. Petersburg State Institute of Culture, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor (St. Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Свиридова Л.О. Образ трикстера в фокусе структуральных исследований // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 34–41.

For citation:

Sviridova L.O. The Image of the Trickster in the Focus of Structural Studies // MYTHOLOGOS. Series ‘Myth and Society: History, Politics, Sociology’, No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 34–41.

УДК 1:94:008

«ОДИССЕЯ» КАК АРХЕТИПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ: СЕМЬ СТИХИЙ БЫТИЯ И СТРАТАГЕМЫ ПУТИ

Ставицкий Андрей Владимирович

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

Аннотация

Настоящее исследование предлагает инновационную интерпретацию поэмы Гомера «Одиссея» через призму семистихийной модели инициатических испытаний, где путешествие героя предстаёт не только как физическое странствие, но и как метафизический процесс самопознания и общественного предназначения. Анализируя испытания Одиссея в контексте архетипической типологии семи стихий (земля, вода, огонь, воздух, любовь, смерть и дух), работа демонстрирует, как древнегреческий эпос моделирует универсальную парадигму Вечного возвращения к себе. Исследование выявляет скрытые стратагемы в повествовании Гомера, сопоставимые с «Искусством войны» Сунь цзы, интегрируя концепцию китайских стратагем, принципы «Канона перемен» (И-цзин) и кросс-культурные параллели в фольклорной типологии испытаний, чтобы раскрыть универсальные механизмы преодоления экзистенциальных жизненных кризисов. Методология включает структурно-семиотический анализ, компаративную мифологию и архетипическую критику. Результаты показывают, что «Одиссея» – не просто эпос, а практическое руководство для героя, стремящегося к Вечному Возвращению к своей истинной сущности, которое предлагает систематическую модель духовной трансформации через последовательное прохождение стихийных испытаний, где каждая стихия представляет определённый способ бытия и уровень сознания. Работа вносит вклад в теорию универсальной (неклассической) мифологии, раскрывая механизмы, посредством которых архаические нарративы кодируют экзистенциальную мудрость, актуальную для понимания человеческой судьбы как божественной миссии.

Ключевые слова: Одиссея; Гомер; миф; универсальная (неклассическая) мифология; общая теория мифа; архетип Пути; семь стихий; Вечное возвращение; инициация; стратагемы; И-цзин

THE ODYSSEY AS AN ARCHETYPAL MODEL OF ETERNAL RETURN: THE SEVEN ELEMENTS OF EXISTENCE AND THE STRATEGIES OF THE PATH

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Abstract

This study offers an innovative interpretation of Homer's poem 'The Odyssey' through the prism of a seven-element model of initiatory trials, where the hero's journey appears not only as a physical journey, but also as a metaphysical process of self-discovery and social destiny. Analysing Odysseus' trials in the context of the archetypal typology of the seven elements (earth, water, fire, air, love, death, and spirit), the work demonstrates how the ancient Greek epic models the universal paradigm of the Eternal Return to oneself. The study reveals hidden stratagems in Homer's narrative, comparable to Sun Tzu's The Art of War, integrating the concept of Chinese stratagems, the principles of the Canon of Changes (Yi Jing) and cross-cultural parallels in the folkloric typology of trials to reveal universal mechanisms for overcoming existential life crises. The

methodology includes structural-semiotic analysis, comparative mythology, and archetypal criticism. The results show that 'The Odyssey' is not just an epic, but a practical guide for a hero striving for the Eternal Return to his true essence, offering a systematic model of spiritual transformation through the sequential passage of elemental trials, where each element represents a certain way of being and level of consciousness. The work contributes to the theory of universal (non-classical) mythology, revealing the mechanisms by which archaic narratives encode existential wisdom relevant to understanding human destiny as a divine mission.

Keywords: Odyssey; Homer; myth; universal (non-classical) mythology; general theory of myth; archetype of the Way; seven elements; Eternal Return; initiation; stratagems; I Ching

Введение: новое прочтение «Одиссеи» – постановка проблемы (Introduction: a new interpretation of the Odyssey – framing the issue)

«Одиссея» Гомера, созданная предположительно в VIII веке до н.э., представляет собой один из фундаментальных текстов западной цивилизации, значение которого выходит далеко за рамки литературного памятника по классической мифологии [Segal 2015]. На протяжении более чем двух с половиной тысячелетий она остаётся одним из фундаментальных текстов западной культуры, смысловой потенциал которого выходит далеко за рамки приключенческого сюжета [Stanford 1964]. Традиционно поэма интерпретируется как история о возвращении царя Итаки Одиссея домой после Троянской войны [Vernant 1954]. Однако такой поверхностный взгляд упускает из виду глубинную, архетипическую структуру произведения, которая делает его актуальным для любого времени и культуры [Russo, Simon 1968]. И для этого вовсе не нужно вспоминать, что «Одиссею» когда-то трактовали как иносказательное описание алхимического процесса. Достаточно и того, что в таком ракурсе «Одиссея» предстаёт как архетипическая модель инициатического Пути, где физическое путешествие символизирует духовную трансформацию как личности, так и страны и даже цивилизации [Борисов, Немцева 2023].

Основная проблема настоящего исследования заключается в недостаточной разработанности семиотической интерпретации испытаний Одиссея через призму стихийной типологии и их соотнесения с универсальными механизмами преодоления экзистенциальных кризисов. Несмотря на обширную традицию юнгианского анализа «Одиссеи» и исследований архетипа «путешествия героя» Джозефа Кэмпбелла [Campbel 2004], остаётся неисследованным вопрос о том, как конкретные испытания Одиссея соотносятся с семистихийной моделью инициации, предложенной в современных работах по мифологии, которые не ограничиваются традиционной классической мифологией и дистанцируются от профанного подхода к мифу, где он сводится к дихотомии «правда/ложь», предлагая рассматривать миф как универсалию культуры, а мифотворчество – как свойство сознания [Ставицкий 2012].

В русской культуре типология жизненных испытаний традиционно кодируется формулой «пройти огонь, воду и медные трубы», которая восходит к архаическим инициатическим практикам и отражает трёхчастную структуру испытаний стихиями. Однако компаративный анализ показывает, что подобные формулы существуют в фольклоре различных народов, что указывает на универсальность стихийной типологии испытаний. При этом более сложная семистихийная модель, включающая не только четыре классических элемента (земля, вода, огонь, воздух), но и три метастихии (любовь, смерть, дух), позволяет глубже и полнее понять структуру инициатического Пути.

Согласно концепции семи стихий, универсальный архетипический каркас мирознания включает четыре основные материальные стихии Земли, Воды, Огня и Воздух, и три высшие, метастихии Первоматерии: Любовь, Смерть и Дух. Эти три метастихии стоят над материальными стихиями и определяют направление развития, трансформаций и смысл человеческого бытия. Любовь в ней выступает как творческое начало, Смерть – как трансформирующая сила перехода, а Дух – как главная высшая субстанция бытия, пронизывающая и направляющая весь процесс. Эта структура соответствует теме Пути, Судьбы и Вечного возвращения в «Одиссее». Ведь «Одиссея» - эпическая поэма, где герой Одиссей совершает долгое и сложное путешествие, преодолевая многочисленные испытания. Структура пути и приключений Одиссея отражает цикличность жизни, судьбу и вечное возвращение, в которой каждая стихия выражает определенный аспект его испытаний, внутренней борьбы и судьбоносных выборов. В ней:

- Земля воплощает символ родины, стабильности, начала и конечного пункта возвращения;
- Вода и море означает среду испытаний, движение и трансформацию, зону перехода между жизнью и смертью, символизируя изменчивость и непредсказуемость судьбы;
- Огонь демонстрирует силу страсти, ярости, но и просветления, очищения через испытания;
- Воздух представляет элемент разума, вдохновения, духовных озарений, символ коммуникации и мыслительной деятельности;
- Любовь выступает движущей силой, которая мотивирует возвращение Одиссея к Пенелопе, превращая путешествие из случайного скитания в осмысленный путь;
- Смерть проявляется в гибели товарищей и постоянной угрозе жизни, не только напоминающей о бренности бытия, но и составляющей обязательную часть цикличного процесса возрождения, как элемент неизбежной судьбы;
- Дух даёт глубокий внутренний импульс, пробуждающий мудрость и способность преодолевать трудности, становясь источником силы и реализации судьбы.

Настоящее исследование выдвигает гипотезу о том, что «Одиссея» представляет собой мифологическую модель Пути, систематическое изложение семистихийной модели испытаний, где

- каждое приключение героя символизирует прохождение через определённую стихию, а весь путь моделирует процесс Вечного возвращения к себе – не просто физического возвращения домой, но обретения глубинной идентичности через личную трансформацию, предлагая иносказательное описание Вечного Возвращения к собственной подлинной сущности, к «дому» внутри себя;
- герой интегрирует и гармонизирует все семь стихий, достигая внутреннего преображения и физического возвращения, что символизирует сакральный цикл жизни и смерти, а также неразрывность судьбы и свободного выбора.

В таком варианте данный процесс может быть понят как реализация божественной миссии человека, раскрывающейся через последовательное преодоление носящих архетипический характер испытаний. В рамках этого исследования мы также проанализируем, какие стратегии преодоления этих испытаний предлагает поэма, и сопоставим их с китайскими стратагемами, принципами «Канона перемен» (И Цзин) и другими древними текстами.

В свете этого целью данного исследования является проанализировать структуру испытаний Одиссея в контексте семистихийной модели инициации и выявить способы преодоления этих испытаний через сопоставление греческой концепции метис (μήτις – хитроумие, практическая мудрость трикстера) с китайскими стратагемами, принципами трансформации из «Канона перемен» (И-цзин), ключевыми положениями «Искусства войны» Сунь цзы и другими древними текстами.

Для этого необходимо:

- систематизировать испытания Одиссея в соответствии с семистихийной моделью (земля, вода, огонь, воздух, любовь, смерть, дух);
- провести компаративный анализ типологии испытаний в различных культурных традициях;
- выявить стратегии преодоления испытаний через анализ концепции хитроумия «метис» в действиях Одиссея и их соотнесение с китайскими стратагемами;
- интерпретировать путь Одиссея как модель Вечного возвращения к себе и реализации божественной миссии;
- определить гендерную символику стихий и её значение для понимания структуры инициации.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью разработки теоретических оснований универсальной (неклассической) мифологии через понимание мифа как живого инструмента самопознания с учётом эсхатологического характера и экзистенциальной ориентации, где общеизвестные сюжеты открываются своей иной стороной, позволяя не только приобщиться к великой традиции, но и лучше понять себя, свой путь, судьбу, карму. И хотя возрастные, социальные и духовные инициации сложились и работали в седой архаической древности, в современных условиях кризиса идентичности и поиска смысла они приобретают новую значимость как ресурс для понимания структуры и глубинных мотиваций личностной трансформации.

Обзор литературы: концептуальный аспект (Literature review: conceptual aspect)

Исследования «Одиссеи» обширны и многогранны. В общих чертах их обзор делался в других статьях автора. Однако нас в данном случае в первую очередь интересуют те работы, которые помогают не просто лучше понять «Одиссею», но позволяют решить поставленную задачу, используя возможности универсальной (неклассической) мифологии, основы которой заложили Ф.В.Й. Шеллинг, Э. Кассирер, А.Ф. Лосев [Лосев 1999] и др., рассматривая миф как культурную универсалию и свойство сознания [Ставицкий 2020]. Для этого в рамках заявленной темы стоит выделить ряд концептуальных проблем, которые подводят к нужному решению.

1) Архетип путешествия героя и инициация.

Теоретическую основу исследования составляют труды Джозефа Кэмпбелла, который в работе «Герой с тысячей лиц» (1949) [Campbell 2004]¹ сформулировал концепцию мономифа – универсальной структуры героического путешествия, включающей три основные стадии: отделение (departure), инициация (initiation) и

¹ В статье используются два варианта работы Дж. Кэмпбелла: на английском и русском [Кэпбелл 1997] языках.

возвращение (return). Кэмпбелл выделил семнадцать этапов путешествия героя, включая призыв к приключению, встречу с наставником, пересечение первого порога, дорогу испытаний, встречу с богиней, искушение, примирение с отцом, апофеоз, получение дара и магическое бегство. «Одиссея» служит одним из классических примеров этой структуры, демонстрируя, как герой «отправляется из своего обычного дома или замка... в царство тьмы (битва с братом, битва с драконом; жертвоприношение, заклинание), или погибает от противника и нисходит в смерть (расчленение, распятие)». Этот циклический путь возвращения находит отклик в философии Фридриха Ницше и его концепции «вечного возвращения», которую, по мнению некоторых исследователей, можно соотнести с образом хитроумного Одиссея, обречённого бесконечно повторять свой путь к истине [Ницше 2022; Eliade 1954].

В свою очередь концепция архетипов К.Г. Юнга позволяет интерпретировать персонажей и ситуации «Одиссеи» как проекции универсальных психических структур [Юнг 2019]. Хотя автор отдаёт предпочтение архетипу как скорее культурному феномену, а не психическому. Однако юнгианский анализ применительно к «Одиссее» показывает, что путешествие Одиссея представляет процесс индивидуации – становления целостной личности через интеграцию теневых аспектов психе (др.-греч. ψυχή – «душа», «дыхание») [Короленко, Дмитриева 2018; Russo & Simon 1968]. Встречи героя с различными мифологическими существами символизируют конфронтацию с архетипами Тени, Анимы, Великой Матери и Самости.

2) «Одиссея» в свете концепции семи стихий.

Теперь немного подробнее о концепции семи стихий в мифологии. Классическая античная философия выделяет четыре основных элемента: землю, воду, огонь и воздух (эфир), которые, согласно Эмпедоклу, составляют основу всего сущего. Платон в диалоге «Тимей» связывает эти элементы с правильными многогранниками: тетраэдр (огонь), октаэдр (воздух), икосаэдр (вода), куб (земля) [Платон], а Аристотель добавил пятый элемент – эфир (квинтэссенцию), из которого состоят небесные тела. Однако более сложная и развёрнутая семистихийная модель, включающая метастихии любви, смерти и духа, представлена в современных исследованиях по мифологии, подключая к ней те «стихии», которые все знают, но стихиями в современных условиях не воспринимают. Хотя позиция древних мудрецов такой подход и подсказывает. В.В. Ставицкий в статье «Семь стихий в романе А.В. Ставицкого «Седьмая печать» [Ставицкий В.В. 2021] предлагает расширенную типологию, где к четырём классическим элементам добавляются три метастихии, связанные с Первоматерией (Prima materia), символизирующей недифференцированный потенциал трансформации, что позволяет перейти от описания внешних событий к анализу внутреннего пути героя [Ставицкий А.В. 2013].

Согласно концепции, изложенной В.В. Ставицким, стихии распределяются по гендерному принципу: земля, вода, любовь и смерть несут женское начало (Инь), связанное с восприимчивостью, трансформацией и растворением форм, тогда как огонь, воздух и дух несут мужское начало (Ян), связанное с активностью, формообразованием и трансцендированием. Последние три стихии – Любовь (жизнь), Смерть (энтропия) и Дух, представляют метауровень, соответствующий алхимической Materia prima – субстанции, содержащей потенциал всех трансформаций. Напомним, что в алхимической традиции Materia prima – это «сырой, базовый материал, из которого создаются все вещи», представляющий «хаотический

потенциал», который должен быть очищен и трансформирован в процессе Великого Делания (*Opus Magnum*). Три метастихии (любовь, смерть, дух) в семистихийной модели соответствуют трём алхимическим принципам: Сера (*Sulfur*, мужское, активное начало), Меркурий (*Mercury*, женское, пассивное начало) и Соль (*Salt*, их синтез).

3) Испытания стихиями в различных культурах

Типология испытаний стихиями присутствует в инициатических практиках различных культур [Мелетинский 1994]. В средневековой Европе существовали ордалии (суды Божьи) – испытания огнём и водой для определения виновности обвиняемого. Подозреваемый должен был пройти через огонь, держать руку в кипящей воде или быть погружённым в холодную воду. Считалось, что Бог защитит невинного от вреда. Испытание холодной водой описано в Кодексе Ур-Намму (древнейшем известном своде законов, ок. 2100 г. до н.э.) и Кодексе Хаммурапи (ок. 1754 г. до н.э.): обвиняемый должен был прыгнуть в реку, и если выживал, считался невинным.

В древней Персии существовало испытание огнём (*var*): обвинённым в обмане приходилось проходить через огонь или им лили на грудь расплавленный металл. Если человек выживал, его считали защищённым Митрой и другими богами. В древней Индии практиковалось *agnipariksha* – испытание огнём, когда обвинённый должен был сидеть на горящем костре, и Бог огня Агни защищал невинного.

Русская поговорка «пройти огонь, воду и медные трубы» отражает трёхчастную структуру инициатических испытаний. «Огонь» в ней символизирует испытания, для которых требуются т.н. «мужские» качества: храбрость, твёрдость, мужество, стойкость, «вода» – испытания, отсылающие к женскому началу, где нужно обладать терпением, пластичностью, мягкостью, способностью жертвовать и уступать в частном, чтобы потом, поглощая и «переваривая» иное, истощить и трансформировать его, одержав верх в главном, и дать толчок для рождения нового синтетического начала, а «медные трубы», являются испытанием славой, гордыней, соблазном. Эта формула восходит к библейскому тексту: «Ты провёл нас через огонь и воду, и вывел нас на свободу» (Пс. 65:12). Аналогичные формулы существуют в фольклоре других народов, что указывает на универсальность стихийной типологии, предлагая для разных жизненных ситуаций – путь земли, путь воды, путь огня и путь воздуха, с характерными для них способами достижения цели и решения проблем, сочетая гонические и ургические начала¹.

4) Концепция «метис» и китайские стратагемы

Одиссей в гомеровском эпосе характеризуется эпитетом *polytropos* («многоопытный», «хитроумный») и прославлен своей практической мудростью, хитростью и изобретательностью (метис (μῆτις) или *polymetis* – πολύμητις²), которая

¹ Гония и ургия – термины, которые, по мнению Г.Д. Гачева, обозначают два принципа понимания происхождения мира. Гония – от греческого *gonē* («рождаемое»). Обозначает то, что порождено природой, возникает и протекает естественно, сама собой. Ургия – от греческого суффикса *ourgos*, означающего «труд», «работу», «делание». Обозначает искусственное сотворение, создание трудом, понимаемое как первоценность в сравнении с бессознательным рождением природы.

² Образовано от *polús* (*polús*, «много») + *μητις* (*mētis*, «совет»). Почти всегда – эпитет Одиссея; однажды (*Илиада* 21:355) – Гефеста. В буквальном смысле означает «находчивый» или «способный на великие хитрости». Это связано с тем, что *metis* по-гречески означает «давать добрый совет» и «умение придавать вещам хитрый оборот». В «Одиссее» эпитет *polymetis* не просто адресует название конкретному человеку, а характеризует тип человеческого существования, в котором

выступает как форма интеллекта, противопоставленная грубой физической силе (bia): «сила, проявляющаяся через ловкость, обман и адаптивность» [Detienne, Vernant 1978]. Одиссей воплощает принцип «метис» в противоположность прямолинейной силе Ахилла или сокрушительной грубости Циклопа Полифема.

Что касается стратегий преодоления трудностей, отметим, что данная концепция интерпретации «Одиссеи» по смыслу и целеполаганию довольно близка к китайскому понятию мудрости-хитрости, воплощённому в «36 стратагемах», «Искусстве войны» Сунь цзы [Сунь цзы 2017] и «Канону перемен». Одиссей мастерски использует стратагемы, что подтверждается множеством эпизодов: от изобретения Троянского коня до обмана Полифема под именем «Никто» (Outis).

«Тридцать шесть стратагем» – древнекитайский трактат, систематизирующий тактики психологической войны, обмана и непрямого действия», где главным принципом является достижение цели с минимальными усилиями и максимальной эффективностью. Стратагемы разделены на шесть категорий: стратагемы победы (используются при превосходстве сил), оппортунистические стратагемы (используются при возможности эксплуатировать слабости противника), наступательные стратагемы (для прямой атаки), стратагемы замешательства (для дезориентации врага), стратагемы обмана (для введения в заблуждение) и отчаянные стратагемы (используются в безнадёжных ситуациях) [Тридцать шесть стратагем 2000].

К такого рода стратагемам относятся комбинации: «Обмануть небеса, чтобы пересечь море» (маскировать реальные цели под видом ложных); «Осадить Вэй, чтобы спасти Чжао» (атаковать не напрямую, а то, что враг ценит); «Убить чужим ножом» (использовать силу третьей стороны); «Ждать в покое, пока враг истощается» (консервировать силы, пока противник тратит свои); «Выманить тигра с горы» (отделить противника от источника его силы); «Указывать на восток, а бить на запад» (отвлекающие манёвры).

Другой путь понимания и преодоления жизненных ситуаций через трансформацию предлагает «Канон перемен» (И-цзин), подводя к тому, что, преодолевая препятствия Пути, ты меняешь себя под новые задачи, которые требуют разных подходов и способов их решения [Karcher 2003]. Напомним, что «И-цзин» («Книга перемен») – один из древнейших китайских текстов (ок. 1000 г. до н.э.), представляющий систему из 64 гексаграмм, каждая из которых описывает определённое состояние или ситуацию и предлагает стратегию действия, основываясь на динамике перемен и балансе Инь и Ян [Senger, Gubitzi 1991], что можно с успехом применить для интерпретации поворотных моментов в странствиях Одиссея.

«И-цзин» основан на философии постоянного изменения: «единственная константа – это изменение». Книга описывает не статичные состояния, а динамические процессы трансформации. Гексаграммы «И-цзин» состоят из шести линий – сплошных (ян) или прерванных (инь), представляющих фундаментальную дуальность бытия. Меняющиеся линии в гексаграмме указывают на переходы от одного состояния к другому, предлагая руководство для навигации судьбы через жизненные перемены. Принципы «И-цзин» включают: адаптацию к циклам

подразумевается героическая сила действия и настойчивость, сочетающиеся с умом, связанным с актуальными ситуациями.

изменений, гармонизацию противоположностей (инь и ян), правильное время действия (kairos) и понимание своего места в космическом порядке.

Базовые гексаграммы иллюстрируют фундаментальные принципы: Гексаграмма 1. (Творчество, Небо) – чистый ян, активность, начинание; Гексаграмма 2. (Восприимчивость, Земля) – чистый инь, восприимчивость, вынашивание; Гексаграмма 3. (Трудность в начале) – хаос, предшествующий формированию; Гексаграмма 63. (После завершения) – баланс после трансформации; Гексаграмма 64. (Перед завершением) – незавершённость, потенциал дальнейших изменений.

Методы (Methods)

Методологическую основу исследования составляет интегративный подход, сочетающий несколько исследовательских стратегий:

1) Структурно-семиотический анализ, разработанный К. Леви-Строссом для анализа мифологических нарративов, который рассматривает миф как систему оппозиций и медиаций между ними. С его помощью «Одиссея» анализируется как текст, в котором закодирована семистихийная структура испытаний, где каждое приключение представляет определённую стихию и соответствующий уровень трансформации сознания.

2) Компаративная мифология, использующая метод кросс-культурного сравнения мифологических мотивов и фольклорных формул, позволяя выявить универсальные паттерны инициатических испытаний в различных культурных традициях, сравнивая греческую, русскую, китайскую, индийскую и персидскую типологии испытаний.

3) Архетипическая критика с помощью юнгианского метода интерпретации мифологических персонажей и ситуаций как проекций архетипов коллективного бессознательного. Благодаря ей, испытания Одиссея интерпретируются как встречи с различными архетипическими фигурами (Тень, Аниму, Великую Мать, Трикстера, Самость), необходимыми для процесса индивидуации [Jung 1976; Hillman 1975; Neumann 1972].

4) Герменевтический анализ, который используется как метод глубинной интерпретации символов и метафор, позволяющий раскрыть скрытые (эзотерические) смыслы текста. Он позволяет рассматривать путешествие Одиссея не только как внешнее действие, но и как внутренний процесс психодуховной трансформации героя.

5) Интертекстуальный анализ, проводимый путём сопоставления стратегий преодоления испытаний в «Одиссее» с китайскими стратагемами и принципами «И-цзин», что позволяет выявить универсальные механизмы мудрости и практического интеллекта.

Внешние приключения Одиссея (встреча с лестригонами, плен у Калипсо, борьба с женихами и др.) рассматриваются не как самоцель, а как символические проекции внутренних психологических и духовных испытаний. Такой подход позволяет увидеть в поэме универсальную карту жизненного пути.

Эмпирический материал исследования включает текст «Одиссеи» Гомера, работы по теории мифа и архетипов (Дж. Кэмпбелл, К.Г. Юнг), исследования по семистихийной модели (В.В. Ставицкий), тексты «36 стратагем» и «И-цзин», а также фольклорные материалы различных культур, содержащие формулы испытаний и их преодоления.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)**1. Семистихийная модель испытаний в «Одиссее» как структура жизненного пути.**

В качестве концептуальной основы структурного анализа «Одиссеи» как мифа Пути и Судьбы попробуем использовать семистихийную модель испытаний, которая предлагает мощный инструмент для расшифровки «Одиссеи» в её архетипическом значении.

1.1. Теоретические основания семистихийной модели.

Семистихийная модель инициаций через испытания, развёрнутая и обоснованная В.В. Ставицким при анализе романа «Седьмая печать», представляет собой расширение классической четырёхэлементной системы (земля, вода, огонь, воздух) за счёт подключения к ним в качестве своеобразной надстройки трёх особых метастихий (любовь, смерть, дух), которые соответствуют духовной (мистической) и алхимической Первоматерии – *Materia prima*, содержащей потенциал всех взаимодействий стихий и их трансформаций. Эта модель основывается на гендерной символике: четыре стихии включают два женских (земля, вода) и два мужских (огонь, воздух) элемента, тогда как метастихии распределяются как два женских (любовь, смерть) и один мужской (дух) элемент.

Гендерная символика стихий отражает космогонические принципы: женское начало (инь) связано с восприимчивостью, вместилищем, трансформацией через растворение и смерть (земля принимает семя, вода растворяет формы, любовь возвышает и объединяет противоположности, смерть возвращает в Первоматерию). Мужское начало (ян) связано с активностью, проникновением, формообразованием и трансцендированием (огонь трансформирует через разрушение-очищение, воздух возносит и одухотворяет, дух трансцендирует материальность, обращая его в Одно). В этом смысле три метастихии (любовь, смерть, дух) представляют собой высший уровень инициации, соответствующий божественной и алхимической работе с *Materia prima*. Любовь – это стихия объединения противоположностей (*coincidentia oppositorum*), преодоления разделённости; смерть – это стихия растворения эго и возвращения в Первоматерию для последующего возрождения; дух – это стихия трансцендирования материальных ограничений и достижения единства с божественным источником.

1.2. Картография испытаний Одиссея.

Путешествие Одиссея от Трои до Итаки длится десять лет и включает множество опасных ситуаций, обычно в форме встреч с мифологическими существами [Гомер 1984]. При этом следует учесть, что каждое стихийное начало как некое особое качество проявляет себя не в какой-то определённой последовательности, а практически одновременно. Так:

- Земля определяет испытания стабильностью, укоренённостью и собственностью;
- Вода предлагает испытания потоком, изменчивостью и подсознанием [Bachelard 1983];
- Огонь характеризуется испытанием страстью, разрушением и преображением;
- Воздух формирует испытания интеллекта, стратегии и свободы;
- Любовь отличается испытанием верности, душевной связи и творческой силы жизни;
- Смерть погружает в испытания конечностью, тенью и предельным опытом экзистенциального пограничья;

- Дух готовит испытания целостности, миссии и божественного предназначения.

А с другой стороны в самой «Одиссее» есть и те испытания, которые можно отнести к какой-то конкретной стихии. В рамках данной структуры путь Одиссея можно представить следующим образом:

1) Стихия Земли.

Первое испытание после отплытия из Трои ознаменовалась встречей с киконами, мифическим (фракийским) племенем, у которых Одиссей и его люди попытались взять добычу. Одиссей побеждает киконов, но его люди не подчиняются его приказу немедленно отплыть и остаются пировать на берегу. Киконы призывают подкрепление и атакуют греков, убив многих из них. Это испытание связано со стихией земли, которая выражается в соблазне материальной добычи, неспособности оторваться от земных удовольствий (пир), потере бдительности из-за привязанности к материальному.

Другим испытанием для Одиссея и его спутников станет встреча с лотофагами – народом, питающимся плодами лотоса, которые вызывают забвение и потерю стремления к возвращению домой, что также можно соотнести со стихией земли. Лотос символизирует соблазн отказа от миссии ради земного блаженства. Одиссей силой возвращает своих людей на корабль, демонстрируя способность преодолеть земную инерцию и тягу к бездейтельному растворению.

Также этому уровню соответствуют ситуация на Итаке в отсутствие Одиссея: его дом захвачен женихами, его жена Пенелопа в опасности, его сын Телемах не знает своего места в мире. Сам Одиссей, оказавшись на чужбине, постоянно ищет «твердую землю» под ногами, утраченную родину. Кульминацией этого испытания становится его долгое пребывание на острове Калипсо, где он буквально «привязан к земле» и лишён возможности двигаться.

2) Стихия Воды.

Почти все приключения Одиссея происходят на море – стихии, которой управляет капризный и гневный Посейдон. Вода здесь – не только физическая опасность (буря, чудовища Сцилла и Харибда), но и символ хаоса, неопределённости и эмоциональных глубин, которые герой должен научиться преодолевать и даже использовать в своих целях.

При этом и ключевая сцена «Одиссеи», связанная с Циклопом Полифемом, сыном бога моря Посейдона, представляет испытание водой, несмотря на то, что происходит на суше. Циклопы живут в пещере – символе утробы, связанной с водной стихией. Полифем – это образ хтонического, первобытного, неразумного начала, тёмной стороны водной стихии (хаоса, поглощения). Одиссей и его люди оказались запертыми в пещере, где Циклоп пожирает нескольких из них. Чтобы одержать верх над огромным циклопом Одиссей прибегает к хитрости, сначала назвав себя «Никто» (Outis), а затем опаивая циклопа вином и ослепляя его, вонзив в единственный глаз Полифема раскалённый кол. Когда другие циклопы спрашивают Полифема, кто его ранил, он отвечает: «Никто!», и они не приходят на помощь. Одиссей и его люди выбираются из пещеры, привязавшись к животам баранов. Данное испытание, несмотря на потери оказалось для Одиссея успешным, однако, вырвавшись из плена, он совершает роковую ошибку гордыни (hubris), полагая, что слепой Полифем ему навредить уже не может: отплывая, он выкрикивает своё настоящее имя, и Полифем проклинает его, прося отца Посейдона отомстить. В результате на протяжении всего эпоса Посейдон становится главным антагонистом Одиссея, насылая на него бури и

всячески препятствуя возвращению. Таким образом, испытание водой не полностью пройдено: гордыня героя приводит к затягиванию его странствий ещё на годы.

3) Стихия Огня.

Огонь проявляется в гневе богов (громы Зевса), в разрушительной силе войны (воспоминания о Трое), а также в гневе самого Одиссея, который он должен уметь контролировать. Его необузданный гнев, проявившийся в насмешках над ослеплённым Полифемом, растянул путь Одиссея на долгие годы и стал уроком о необходимости сдержанности.

К стихии Огня можно отнести и встречу с лестригонами – племенем великанов-людоедов, которое представляет в «Одиссее» испытание огнём в его разрушительном аспекте. Лестригоны забрасывают корабли Одиссея камнями и уничтожают почти весь флот, оставляя только корабль Одиссея, который стоял у входа в бухту и успел уйти. Огонь здесь проявляется как агрессия, ярость, разрушение.

К огню можно отнести и встречу с волшебницей Киркой (Цирцеей), но в его трансформирующем аспекте. Кирка обращает спутников Одиссея в свиней, что означает символическое понижение человеческой природы до животного уровня, деградацию под действием чувственных желаний (свинья – символ невожатности). А Одиссей, защищённый подаренным ему Гермесом волшебным растением моли, делающим его невосприимчивым к колдовству, противостоит чарам Кирки и заставляет её вернуть его людям человеческий облик. Кирка становится любовницей Одиссея, и он проводит на её острове год. Это испытание огнём через сексуальность и страсть. Одиссей проходит его, в конце концов вспомнив о своей миссии возвращения и получив от Кирки указания, как достичь царства мёртвых, чтобы узнать от умершего прорицателя Тиресия, что его ждёт и как к этому подготовиться.

4) Стихия Воздуха.

Воздух – стихия Афины Паллады, покровительницы Одиссея, которая помогает ему на протяжении всей поэмы. Именно благодаря своему уму, хитрости (*metis*) и способности к планированию (стратагемам) герой выживает. Его способность «парить» над ситуацией, несмотря на всю её трагичность, видеть скрытые возможности и манипулировать восприятием других (например, в образе нищего) – это проявление стихии воздуха.

Но особо проявляется стихия воздуха в описании встречи Одиссея с богом Эолом, хранителем ветров, представляя в наиболее явной форме испытание воздухом¹. Приняв героя, Эол одарил его попутным ветром, который почти донёс его корабли до Итаки, но добраться до него не удалось. Измученный бессонницей Одиссей засыпает от усталости в виду родного острова, и его спутники, думая, что в мешке спрятано золото и серебро, из зависти открывают его. Ветры вырываются наружу и уносят корабли обратно к острову Эола. Одиссей снова просит бога ветров

¹ В связи с этим следует отметить, что постороннему читателю может показаться странным, на каком основании бог ветров Эол не просто гостеприимно принимает Одиссея на своём плавающем острове, гостившего у него целый месяц, но и дарит ему мешок, в котором заключены все неблагоприятные ветры, оставляя на свободе только попутный западный ветер Зефир, который должен пригнать флот к Итаке. Однако всё объясняется, если знать, что бог Эол приходится Одиссею дедом, поскольку его сын – знаменитый хитрец, царь Коринфа Сизиф ещё до свадьбы матери Одиссея с аргонавтом Лаэртом наказал её отца, сына Гермеса, «короля воров» и владельца Парнаса Автолика, укравшего его стада, переспав с его дочерью Антиклеей. Поэтому, хотя Одиссей всегда считал своим отцом Лаërта, одна из древних мифологических версий прямо указывает его отцом Сизифа, которого за его хитрости боги наказали вечным закатыванием на гору в Тартаре огромного камня.

об услуге, но на этот раз получает суровый отказ со словами: «Ненавистный блаженным богам и для нас ненавистен» [Гомер: 124]. Это говорит о том, что в отличие от Одиссея Эол сразу понял, что на то была божья воля. И противиться ей он не собирался. Что касается характера испытания, то оно связано с темами коммуникации (воздух – стихия слова и дыхания), доверия и недоверия, а также с соблазном материализма (спутники думают о золоте). Эол отказывается помочь Одиссею во второй раз, считая его проклятым богами. Испытание воздухом показывает, что Одиссей не смог правильно управлять коллективом (не объяснил спутникам содержимое мешка) и не смог сохранить бдительность (заснул). Что закончится для его спутников губительно, а для него плачевно.

5) Стихия Любви.

Испытание любовью на пути Одиссея домой представлено в нескольких эпизодах. Сирены — полуженщины-полуптицы, чьё пение завораживает моряков и приводит их к гибели, символизируют соблазн эротического искушения и смерти (Эрос-Танатос). Одиссей хочет услышать их пение, но при этом избежать гибели. Он приказывает спутникам заткнуть уши воском, а себя привязать к мачте. Таким образом, он переживает искушение, но не поддается ему – классический пример предвидения и самоограничения. Хотя без хитрости он бы сам этого испытания не прошёл.

Другим примером является история с нимфой Калипсо, которая семь лет удерживает Одиссея на своём острове, предлагая ему бессмертие и вечную молодость, если он останется с ней и станет её мужем. Это высшее испытание любовью: отказ от смертной участи ради божественной возлюбленной. Однако Одиссей, тоскуя по жене Пенелопе, семье и родине, отвергает предложение Калипсо, предпочитая смертную жизнь с её неизбежной смертью и страданием, но с возможностью вернуться к себе, к тому, что ему дорого (к своей идентичности, судьбе, дому).

К такому же испытанию можно отнести и встречу Одиссея с Навсикаей, юной дочерью царя феаков Алкиноя, хотя она представляет и более тонкое испытание любовью. Навсикая очарована Одиссеем и готова принять его как жениха. Одиссей проявляет такт и сдержанность, выражая благодарность, но не поддаваясь соблазну остаться с ней. Он помнит о Пенелопе и всё равно стремится домой.

Поэтому именно Пенелопа является центральным символом этого уровня, т.к. её любовь, верность и мудрость притягивают Одиссея домой, где его соблазнение богинями (Калипсо, Цирцеей) – лишь проверка его способности хранить верность не столько жене, сколько своей миссии и настоящей любви, и рад этого Одиссей готов жертвовать всем, что у него есть.

6) Стихия Смерти: Схождение в Аид, Сцилла и Харибда.

Испытание смертью представлено в эпизоде схождения в Аид – царство мёртвых для проведения ритуала вызывания мёртвых (некуюя)¹. Путешествие в Аид

¹ Некуюя (греч. *νέκυια*, *некия* – «призывание мёртвых») – древнегреческий ритуал вызова духов умерших и общения с ними, а также литературный эпизод, в котором герой отправляется в загробный мир (Аид), чтобы получить пророческое знание или совет от душ умерших. Этот термин чаще всего используется в контексте XI песни «Одиссеи» Гомера, где Одиссей по совету волшебницы Цирцеи спускается к берегам Океана и совершает обряд вызова мёртвых, чтобы встретиться с прорицателем Тиресием и узнать, как вернуться домой. Этот эпизод стал классическим образцом *некуюи* в античной литературе и повлиял на последующие произведения, в том числе на VI книгу «Энеиды» Вергилия, где Эней также совершает путешествие в подземное царство. В более широком смысле, особенно в аналитической психологии (например, у Карла Густава Юнга и его последователей), *некуюя*

– ключевой эпизод, в котором Одиссей встречается с душами умерших, чтобы получить от них те знания, обретение которых в мирской жизни невозможно. По совету волшебницы Кирки (Цирцеи) Одиссей отправляется к границе мира живых и мёртвых, чтобы спросить тень прорицателя Тиресия о пути домой. В Аиде Одиссей встречает тени умерших героев: Ахилла, Агамемнона, Аякса, свою мать Антиклею.

Кроме того, сходжение в Аид – это инициатический опыт смерти при жизни, встреча с собственной смертностью и с тенями прошлого. Более того, в известном смысле спуск в подземное царство символизирует встречу героя с собственной тенью, принятие неизбежности смерти и получение пророческого знания о будущем. Безусловно, это необходимый этап для обретения целостности. Одиссей узнаёт о своей судьбе, о том, что его ждёт дома (убийство женихов, дальнейшее путешествие для получения прощения Посейдона), и о том, как избежать гнева богов. Также это критический момент трансформации Одиссея за счёт выхода за пределы жизни. Встреча со смертью даёт ему понимание смысла жизни и своей миссии.

К данной стихии также можно причислить и проход между Сциллой и Харибдой как ещё одно испытание смертью. Сцилла – шестиголовое чудовище, хватающее моряков с проплывающих кораблей; Харибда – водоворот, поглощающий всё вокруг. Одиссей вынужден выбирать между двумя опасностями, зная, что избежать потерь невозможно. Он выбирает путь мимо Сциллы, жертвуя шестью своими спутниками ради спасения остальных. Это испытание показывает неизбежность смерти и необходимость принятия трагических решений.

7) Стихия Духа.

Финальное испытание духом Одиссея происходит на Итаке, хотя оно также проводит его через смерть. Одиссей возвращается на родину, но не может сразу раскрыть свою личность, чтобы не быть убитым. Богиня Афина превращает его в нищего старика, что в символическом плане означает равносильную смерти утрату им своего царского статуса. В этом обличье Одиссей проходит испытание духовной нищеты и максимального унижения. Он видит, как женихи разоряют его дом, оскорбляют его сына Телемаха и домогаются его жены Пенелопы, сдерживая себя из всех сил. Ведь, чтобы добиться цели, он должен усмирить свой гнев, проявить необходимое терпение и самообладание (*sophrosyne*) – качества духа, превосходящие личное эго, раскрывая себя только перед сыном Телемахом и старым свинопасом Евмеем, помогающим ему приготовить план мести. Испытание лука в данном случае – символический тест духовной силы, демонстрирующий, что только Одиссей может натянуть свой лук и пропустить стрелу через двенадцать колец, поскольку это уже демонстрация не физической силы, но единства духа, воли и мастерства, которые воплощены в его избранности. В этом смысле борьба с женихами – это не просто акт возмездия, а ритуал восстановления мирового порядка (*космоса*), где Одиссей действует не только как муж и отец, но и как исполнитель воли богов. Его победа знаменует завершение пути и обретение целостности духа, когда внешний и внутренний миры вновь приходят в гармонию. Однако для этого одной расправы над женихами мало, т.к. ещё необходимо признание его Пенелопой. Узнавание Одиссея Пенелопой через тайну их брачного ложа, сделанного из живого оливкового дерева,

трактуются как архетипический символ встречи с бессознательным, с «тенью» или с утраченными частями собственной психики — процесс, необходимый для индивидуации и самопознания. Таким образом, *некуюя* – это не просто мифологический мотив, но и глубокий символический акт, связанный с переходом, инициацией, получением знаний через контакт с миром мёртвых.

символизирует их духовное воссоединение. Пенелопа проверяет Одиссея, приказывая служанке передвинуть их ложе. Одиссей возмущается, объясняя, что это невозможно, так как царское ложе сделано из ствола срубленного дерева, вокруг которого он построил их спальню. Только истинный Одиссей мог знать эту тайну. Ложе символизирует укоренённость, идентичность, неразрушимую связь, возвращая испытания к земному истоку.

2. Способы преодоления испытаний: хитроумие трикстера (метис), стратагемы и трансформация.

2.1. Метис как стратегия преодоления.

Одиссей в гомеровском эпосе характеризуется как «хитроумный» (*polytropos*, *polymetis*), воплощающий принцип «метис» – практической мудрости, хитрости, адаптивности, отличающийся способностью видеть скрытое, предвидеть последствия, находить обходные пути, менять форму, использовать слабости противника. Метис противопоставлен грубой силе (*bia*) и представляет собой «интеллект, проявляющийся через ловкость, обман и адаптивность». Одиссей – мастер манипулирования восприятием. Поэтому «Одиссея» изобилует примерами применения стратагем. К хитроумию Одиссея относятся:

1) трюк с Полифемом («Никто»): пожалуй, самая известная стратагема Одиссея – обман Полифема, когда он использует имя «Никто» (*Отис*), чтобы обезопасить себя и своих спутников. Это напрямую связано со стратагемой № 2 «Окружить Вэй, чтобы спасти Чжао» или стратагемой № 35 «Связать лодки на реке цепью», суть которых заключается в том, чтобы заставить противника действовать в ложной реальности. Называя себя «Никто», чтобы другие Циклопы не пришли на помощь Полифему, Одиссей использует полиморфизм языка, чтобы запутать других с помощью игры слов, что также соответствует китайской стратагеме №27: «Притворяться безумным, оставаясь умным» – скрывать истинные намерения под видом глупости или невинности;

2) дар Троянского коня (хотя это событие предшествует «Одиссее», но в ней излагается): изобретение Одиссея, позволившее грекам захватить Трою. Соответствует стратагеме №7: «Создать нечто из ничего» и стратагеме №29: «Украсить дерево фальшивыми цветами» – представить ложную видимость для обмана врага;

3) самопривязывание к мачте при проходе мимо Сирен: Одиссей хочет услышать пение Сирен (обрести знание), но не погибнуть. Он создаёт структуру самоограничения. Соответствует принципу И-цзин: предвидеть опасность и создать условия для безопасного прохождения через неё. Соответствует стратагеме №4: «Ждать в покое, пока враг истощается» – не противостоять напрямую искушению, но создать условия, делающие его безвредным;

4) выбор между Сциллой и Харибдой: Одиссей выбирает меньшее зло (потеря шести человек) вместо полной катастрофы (потеря всего корабля). Соответствует стратагеме №11: «Пожертвовать сливовым деревом, чтобы сохранить персиковое» – принести малую жертву ради большей цели;

5) возвращение Одиссея на Итаку в образе нищего, чтобы оценить ситуацию и подготовить месть – классическая стратагема № 1 «Обмануть небо, чтобы переплыть море» – действовать под прикрытием, чтобы скрыть свои истинные намерения. Готовясь к расправе, Одиссей собирает разведывательную информацию, проверяет лояльность слуг и готовит почву для решающего удара. К данной ситуации также

можно отнести и стратегию №21: «Сбросить золотую оболочку цикады» – покинуть видимое положение, создав иллюзию отсутствия, чтобы действовать свободно.

2.2. Принципы И-цзин в путешествии Одиссея.

Эти стратегии перекликаются с принципами «Канона перемен» (И Цзин), которые учат, что в любой ситуации есть благоприятный и неблагоприятный моменты для действий [Щуцкий 1993]. Гексаграмма 15 «Скромность» (Цянь) идеально описывает тактику Одиссея-нищего: «Скромность в движении. Нет, где бы то ни было, ошибки». Его способность терпеть унижения и ждать своего часа – это высшая мудрость, описанная в И Цзин. Гексаграмма 4 «Юность» (Мэн) говорит о необходимости наставничества и поиска знаний, что отражается в том, что Одиссей обращается за советом к Тиресию в Аиде. Таким образом, путь Одиссея можно рассматривать как последовательную смену гексаграмм, каждая из которых предлагает стратегию преодоления конкретного жизненного кризиса.

При этом «Канон перемен» также предлагает философию постоянной трансформации и гармонизации противоположностей, где путешествие Одиссея может быть интерпретировано через ключевые принципы И-цзин, включая:

1) принцип изменения (yí), что видно, как Одиссей постоянно адаптируется к меняющимся обстоятельствам, меняет стратегии, обличья, отношения. Он воплощает «изменчивость, оставаясь верным себе» – его идентичность (стремление домой) неизменна, но методы гибки;

2) принцип правильного времени (shí), что видно по тому, как Одиссей демонстрирует понимание *kairos* – правильного момента для действия. Он ждёт подходящего времени, чтобы раскрыть себя на Итаке, чтобы атаковать женихов, чтобы покинуть Калипсо (когда боги решают освободить его);

3) принцип баланса инь-ян, когда Одиссей проходит через испытания как мужских (огонь, воздух, дух), так и женских (земля, вода, любовь, смерть) стихий, интегрируя противоположные качества. Он сочетает силу (ян) и хитрость (инь), активность (борьба) и пассивность (терпение, ожидание), господство (убийство женихов) и подчинение (признание власти богов).

2.3. Уроки и значение испытаний.

Испытания Одиссея предлагают систематическую модель преодоления жизненных кризисов, которые можно свести к урокам стихий:

1) урок стихии Земли: преодоление материальной привязанности и инерции, которое требует необходимости дисциплины, бдительности и способности вовремя отказаться от земных удовольствий ради высшей цели;

2) урок стихии Воды: преодоление хаоса, страха поглощения и потери формы, что раскрывает необходимость сохранения идентичности в текучей, неопределённой среде, сохраняя опасность проявления гордыни (*hubris*): Одиссей побеждает Полифема, но проклятие Посейдона напоминает о том, что человек не может полностью контролировать водную стихию (бессознательное, судьбу);

3) урок стихии Огня: преодоление агрессии, страсти, деградации под влиянием желаний, вызванное необходимостью трансформации животных импульсов в человеческие качества посредством защиты от трансформирующей силы через духовный иммунитет (моли – дар Гермеса, символ духовного знания);

4) урок стихии Воздуха: преодоление недоверия, непонимания, разобщённости, которое подводит к необходимости коммуникации, объяснения своих намерений, создания доверия в коллективе, сохраняя опасность изоляции: Одиссей не делится информацией о содержимом мешка с ветрами, что приводит к катастрофе;

5) урок стихии Любви: преодоление соблазна бессмертия, вечной молодости, божественной любви ради смертной идентичности и земной любви. Когда Одиссей выбирает Пенелопу вместо Калипсо, это означает выбор конечности, уникальности, укоренённости вместо абстрактной вечности, выбор индивидуальной судьбы (*moira*) вместо растворения в божественном;

6) урок стихии Смерти: преодоление страха смерти через встречу с ней. Схождение в Аид даёт Одиссею знание о судьбе и освобождает от иллюзий о славе (Ахилл говорит, что предпочёл бы быть живым рабом, чем мёртвым царём), способствуя принятию неизбежности смерти и потерь (Сцилла и Харибда), где смерть выступает не как конец, но как трансформация (Одиссей возвращается из Аида, обновлённый знанием);

7) урок стихии Духа: преодоление эго, гордыни, привязанности к внешним атрибутам идентичности (царская власть, богатство, красота). Одиссей в обличье нищего – это духовная нищета, *kenosis*¹, опустошение эго. Он проходит испытание унижением, терпением, самообладанием. Только после этого возможно восстановление идентичности на новом уровне – не как внешней формы, но как внутренней сущности (узнавание через тайну ложа).

3. Вечное возвращение к себе как миссия судьбы.

Возвращение Одиссея домой – это не просто финал истории, а кульминация его миссии. В контексте философии Ницше «вечное возвращение» означает, что человек должен жить так, чтобы ему хотелось повторять свою жизнь бесконечное число раз. Одиссей, прошедший через все семь стихий, обретает такую целостность, что его путь становится образцом для подражания. Его «дом» – это уже не просто географическая точка, а состояние души, обретённое через испытания. Он возвращается не тем, кем уходил, а как человек, реализовавший своё предназначение. Его путь – это образец для каждого, кто хочет воспринимать свою жизнь как божественную миссию [Jaeger 1945].

3.1. «Одиссея» как модель ностоса.

Центральная тема «Одиссеи» – *nostos* (*νόστος*), возвращение домой. Однако ностос в эпосе – это не просто физическое перемещение, но процесс восстановления идентичности, утраченной во время странствий. Одиссей отсутствует двадцать лет (десять лет война, десять лет странствия), и за это время мир изменился: сын вырос, не зная отца; жена окружена женихами; дом разорён; никто не узнаёт Одиссея.

Возвращение требует не просто прибытия, но узнавания и восстановления. Одиссей должен доказать, что он действительно Одиссей, – через испытание лука, через знание тайны брачного ложа. Это возвращение к себе – не к прежнему себе, но к себе истинному, к своей сущности – Самости в юнгианском и лосевском смысле [Лосев 1999].

3.2. Концепция Вечного возвращения.

Концепция Вечного возвращения (*Ewige Wiederkunft* – нем.) наиболее полно разработана Фридрихом Ницше. У Ницше Вечное возвращение – это идея о том, что все события повторяются бесконечно в идентичной последовательности. Однако

¹ Кéнозис (греч. κένωσις – опустошение, истощение; κενός – пустота) — христианский богословский термин, означающий Божественное самоуничижение Христа через вочеловечение вплоть до вольного принятия Им крестного страдания и смерти. Термин взят из Фил. 2:7: 2:7: «Уничжи́л [εκένωσεν] Себя Самого, приняв образ раба... Кéнозис представляет собой концепцию, полагающую «уничуждение» собственной воли и всецелое послушание совершенной воле Бога.

более широкое понимание Вечного возвращения связывает его не с циклическим повторением того же самого, а с возвращением к первоначалу, к архе (*ἀρχή*), к истоку. В архаических обществах время понималось как циклическое: космогонические мифы о творении мира ритуально повторялись в Новом году, обновляя мир. Мирча Элиаде в работе «Миф о вечном возвращении» показывает, что архаический человек переживает реальность как повторение архетипических действий, совершённых богами или героями *in illo tempore* (в то время), где возвращение к истоку – это возрождение, обновление.

В соответствии с ним «Одиссея» моделирует Вечное возвращение не как механическое повторение, но как спиральное движение: Одиссей возвращается на Итаку, но он не тот, кем был. Он прошёл через смерть (Аид) и возродился. Он потерял все корабли, всех спутников, все богатства. Он возвращается нищим, лишённым внешних атрибутов власти и самости. Но именно это делает возвращение истинным: он возвращается к себе, к своей сущности, к своему дому (*oikos*), к своей жене, к своей идентичности, к тому, кем он должен был стать, выполнив свою жизненную миссию.

3.3. Путь как миссия судьбы.

В греческой культуре судьба (*moira*, *μοῖρα*) – это доля, часть, предназначение каждого человека. Мойры (три богини судьбы) прядут нить жизни каждого смертного. Судьба не фатум (безличная необходимость), но индивидуальная миссия, которую человек должен исполнить. Поэтому Одиссей не просто стремится домой из прихоти; возвращение на Итаку – его судьба, его задача. Пророчество Тиресия в Аиде говорит о том, что Одиссей вернётся домой, убьёт женихов, но затем должен совершить ещё одно путешествие – в землю, где люди не знают моря, и там принести жертву Посейдону. Только после этого он обретёт мир и умрёт в старости.

Таким образом, путь Одиссея – это не завершённый круг, но спираль: возвращение на Итаку – это промежуточная точка, после которой следует новое путешествие. Это соответствует гексаграмме 64 И-цзин «Перед завершением» (*Wei Ji*): «Ещё не завершено... Переход через великую воду приносит успех». Нет окончательного завершения, только переход к новому циклу.

Вот почему миссия судьбы Одиссея – не достижение статичного состояния (царствование на Итаке), но постоянное движение, постоянное возвращение к себе через преодоление испытаний. Каждое испытание раскрывает новый аспект его идентичности, новый уровень самопознания, предлагая новую ступеньку на пути восхождения к себе.

3.4. Божественная миссия как самопознание через жертву.

Интерпретация пути Одиссея как «божественной миссии» означает понимание индивидуальной жизни как реализации трансцендентного замысла. В этом контексте боги в «Одиссее» могут быть поняты не только как внешние силы, но и как проекции различных аспектов психе (в юнгианском смысле) или как символы трансцендентных принципов.

Афина, покровительница Одиссея, символизирует мудрость и стратегическое мышление – те качества, которые Одиссей должен развить и интегрировать. Посейдон, преследующий Одиссея, символизирует хаос, бессознательное, иррациональные силы, которые герой должен признать и с которыми должен примириться (жертвоприношение Посейдону в конце). В этом смысле путешествие Одиссея – процесс индивидуации (К.Г. Юнг): интеграция Тени (Полифем, лестригоны – тёмные, животные аспекты), интеграция Анимы (Кирка, Калипсо, Навсикая –

женские образы, представляющие разные аспекты эроса и души), встреча со Смертью (Аид), примирение с Самостью (возвращение к Пенелопе, к *bridal bed*¹, символизирующему архетип *coniunctio*², священного брака).

Божественная миссия – это не навязанная извне задача, но раскрытие внутреннего призвания, уникального для каждого индивида. Одиссей проходит испытания не потому, что боги развлекаются, но потому, что эти испытания необходимы для его трансформации, для становления и обретения им самого себя.

4. Компаративный анализ: типологии испытаний в мировых культурах.

Архетипы Пути и Возвращения, столь ярко представленные в «Одиссее» Гомера, являются универсальными структурами, пронизывающими эпическую [Bloom 2005] и приключенческую литературу самых разных культур и эпох [Большакова] от Гильгамеша до «Хитроумного идадьго Дон Кихота Ламанчского». Они выступают в качестве глубинного каркаса, на котором строятся повествования о становлении героя, исполнении долга и восстановлении мирового порядка [Борисов, Немцева 2023], предлагая самые разные варианты сюжетов, испытаний, финалов, включая такие известные произведения мировой культуры как «Золотой осёл» Апулея, «Путешествия Гулливера» Дж. Свифта, «Робинзон Крузо» Д. Дефо, «Симплисиссимус» Г.Я.К. Гриммельсгаузена, «Кандид» Вольтера, «Мертвые души» Н.В. Гоголя, «Моби Дик» Г. Мелвилла и др. Для рассмотрения данной темы были выбраны лишь самые близкие автору примеры и произведения. Их сравнительный анализ позволяет увидеть, как общие черты, так и культурно-специфические акценты в трактовке этих архетипов.

4.1. «Энеида» Вергилия.

Ближе всего по содержанию к «Одиссее» «Энеида» Вергилия, где Путь рассматривается как основа новой Судьбы [Топоров 1993]. Римская эпопея Вергилия, написанная как своего рода ответ «Одиссее», радикально переосмысливает архетип Возвращения. Если Одиссей стремится вернуться в уже существующий дом и восстановить утраченный порядок, то Эней отправляется в путь, чтобы основать новый дом – Рим. Поэтому его «возвращение» – возвращение не в прошлое, а в будущее, предначертанное судьбой. Здесь архетип смещается от личной ностальгии к исторической миссии. Эней, подобно Одиссею, спускается в Аид, но получает там не личные пророчества, а видение грядущей славы Рима. Его путь – это путь основателя, на котором личные желания и горести (как в случае с карфагенской царицей Дидоной) приносятся в жертву государственному долгу. Таким образом, если «Одиссея» – это миф о сохранении идентичности, то «Энеида» – миф о её создании.

4.2. «Рамаяна».

«Рамаяна» раскрывает путь как испытание идеала. Индийская эпопея Вальмики «Рамаяна» представляет собой, пожалуй, наиболее близкий к «Одиссее» по структуре архетип Возвращения, но с глубоким этическим и религиозным уклоном [Рамаяна]. Принц Рама, как и Одиссей, изгнан из своего царства и должен пройти через множество испытаний, чтобы вернуться домой и освободить свою похищенную жену Ситу от демона Раваны. Однако ключевое отличие заключается в том, что Рама – не просто человек, а аватара (воплощение) бога Вишну. Его путь – не поиск себя, а демонстрация идеального поведения (*марьада пурушоттама*) в любых обстоятельствах: он – идеальный сын, муж, брат и правитель. Испытания Рамы

¹ Bridal bed – кровать для новобрачных (англ.).

² Coniunctio – связь, соединение.

(изгнание, похищение жены, сомнения в её чистоте) – это проверка не его хитрости, а его приверженности дхарме (долгу и моральному закону). Его возвращение в Айодхью – это восстановление не просто личного счастья, а космического порядка и справедливости.

4.3. «Махабхарата».

Особо интересным является сравнение архетипа Пути в «Одиссее» Гомера и в грандиозном индийском эпосе «Махабхарата», которые характеризуются общей фундаментальной эпической основой, но при этом демонстрируют существенные культурные и философские различия, что показывает разнообразие выражения универсальных мифологических структур [Махабхарата].

Так, к общим чертам архетипа Пути в «Одиссее» и «Махабхарате» можно отнести:

1) Отделение от дома и начало странствия.

В обоих эпосах герой покидает «родной дом»: Одиссей уходит с Трои обратно на Итаку после войны, Арджуна и Пандавы вынуждены вступить в изгнание и начать противостояние Кауравам. Это отделение символизирует переход от прежнего состояния к этапу трансформации.

2) Испытания и борьба.

Оба героя проходят многочисленные испытания: Одиссей – с мифологическими существами, стихиями и соблазнами, Арджуна и Пандавы – в битвах, моральных и духовных дилеммах. Эти испытания способствуют развитию личности и реализации предназначения.

3) Встреча с судьбой и высшими силами.

Одиссей общается с богами, героями и тенями в подземном мире; Арджуна получает наставления Кришны, центральной божественной фигуры и воплощения высшей мудрости, в частности в «Бхагавад-гите», которая представляет философский трактат о долге, йоге и дхарме (правильном пути).

4) Возвращение как восстановление и трансформация.

И Одиссей, и герои «Махабхараты» возвращаются к своей миссии, выполняют предназначение и восстанавливают порядок – социальный или духовный. Путь возврата – это не только физическое возвращение, но и обретение нового уровня себя.

Однако отметим и существенные культурно-философские различия, которые можно свести к следующему:

1) Фокус на личной идентичности и памяти vs коллективной дхарме и космическом порядке.

В «Одиссее» главный акцент – на личности героя, его памяти, семье и родине как центре идентичности. Одиссей возвращается к себе, к своему дому, к сыну и жене, к своей земной биографии. Его путь — путь индивидуального самопознания и воссоединения с личной историей. В «Махабхарате» же подчёркивается идея дхармы (судьбы/закона) как социальной и космической обязанности, которая превосходит личные желания. Арджуна сталкивается с глубокой экзистенциальной дилеммой – сражаться ли он против родных и друзей (Кауравов), и получает от Кришны учение о путях действия, знания и преданности, подчеркивающее необходимость выполнять свой долг без привязанности к результатам. Его путь – путь исполнения космического закона и поддержания гармонии мироздания.

2) Духовно-философская направленность vs героическая авантюризм.

«Махабхарата» включает большие философские и религиозные трактаты (например, «Бхагавад-гиту»), где основное внимание уделено внутренним

состояниям, карме, йоге и освобождению (мокше). Путь героя – это духовный и этический поиск, интегрирующий внутренние учения и практики. «Одиссея» – литературный эпос с элементами приключений, хитрости, войны и бытовых ситуаций. Путь героя окрашен богатой мифологией, но не содержит систематического философского учения. Это путь странствий, хитрости (метис), выживания и возвращения домой.

3) Отношение к понятию смерти и бессмертия.

В «Одиссее» встреча с царством мёртвых – признание смертности как части человеческой участи. Одиссей не стремится к бессмертию, он принимает свою судьбу как конечного человека, возвращаясь к земному дому. В «Махабхарате», особенно в учении Кришны, смерть и перерождение – естественная часть бесконечного цикла сансары. Главная цель – устойчивость к смерти через понимание вечной природы Атмана (души) и достижение освобождения.

4) Роль божеств.

В «Одиссее» боги часто предстают как вмешивающиеся силы с человеческими страстями и политикой; богиня Афина – покровительница Одиссея. В «Махабхарате» боги и аватары – носители универсальной трансцендентной мудрости и инструкторы, при этом Кришна – не просто бог, а божественный наставник и воплощение абсолютного Бога.

Таким образом, архетип Пути в «Одиссее» и «Махабхарате» выражает универсальную структуру трансформационного путешествия, но с разными культурными акцентами: личностным и семейно-памятным в греческом эпосе и космическо-этическим в индийском. Эти эпосы представляют собой разные проявления одного архетипа, адаптируя его к своим мифологическим, философским и социальным контекстам, что подчёркивает богатство и разнообразие мифотворчества человечества.

4.4. Евангелие.

Особенно интересно рассмотреть тему Пути, Судьбы и Вечного возвращения через призму христианских Евангелий. Ведь история жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа, изложенная в Евангелиях, также поддается осмыслению в образах семи стихий, т.к. путь Христа является символом величайшей внутренней и внешней трансформации, объединяющей в себе глубочайшие архетипические смыслы.

В них:

- Земля воплощает борения и страдания в физическом теле, а крест выступает символом земного страдания и смертного бытия;
- Вода становится символом крещения, очищения, стремлением к новой жизни и духовного возрождения;
- Огонь оформляет символ жертвенной любви и страдания, ведущего к вдохновению как воплощению божественного огня;
- Воздух сигнализирует о дыхании жизни, присутствии Святого Духа, устремлении и просветлении души;
- Любовь составляет основу учения Христа и определяет мотивацию его пути, проявляющуюся в сострадании, жертве и искуплении;
- Смерть воплощает акт жертвенного перехода, но не как окончание жизненного пути, а как трансформацию в вечную жизнь и воскресение;
- Дух указывает на нисходящее к материи божественное начало, через которое осуществляется воскресение и спасение.

Таким образом Иисус Христос в своей божественной миссии интегрирует все стихии, воплощая истину метастихий Первоматерии: любовь как творческое начало, смерть как переход и очищение, дух как божественную основу.

В связи с этим уместно будет сопоставить смысл Пути «Одиссеи» и Евангелий через призму семи стихий, который выявляет фундаментальную общность и различие в трактовке Пути и судьбы. Так:

- в «Одиссее» Путь цикличен и ориентирован на возвращение и восстановление космического порядка, гармонию с природой и судьбой через испытания и преодоление.

- в евангельском повествовании Путь – эсхатологичен и направлен на трансцендентное освобождение, налаживание отношений с божественным и преодоление смерти через духовное возрождение.

При этом метастихии Первоматерии (Любовь, Смерть и Дух) раскрывают универсальные механизмы трансформации, где Любовь инициирует движение, Смерть символизирует очищение и переход, а Дух обеспечивает высшую интеграцию и результат Пути в спасении, гармонии и полноте бытия.

В результате, путешествие человека по жизненному пути вне зависимости от культурного контекста оказывается выражением единого мифопоэтического архетипа, структурированного в семи стихиях. В этом контексте «Одиссея» и Евангелия – различные оси одного феномена, где путь есть движение души и тела через испытания для достижения божественной цели Судьбы смысл которой за пределами одной единственной жизни и может быть понят лишь в контексте великой цели, которой подчинены устремления всех, кто идёт по пути самосовершенствования во имя других [Bakhtin 1981].

Попробуем развернуть эти идеи в следующем сравнительном анализе.

1) При таком подходе стихия Земля представляется как Дом, точка возврата и изгнания. В гомеровском эпосе Земля – стихия устойчивости и памяти, воплощённая в маленькой Итаке. Даже в Аиде (Песнь XI) Одиссей слышит от Тиресия, что его судьба – вернуться к домашнему очагу. Однако Земля здесь двойственна: она сохраняет дом усилиями Пенелопы, Телемаха и Лаэрта, и разрушает его через женихов. Этот парадокс раскрывает женское начало Земли, которая требует не пассивного ожидания, но активного удержания, чтобы подобно ткащей покрывало Пенелопе откладывать выбор, сохраняя дом для Одиссея.

В Евангелиях Земля – стихия уничтожения и изгнания. Рождение Иисуса в Вифлееме (Лк. 2:7) – не возврат к корням, а начало пути отверженного: «не имел, где приклонить голову» (Мф. 8:20). Пустыня, где Христос искушается (Мф. 4:1–11), проявляет Землю как пространство борьбы, где тело испытывает голод, а дух противостоит диаволу. При этом такая Земля не циклична: она ведёт не к Итаке, но к Голгофе, где земной путь завершается в жертве. В свою очередь через них проявляется диалектика стихий. У Гомера Земля усиливается Водой (море как путь домой) и ослабляется Огнём (пламя войны). У Евангелистов Земля преобразуется Духом, где пустыня становится местом победы, а Голгофа – точкой перехода к Воскресению. Как видим, оба рассматриваемых Пути требуют прохождения стихии Земли. Но если Одиссей в итоге возвращается в свой дом, то Иисус оставляет его, чтобы построить Царствие Небесное.

2) Вторая стихия Вода как испытание и этап Пути воплощает очищение и переход через Хаос. Поэтому в «Одиссее» Вода – стихия адаптации к хаосу, а плавание Одиссея – постоянное преодоление водных угроз и преград, где его спасение возможно лишь через союз с другими стихиями: Огнём (жертвенный огонь богам) и Воздухом (ветер Эола). Вода здесь разрушает и губит корабли, но сохраняет Путь. Поэтому без неё нет возвращения.

В Евангелиях Вода – стихия очищения и возрождения. И мы видим это в крещении Иисуса в Иордане (Мф. 3:13–17) как переходе от земной жизни к миссии Спасителя; в чудесах усмирения бури (Мк. 4:35–41), хождения по водам (Мф. 14:22–33), где демонстрируется власть над хаосом. Однако Вода достигает апогея в Крестной смерти Христа, когда из его пронзённого тела истекает «кровь и вода» (Ин. 19:34), символизирующие Таинства Церкви – Евхаристию и Крещение. Что касается диалектики стихий, в «Одиссее» Вода подчинена Земле, потому что море ведёт к Итаке, а у Евангелистов – Духу, когда вода Крещения рождает новую жизнь. Оба Пути требуют погружения в хаос и преодоления его, но у Гомера это цикл выживания, а у Христа – переход к божественному преображению.

3) Третья стихия – Огонь воспринимается как испытание и жертва. Так Огонь в «Одиссее» – стихия предельного выбора. Одиссей использует против циклопа Полифема огненное жало заострённого и обожжённого конца бревна (Песнь IX), но его спутники гибнут за кражу скота Гелиоса от удара молнии (Песнь XII). Огонь здесь разрушает и уничтожает, но открывает новые возможности для продолжения Пути, когда герой жертвует частью ради целого.

В Евангелиях Огонь – стихия преображения через жертву. Как, скажем, в искушении Христа в пустыне (Мф. 4:1–11), где явлен не физический огонь, но пламя духовной борьбы, когда Христос говорит, что «пришёл бросить огонь на землю» (Лк. 12:49). А кульминацией проявления стихии Огня становится Голгофа, где огонь страдания очищает человеческую природу. После Воскресения Христос явится ученикам у огня на берегу (Ин. 21:9), символизируя восстановление связи между земным и божественным. Любопытна в данном случае диалектика проявления и взаимодействия стихий. Так у Гомера Огонь конфликтует с Водой (море гасит пламя), а у Евангелистов – гармонизирует её («вода и кровь» из тела Христа). Оба рассмотренных Пути требуют жертвы, но в «Одиссее» она сохраняет цикл, а в Евангелиях – разрывает его, открывая Вечность.

4) Четвёртая стихия – Воздух, предлагает испытания свободы и воли. Поэтому Воздух в «Одиссее» – стихия непредсказуемости. Мешок с ветрами Эола (Песнь X), развязанный спутниками Одиссея, символизирует тщету контроля над судьбой. Одиссей возвращается на Итаку не благодаря Воздуху, а вопреки ему. Его свобода проявляется в умении использовать хаос, а не управлять им.

Воздух в Евангелиях – стихия Духа и провидения. При Крещении «Дух Божий сошёл, как голубь» (Мф. 3:16), а Христос учит: «веет, где хочет» (Ин. 3:8). Воздух в Евангелиях не хаотичен, а упорядочен Божьей волей. Даже в Гефсиманском саду (Мф. 26:36–46) Христос выбирает подчинение Отцу, обретая свободу в жертве. И диалектика стихий здесь проявляется по-разному. В «Одиссее» Воздух усиливает Огонь (ветер раздувает пламя), но ослабляет Землю, разрушая связанную с ней стабильность, а в Евангелиях Воздух подчинён Духу, преобразуя хаос в путь к Царству Небесному. Как видим, и Одиссей, и Христос сталкиваются с воздушными силами, но Одиссей побеждает их хитростью, а Христос – послушанием.

5) Пятая стихия – метастихия Любовь, выступает связующей нитью бытия. В «Одиссее» она выступает силой сохранения. Пенелопа, ткущая и распускающая покрывало, воплощает стихию, противостоящую времени. Её верность – не пассивна и воплощена в активном ожидании, где Любовь работает через Землю (дом) и Воду (слёзы). Даже богиня Калипсо, предлагая бессмертие, использует Любовь как ловушку, показывая её двойственность. Но у неё любовь – без взаимности. И поэтому Одиссея не удерживает.

Проявление стихии Любви в Евангелиях другое. Здесь Любовь – как космический закон жертвы. Христос говорит: «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Поэтому его путь от Вифлеема до Голгофы есть акт агапэ¹, преображающий Смерть в победу. После Воскресения Христос спрашивает Петра: «любишь ли ты меня?» (Ин. 21:15–17), делая Любовь основой Церкви. И диалектика стихий здесь проявляется иначе. У Гомера Любовь гармонизирует Землю и Воду, а у Евангелистов – побеждает Смерть через Дух. При этом оба Пути признают Любовь как женское начало сохранения, но в «Одиссее» она поддерживает цикл, а в Евангелиях – разрывает его, отворяя ищущим Вечность.

6) Шестая стихия – метастихия Смерть. Она воплощает Порог трансцендентности. В «Одиссее» стихия Смерти – как своеобразная Тень Судьбы, всегда присутствующая, но не определяющая Путь, хотя и влияющая на него. Поэтому нисхождение Одиссея в Аид (Песнь XI) – не конец его, а важный этап подготовки. Смерть здесь – хтоническое продолжение Земли.

В отличие от Одиссея Смерть в Евангелиях – трансформационный кризис, где:

- распятие – не только трагедия, но и победа: «когда Я вознесён буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32);
- Голгофа – божественный переход, когда Смерть побеждается через Жертву;
- Воскресение (Мф. 28:1–10) – не возврат к земной жизни, но преображение тела в духовную плоть.

Иной здесь представлена и диалектика стихий. В «Одиссее» Смерть усиливается Водой (слёзы), а в Евангелиях она ослабляется Любовью. И хотя оба Пути проходят через Смерть, у Гомера она снова циклична, у Христа ведёт к вечной жизни.

7) Седьмая стихия – метастихия Дух, воплощающая высшую трансцендентность бытия. В «Одиссее» путь главного героя завершается в Итаке, где Дух подчинён Земле, утверждая, что восстановление дома важнее личной славы. В Евангелиях же Дух – абсолютная цель. После Воскресения Христос дарует ученикам силу Духа (Ин. 20:22), делая их соучастниками Божьего замысла. А Вознесение (Лк. 24:50–53) – не физический уход, но преображение человеческой природы в божественную. Дух здесь – начало, преодолевающее все стихии. Он управляет Огнём

¹ Акт агапэ – это проявление бескорыстной, жертвенной любви, которая проявляется через смирение, служение другим и самоотречение. Само слово «агапэ» (др.-греч. ἀγάπη) в христианском понимании обозначает любовь, исходящую от Бога, любовь, которая не подчинена желаниям или страстям, а действует осознанно и нравственно, направлена на благо другого без ожидания ответной реакции. В Новом Завете агапэ представлена как образец высоконравственной любви, выражаемой не словами, а делами, и является формой любви, ради которой Христос пожертвовал собой ради спасения человечества. Акт агапэ – конкретное действие любви, волевой поступок, проявляющийся в помощи, преданности и заботе о ближних и в жизненном служении, вдохновлённом этой любовью.

(языки огня в Пятидесятницу), Воздухом (дыхание жизни), даже Землёй, проявляясь в телесности Воскресения. Поэтому и диалектика стихий проявляется здесь по-разному. У Гомера Дух ослабляет Смерть, а у Евангелистов Дух гармонизирует её. Оба рассмотренных Пути требуют Духа, но в «Одиссее» он служит циклу, в Евангелиях – божественной эсхатологии.

Итак, как видим, концепция семи стихий позволяет увидеть в «Одиссее» и Евангелиях два пути человеческого становления. Путь, предложенный Гомером, начинается с диалектики Земли (память) и Воды (адаптация), а завершается в цикле, где Любовь и Смерть сохраняют баланс сил в Духе. В отличие от Одиссеи, проходящий через те же стихии Путь Христа, возносится Любовью и Духом через Смерть, чтобы разорвать жизненный цикл, достигая эсхатологической гармонии.

Ключевое различие между ними – в отношении к Судьбе. В «Одиссее» судьба – сила, с которой можно торговаться, но которую нельзя отменить. В Евангелиях Судьба заменяется Провидением, поскольку Голгофа – не трагическая случайность, а замысел Бога-Отца. Однако оба Пути подтверждают, что стихии работают не изолированно, а в диалектическом единстве. Одиссей спасается благодаря союзу Огня (хитрость) и Воды (терпение), а Христос побеждает Смерть через союз Любви и Духа. Следовательно, путь к целостности Пути лежит не в выборе одной стихии, но в их синтезе, где даже Смерть становится порогом к новой жизни, а Дух, подобно молнии, рождает свет из тьмы. В этом заключается вечная актуальность «Одиссеи» и Евангелий как осмысленных и пережитых моделей человеческого преображения.

4.5. «Беовульф».

Другой великий эпос – «Беовульф» предлагает Путь как цикл служения и героической смерти [Беовульф... 1975]. В древнеанглийском эпосе «Беовульф» архетип Пути принимает форму циклического служения. Герой дважды отправляется в путь: сначала чтобы спасти датский народ от чудовища Гренделя и его матери, а затем, став королём, чтобы защитить свой народ от дракона. Его «возвращение» после первой миссии – это возвращение к славе и признанию, но конечная цель его пути – не дом, а героическая смерть в бою, которая является высшей добродетелью героя-воина. При этом в отличие от хитроумного Одиссея, Беовульф полагается на физическую силу и честь. Его путь – это не столько путь самопознания, сколько путь доказательства своей доблести и соблюдения воинского кодекса. Архетип здесь тесно связан с понятием «судьбы» (*wyrd*) и неизбежности конца, который должен привести героя к славе.

4.6. «Шахнаме» Фирдоуси.

Великая поэма Фирдоуси описывает Путь как служение родной земле [Фирдоуси 1972]. Поэтому персидская «Книга царей» фокусируется на архетипе Пути через призму служения родине и верности долгу. Главный герой эпоса, богатырь Рустам, всю свою жизнь проводит в походах, защищая границы Ирана от врагов. Его путь – это череда воинских подвигов, но, в отличие от Беовульфа, его мотивация глубоко патриотична. Самый трагический эпизод – битва с собственным сыном Сухрабом, которого он не узнаёт, – подчёркивает, что даже личные трагедии не могут отвратить его от служения стране. В «Шахнаме» нет единого, завершённого «возвращения» к домашнему очагу. Дом Рустама – это сама Персия, и его путь – это бесконечное патрулирование её границ. Архетип здесь трансформируется из личного путешествия в вечную миссию защитника.

4.7. Божественная комедия» Данте Алигьери.

Прежде, чем попробовать сравнить «Одиссею» Гомера и «Божественную комедию» Данте Алигьери как поэтическое воплощение мифа о Пути, Судьбе и Вечном возвращении, напомним, две эти великие поэмы определили вектор западной духовной традиции [Vernant 2006]. Но по-разному. Если Путь в «Одиссее» раскрывает архетип циклической судьбы и адаптации к хаосу [Auerbach 2013], то дантовское путешествие символизирует линейно-телеологическое движение к божественному откровению [Singleton 1954, 1958]. Однако их сравнение и синтез становится возможным в рамках концепции семи стихий, поскольку эти стихии формируют метафизическую карту эволюции сознания, где каждый элемент может восприниматься как особая сила, среда и закономерный этап трансцендирования человеческого опыта. Благодаря этому раскрываются общие онтологические вопросы: природа судьбы, диалектика свободы и необходимости, преодоление трагического через эсхатологию.

При это не стоит забывать, что Данте создавал свою поэму как «миф о путешествии души» через три основные части – Ад, Чистилище и Рай. Каждая из частей представляет собой не только состояние духовной трансформации, но и проявление различных стихий, что позволяет трактовать его путешествие как динамическое взаимодействие архетипических сил. Встречи героя в каждом из миров и символика стихий в них структурируют путешествие в рамках космической систематики. Так:

- Ад ассоциируется с проявлениями огня и земли, поскольку огонь – символ страсти, мучения и разрушения, а земля – символ твердости и скрытых, хтонических глубин, в которых кроются причины греха. В этом контексте, ад отражает низшие уровни стихий, где проявляются страстные и разрушительные силы;

- Чистилище связано с элементами воздуха и воды, символизируя очищение и трансформацию. В этом мистическом пространстве проходят очищающие испытания, где ветер и вода устраняют греховные страсти и подготавливают к восхождению к райским сферам;

- Рай олицетворяет гармонию и синтез всех стихий (элементов) в их высшем проявлении и духовной полноте. В этом состоянии доминируют свет, воздух и огонь – символы божественного просветления, а смерть не воспринимается, как прекращение жизни, но проявляется в трансформационном переходе и метаморфозах восхождения.

Этот тройственный план структурирует путь души по трем сферам, где каждый этап реализует определенную стихию, что непосредственно перекликается с концептом семи стихий как фундаментальной архетипической модели мира.

Что касается «Одиссеи», она воспроизводит путешествие через взаимодействие стихий, где море и реки выступают как пространство испытаний и внутренней трансформации героя. Каждая стихия в «Одиссее» символизирует разные этапы пути, связанные с опасностями, испытаниями, просветлением, возвращением домой, что создает метафорическую модель преодоления внутреннего и внешнего кризиса. Поэтому, несмотря на различия по форме сравниваемых эпических поэм и религиозного видения, оба великих произведения используют архетип диалектического взаимодействия стихий, чтобы объяснить человеческую судьбу и духовный путь к совершенству через усиление и гармонизацию стихийных начал.

При этом для Данте, в отличие от Гомера, это не только внешний путь, но и внутренний, духовный. Его путешествие – мистический акт воскресения души и достижения божественной полноты, где каждая стихия символизирует ступень

очищения. В этом смысле, концепт семи стихий выступает как универсальный метафизический каркас, объединяющий оба эпоса в систему, где человек – носитель архетипической силы, взаимодействующий с Космосом, а жизненный Путь должен восприниматься не случайным событием, а проявлением космической гармонии, внутреннего роста и судьбоносных метаморфоз.

На что в данном случае стоит обратить внимание? «Одиссея» Гомера и «Божественная комедия» Данте Алигьери – два архетипа человеческого пути, раскрывающих вечные темы Пути, Судьбы, Потока и Вечного возвращения. Их синтез возможен лишь в рамках онтологической модели семи стихий, где четыре стихии Второй материи (Земля, Вода, Огонь, Воздух) и три метастихии Первоматерии (Любовь, Смерть, Дух) образуют живую пирамиду взаимодополняющих сил. Ключевой принцип этой системы — диалектическая полярность: Земля, Вода, Любовь и Смерть воплощают женское начало (сохранение и трансформация через адаптацию), Огонь, Воздух и Дух – мужское (преобразование через действие). Каждая стихия, разрушая одни формы бытия, укрепляет другие, создавая динамическую гармонию. Данная статья демонстрирует, как через призму семи стихий раскрывается эволюция Пути от гомеровской цикличности к дантовской эсхатологии.

Попробуем это разобрать подробнее.

1) Стихия Земли как фундамент судьбы и памяти. Напомним, что в мифологии Эллады Земля-Гея была матерью первых божественных существ – титанов, и время от времени порождала чудовищ, самые известные из которых циклопы, сторукие гекатонхейры, охранявший Дельфийский оракул змей Пифон, Ехидна, многоглазый Аргус, Антей, тифон и змееногие гиганты. Поэтому погружаясь в земные глубины, искатель обращался к земным духам и глубинным (хтоническим) явлениям, которые считались самыми древними и опасными. Здесь Земля оборачивается уже не привычной для людей почвой, а онтологическим фундаментом, где прошлое определяет будущее. Поэтому в «Одиссее» стихия Земли не только материализует мойру (Μοῖρα) как рок, судьбу, неотвратимость, но и даёт знание, необходимое для преодоления хаоса. Поэтому Земля в «Одиссее» обеспечивает устойчивость и память, где нисхождение в Аид (Песнь XI) выступает актом взаимодействия с Землёй и соединения с корнями: тени предков и умерших друзей раскрывают Одиссею его грядущую судьбу. Её сила – в сохранении цикла, потому что даже победа над женихами не разрывает «порочного круга», предрекая новые испытания для Одиссея и Телемаха.

У Данте Земля воплощается в двух разных метафизических пространствах – Аде и Чистилище. В «Божественной комедии» Ад – это Земля как пространство фиксированных судеб. Там грешники застыли в своих пороках в соответствии с одним из кругов Ада, их тела искажены грехом, как камни в геологических пластах (Инферно, Песнь XXV). У Данте Земля становится тюрьмой, где отсутствуют Вода как очищение и Огонь как трансформация. Их природа иная. Что касается Чистилища, в нём грешники, укоренённые в пороках, обретают шанс на восхождение. При этом в рамках диалектики стихий Земля усиливается Водой (океан вокруг Чистилища) и ослабляется Огнём (разрушающим её стабильность). Но если в «Одиссее» Земля доминирует, удерживая героя в цикле, утверждая, что без диалога с Землёй (признание прошлого) дальнейший путь попросту невозможен, то у Данте Земля должна быть преодолена, а не принята как вечный удел. И чтобы добиться этого, она должна быть подчинена Духу, становясь ступенью к божественному.

2) Стихия Воды обычно выступает как основа трансформации и источник страдания. В «Одиссее» Вода – стихия потока и хаоса. Вода здесь губит путешественников, но сохраняет Путь: без неё нет возвращения. Поэтому Одиссей просто пытается в водном хаосе выжить. Он плывёт по морю, где его способность адаптироваться проверяется испытаниями. Его судьба – быть в потоке, не погружаясь в него полностью («не слушай Сирен», но не откажись от их песни).

В «Божественной комедии» Вода преобразуется в инструмент очищения. У Данте она – слёзы покаяния в Чистилище (Песнь XII), река Лета, стирающая память о грехах (Песнь XXVIII). Поэтому здесь Вода не хаотична, а упорядочена божественным планом: поток Леты ведёт к восстановлению невинности. В Раю же вода исчезает. Её функция передана Любви, чьи «реки» (Парадизо, Песнь XXX) символизируют вечную жизнь. Что касается диалектики стихий, Вода смягчает Землю, но конфликтует с Огнём. И здесь проявляется ключевое различие. У Гомера Вода представляет внешнюю угрозу и воплощает стихию выживания, а у Данте символизирует стадию очищения перед переходом к высшим метастихиям и воплощает внутренний процесс. Однако оба предлагаемых поэмами пути требуют метода плавания: у Одиссея он проявляется через хитрость, находчивость, изворотливость (*metis*), а у Данте – путём упования на Божью милость (*gratia*).

3) Стихия Огня проявляется в страстях человеческих, становясь энергией для грехопадения или восхождения человека, как сила трансформации и жертвы. Стоит отметить, что Огонь в «Одиссее» двойственен. С одной стороны, он спасает путников от голода (жарение мяса на острове Циклопов), а с другой – уничтожает (гибель корабля Одиссея за убийство скота Гелиоса). Его сила и неоднозначность – в предельном выборе: Одиссей вынужден пожертвовать кораблём, чтобы спастись самому, понимая, что его спутники приговорены. Огонь здесь – мужская стихия действия, но без контроля она разрушает союз с Землёй (дом).

В Аду у Данте Огонь выступает инструментом кары (горящие грешники в круге VII), но в Чистилище он становится очищающей жертвой (Песнь XXVII: «сквозь огонь пройди, не обгорев»). В Раю же огонь трансформируется в Дух Святой (Парадизо, Песнь XXXI), где его пламя воплощает объединяющую всё сущее любовь, трансформируясь в свет Любви и Духа. Однако у Гомера Огонь подчинён судьбе, а у Данте – Любви, соединяя мужское и женское начала.

4) Стихия Воздуха обеспечивает свободу и интеллект. Воздух в «Одиссее» – стихия непредсказуемости, выступающий и даром, и проклятием, когда, возвращая Одиссея к исходной точке, он даёт шанс на новое плавание.

В «Божественной комедии» Воздух проявляется в Чистилище через несущее души к Свету дыхание молитв и полностью доминирует в небесных сферах Рая (Парадизо). Таким образом в рамках взаимодействия стихий Воздух усиливает Огонь, раздувая пламя трансформации, но конфликтует с Землёй, разрушая её стабильность. У Гомера он хаотичен, а у Данте – упорядочен Духом, становясь стихией откровения.

5) Любовь в «Одиссее» проявляется опосредовано. В первую очередь – в постоянном влечении Одиссея домой, а также в верности и стойком терпении Пенелопы, ткущей и распускающей покрывало, олицетворяя стихию, противостоящую времени. Её верность сродни активному ожиданию, где Любовь работает через Землю (дом) и Воду (слёзы).

В «Божественной комедии» Любовь проявляется как космический закон, где проводник в Раю у Данте Беатриче – не просто женщина, а ипостась Божественной Любви (Парадизо, Песнь XXXIII: «любовь, что движет солнце и светила»). Её сила

соединяет воедино все стихии в их лучшем проявлении: в Чистилище она преображает Огонь кары в милость, а в Раю превращает Воздух разума в экстаз.

Так Любовь гармонизирует Смерть, превращая её в божественный переход, и наполняет смыслом Дух. Однако, если у Гомера Любовь – земная, то у Данте – метафизическая. Впрочем, в обоих случаях это женское начало, связующее хаос и порядок.

6) Стихия Смерти как Порог трансцендентности. При этом в отличие от стихии Смерти в «Одиссее», где она – Тень Судьбы, Смерть у Данте воплощает метафизический трансформационный кризис. Ад – её крайняя форма, лишённая даже надежды, но уже Чистилище превращает Смерть в инструмент очищения. Однако кульминацией в данном случае выступает переход через реку Эвну (Пургаторий, Песнь XXX), где Смерть, как женское начало, отпускает человеческую душу к Духу. В Раю Смерть побеждена: «Смерти больше нет» (Парадизо, Песнь XXIII). Как видим Смерть проявляется Водой и Огнём, но нейтрализуется Духом. И в обоих текстах это стихия, через которую проходит путь.

7) Дух в «Одиссее», что метастихии свойственно, скрытая сила, проявляющаяся в воле к достижению цели любой ценой. Путь Одиссея завершается не в Раю, а в восстановлении домашнего очага, когда Вода и Огонь преодолеваются человеческой волей (Духом) и приводят к Земле, замыкая жизненный путь там, где он был когда-то начат. Однако у Данте Дух – абсолютная цель. В Раю он сливается с Троицей (Парадизо, Песнь XXXIII), где индивидуальность не растворяется, но обретает вечную форму. Дух здесь преодолевает и подчиняет себе все остальные стихии: он управляет Землёй (телесностью), Водой (поток), Огнём (страстями) и даже Воздухом (разумом). Дух обращает Смерть в Переход и гармонизирует Любовь, делая её божественной, ломая гомеровский цикл и соединяя пирамиду стихий в единстве с Абсолютом, демонстрируя живую пирамиду стихий как путь к целостности. Благодаря этому, мы можем увидеть в «Одиссее» и «Божественной комедии» не просто эпические повествования, но онтологические программы человеческого становления.

Так Путь, построенный на диалектике взаимодействия нисходящих стихий Земли (память) и Воды (адаптация) с восходящими стихиями Огня (трансформация) и Воздуха (разум), завершается в цикле, где Любовь и Смерть сохраняют баланс сил, синтезируя его в Духе и достигая эсхатологической гармонии. Ключевое различие между ними – в иерархии и доминировании стихий. В «Одиссее» Земля и Вода доминируют, удерживая героя в человеческом измерении, тогда как в «Комедии» Дух и Любовь преобразуют низшие стихии, подчиняя их божественному замыслу. Однако оба эпоса подтверждают, что никакая стихия не работает в чистом виде. Одиссей спасается благодаря союзу Огня (хитрость) и Воды (терпение), а Данте достигает Рая через союз Любви и Духа. В результате «Одиссея» и «Божественная комедия» дают два разных ответа на вопрос: как человек обретает себя в хаосе? Гомер показывает путь циклического самообновления, когда герой, прошедший через Землю (память), Воду (адаптация), Огонь (трансформация), возвращается домой, чтобы снова отправиться в путешествие, но на этот раз ради прощения. Данте же предлагает путь эсхатологического преодоления, где человек не возвращается, но восходит, растворяя индивидуальность в божественном.

При этом, дабы вернуть наши рассуждения в рамки сегодняшних проблем, отметим, что в эпоху глобальных трансформационных кризисов эта модель может стать не метафизической абстракцией, а практическим инструментом. Как считал

Гераклит, «гармония невидимая сильнее видимой», а опыт взаимодействия семи стихий показывает, что путь к целостности лежит не в подавлении одних сил ради других, но в их диалектическом единстве, где даже Смерть работает на него, становясь порогом к новой жизни, а Дух, подобно молнии, рождает свет из тьмы.

Более того, благодаря такому подходу, у нас появляется возможность увидеть в двух великих эпосах не просто литературные произведения, но онтологические программы. Так, если «Одиссея» – это гонимая (естественный путь развития через приспособление), то «Комедия» – ургия (сознательное преобразование через веру). Однако их синтез возможен в современной антропологии, где человек воспринимается как существо, обретающее себя лишь в диалоге со всеми стихиями бытия, задавая мёртвым вопросы, чтобы получить от них ответы, необходимые живым (М. Блок). Ведь в мире, где глобальные технологические и климатические катастрофы угрожают не только человеческой идентичности, но самому его существованию, гомеровская мудрость адаптации и дантовское видение трансцендентности становятся не метафорами, а стратегиями выживания. В этом – их вечная современность.

4.8. Русская формула «огонь, вода и медные трубы».

Начнём такой анализ с русской поговорки «пройти огонь, воду и медные трубы», которая отражает трёхчастную структуру инициации, где:

- огонь – испытание опасностью, боем, очищением. В сказках герой часто проходит через огненную преграду или сражается с огнедышащим змеем. Это испытание мужества, силы воли, способности к трансформации;

- вода – испытание утоплением, переправой через реку (граница миров), погружением в хаос. В русских сказках герой переправляется через огненную реку или Калинов мост, охраняемый Змеем Горынычем. Вода – граница между мирами живых и мёртвых, между сознательным и бессознательным;

- медные трубы – испытание славой, почестями, соблазном гордыни. «Медные трубы» – это фанфары, оглашающие славу героя. Герой, прошедший огонь и воду, должен устоять перед соблазном возгордиться. Это испытание духа, смирения.

Эта формула частично соответствует семистихийной модели: огонь и вода присутствуют эксплицитно, «медные трубы» соответствуют испытанию духа (преодоление эго). Однако русская формула не включает эксплицитно стихии земли, воздуха, любви и смерти, хотя они могут быть имплицитно включены в нарратив сказки.

4.9. Индийские и персидские ордалии.

В рамках анализа архаичных практик стоит напомнить, что в древней Индии (Бхарат) и Персии практиковались ордалии – судебные испытания стихиями. В Индии *agnipariksha* (испытание огнём) требовало от обвинённого сидеть на горящем костре; бог Агни защищал невинного. В Персии практиковалось испытание расплавленной серой: обвинённый должен был выпить её или пройти через огонь. Выживание означало невинность и защиту Митры.

Эти практики показывают, что испытание стихиями воспринималось как испытание божественным судом: стихия (огонь, вода) – это проявление божественной силы, которая выявляет истину. Человек, чистый душой, защищён богом и не страдает от стихии. Это соответствует архетипической логике: стихия – не физическая сила, но духовный принцип, и взаимодействие с ней зависит от внутреннего состояния человека.

4.10. Масонские инициации и четыре стихии.

В свою очередь в древней масонской традиции (особенно в Египетском обряде Мемфиса) неофит проходит через четыре испытания стихиями: землёй, водой, воздухом и огнём. Эти испытания символизируют последовательное очищение различных уровней существа:

- испытание землёй – очищение физического тела, когда неофит входит в тёмную пещеру (символ утробы земли, смерти), где размышляет о смертности;
- испытание водой – очищение астрального тела (эмоций), когда неофит проходит через воду (символическое крещение, смывание старых привязанностей);
- испытание воздухом – очищение ментального тела (мыслей), когда неофит подвергается испытанию головокружением или неопределённостью (воздух – стихия изменчивости);
- испытание огнём – очищение души, когда неофит проходит через «врата пламени», символизирующие трансформацию и возрождение, если огонь – высший, духовный элемент.

Эта структура близка к семистихийной модели, но ограничивается четырьмя классическими элементами. В ней метастихии (любовь, смерть, дух) не выделены как отдельные испытания, но имплицитно, скрытно присутствуют постоянно: смерть – в испытании землёй (размышление о смертности), любовь – как мотивация инициации (любовь к истине, к братству), дух – как финальная цель.

5. Универсальность и культурная специфика архетипической модели Пути и возвращения.

1) Компаративный анализ данного процесса показывает, что типология испытаний стихиями является универсальной, присутствуя в различных культурах, но с вариациями. Универсальными являются:

- последовательность испытаний – от низших (земля) к высшим (дух);
- очищающая функция стихий – каждое испытание удаляет определённый уровень загрязнения, подготавливая к трансформации;
- граница между мирами – стихии (особенно вода и огонь) маркируют переход между профанным и сакральным, между старой и новой идентичностью;
- божественный характер испытания, когда стихия – не просто физический элемент, но проявление божественной силы или принципа.

2) Культурная специфика такого явления проявляется в:

- количестве стихий – три (русская формула), четыре (греческая и масонская), пять (китайская система: дерево, огонь, земля, металл, вода), семь (расширенная модель В.В. Ставицкого);
- символическом значении – в разных культурах одна и та же стихия может иметь разные коннотации (вода в христианстве – крещение и очищение; в греческой мифологии – хаос и опасность, сохраняя эти свои природные противоположные качества в верованиях народов мира);
- методах прохождения – активное противостояние (борьба) vs. пассивное принятие (погружение, растворение).

3) Как видим, архетипы Пути и Возвращения в мировой эпической литературе демонстрируют удивительное единство в многообразии. «Одиссея» задаёт канон личного, интроспективного пути к себе. «Энеида» переносит акцент на коллективную, историческую миссию. «Беовульф» подчёркивает героическую доблесть и принятие судьбы. «Рамаяна» превращает путь в этическое и богословское испытание идеала. «Шахнаме» возводит путь в ранг патриотического долга. Все эти

вариации подтверждают мысль о том, что миф о Пути является одним из фундаментальных способов осмысления человечеством своего опыта, испытаний и своего места в мире.

Заключение (Conclusion)

Настоящее исследование продемонстрировало, что в своей иносказательной основе «Одиссея» Гомера – не просто античный эпос, а глубоко продуманная философская и психологическая модель инициаций жизненного Пути, структурированного в соответствии с семистихийной типологией испытаний, где путешествие Одиссея от Трои до Итаки предстаёт не как линейное перемещение в пространстве, но как спиральная траектория духовной трансформации, в ходе которой герой проходит через испытания землёй (киконы, лотофаги), водой (Полифем, Посейдон), огнём (лестригоны, Кирка), воздухом (Эол), любовью (Сирены, Калипсо, Навсикая), смертью (Аид, Сцилла и Харибда, расправа над женихами) и духом (возвращение на Итаку, узнавание) и т.п.

Через призму концепции семи стихий В.В. Ставицкого поэма предстаёт как универсальное руководство по прохождению жизненных испытаний. Путь Одиссея от Трои до Итаки – это аллегория вечного возвращения к себе, к своей подлинной сущности и божественной миссии.

Каждое испытание Одиссея соответствует определённому уровню сознания и способу бытия. Стихии земли и воды, несущие женское начало, связаны с преодолением материальной привязанности и хаоса бессознательного. Стихии огня и воздуха, несущие мужское начало, связаны с трансформацией страстей и установлением коммуникации. Метастихии любви, смерти и духа, соответствующие мистической, символической и алхимической *Materia prima*, представляют высший уровень инициации: преодоление соблазна искушений на уровне божественного (любовь-Калипсо), встречу с собственной смертностью (смерть-Аид) и воссоединение со своей половиной на духовном уровне (узнавание Пенелопой).

При этом поэма не только описывает трудности, но и предлагает способы их преодоления. Стратегемы Одиссея и принципы «Канона перемен» показывают, что ключ к успеху лежит в гибкости ума, стратегическом мышлении, терпении и умении видеть скрытые возможности в любой, даже самой безнадёжной ситуации. В этом заключается главный урок «Одиссеи» для современного читателя: жизнь – это путь героя, полный испытаний, но каждый, вооружённый мудростью и хитростью, способен пройти его и вернуться домой – к себе [Detienne & Vernant 1978].

Способы преодоления испытаний в «Одиссее» основаны на принципах практической мудрости, хитрости и адаптивности, что Одиссеей демонстрирует в своих «стратегиях», аналогичных китайским стратегемам: обман (назваться «Никто»), использование слабостей противника (опить Циклопа), самоограничение (привязать себя к мачте), маскировку (вернуться нищим), принесение малой жертвы ради большей цели (выбор между Сциллой и Харибдой). Эти стратегии соответствуют принципам «Канона перемен», включая адаптацию к изменениям, выбор правильного времени действия (*kairos*), поддержания баланса активности и пассивности, органичную интеграцию противоположностей (инь-ян) и т.д. При этом путешествие Одиссея моделирует концепцию Вечного возвращения к себе – не как механического повторения, но как спирального движения к истоку, к архе, к подлинной идентичности, где возвращение на Итаку – не восстановление прежнего состояния, но обретение нового уровня бытия через прохождение смерти и возрождения. Одиссей возвращается нищим, лишённым внешних атрибутов, но именно это делает

возвращение истинным: он возвращается к себе, к своей сущности, чтобы вернуть, что он когда-то потерял.

Интерпретация пути Одиссея как реализации божественной миссии означает понимание индивидуальной жизни как раскрытия трансцендентного призвания через последовательное преодоление архетипических испытаний. В юнгианском смысле это процесс индивидуации – становления целостной личности через интеграцию Тени, Анимы, встречу со Смертью и примирение с Самостью. Боги в «Одиссее» символизируют не внешние силы, но трансцендентные принципы и аспекты психе, с которыми герой должен установить правильные отношения.

С учётом этого можно утверждать, что:

- типология стихийных испытаний является универсальной, присутствуя в русском фольклоре («огонь, вода и медные трубы»), индийских и персидских ордалиях, масонских инициациях и китайской системе элементов, указывая на архетипический характер стихийной модели, где стихии – не просто физические элементы, но символы фундаментальных экзистенциальных ситуаций и способов бытия;

- прохождение через стихии – не внешнее событие, но внутренняя трансформация, изменение уровня сознания через выход на его высшие проявления;

- гендерная символика стихий (женское начало – земля, вода, любовь, смерть; мужское начало – огонь, воздух, дух) отражает космогонические принципы инь-ян, где женское начало связано с восприимчивостью, вместилищем, растворением форм и смертью-возрождением, а мужское – воплощает активность, проникновение, формообразование и трансцендирование;

- интеграция обоих начал необходима для полноты личностной и духовной трансформации: Одиссей проходит через все стихии, обретая целостность через гармонизацию противоположностей.

Таким образом, теоретическое значение данного исследования заключается в разработке семистихийной модели как инструмента анализа мифологических нарративов и понимания структуры инициации. Эта модель позволяет систематизировать разнообразные испытания героя и выявить их символическую логику. Модель может быть применена к анализу других эпосов и мифов, а также к пониманию современных нарративов трансформации (культурных, психотерапевтических, духовных, художественных).

Практическое значение исследования состоит в том, что «Одиссея» как архетипическая модель Пути как Судьбы предлагает ресурс для понимания структуры личностной трансформации в современных условиях. Испытания Одиссея – не архаическая экзотика, но символическое выражение универсальных экзистенциальных ситуаций: столкновения с хаосом и неопределённостью, соблазна материальностью и забвением миссии, конфронтации с агрессией и страстью, искушения любовью и бессмертием, встречи со смертью, необходимости терпения и смирения. Способы преодоления этих испытаний предлагают практическую мудрость, актуальную для навигации через типичные жизненные кризисы.

С этой позиции данное исследование не лишено перспектив, которые включают: (1) детальный анализ каждой стихии и соответствующих архетипических фигур в «Одиссее»; (2) сравнительное исследование семистихийной модели в других эпосах (Гильгамеш, Энеида, Махабхарата, Калевала); (3) исследование гендерной символики стихий в контексте феминистской критики и теории Анимы/Анимуса; (4) применение семистихийной модели к анализу современных нарративов

трансформации (фильмы, романы, биографии); (5) разработку различных психотерапевтических и коучинговых методик на основе модели стихийных испытаний.

В свете сказанного видно, что «Одиссея» Гомера продолжает оставаться живым текстом, предлагающим экзистенциальную мудрость для каждого поколения. Путь Одиссея – это не только его индивидуальная история, но и универсальная парадигма человеческой судьбы, проходящей через отделение от дома (рождение, начало индивидуации), странствие через испытания (жизнь как серия кризисов и трансформаций), возвращение домой (обретение себя, реализация призвания). Такой путь каждый человек проходит по-своему, но в соответствии с универсальной структурой, в соответствии с которой «Одиссея» учит, что дом, к которому мы возвращаемся, – не географическая точка, но наша подлинная идентичность, наша Самость, которую мы обретаем, только пройдя через все испытания и вернувшись к себе обновлёнными.

Литература

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / под. ред. С. Шлапоберской. Москва: Художественная литература, 1975. Т. 9. 750 с.

Большакова, А. Архетип как литературная категория [Электронный ресурс]. URL: https://asu-edu.ru/api/server/ajax/opor/?file=2023_44.04.01_25400_rpd_21615.pdf (дата обращения: 12.09.2025).

Борисов, И.А., Немцева, А.В. (2023) Архетип пути: социально-философский анализ // Общество: философия, история, культура. № 11. С. 133–138.

Гомер. «Одиссея»: Пер В. Жуковского. Москва: Правда, 1984. 320 с.

Данте Алигьери. Божественная комедия / Перевод с итальянского М. Лозинского. М., 1982. 640 с.

Короленко, Ц.П., Дмитриева, Н.В. (2018) Основные архетипы в классических юнгианских и современных представлениях // Медицинская психология в России. 2018. Т. 10, № 1 (48). С. 3. doi: 10.24411/2219-8245-2018-11030

Кэмпбелл, Дж. (1997) Тысячеликий герой. Пер. с англ. Москва: Рефл-бук, АСТ; Киев: Ваклер. 384 с.

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

Махабхарата. Кн. I – IX. Москва. 1950–2009.

Мелетинский, Е.М. (1994) О литературных архетипах / Российский государственный гуманитарный университет. Москва. 136 с.

Ницше, Ф. (2022) Так говорил Заратустра. Москва: Эксмо. 288 с.

Платон. Тимей [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.today/TEXTS/PLATO/Losev/plato0312.pdf?ysclid=mhglbrlce1536062871> (дата обращения: 12.09.2025).

Рамаяна. [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20090625104228/http://www.advayta.org/item/000002/?text_id=248 (дата обращения: 12.09.2025).

Ставицкий, А.В. (2020) Миф и Логос: онтологические аспекты отношения и взаимодействия // 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. С. 629–645.

- Ставицкий, А.В. (2012) *Онтология современного мифа*. Севастополь: Рибэст. 543 с.
- Ставицкий, А.В. (2013) *Седьмая печать*. Севастополь: Рибэст. 668 с.
- Ставицкий, В.В. (2021) *Семь стихий в романе А.В. Ставицкого «Седьмая печать» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого*. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе. С. 109–120.
- Сунь-цзы. *Искусство войны*. Москва: Эксмо, 2017. 448 с.
- Топоров В. Н. *Эней – человек судьбы (к «средиземноморской» персонологии): [В 2 ч.]. Ч. 1*. Москва: Радикс, 1993. 195 с.
- Тридцать шесть стратагем. *Китайские секреты успеха / Перевод с кит. В.В. Малявина*. Москва: Белые альвы, 2000. 192 с., ил.
- Фирдоуси. (1972) *Шахнаме*. Москва. 798 с.
- Щуцкий, Ю.К. (1993) *Китайская классическая «Книга Перемен»: 2-е изд., испр. и доп.* Москва: Наука. Издательская фирма «Восточная литература». 606 с.
- Элиаде, М. (2000) *Миф о вечном возвращении*. Москва: Ладомир. 414 с.
- Юнг, К.Г. (2019) *Архетипы и коллективное бессознательное*. Москва: АСТ. 496 с.
- Auerbach, E. (2013) *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton UP. 576 p.
- Bachelard, G. (1983) *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Dallas: Pegasus Foundation, 1983. 208 p.
- Bakhtin, M.M. (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981. 432 p.
- Bloom, H. (2005) *The Epic*. New York: Chelsea House. 412 p.
- Campbell, J. (2004) *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books. 497 p.
- Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (J. Lloyd, Trans.). Sussex: Harvester Press. 337 p.
- Eliade, M. (1954) *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* (W. R. Trask, Trans.). Princeton: Princeton University Press. 191 p.
- Hillman, J. (1975) *Re-Visioning Psychology*. NY: Harper & Row. 266 p.
- Jaeger, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Oxford: Blackwell, 1945. 320 p.
- Jung, C.G. (1976) *Psychological Types*. Princeton: Princeton UP, 1976. 608 p.
- Karcher, S. (2003) *Total I Ching: Myths for Change*. London: Time Warner Books. 441 p.
- Krippendorff, K. (2012) *Outthink the Competition: How a New Generation of Strategists Sees Options Others Ignore*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. 246 p.
- Neumann, E. (1972) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton UP. 328 p.
- Ricoeur, P. (1984) *Time and Narrative*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press. 316 p.
- Russo, J., & Simon, B. (1968) *Homer and Psychoanalysis: The Oral and the Written Word*. *International Journal of Psychoanalysis*, 49, 235–241.
- Segal, R.A. (2015) *Myth: A Very Short Introduction* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. 160 p.

Senger, H. von, Gubitz, M.B. (1991) *The Book of Stratagems: Tactics for Triumph and Survival* (M. Gubitz, Trans.). New York: Viking Penguin. 386 p.

Singleton, C.S. (1954) *Dante studies*. Vol. 1: *Elements of Structure*. Cambridge: Harvard UP. 232 p.

Singleton, C.S. (1958) *Dante Studies*. Vol. 2: *Journey to Beatrice*. Cambridge: Harvard UP. 284 p.

Stanford, W.B. (1964) *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero* (2nd ed.). Oxford: Basil Blackwell. 400 p.

Vernant, J.-P. (2006) *Myth and Thought Among the Greeks*. London: Routledge. 368 p.

Wilhelm, R., & Baynes, C. F. (Trans.). (1967) *The I Ching or Book of Changes* (3rd ed.). Princeton: Princeton University Press. 740 p.

References

Beowulf. The Elder Edda. The Song of the Nibelungs / ed. by S. Shlapoborskaya. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ., 1975. Vol. 9. 750 p. (In Russian).

Bolshakova, A. Archetype as a Literary Category [Electronic resource]. URL: https://asu-edu.ru/api/server/ajax/opop/?file=2023_44.04.01_25400_rpd_21615.pdf (accessed: 12.09.2025). (In Russian).

Borisov, I.A., Nemtseva, A.V. (2023) The Archetype of the Path: a Socio-philosophical Analysis // *Society: Philosophy, History, Culture*. No. 11. Pp. 133–138. (In Russian).

Homer. The Odyssey: Translated by V. Zhukovsky. Moscow: Pravda, 1984. 320 p. (In Russian).

Korolenko, Ts.P., Dmitrieva, N.V. (2018) Basic Archetypes in Classical Jungian and Contemporary Representations // *Medical Psychology in Russia*. 2018. Vol. 10, No. 1 (48). P. 3. doi: 10.24411/2219-8245-2018-11030 (In Russian).

Campbell, J. (1997) *The Hero with a Thousand Faces*. Translated from English. Moscow: Repl-book, AST Publ.; Kiev: Vakler Publ. 384 p. (In Russian).

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

Mahabharata. Books I–IX. Moscow. 1950–2009. (In Russian).

Meletinsky, E.M. (1994) *On Literary Archetypes* / Russian State University for the Humanities. Moscow. 136 p. (In Russian).

Nietzsche, F. (2022) *Thus Spoke Zarathustra*. Moscow: Eksmo Publ. 288 p. (In Russian).

Plato. Timaeus [Electronic resource]. URL: <https://plato.today/TEXTS/PLATO/Losev/plato0312.pdf?ysclid=mhglbrlce1536062871> (accessed: 12.09.2025). (In Russian).

Ramayana. [Electronic resource]. URL: https://web.archive.org/web/20090625104228/http://www.advayta.org/item/000002/?text_id=248 (accessed: 12.09.2025). (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2020) Myth and Logos: Ontological Aspects of Relationship and Interaction // *Myth in History, Politics, Culture* [Electronic resource]: Collection of materials from the IV International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol. Pp. 629–645.

- Stavitskiy, A.V.* (2012) *Ontology of Modern Myth*. Sevastopol: Ribest Publ. 543 p. (In Russian).
- Stavitskiy, A.V.* (2013) *The Seventh Seal*. Sevastopol: Ribest Publ. 668 p. (In Russian).
- Stavitskiy, V.V.* (2021) Seven Elements in A.V. Stavitskiy's Novel 'The Seventh Seal' // *Myth in History, Politics, Culture* [Electronic resource]: 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. Pp. 109–120. (In Russian).
- Sun Tzu*. *The Art of War*. Moscow: Eksmo Publ., 2017. 448 p. (In Russian).
- Toporov V. N.* Aeneas – a Man of Destiny (on 'Mediterranean' Personology): [In 2 parts]. Part 1. Moscow: Radix Publ., 1993. 195 p. (In Russian).
- Thirty-Six Stratagems. Chinese Secrets of Success / Translated from Chinese by V.V. Malyavina. Moscow: Belye Alvy, 2000. 192 p., ill. (In Russian).
- Firdausi*. (1972) *Shahnameh*. Moscow. 798 p. (In Russian).
- Shchutsky, Yu.K.* (1993) *The Chinese Classic Book of Changes*: 2nd ed., rev. and expanded. Moscow: Nauka Publ., Publishing house 'Eastern Literature' Publ. 606 p. (In Russian).
- Eliade, M.* (2000) *The Myth of the Eternal Return*. Moscow: Lodomir Publ. 414 p. (In Russian).
- Jung, C.G.* (2019) *Archetypes and the Collective Unconscious*. Moscow: AST Publ. 496 p. (In Russian).
- Auerbach, E.* (2013) *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton UP. 576 p.
- Bachelard, G.* (1983) *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Dallas: Pegasus Foundation, 1983. 208 p.
- Bakhtin, M.M.* (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981. 432 p.
- Bloom, H.* (2005) *The Epic*. New York: Chelsea House. 412 p.
- Campbell, J.* (2004) *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books. 497 p.
- Detienne, M., & Vernant, J.-P.* (1978). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (J. Lloyd, Trans.). Sussex: Harvester Press. 337 p.
- Eliade, M.* (1954) *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* (W. R. Trask, Trans.). Princeton: Princeton University Press. 191 p.
- Hillman, J.* (1975) *Re-Visioning Psychology*. NY: Harper & Row. 266 p.
- Jaeger, W.* *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Oxford: Blackwell, 1945. 320 p.
- Jung, C.G.* (1976) *Psychological Types*. Princeton: Princeton UP, 1976. 608 p.
- Karcher, S.* (2003) *Total I Ching: Myths for Change*. London: Time Warner Books. 441 p.
- Krippendorff, K.* (2012) *Outthink the Competition: How a New Generation of Strategists Sees Options Others Ignore*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. 246 p.
- Neumann, E.* (1972) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton UP. 328 p.
- Ricoeur, P.* (1984) *Time and Narrative*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press. 316 p.

Russo, J., & Simon, B. (1968) Homeros and Psychoanalysis: The Oral and the Written Word. International Journal of Psychoanalysis, 49, 235–241.

Segal, R.A. (2015) Myth: A Very Short Introduction (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. 160 p.

Senger, H. von, Gubitz, M.B. (1991) The Book of Stratagems: Tactics for Triumph and Survival (M. Gubitz, Trans.). New York: Viking Penguin. 386 p.

Singleton, C.S. (1954) Dante studies. Vol. 1: Elements of Structure. Cambridge: Harvard UP. 232 p.

Singleton, C.S. (1958) Dante Studies. Vol. 2: Journey to Beatrice. Cambridge: Harvard UP. 284 p.

Stanford, W.B. (1964) The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero (2nd ed.). Oxford: Basil Blackwell. 400 p.

Vernant, J.-P. (2006) Myth and Thought Among the Greeks. London: Routledge. 368 p.

Wilhelm, R., & Baynes, C. F. (Trans.). (1967) The I Ching or Book of Changes (3rd ed.). Princeton: Princeton University Press. 740 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», 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”, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

E-mail: stavis@rambler.ru

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

Для цитирования:

Ставицкий А.В. «Одиссея» как архетипическая модель вечного возвращения: семь стихий бытия и стратагемы пути // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 42–78.

For citation:

Stavitskiy A.V. “The Odyssey” as an Archetypal Model of Eternal Return: the Seven Elements of Being And The Stratagems of The Path // MYTHOLOGOS. Series ‘Myth and Society: History, Politics, Sociology’, No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 42–78.

2. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО: ПРИРОДА И ПРОЯВЛЕНИЯ

УДК 008

«МИФ О НОРМАЛЬНОМ НАРОДЕ» И.Г. ФИХТЕ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ XIX ВЕКА¹

Евлампиев Игорь Иванович

Санкт-Петербургский государственный университет
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация.

В своей поздней работе (цикле лекций) «Основные черты современной эпохи» И.Г. Фихте выдвинул оригинальную концепцию истории, альтернативную по отношению к классической модели истории, предполагающей непрерывное развитие человека и его разума от дикости к цивилизации. Фихте полагал, что в мифологическом прошлом существовал «нормальный народ», который обладал всей возможной полнотой разума и культуры, поскольку он обладал абсолютной религией, связывающей его с Богом. Его растворение в массе диких народов привело к началу истории, смысл которой в восстановлении во всем человечестве утраченного совершенства. Анализ интерпретации первых глав Книги Бытия, которую осуществляет Фихте, позволяет утверждать, что он выступает как типичный представитель гностической традиции; он критикует ортодоксальное, историческое христианство как ложную версию «истинного христианства» — той самой абсолютной религии, которой обладал «нормальный народ» и которую нужно восстановить в современную эпоху, чтобы направить человечество к совершенству.

Ключевые слова: позднее учение Фихте, абсолютная религия, совершенное человечество, начало истории.

“THE MYTH OF THE NORMAL PEOPLE” BY I.G. FICHTE AND ITS INFLUENCE ON RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 19TH CENTURY²

Evlampiev Igor Ivanovich

Saint Petersburg State University
(Saint Petersburg, Russia)

Abstract.

In his late work (a series of lectures) “The Main Features of the Modern Era”, I.G. Fichte advanced an original conception of history, an alternative to the classical model of history, which assumes the continuous development of man and his mind from savagery to civilization. Fichte believed that in the mythological past there existed a “normal people” who possessed the fullest possible understanding and culture because they possessed an absolute religion linking them to God. Their dissolution into the mass of savage peoples led to the beginning of history, the purpose of which is to restore lost perfection to all humanity. An analysis of Fichte's interpretation of the first chapters of Genesis suggests that he is a typical representative of the Gnostic tradition; he criticizes orthodox, historical Christianity as a false version of “true Christianity”—that same absolute religion possessed by “normal people” and which must be restored in the modern era to guide humanity toward perfection.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет.

² This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University.

Keywords: Fichte's later teachings, absolute religion, perfect humanity, the beginning of history.

Введение (Introduction)

Поздние работы И.Г. Фихте, прежде всего два его цикла лекций «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни», пользовались чрезвычайной популярностью в России, начиная с 30-х годов XIX века. В этих работах Фихте создал философскую модель мировой истории, которая резко отличается от самой известной модели, созданной Гегелем. Гегелевская модель основывается на идее постепенного проявления духа в материальном мире — сначала в физической природе, затем в развитии живой материи, а потом в человеческом обществе, которое последовательно развивается от дикости к цивилизации и к окончательной форме Абсолютного государства. Эта модель очень хорошо согласуется с естественнонаучной теорией эволюции мира, согласно которой происходит непрерывное усложнение материальных объектов вплоть до появления простейших живых организмов, усложнение этих организмов до неразвитого, дикого человека и развитие человека и человечества за счет совершенствования социальной среды и развития культуры.

В марксизме гегелевская модель истории получила материалистическую интерпретацию с точки зрения понимания истоков непрерывного развития человеческого общества (на место духовных факторов были поставлены материальные, среди которых главным оказался процесс совершенствования орудий труда), но не изменилась по своему характеру, она по-прежнему представляла историю как процесс перехода от примитивных форм сознания, форм деятельности, социальных отношений и культуры — ко все более и более сложным. Эти три концепции исторической эволюции — гегелевская, марксистская и естественнонаучная — совместно действуя на общественное сознание привели к тому, что современная наука и современная философия не признают серьезной альтернативы по отношению к представлению об эволюции человечества от исходной дикости ко все более развитой цивилизации. Однако историческая концепция Фихте дает такую альтернативу.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Фихте начинает своё изложение всемирной истории с критики указанной модели, которая появилась еще в XVIII веке; он не признает возможности *постепенного возникновения* или даже *постепенного проявления* разума в материальном мире, он полагает, что «из ничего не возникает ничего, и безразумность никогда не в состоянии превратиться в разум <...> как история, так и пресловутая полуфилософия всего более должны избегать совершенно неразумной и всегда безрезультатной затраты труда на попытки вывести разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумия, и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница и Канта» [Фихте 1993: 493]. Из этого следует, что хотя бы в одной «точке» мироздания разум должен был с самого начала существовать в своем полном выражении, а поскольку в нашем земном мире разум может существовать только в форме человека и человечества, причем последнее издревле делится на множество народов, это ведет к предположению о первоначальном существовании *нормального народа*, который «сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры» [Фихте 1993: 492].

У этого народа разум был развит во всей своей полноте, он не переходил от непонимания к пониманию; и в связи с тем, что именно этот последний процесс, по Фихте, является основанием нашего представления о времени, у этого народа не было ощущения движения времени и не было понятия истории. «Историческое повествование останавливается только на новом, вызвавшем чье-нибудь удивление, отличающемся от прошлого и будущего. Поэтому у нормального народа не существовало исторического повествования и такового не имеется о нормальном народе. Каждый день протекал у этого народа под руководством инстинкта так же точно, как и все другие, и одна индивидуальная жизнь не отличалась от другой. Все складывалось само по себе в порядок и нравы; и здесь невозможно было существование науки или искусства, а возможна была лишь *религия*, одна скрашивавшая дни этого народа и дававшая однообразную связь с вечным» [Фихте 1993: 493]. Здесь Фихте имеет в виду, что наука и искусство дают постепенное развертывание разума, постепенного проникновения познания в суть вещей, но нормальный народ обладал полнотой понимания бытия, поэтому наука и искусство не были ему необходимыми. Религия же раскрывает человеку его непосредственную связь с Богом, с Абсолютным разумом, и она не просто должна была существовать у нормального народа, но должна была быть сразу *абсолютной религией*, полностью открывающей народу в Боге всё, что может познать в нем земной человек с помощью своего разума.

Нормальный народ составлял в начале истории (точнее, до ее начала) только малую часть всего человечества; по отношению ко всем остальным народам Фихте считает справедливой эволюционную модель: все эти народы находились на стадии дикости, от которой они должны были в долгом историческом процессе двигаться к разуму и культуре, но именно под влиянием полного разума, т.е. только нормальный народ и его представители могли быть в дальнейшем решающими факторами исторического развития. Как пишет Фихте, в то же время, когда существовал нормальный народ, «жили рассеянные по всей земле пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования» [Фихте 1993: 492]. У нормального народа не было истории в силу того, что они уже обладали всей полнотой разума и полнотой познания бытия, у «земнорожденных дикарей» также не было истории, но по противоположной причине: «у них все дни похожи были один на другой, отличаясь лишь тем, что сегодня они находили свою пищу в изобилии, а завтра возвращались с пустыми руками, падая в первом случае от пресыщения, а во втором от изнеможения, чтобы снова проснуться для этого бесцельного круговорота» [Фихте 1993: 493].

Пока абсолютная культура нормального народа и полная некультурность дикарей были отделены друг от друга, развитие и история были невозможны: обе части человечества пребывали в неизменности. Только после того как по какой-то причине произошло их смешение, т.е. после того как нормальный народ был изгнан из мест своего пребывания и рассеялся по странам, где проживали некультурные дикари, — только после этого началась история, суть которой в постепенном развитии дикарей до разумного состояния и до овладения способностью самим творить культуру.

Поскольку нормальный народ был малочислен по сравнению со всей массой дикарей, после его изгнания из исходного места пребывания в отдельных странах могли появляться только небольшие группы его представителей, но именно они,

обладая развитым разумом, выглядевшим как божественный дар, начинали оказывать глубокое влияние на те народы, в среде которых они появились, и придавали им импульс культурного развития, отсутствующий у них до этого. По мнению Фихте, эта модель развития древних народов подтверждается тем фактом, что во многих описаниях самого раннего этапа истории этих народов важнейшим фактором их развития признается появление «иноземных пришельцев» [Фихте 1993: 495], которые, придя непонятно откуда, становятся руководителями и властителями народа в силу своих невероятных способностей.

Само существование в предыстории человечества божественного нормального народа Фихте доказывает с помощью своеобразной интерпретации известной особенности повествования о сотворении человека в первой книге Ветхого Завета, Книге Бытия — двукратного повторения этого описания. Сначала в Библии говорится о том, что в шестой день творения Бог сотворил мужчину и женщину по своему образу и подобию и сделал их повелителями природы:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:26–28).

Затем во второй главе Книги Бытия снова повествуется о том, как после семи дней творения, т.е. уже в тот момент, когда существовала земная природа, Бог создал человека, причем перед этим сказано, что еще «не было человека для возделывания земли» (Быт. 2:5): «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

В современной библеистике считается, что такое двукратное описание создания человека не имеет содержательного смысла и возникло в силу формального соединения в окончательном тексте Библии двух разных источников, по-разному описывающих акт Творения. Однако Фихте в своей интерпретации придает этой особенности текста Ветхого Завета очень важный смысл, утверждая, что в указанных фрагментах речь идет о сотворении разных частей человечества: в первом случае о сотворении божественного человека, т.е. нормального народа, представители которого являются образом и подобием Бога и, значит, обладают полнотой познания Бога; во втором случае о сотворении «из персти земной» обычного человека, который не обладает реальной связью с Богом и поэтому не обладает ни разумом, ни культурой и занят только деятельностью по добыванию себе пропитания («возделыванием земли») [Фихте 1993: 497–498].

В первом описании создания человека сказано, что Бог сразу сотворил мужчину и женщину, поэтому история грехопадения, в рамках которой рассказано о создании Евы из ребра Адама, должна быть отнесена к представителям низшей человеческой расе, именно они совершили грехопадение и были изгнаны Богом из рая, чтобы в труде и страданиях добывать себе пропитание. Представители нормального народа являлись сразу совершенными, причем они остались таковыми даже после рассеяния и растворения в массе дикарей. Это объясняет, почему они

легко занимали место властителей тех народов, в среду которых попадали, они действительно представляли в глазах дикарей божественными существами, «сынами Божиими», как далее говорится в Книге Бытия.

О том, как нормальный народ рассеялся по земле, растворился в массе диких народов, произошедших от Адама и Евы, в Библии не сказано, но в шестой главе Книги Бытия мы снова встречаемся с двусмысленным рассказом, в котором явно подразумевается, что человечество существовало перед всемирным потопом в виде двойственности «сынов Божиих» и «исполинов», с одной стороны, и обычных людей, с другой:

«Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал.

И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет.

В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди.

И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время;

и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем» (Быт. 6:1–6).

Если мы принимаем интерпретацию начала человеческой истории, которую дает Фихте, тогда «сыны Божии» должны пониматься как представители нормального (божественного) народа, а исполины — как их непосредственные потомки среди обычных людей; само это повествование можно понять как лаконичное изложение процесса растворения нормального народа среди окружающих диких народов.

Однако загадочность данного фрагмента не ограничивается внезапно возникающими здесь «сынами Божиими» и «исполинами», которых нет ни в предшествующем, ни в последующем тексте. Как это ни кажется парадоксальным, самую большую загадку представляет Бог, упоминаемый здесь. Этот Бог крайне негативно относится к «сынам Божиим», далее он даже пытается уничтожить с помощью потопа и этих «сынов Божиих» и «исполинов», которые можно понять как их потомство. Если этот Бог является их создателем, почему он так относится к собственным сынам и их потомкам? Или, может быть, это не его сыны? Последний вопрос становится особенно насущным, если мы вспомним, как Фихте начинает работу «Основные черты современной эпохи». Здесь он использует миф о райской жизни первых людей и о грехопадении, но дает ему необычную интерпретацию – по сути, противоположную его прямому смыслу, используемому христианской церковью для доказательства слабости всех людей, полной их зависимости от божественной благодати. В интерпретации Фихте первые люди сами уходят из рая, чтобы самостоятельно добиться полноты и совершенства жизни, и это им удается — они не только благополучно живут без опеки Бога, но и создают свою копию рая, где есть и древо познания, и древо жизни, обеспечивающее им вечную жизнь без обращения к Богу. Вот как Фихте излагает свое понимание указанного мифа:

«В раю — я воспользуюсь знакомым образом — в раю правого делания и правого бытия, без знания, труда и искусства, человечество пробуждается к жизни. Едва оно приняло смелое решение отважиться на собственную жизнь, как приходит

ангел с огненным мечом принуждения к правой жизни и изгоняет человечество из жилища, где оно жило в невинности и мире.

Не зная покоя и отдыха, оно блуждает по бесплодной пустыне, едва дерзая стать где-нибудь твердой ногой из боязни, что земля провалится под его ногами. Сделавшись мужественнее в испытаниях нужды, оно, наконец, кое-как устраивает свою жизнь и в поте лица вырывает из земли волчцы и тернии запустения, чтобы вырастить желанный плод познания. Оно вкушает последний, и у него открываются глаза и укрепляются руки, и оно само созидает себе рай по образу потерянного; у него вырастает древо жизни, оно протягивает руки к плоду, вкушает его и живет в вечности» [Фихте 1993: 370–371].

При таком понимании истории грехопадения тот Бог, который изгоняет людей из рая, предстает злым «тираном», а не добрым творцом и управителем. Если люди оказываются способными породить рай, полностью подобный тому, который приготовил для них этот Бог, они сами являются не менее могущественными, чем он, и это означает, что они порождены не им и зависят по своему бытию не от него, а от иного, более высокого и более могущественного Бога. Мы видим, что в воззрениях Фихте явно проступает в качестве основания гностическая мифология, центральным пунктом которой является различие и противопоставление двух Богов: высшего благого Бога, подлинно абсолютного и поэтому невыразимого и даже не имеющего качества личности, и вторичного и несовершенного Бога-Демииурга, творца нашего мира, злого, капризного и переменчивого личного Бога, больше всего боящегося, чтобы люди не узнали правду о себе и о своей судьбе, — о том, что они имеют внутри себя связь с высшим благом Богом и, выявляя и раскрепощая в себе эту связь, могут стать выше и могущественнее Бога-Демииурга, который именно за это ненавидит их и хочет полностью подчинить своей воле¹.

Тогда становится понятным, что «сыны Божии» в шестой главе Книги Бытия — это не сыны Бога-Демииурга, а сыны высшего благого Бога, и именно поэтому их и их прямых потомков «исполинов» Бог-Демииург хочет уничтожить с помощью потопа. Такая интерпретация событий, описанных в Книге Бытия, хорошо известна, она принадлежит античным гностикам, которых христианская церковь объявила еретиками, хотя сами они считали себя верными наследниками Иисуса Христа; эта интерпретация содержится в одном из главных гностических текстов, в Апокрифе Иоанна, его аутентичные рукописи IV века были найдены только в XX веке, однако общее содержание этого древнего памятника сохранялось в истории благодаря тому, что оно было воспроизведено в середине II века известным христианским писателем Иринеем Лионским в книге «Против ересей» [Ириней Лионский 1996: 29–54].

Близость взглядов Фихте к гностической традиции (к традиции гностического христианства, по современной терминологии) становится еще более очевидной, когда мы более внимательно рассмотрим, как он понимает религиозное развитие человечества в своей концепции истории. Нормальный народ в своем исходном, доисторическом состоянии обладал абсолютной религией как совершенной формой непосредственного отношения к Богу и постижения Бога человеческим разумом. Но после его рассеяния среди земных дикарей, эта религия была утрачена и заменена множеством несовершенных религий; среди них Фихте выделяет религию Иеговы,

¹ Тот факт, что «истинное христианство» позднего Фихте есть, по сути, гностическое христианство, что Фихте сознательно развивал в своей философии гностическую традицию и резко негативно относился к ортодоксальному христианству во всех его версиях, хорошо известен и не раз отмечался в исследовательской литературе; см., например: [Гайденко 1990: 114–119].

т.е. иудаизм, как учение, в котором в наибольшей степени сохранились элементы исходной абсолютной религии и которое поэтому выступает наиболее подходящей средой для ее восстановления. Именно это Фихте называет главным смыслом первых глав Книги Бытия: «Из их содержания я усматриваю, что здесь дан миф о нормальном народе, противопоставляемом другому народу, созданному из персти земной, о религии нормального народа, о его рассеянии и возникновении культа Иеговы, среди народа которого вновь предстоит явиться первичной религии нормального народа, долженствующей распространиться отсюда по всему миру» [Фихте 1993: 497].

Из этого утверждения очевидно следует, что «культ Иеговы», т.е. иудаизм, и религия нормального народа — это принципиально разные учения, и, значит, Бог религии нормального народа совсем иной, чем Иегова, Бог евреев. В других местах своей работы «Основные черты современной эпохи» Фихте подробно объясняет различие между иудаизмом как религией «капризного» личного Бога, «действующего по произволу», и первичной религией нормального народа, которая является абсолютной религией и рано или поздно должна быть восстановлена в человечестве. Это восстановление, утверждает Фихте, началось тогда, когда в мире явилось христианство, точнее, та его версия, которая связана с Евангелием от Иоанна и которую Фихте резко противопоставляет версии, созданной апостолом Павлом и остальными тремя евангелистами. Разница между этими направлениями христианства заключается как раз в том, что ортодоксальное направление, выраженное в трех синоптических евангелиях, подобно иудаизму, принимает «внешнего» личного Бога, ничем не отличающегося от иудейского Иеговы, а христианство, выраженное в Евангелии от Иоанна понимает Бога как абсолютное бытийное основание всего существующего, которое обеспечивает наше существование и нашу жизнь. «Иисус Иоанна не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истиной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего. <...> Что касается исторической стороны, то его учение так же древне для него, как мир, и есть первая, изначальная религия; иудейство же он отрицает безусловно и без всякого снисхождения, считая его позднейшим выражением этой религии» [Фихте 1993: 456].

В Евангелии от Иоанна Иисус Христос произносит загадочные слова: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался. <...> истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:56–58). Фихте интерпретирует их как констатацию первичности той абсолютной религии, которую открыл всем людям Христос, по отношению к иудаизму — религии, принесенной евреям Авраамом; соответственно, он различает подлинного Всевышнего Бога Христа и «подчиненного», вторичного Бога иудеев, причем он находит это противопоставление не только в словах Христа в Евангелии от Иоанна, но и в Книге Бытия: «...*Всевышний Бог* явственно противопоставляется в нескольких первых главах первой книги Моисея подчиненному Богу и создателю, Иегове» [Фихте 1993: 456]. Вероятно, он имеет в виду приведенный ранее фрагмент главы 6, в котором говорится о неких «сынах Божиих», бравших в жены дочерей человеческих; теперь мы еще более уверенно можем утверждать, что здесь имеются в виду не «сыны» Иеговы, иудейского Бога, а «сыны» Всевышнего Бога, которые, существуя в самом начале человеческой истории, оказываются полностью подобными Христу.

Значение иудаизма в истории человечества обычно видят в том, что он был первой формой монотеистической религии и поэтому выступил основанием христианства. Однако такие суждения невозможно признать правильными, в них недооценивается степень развития языческих религий. Уже в поздних формах язычества появилась идея высшего Бога как главного управителя и повелителя мира, но этот Бог оказывался такой же капризной, своевольной и жестокой личностью, как любой человек, отличаясь от людей только своим могуществом, которое пугало людей: «...по произволу действующий Бог, — Бог, чья воля всегда непостижима для людей, — Бог, всегда внушающий ужас, — Бог, от чьего гнева избавляют лишь прихоть и случайность, стоял против воли людей перед их сознанием; они не только не искали его, но рады были бы освободиться от него» [Фихте 1993: 472]. Иудейский Бог, по Фихте, ничем в этом смысле не отличался от этих поздних верховных языческих богов, но иудаизм имел то преимущество перед язычеством, что он заключил *договор*, *Завет* с Богом, и это ограничило произвол Бога в отношении людей и сделало их жизнь более спокойной и предсказуемой.

Христос, описанный апостолом Иоанном, принес совершенно новую религию, которая в равной степени радикально отличалась и от язычества, и от иудаизма; Бог, о котором как о своем Отце говорит Иисус, не имеет ничего общего с гневным и ревнивым, т.е. ограниченным и подобным человеку, Богом иудеев. Свои отношения с Богом Христа мы должны строить не по юридической модели господства и подчинения, но по мистической модели тождества и внутренней взаимообусловленности. После Христа, утверждает Фихте, произошло радикальное искажение этой великой религии: апостол Павел, не желая полностью отказаться от своей исконной религии, вновь поставил на место Всевышнего Бога Христа того же самого Иегову, Бога иудеев, и смысл религии Христа свел к *Новому Завету*, хотя и заменяющему иудейский Ветхий Завет, но, по сути, превращающему религию Христа в версию иудаизма. Соответственно, сам Христос пришедший к людям как великий Учитель, призывающий открыть в себе тождество с Богом и непосредственно в земной действительности получить качества Бога — вечную жизнь и мистическое могущество, был превращен Павлом в иудейского Мессию, для которого в синоптических евангелиях были сочинены подходящие генеалогии и истории рождения и детства [Фихте 1993: 457–458].

Такое радикальное искажение христианства не позволило ему реализовать свое глубинное предназначение в истории — не позволило стать восстановленной формой абсолютной религии, которую имел перед началом истории нормальный народ. В результате, оно оказалось неспособным открыть каждому человеку его тождество с Богом, благодаря чему было бы обеспечено такое развитие каждому человеку и человечеству в целом, чтобы каждый приблизился к совершенству, которым обладали представители нормального народа, а человечество в целом стало бы полностью тождественным этому первоначальному народу, только многократно превосходящим его по численности. Вместо того, чтобы двигаться к божественному совершенству, уже существовавшему на земле в начале истории, человечество под гнетом представления о своей неискоренимой греховности, прозябало в низменности и рабской подчиненности выдуманному благу Богу-Творцу, место которого в реальности занимал радикально несовершенный и злой Бог-Демург, полуязыческий Бог иудеев.

Фихте в своих поздних сочинениях выступает как великий пророк человечества, разоблачающий искажения, внесенные в абсолютную религию, ради

того чтобы направить историю в правильное русло. Свое религиозно-философское учение он представляет как исправление указанных искажений, как окончательное и полное восстановление абсолютной религии; приняв его в качестве окончательной откровенной истины, человечество должно найти выход из того кризиса, в котором оно оказалось.

Он, действительно, оказался первым европейским мыслителем, который предельно ясно сформулировал новаторскую концепцию истории, согласно которой в начале европейской истории произошло расхождение двух версий христианства: римская церковь, внесшая в учение Иисуса Христа чуждые ему элементы (прежде всего идею Творения и концепцию грехопадения), по сути, превратила его в разновидность иудаизма, одновременно объявив верных сторонников Христа еретиками-гностиками — и действительно, дальше в истории подлинное учение Христа сохранялось только в различных вариантах гностической ереси. Сам Фихте, выступивший как бескомпромиссный борец с теми, кто, лицемерно провозглашая себя верными наследниками Христа, на протяжении столетий извращал и замалчивал его учение, оказывается очень похожим на первого защитника истинного христианства, память о котором сохранила история — на Маркиона, публично выступившего в 140-е годы в Риме против иерархов тогдашней церкви с обвинениями в том, что они поклоняются несовершенному иудейскому Иегове, а не Всевышнему Богу Христа. В церковной версии истории Маркион предстает в качестве одного из основателей «гностической ереси», однако с точки зрения наших современных знаний о возникновении и развитии христианства он является первым из множества самоотверженных искателей христианской истины, ряд которых продолжился вплоть до Фихте и закончился великими русскими наследниками немецкого философа — Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым и В.С. Соловьевым [Евлампиев 2024].

В России идеи Фихте были восприняты с чрезвычайным вниманием и энтузиазмом, можно сказать, что даже в самой Германии они не получили такого оригинального и плодотворного развития, как в русской культуре. Весьма критическое отношение к историческому, церковному христианству как к искаженной версии великого учения Христа проходит через всю историю русской мысли от П.Я. Чаадаева, В.Ф. Одоевского и А.И. Герцена до философов начала XX века, последовательно развивавших религиозные идеи Достоевского, Толстого и Соловьева. Тот образ истинного христианства как учения о тождестве Бога и человека, который создал в своих поздних трудах Фихте, получил детальную и очень глубокую разработку в русской философии. В настоящей работе мы не будем затрагивать эту общую тему и обратим внимание на более узкий вопрос о том, какое развитие получил в русской культуре «миф о нормальном народе», который Фихте обнаружил в первых главах Книги Бытия.

Существенное влияние исторической концепции Фихте можно усмотреть в «Философических письмах» Чаадаева; он, как и Фихте, пророчит наступление новой эпохи в истории человечества, которая будет обусловлена созданием окончательной и абсолютной религии, преодолевающей ограниченность религиозного содержания традиционных христианских конфессий. Будет ли эта религия *новым* учением, которого еще не знало человечество, или в нем будет восстановлена некая первоначальная и уже существовавшая религия, в тексте Чаадаева остается не вполне понятным. Однако в одном фрагменте своих рассуждений он, как кажется, склоняется все-таки ко второму варианту ответа на этот вопрос. Размышляя о том, как человек в истории постепенно получает высшее знание от Бога, Чаадаев пишет: «Привычные

представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, приучили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях — Ветхого и Нового Завета, и мы забываем о первоначальном откровении. А без ясного понимания этого первого общения духа Божьего с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве» [Чаадаев 1991: 352]. Как указанное здесь «первоначальное откровение» соотносится с более поздними откровениями, зафиксированными в Ветхом и Новом Заветах, Чаадаев не поясняет, но, возможно, он имеет в виду ту же модель истории, что и у Фихте. В пользу этого говорит тот факт, что главным фактором исторического развития народов Чаадаев признает влияние отдельных пророческих личностей, которые несут людям элементы божественного откровения, т. е. могут быть поняты как «наследники» тех людей и того народа, которые в начале истории приняли от Бога указанное первоначальное откровение.

Иную форму отражения идеи Фихте о первоначальном божественном народе, представители которого стимулировали историческое развитие всех народов мира, мы находим в творчестве В.Ф. Одоевского. В своих «Психологических заметках» он несколько раз говорит о том, что в начале человеческой истории жили совершенные люди, которые в отношениях с Богом и природой опирались не на разум, а на интуицию («инстинктуальную силу», в терминологии Одоевского). Именно развитие формального рассудка, которое постепенно подавило и вытеснило на периферию сознания интуитивное отношение к миру, привело народы к деградации; снова развиться до божественного, совершенного состояния человечество сможет, только если возродит в себе интуицию и соединит ее с разумом. Предвосхищая современные теории о существовании в далеком прошлом цивилизаций, гораздо более развитых в техническом и культурном смысле, чем мы, Одоевский тщательно фиксировал все факты, которые говорили в пользу этого предположения. Он считал, что такую цивилизацию создали обитатели древнего Вавилона, открытого археологами в начале XIX века около города Хили в Ираке: «В Хили <...> открыли следы города, носящего признаки образованности, не могшей существовать между туземцами. Вопрос, какие были это народы? — может быть, не столько любопытен, сколько следующий: как потерялась образованность этого народа, потерялась так, что даже не осталось ни одного памятника, который бы о нем свидетельствовал?» [Одоевский 1975: 206].

В качестве достоверного свидетельства в пользу существования божественного народа в далеком прошлом он рассматривал мифы и древние сказания, в которых показана невероятная мощь древних людей: «Что всего яснее видим мы в сих <древних> иносказаниях? Божество, снисходящее в человека, человека, возвышенного до степени божества, — словом, необычайную, непонятную нам силу человека. Здесь титаны, воюющие с небом; здесь Сатурн, отец богов, царствующий на земле; Прометей, похищающий божественный огонь; каким образом могли бы войти в голову человека все эти иносказания о подобной силе человека, если бы действительные предания не скрывались под ними?» [Одоевский 1975: 207–208].

Как и Фихте, Одоевский утверждает, что у первоначального божественного народа (или у нескольких народов) не было ни науки, ни искусства, поскольку они понимали природу и Бога с помощью интуиции («инстинкта») и поэтому не нуждались в точной фиксации получаемых знаний, именно поэтому от этого народа (или народов) осталось так мало материальных памятников, доказывающих высоту их развития: «Первая вера человека (не в религиозном смысле) была безотчетное верование в свой инстинкт; для сего состояния почти нет выражения в нынешней

эпохе человечества, ибо такое состояние должно было иметь и свою особую форму, как каждый народ имеет свой язык, — подобное сему состояние замечается в сомнамбулах. <...> Сии минуты прошли для человечества, как проходит состояние сомнамбула: от его состояния ему не остается воспоминаний, так и в человечестве от того времени не осталось памятников, человек должен в поте лица отыскивать то, что он понимал инстинктом» [Одоевский 1975: 209].

Для того чтобы более точно оценить соответствие между идеями Одоевского и идеями Фихте, нужно вспомнить, что в самом начале работы «Основные черты современной эпохи» Фихте описывает «мировой план», т.е. последовательность основных эпох развития человечества, в его понимании. Всего таких эпох он насчитывает пять: первые две, соответствующие древней истории, характеризуются господством разума сначала в форме внутреннего инстинкта, действующего в каждом человеке, затем в форме авторитетного руководства отдельных личностей, выделившихся из коллективного целого за счет сознательного следования разуму; третья эпоха, которая соответствует основной части мировой истории и в которой до наших дней живет человечество, отмечена преобладанием индивидуализма, разложением единства и предельным ослаблением разума; четвертая и пятая эпохи должны привести к восстановлению полноты разума через свободное следование его велениям всех индивидов.

Сопоставление этого мирового плана с мифом о нормальном народе порождает ряд вопросов, на которые в тексте Фихте нет ясных ответов. В соответствии с указанным мифом в самом начале истории человечества разум был присущ только относительно малочисленному нормальному народу, но в первую эпоху мирового плана человечество, как можно понять, всё в целом находится под руководством разума в его инстинктивном действии. Характеризуя эту эпоху как состояние «невинности человеческого рода» [Фихте 1993: 370], Фихте, вероятно, имеет в виду, что соответствующее состояние является совершенным, хотя и примитивным, не позволяющим раскрыть присущую человечеству свободу. Вероятно, нужно предположить, что эта первая эпоха относится к гораздо более позднему времени истории, чем время исходного изолированного существования нормального народа; но при этом остается непонятным, каким образом исходное дикое состояние большей части человечества перешло в господство разума над ним, пусть даже только в форме внутреннего инстинкта. Столь же непонятно, каким образом в эту первую эпоху осуществляется роль представителей нормального народа, ведь здесь разум как бы «равномерно» господствует над всеми людьми с помощью присущего им инстинкта, и не видно никаких особых личностей, играющих важную роль в развитии культуры. Фихте в лекции XII своей работы описывает тот период истории, когда происходит смешение нормального народа и дикарей, однако это описание явно имеет в виду вторую эпоху, когда разумность осуществляется отдельными волевыми личностями, происходящими из нормального народа и подчиняющими себе массы людей своим авторитетом. В итоге, первая эпоха мирового плана в сочинении Фихте (эпоха первоначального, примитивного совершенства *всего* человечества) остается загадкой, которую вряд ли можно естественным образом совместить с мифом о нормальном народе.

Возвращаясь к идеям Одоевского, нетрудно заметить, что его представление о первоначальном божественном народе в большей степени соответствует представлению Фихте о первой эпохе истории, чем мифу о нормальном народе. Само использование им терминов «инстинкт» и «инстинктуальная сила» можно считать

свидетельством прямого влияния концепции мирового плана немецкого философа. Мысль Одоевского о деградации исходного совершенства, которое теперь людям нужно повторить через свободное следование разуму, вполне соответствует представлению Фихте о третьей эпохе мирового плана, в течении которой утрачивается инстинктивное подчинение разуму и готовится переход к свободному следованию его велениям (уже в следующие эпохи).

Только одна из мыслей Одоевского заставляет вернуться к самому началу истории и к мифу о нормальном народе Фихте: «Могли быть два периода образования: 1-е у жрецов, 2-е в человечестве. Оно могло достигнуть у первых до высшей степени совершенства, но человечество должно было начинать снова; может быть, мы и не дошли до той точки, на которой остановились древние мистерии, которые сами собою должны были прекратиться, когда познания стали выходить из святилища» [Одоевский 1975: 210]. Здесь имеется в виду, что в определенной замкнутой группе людей («у жрецов») существовала некая совершенная форма познания и отношения к миру, которая была утрачена, когда эта группа растворилась во всем человечестве. Но здесь можно добавить к сказанному Одоевским, что сакральное знание не могло пропасть совсем без какого-либо влияния, логично предположить, что влияние все-таки было и именно благодаря ему человечество постепенно обретает всё более сложную и развитую культуру. Вместе с таким добавлением это рассуждение Одоевского оказывается почти точным повторением концепции Фихте о нормальном народе и его влиянии на ход истории.

Влияние философии Фихте и особенно его трактата «Основные черты современной эпохи» на мировоззрение Ф.М. Достоевского не вызывает никакого сомнения. Достаточно сказать, что рукописный набросок Достоевского «Социализм и христианство» (1864) является кратким конспектом этой поздней работы Фихте, здесь писатель воспроизводит схему мировой истории из указанного трактата. Если же иметь в виду идею инстинктивного господства разума в первой эпохе мирового плана, то в наиболее наглядном виде, близком к мыслям Одоевского, она воспроизведена Достоевским в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 год. Герой рассказа, совершив фантастическое путешествие на другую планету, которая оказывается точной копией нашей Земли, попадает в мифологическое прошлое до начала человеческой истории и видит совершенных людей, которые руководятся в своих отношениях с природой и друг с другом не разумом, а интуицией. «Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтоб научить других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но я не мог понять их знания. Они указывали мне на деревья свои, и я не мог понять той степени любви, с которою они смотрели на них: точно они говорили с себе подобными существами. И знаете, может быть, я не ошибусь, если скажу, что они говорили с ними! Да, они нашли их язык, и убежден, что те понимали их. Так смотрели они и на всю природу — на животных, которые жили с ними мирно, не нападали на них и любили их, побежденные их же любовью. Они указывали мне на звезды и говорили о них со мною о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслию только, а каким-то живым путем» [Достоевский 1983:113].

Некоторые комментаторы рассматриваемого рассказа Достоевского утверждали и утверждают, что писатель изобразил здесь рай, в том смысле, который подразумевается в церковном учении. Несмотря на то, что сам герой рассказа называет «раем» место, в которое он попал, против буквального понимания этого обозначения очевидно свидетельствует тот факт, что люди совершенного общества были смертны и у них была половая любовь и рождались дети, что невозможно в раю. Логично предположить, что Достоевский изображает либо тот «вторичный» рай, созданный собственными усилиями людей, который Фихте предполагает в конце истории, либо, наоборот, здесь показана первая эпоха мирового плана и соответствующее состояние человечества, которое было совершенным в силу интуитивного господства разума. Второй вариант кажется предпочтительнее, учитывая тот факт, что далее по сюжету рассказа происходит деградация совершенного общества к состоянию, полностью подобного тому, в котором находится земное человечество. Этот сюжетный поворот можно понять как отражение мысли Фихте о второй и третьей эпохах, в которых происходит распадение первичного единства человечества и утрата им всех достижений разумно-инстинктивной жизни, что в свою очередь является необходимым для того, чтобы стало возможным свободное следование разуму в последующие эпохи.

Наиболее сложное отражение идей Фихте содержится в одной из работ В.С. Соловьева — в статье «Всемирная монархия», написанной для энциклопедии Брокгауза и Эфрона. Здесь Соловьев пишет о том, что человечество безусловно стремится к единству и это стремление находило в истории себе выражение через создание великих империй (монархий), претендовавших на объединение всего культурного человечества и имевших целью дальнейшее укрепление и распространение культуры. Это точно соответствует мысли Фихте о том, что подлинное — прочное и окончательное — единство человечества может быть достигнуто только на основании единой высокой культуры, а не на религии, экономике и прочих факторах. Список главных империй в истории человечества, который приводит Соловьев, точно совпадает с аналогичным списком, который приводит Фихте — Ассиро-вавилонская, Мидо-персидская, Македоно-эллинская и Римская империи.

Далее Соловьев пытается описать обобщенную модель, по которой происходило формирование всех этих великих империй: «Все они произошли через соединение двух элементов: одного — высококультурного, но политически бессильного, пассивного, и другого — малокультурного, но хорошо дисциплинированного в военном и политическом отношениях, деятельного, наступательного национального элемента. Из оплодотворения первого вторым происходит новое, более могущественное культурно-политическое целое, которое затем распространяется, захватывая в свою сферу другие прежде сложившиеся национально-культурные группы. Так первая монархия вышла из оплодотворения древней халдейской культуры грубым, но крепким ядром Ассура; для образования второй полудикое горное племя персов должно было овладеть древне-культурною страной Мидии и Элама; при создании третьей монархии в таком же отношении находились высокообразованная Эллада и македонские варвары, а при первоначальном возникновении четвертого мирового царства, такая же роль принадлежала этрусскому и латинскому элементам. Лишь после такого укрепляющего и восполняющего удвоения каждая из этих держав получала силу дальнейшего распространения, поглощала свою историческую предшественницу и

становилась, если не всемирною, то многонародною или международною монархией» [Соловьев 1997: 44–45].

На первый взгляд может показаться, что это описание противоположно той модели истории, которую предложил в своем трактате Фихте, ведь он говорил о властвовании небольшой группы культурных представителей нормального народа над окружающими дикарями, а Соловьев говорит о смещении большого, но пассивного народа, обладающего относительно высокой культурой и малокультурной, но активной национальной группы, которая и приобретает власть над указанным народом. Но если мы внимательно прочитаем лекцию XII, в которой Фихте пытается описать процесс образования первых азиатских империй, то увидим, что он понимает его сложнее, чем исходную модель взаимодействия нормального народа и дикарей [Фихте 1993: 532–536]. После того как в доисторическую эпоху произошло растворение нормального народа в массе диких народов, эти последние приобрели разную степень культуры, и дальнейшая история проходит через конкуренцию этих народов и подчинение их больших совокупностей одному властному народу. Фихте очень лаконично описывает эту конкуренцию, однако это описание уже вполне согласуется с тем, как образование древних империй описывает Соловьев: оба философа признают, что народы, выступавшие строителями имперских государств, были политически активными, но, как правило, менее культурно развитыми, чем подвластные им народы, чья культура становилась основой дальнейшего развития империй.

Заключение (Conclusions)

Подводя итог, можно констатировать, что рассмотренный миф о нормальном народе играет принципиальную роль в философском учении Фихте. Прежде всего он указывает на последовательно идеалистический характер философии Фихте, который только разум и высокую культуру считал сущностными признаками человека и основой исторического развития человечества. В сравнении с этим Гегель оказывается непоследовательным идеалистом, который в апогее своего учения, при объяснении хода истории, отдает предпочтение материальным факторам, ставя дух и творчество на второе место; не случайно марксизм является непосредственным развитием философии Гегеля и, по сути, обнажает его подлинное отношение к человеку и истории.

Не менее важно и то, что через миф о нормальном народе и через интерпретацию первых глав Книги Бытия Фихте демонстрирует свое понимание истинного христианства как абсолютной религии, резко противопоставленной историческому, ортодоксальному христианству — последнее Фихте рассматривает как искажение подлинного учения Иисуса Христа, по сути, как версию иудаизма. Определяя истинное христианство как религию, основанную на принципе тождества Бога и человека, и противопоставляя того Бога, о котором говорит Христос в Евангелии от Иоанна, капризному и мстительному Богу иудаизма и церковного христианства, Фихте однозначно демонстрирует свою приверженность древней гностической традиции, которая объединяет многих великих мыслителей европейской истории, начиная от Маркиона и кончая Достоевским, Л. Толстым и Соловьевым. Упомянутые здесь русские приверженцы гностического христианства потому и пришли к своей резко критической позиции в отношении исторической церкви и ее учения, что опирались на яркие пророческие сочинения Фихте, который доказывал, что без радикального религиозного обновления человечество не сможет преодолеть постигший его духовный кризис, не сможет надеяться на то, что история в

конце концов выведет его в какое-то благое и совершенное состояние. Именно русская культура наиболее чутко и органично восприняла религиозное учения Фихте, и именно в русской мысли его идеи получили наиболее оригинальное, последовательное и полное воплощение.

Литература

- Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. Москва: Наука, 1990. 128 с.
- Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 30 т. Т. 25. Ленинград: Наука, 1983. 471 с.
- Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. Санкт-Петербург: Изд-во ЦСО, 2024. 808 с.
- Ириней Лионский.* Творения. Москва: Православный паломник, 1996. 639 с.
- Одоевский В.Ф.* Психологические заметки // Одоевский В.Ф. Русские ночи. Санкт-Петербург: Наука, 1975. С. 203–229.
- Соловьев В.С.* Всемирная монархия // Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 43–45.
- Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. С. 358–617.
- Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. Москва: Наука, 1991. С. 320–440.

References

- Gaidenko, P.P.* Paradoxes of Freedom in Fichte's Teachings. Moscow: Nauka Publ., 1990. 128 p. (In Russian).
- Dostoevsky, F.M.* A Writer's Diary for 1877 (January–August) // Dostoevsky, F.M. Collected Works in 30 Volumes. Vol. 25. Leningrad: Nauka Publ., 1983. 471 p. (In Russian).
- Evlampiev, I.I.* Undistorted Christianity and Its Fate in European History. St. Petersburg: TsSO Publ., 2024. 808 p. (In Russian).
- Irenaeus of Lyons.* Works. Moscow: Pravoslavny Palomnik Publ., 1996. 639 p. (In Russian).
- Odoevsky, V.F.* Psychological Notes // Odoevsky, V.F. Russian Nights. St. Petersburg: Nauka Publ., 1975. Pp. 203–229 (In Russian).
- Soloviev, V.S.* World Monarchy // Vladimir Solovyov's Philosophical Dictionary / compiled by G.V. Belyaev. Rostov-on-Don: Phoenix Publ., 1997. Pp. 43–45 (In Russian)
- Fichte, I.G.* The Main Features of the Modern Era // Fichte, I.G. Works in 2 Volumes. Vol. 2. St. Petersburg: Mithril Publ., 1993. Pp. 358–617 (In Russian).
- Chaadaev, P.Ya.* Philosophical Letters // Chaadaev, P.Ya. Complete Works and Selected Letters. In 2 Volumes. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1991. Pp. 320–440 (In Russian).

Сведения об авторе:

Евлампиев Игорь Иванович

профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор.

yevlampiev@mail.ru

Bionotes:

Evlampiev Igor Ivanovich

Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy,
St. Petersburg State University.

Для цитирования:

Евлампиев И.И. «Миф о нормальном народе» И.Г. Фихте и его влияние на русскую философию XIX века // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 79–94.

For citation:

Eulampiev I.I. I.G. Fichte's 'Myth of the Normal People' and its Influence on 19th-Century Russian Philosophy // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 79–94.

УДК 13:101.1:316:32

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ О ПРИРОДЕ И ПРИЧИНАХ МИФОТВОРЧЕСТВА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Ставицкий Андрей Владимирович

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

Аннотация

Статья раскрывает вопрос о природе и причинах мифотворчества в контексте развития неклассической мифологии и процесса формирования общей теории мифа.

Целью работы является анализ причин мифотворчества в контексте неклассической мифологии, которая исходит из того, что миф не только сказания 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 универсалию культуры, где мифотворчество становится естественной потребностью человека, культуры, общества, власти, позволяя решить множество проблем, справиться с которыми иным способом не получится. Главная из них – поиск жизненных смыслов, доведенных до высшего уровня осознания бытия, когда правда жизни проявляет себя через формально спорные, а порой и ложные социокультурные установки.

В статье автор раскрывает три основных причины мифотворчества, связанные с функционированием культуры, общества и власти. В совокупности они обеспечивают такие условия для мифотворчества, которые делают его неизбежным и крайне важным для развития и выживания человека, культуры, социума и власти.

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

NON-CLASSICAL MYTHOLOGY ABOUT THE NATURE AND CAUSES OF MYTH-MAKING: SOCIOCULTURAL ASPECT

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Abstract

The article reveals the question of the nature and causes of myth-making in the context of the development of non-classical mythology and the process of forming a general theory of myth.

The aim of the paper is to analyse the causes of myth-making in the context of non-classical mythology, which proceeds from the fact that myth is not only a tale of 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 a 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 existence, when the truth of life manifests itself through formally controversial and sometimes false socio-cultural attitudes.

In the article, the author reveals three main causes of myth-making, related to the functioning of culture, society and power. Together they provide such conditions for myth-making that make it inevitable and extremely important for the development and survival of man, culture, society and power.

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

Введение (Introduction)

Одной из наиболее важных проблем в исследовании современного мифа является анализ причин его функционирования. И если стандартный «обывательский» подход объясняет рост мифотворчества в социуме его деградацией, то сложившийся в рамках неклассической мифологии «универсальный» (неклассический) подход исходит из того, что миф не просто колыбель культуры, но базовая культурная универсалия, отвечающая за формирование ценностных смыслов, а мифотворчество в силу антропологических причин является когнитивной и социокультурной потребностью человека, вызванной социальными отношениями в обществе [Алефиренко 2002].

Данная статья посвящена рассмотрению тех причин мифотворчества, которые связаны с особенностями функционирования культуры, социума и власти, каждая из которых решает через миф и мифотворчество свои особые задачи, связанные с выживанием и развитием человека, культуры и социума.

Литературный обзор (Literature Review)

В качестве онтологической основы использованных в данном исследовании подходов стали идеи и труды по теории неклассической науки Т. Куна, С.Н. Коськова, С.А. Лебедева, В.В. Налимова, М. Полани, П. Фейерабенда, Р. Фейнмана, К. Хьюбнера, Э. Шредингера и других исследователей, которые порой, не упоминая миф напрямую, давали важную информацию методологического характера, что позволяет рассматривать миф в контексте его сложного, не до конца понятого взаимодействия с наукой, раскрывшегося по новому в процессе развития её неклассической стадии.

Особую роль для понимания социокультурных причин мифотворчества сыграли исследования в области социальной психологии, психологии власти и психологии масс Г. Лебона, З. Фрейда, М. Вебера, А. Адлера, Н.А. Бердяева, Э. Канетти, Х. Ортеги-и-Гассета, С. Московичи, Г. Блуммера, Э. Фромма, Э. Дюркгейма, Т. Адорно и др., раскрывших новые горизонты изучения тайн социального мышления и взаимодействия, помогая лучше понять и раскрыть смысл и природу современного мифотворчества.

Также автор опирался на идеи классиков современной неклассической мифологии, среди которых стоит особо выделить труды А.Ф. Лосева, Э. Кассирера, К.Г. Юнга, Р. Мея, Дж. Кэмпбелла, М. Элиаде, Р. Барта, К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана, Г.Д. Гачева, А.М. Лобока и др., а также новейшие работы современных исследователей – участников ежегодной Международной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре» А.М. Буровского, О.А. Габриеляна, А.А. и П.А. Гагаевых, Д.В. Гарбузова, А.С. Глушака, И.И. Евлампиева, А.Г. Иванова, А.В. Карабыкова, П.М. Колычева, А.М. Лесовиченко, С.А. Маленко, Н.И. Мартишиной, В.М. Найдыша, А.Г. Некиты, В.М. Пивоева, В.М. Полосина, А.Н. Садового, А.С. Тимощука, С.В. Тихоновой, Н.А. Царевой, Е.Л. Яковлевой и др. [Миф в истории, политике, культуре 2020–2024].

Отметим, что эти новейшие исследования стоит оговорить особо, т.к. в последние годы растущий интерес к мифу привел не только к росту публикаций о нем, но и воплотился в качественно новых достижениях, которые наиболее системно отражают сборники трудов организованной на базе Филиала МГУ в г. Севастополе

ежегодной международной конференции «Миф в истории, политике, культуре», в которых удалось охватить практически все сферы исследований мифа и мифотворчества. В данной конференции в разные годы участвовали сотни исследователей из 19 стран. Однако организаторам конференции удалось пойти дальше и при активном участии постоянных авторов организовать издание периодического научного журнала «Мифологос» и развернуть работу научного семинара, который в режиме онлайн начал обсуждение онтологических вопросов общей теории мифа (ОТМ).

Обсуждая значение исследований мифа и мифотворчества в современных условиях участники семинара констатировали, что современный миф:

- оказался связан с проблемами существования человека и общества, превратившись из научной и культурной проблемы в механизм решения проблем любого уровня и масштаба, играя в обществе особую важную роль, которую наука заменить не может [Миф в истории... 2021: 13];

- не сводим к дихотомии «правда/ложь», как к ней не сводимы искусство, литература, поэзия, неся свою правду жизни и обращаясь не только к уму, но и к чувствам, эмоциям, морали, проявлениям духовности [Ставицкий 2012b];

- не только колыбель человечества, но и базовая культурная универсалия, своеобразная смысловая матрица и механизм развития культуры, человека, общества, формирующий поле ценностных смыслов человека и общества [Ставицкий 2012a], без которых они полноценно существовать и духовно развиваться не могут [Миф в истории... 2020: 13; Мифологос 2022: 12].

В условиях оформившегося разделения на классическую и неклассическую мифологию, где первая изучает традиционные мифы народов мира и является составной частью второй, которая рассматривает миф как базовую универсалию культуры, отвечающую за формирование поля ценностных смыслов [Ставицкий 2012a], исследователи начинают всё чаще заявлять о возможности и необходимости разработки общей теории мифа, основу которой составляют лучшие идеи и наработки различных мифологических теорий XX века, включая исследования Б. Малиновского [Малиновский 1998], Э. Кассирера [Кассирер 2017], А.Ф. Лосева [Лосев 1999], К. Леви-Строса [Леви-Строс 2001], Ю.М. Лотмана [Лотман 2004], К.Г. Юнга [Юнг 1994] и др.

О необходимости такой теории писал ещё великий германский философ Ф.В.Й. Шеллинг, отметив, что «понятие "философия мифологии" входит в более общее – *теория мифологии*», которая должна быть единой, подчеркнув, что миф не укладывается в отведённое для него наукой и классической мифологией пространство [Шеллинг 1989: 346, 351–352]. Однако только сейчас сложились основные предпосылки для её формирования.

Согласно универсальной (неклассической) мифологии, основные причины мифотворчества можно условно разделить на следующие группы. Первая группа причин касается антропологических аспектов мифотворчества, связанных с потребностью человека в мифе, с его когнитивными особенностями, связанными с работой мышления и психологическими особенностями сознания. Вторая группа причин выстраивается вокруг особенностей языка и познания. Третья – связана с потребностями общества в формировании своей мифологии, которая выступает смысловой матрицей культуры и формирует его поле ценностных смыслов, укрепляя социокультурные связи в обществе и заинтересованную в контроле сознания власть, вытекающая из характера функционирования власти и общества.

Данная статья посвящена рассмотрению последней группы причин мифотворчества. Рассмотрим их подробнее, в свою очередь выделив три группы причин.

1. Первая группа причин социокультурного мифотворчества связана с особенностями функционирования культуры, базовые основы которой, включая духовные ориентиры и нравственные установки, воплощённые в великих произведениях литературы и искусства, целиком базируются на мифологии. К ним можно отнести всё смысловое поле, в рамках которого культура функционирует, включая поэтику. В свою очередь смысловое поле опирается на исторически сложившиеся традиции, построенные на определённых культах и моделях поведения, рационально принятых, но с точки зрения другой культуры и идеологии вполне опровергаемых там, где выгода превышает духовную составляющую. Однако в любом случае конкурирующие между собой оппоненты будут воздействовать на аудиторию с помощью символически означенных, эмоционально окрашенных и воплощённых в ярких и близких каждому образах мифологий [Ставицкий 2012а: 240–330].

В свете этого миф выступает содержательной стороной культуры, в которой в особой образно-символической форме отражен культурно-исторический опыт человечества, максимально применимый для конкретного народа, нации, этноса, какой-либо социальной или партийной группы, построенный на определённых морально-этических принципах и как правило облачённый в ту или иную религиозную форму, позволяющих воздействовать на сознание не только с помощью грамотно выстроенных знаний, но и веры.

В этом смысле миф воплощает в себе всё, наиболее важное и значимое, что в культуре есть, что создавалось на протяжении многих веков усилиями наиболее талантливых представителей общества – пророков, поэтов, мыслителей. А некоторые из них достигали статуса «нациотворческих» поэтов, как Данте, Шекспир, Гёте, Гюго, Пушкин, Уитмен, когда начинали «бить в колокол идеи», добиваясь максимально возможной суггестии слова и предлагая миру те символы, образы, идеи, которыми потом живут и творят целые поколения. Не всегда они сами осознавали это, однако порой подобные признания звучали. «Я почувствовал еще, что делаю самое удивительное и нужное дело... миф», – написал в своём дневнике М.М. Пришвин [Пришвин. 322], подтверждая, что и в культуре работает структурно организованный принцип взаимной дополнительности, когда каждый творец, независимо от степени своей одарённости становится своеобразным агентом влияния на своём уровне, формируя столетиями общий «космо-психо-логос», вынуждающий людей мыслить и творить в смысловом пространстве своей культуры, работая на «национальные образы мира» [Гачев 1998]. Вот почему свои мифы являются совершенно естественными и самоочевидными для человека, живущего в культуре этих мифов, создавая основания самого его бытия и подводя к мысли, что «нет традиции без мифов, которые формируют смысловое поле культуры и ее основное содержание, бесспорно доминируя в связке «культура-традиция-миф» и составляя его главное активное начало» [Ставицкий 2012b: 171]. Ведь приобщение к культурным ценностям происходит через усвоение и принятие господствующих в обществе и культуре мифов, которые создают поэтически оформленную смыслообразующую реальность. Благодаря этому «мифы воспринимаются как:

- воспоминания человечества, образы прошлого, сохранившие память о былых жизненных катаклизмах, «детских» обидах, влечениях и увлечениях

«юности», болезненных впечатлениях, переживаниях, успехах и прозрениях «зрелости»;

- способ идентификации через приобщение к привычному, общепринятому, традиционному;

- носители общего смысла.

В них даётся нравственная оценка происходящему, определяются и культивируются главные ценности и идеалы, предлагаются нормы бытия, выявляются высшие жизненные цели» [Ставицкий 2012b: 172].

Так, посредством своей культуры в обществе формируется исторически сложившаяся структура ценностных установок и моральных противовесов, объясняющих «что такое хорошо и что такое плохо». По сути в ней речь идёт об особой смысловой среде, действующей подобно программе компьютера или микрофлоре живого организма со своей иммунной системой, где роль «бактерий» и антител играют мифы, борясь с чужими мифами-«вирусами». И эта среда нуждается в постоянной заботе, развитии и профилактике, напоминая, что если вы не кормите свою культуру, то будете кормить чужую.

Более того, с помощью проявляемых в мифологической форме механизмов культуры, общество как бы донашивает человека, формируя его сознание в соответствии с запросами социума, заполняя его необходимыми ценностными установками через нравственно освящённые культы и табу, и, тем самым, обеспечивая его с рождения всем необходимым для нормального функционирования в нем через язык и традиции.

Особо стоит также напомнить, что современная неклассическая наука вплетена в ткань культуры настолько, что вполне способна создать условия для понимания особых, крайне продуктивных отношений науки и мифа в рамках функционирования культуры по принципу взаимной дополнительности как «возлюбленной непохожести» (Г.Д. Гачев). Тем более, что «наука всегда мифологична» [Лосев 1999: 220], несмотря на публичное отрицание этого, и пребывает в рамках культуры с мифом в диалектическом взаимодействии, как неоднократно признавали и обосновывали такие ведущие мыслители XX века, как Э. Кассирер, П. Фейерабенд, К. Хюбнер и др. Особенно это заметно там, где научные знания достигают максимального уровня обобщений, предлагая т.н. научную картину мира, усвоение которой невозможно без её сакрализации культурой и социумом. Собственно, этот процесс давно наблюдается в культуре, несмотря на имеющиеся противоречия, и науке его лишь стоит признать, подтвердив, что она доросла до такого уровня понимания.

2. Вторая группа причин социокультурного мифотворчества вытекает из потребности человека в социализации, где миф выполняет социально-нормативную функцию, поскольку человек – существо социальное и формируется в процессе коммуникации. Считается, что без соотнесения себя с целым, со средой, с социумом человек не сможет стать его частью, полноценным гражданином общества, берущим на себя по отношению к нему определённые обязательства. Поэтому такая социализация для каждого гражданина общества жизненно необходима и обязательна. Она напоминает настройку нужных программ и происходит в процессе развития любой личности через общение с людьми и усвоение социальных норм, проявляющихся в тех или иных моделях отношения и поведения, за которыми стоят фундаментальные символически означенные ценностные смыслы данного социума [Ставицкий 2012а: 413–431], воплощённые в конкретных установках. Эти установки

социума в свою очередь осяцены мифологически оформленными смыслами, которые вырабатывало общество на протяжении былых эпох, чтобы человек не просто пребывал на какой-то территории, но ощущал себя частью чего-то очень важного, значимого, сакрального.

Последнее обстоятельство особо нуждается в мифотворчестве, поскольку данные установки не всегда рациональны и могут быть усвоены только с помощью мифов, обеспечивающих смысловое единство социума, выстроенное в рамках той или иной мифологии, помогающей человеку выживать через отождествление общества с определённым временем и культурной традицией, создающей ощущение комфорта и сопричастности, воплощённой в идее общей судьбы.

В социологии подобные процессы называют идентификацией. Через идентификацию мир включается в сферу нашего понимания, предлагая свои идеалы и ценности, устанавливая смысловую систему координат, закладывая в нашем сознании исторические, культурные, нравственные и социальные опоры (т.н. скрепы). Поэтому идентификация личности со своей семьей, коллегами, средой, регионом, страной, эпохой – важный элемент выживания и необходим как личности, так и обществу. Он представляет собой довольно сложный процесс национальной, социальной, конфессиональной, культурной, профессиональной и возрастной идентификации, невозможный без погружения в определённые мифологии. В результате подобных действий «миф становится способом духовной, социальной и национальной самоидентификации общества, которое живёт мифом и через миф познается и самоутверждается» [Ставицкий 2012b: 176], превращая его в единый самодостаточный организм, отличающийся от других социумов своими установками, традициями, ценностями, моделями отношения и поведения, которые не всегда понятны посторонним, а порой резко отрицаются, но естественны и привычны для своих.

Впрочем, стоит отметить, что наличие разных мифологических систем в рамках одного социума является нормальным и обеспечивает то смысловое разнообразие, которое связано с самоидентификацией и отличает помимо внешности одного представителя этноса, нации, культуры от другого. Разумеется, подобная идентификация не ограничивается чувством единения с социумом, т.к. человек испытывает потребность в единении со всем миром и человечеством. Но миф успешно решает и эту задачу, предлагая нужные смысловые обобщения на всех уровнях коммуникации человека с природой, социумом, миром, которые удовлетворяют самый пытливый ум, если общество является развивающимся и здоровым. В противном случае в нём будут наблюдаться сбои на индивидуальном и групповом уровне, которые могут привести к отторжению привычного и интенсивному поиску чего-то другого.

3. Третья группа причин социокультурного мифотворчества определяется особенностями функционирования общества и власти, которые применительно к мифотворчеству в целом можно свести к характеру взаимодействия с властью и формам воздействия власти на социум, которые строятся на персонализированном культе Системы и системе Культа, а также максимально возможном контроле за умами людей, независимо от традиционной формы правления.

В рамках данной группы причин особо стоит оговорить, что:

- вопрос сохранения и развития своей культуры, её ключевых этических и эстетических ценностей, культивирования любви к своему Отечеству и его «достойному» прошлому для государства и общества – вопрос выживания и

национальной безопасности, поскольку «мир – персонализированное как пространство, требующее отстаивания» [Найдыш В.М., Найдыш О.М. 2020: 136];

- любая власть просто обязана проводить особую историческую и культурную политику по утверждению той исторической доктрины государства и общества, которая выставляет их в максимально выгодном для них свете и отвечает их общим ожиданиям, напоминая, что в известном смысле «история – политика опрокинутая в прошлое», как бы к этому ни относиться, поскольку «кто управляет прошлым, тот управляет будущим, а кто управляет настоящим, управляет прошлым» (Дж. Оруэлл), а игнорировать эти установки – значит, потерять власть;

- мифотворчество может выступать как форма «властно волевого самоопределения человека» [Найдыш 2021: 412], который не только нашёл своё место в жизни, но и решил самоутвердиться через власть;

- с помощью грамотно оформленных и системно насаждаемых в обществе мифологем власть может решить большинство своих проблем социокультурного характера, не прибегая к насилию в отношении своих граждан, снимая или минимизируя те противоречия, которые неизбежно в нем возникают в процессе управления и развития. Особенно это важно с учётом того, что каждый социум в условиях неизбежной глобальной или региональной конкуренции будет подвергаться постороннему культурному воздействию, которое может расшатать принятые устои, если ему не противодействовать, а затем привести к потере власти, ослаблению или даже разрушению социума

Впрочем, отметим, что одной работой с сознанием нельзя все проблемы решить. И поэтому в отношении социума власть должна действовать комплексно, используя свои мифы в качестве защитной (иммунной) системы общества. В свете этого, чтобы утвердить нужные власти образы прошлого и заставить их работать на неё, государство с помощью тщательно подобранных мифов предлагает свой особый набор культов и табу, помогающий обществу нормально функционировать, снимать социальное напряжение и выдерживать периодически возникающие политические перегрузки, включая глобальное взаимодействие культур, где мифы культивируются и используются на всех уровнях.

В свою очередь глобальная конкуренция на уровне культур и проектов порождает гибридные, культурные, религиозные, исторические и информационно-психологические войны, которые в современной историографии нередко называются когнитивными или ментальными и ведутся посредством мифов. В подобных условиях миф становится оружием массового поражения сознания людей, сила которого тем больше, чем меньше его воздействие распознаётся. Целью такого воздействия является историческая память и души людей, их незащищённое сознание, которое власть берётся устанавливать, трансформировать или защищать [Ставицкий 2015]. А тому, кто решится этому противостоять, придётся найти свои мифы.

Следовательно, в подобном мифотворчестве заинтересованы все социальные группы, включая властные элиты. Хотя в нем мало кто признаётся. И в конечном итоге именно власть отвечает за принятую в обществе мифологию, т.к. «свято место пусто не бывает» и сакральная сфера сознания общества всё равно будет чем-то заполнена.

Разумеется, эти проблемы власть может игнорировать. Но исторический опыт показывает, что, если в результате политических процессов и изменений, а также негативного воздействия чужих мифологических «кодов», «вирусов» и «программ» свои мифологии перестают работать на власть и дают системный сбой, как это было в

Российской империи и СССР на заключительной стадии их существования, государство просто развалится, похоронив под своими обломками целые империи, напоминая о том, что, если вы не занимаетесь мифом, это не значит, что миф не занимается вами, и никто не может победить миф, время которого пришло. Ведь сила социально-политического мифа основана на его суггестивном воздействии, способном вдохновить людей, воплотившись в политических ожиданиях больших социальных групп, которые являются движущей силой истории.

Заключение (Conclusions)

Итак, как видим, все причины мифотворчества не просто работают, но и представляют собой структурно организованный комплекс условий и причин, по которым человек обречён постоянно заниматься мифотворчеством, а общество как самоорганизованная структура ему всячески в этом помогает. А будет ли эта работа осознанна или нет, станет ли она основой для позитивных и созидательных действий или подвигнет человека на отрицание и разрушение, будет зависеть от его знаний, ума и мотиваций.

В связи с этим уместен уже ставший банальным вопрос о т.н. ремифологизации, которая весьма беспокоила тех, кто следит за процессами в обществе и культуре и связывает возвращение мифа с общей деградацией. Однако это не совсем так. В каких-то вопросах в обществе идёт несомненная деградация, поставившая под сомнение сам факт непрерывного прогресса. И это естественно. Человечество пребывает в кризисе и не знает, как дальше жить. И тому виной хотя бы отчасти кризис в науке. Однако то, что принято пока считать ремифологизацией, на деле означает совсем иное. А именно, что:

- миф существует, пока есть потребность в нём: психологическая, культурная, социальная, духовная. Когда потребность в конкретном мифе пропадает, он исчезает, засыпает, лишается жизненной основы, оседает в глубинах подсознания, деактуализируется, чтобы возродиться в новых условиях и формах, когда потребность в нем возникнет снова;

- миф наполняет жизнь человека и общества как губку водой, пропитывая её на всех уровнях своими особыми смыслами и проступая в любых проявлениях. И тот факт, что наука доросла до понимания этого, следует считать её огромным достижением с небольшой оговоркой. Миф не возвращался, т.к. никуда не уходил. Он всегда был с нами и в нас, как мы были в мифе. Но сейчас наука и общество научились хотя бы отчасти миф распознавать, принимая его как данность и постепенно привыкая к тому, что миф из проблемы уже превратился в механизм решения проблем.

В свете этого будет уместно предположить, что о культурной силе общества можно судить по тому, насколько оно способно к вдохновляющему созидательному мифотворчеству. Однако, нам следует ещё научиться мифом пользоваться без особого вреда для себя. Поэтому главный вопрос в данной интеллектуальной сфере: что с мифом делать? Как сосуществовать с ним, используя его там, где он полезен, и купируя его проявления в тех сферах и формах, где он может нанести человеку и обществу вред? Как научиться использовать преимущества мифа без особых потерь для науки? Как сделать их взаимодействие плодотворным, без потери их свойств? И общая теория мифа наверняка поможет найти на эти вопросы ответ.

Литература

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

Гачев, Г. (1998) Национальные образы мира: Курс лекций. Москва. 432 с.

Кассирер, Э. (2017) Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. 2-е изд. / Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. 288 с.

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

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

Лотман, Ю.М. (2004) Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство-СПб. 704 с.

Малиновский, Б. (1998) Магия, наука и религия: Пер. с англ. Москва: Рефл-бук. 304 с.

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. 658 с.

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

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

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

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

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

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

Пришвин, М. Дневники // Собр. соч.: В 8 т. М., 1982–1986. Т. 8. 762 с.

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) Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 4 (12), 2024. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг». С. 15–29.

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 Пабблишинг». С. 163–175.

Ставицкий, А.В. (2024d) Неклассическая мифология об основных подходах к мифу и мифотворчеству // 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. 109–117.

Ставицкий, А.В. (2024e) Неклассическая мифология о природе рационального и мифического мышления: эпистемологический аспект // МИФОЛОГОС. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2 (10). С. 64–77.

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.

Юнг, К.Г. (1994) О современных мифах: Сб. трудов: Пер. с нем., предисл. и примеч. Акопяна Л.О.; Под ред. Оганесяна М.О., Лахути Д.Г. Москва: Практика. 251 с., ил.

References

Alefirenko, N.F. (2002) The Poetic Energy of Words: Synergy of Language, Consciousness and Culture. Moscow: Academia Publ. 394 p.

Gachev, G. (1998) National Images of the World: Lecture Course. Moscow. 432 p.

Cassirer, E. (2017) The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 2. Mythological Thinking. 2nd ed. / Moscow; Saint Petersburg: Centre for Humanitarian Initiatives Publ. 288 pp.

Lévi-Strauss, C. (2001) Structural Anthropology / Translated from French by Vyacheslav Ivanov. Moscow: EKSMO-Press Publ. 512 p.

Losev, A.F. (1999) The Self: Works. Moscow: EKSMO-Press Publ. 1024 p.

Lotman, Yu.M. (2004) Semiosphere. Saint Petersburg: Iskusstvo-SPB Publ. 704 pp.

Malinowski, B. (1998) Magic, Science and Religion: Translated from English. Moscow: Refl-book Publ. 304 pp.

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials from the IV International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2020. 658 p.

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

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Works from the VI International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2022, Sevastopol) / Edited

by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2022. 574 p.

MYTHOLOGOS. Series 'Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology.' No. 1, 2022. 206 p.

Naidysh, V.M. (2021) *Mythology: a Textbook*. Moscow: KNORUS Publ. 430 p.

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

Naidysh, V.M. (2004) *Philosophy of Mythology. 19th – early 21st centuries*. Moscow: Alfa-M Publ. 544 p.

Prishvin, M. *Diaries // Collected Works: In 8 vols*. Moscow, 1982–1986. Vol. 8. 762 p.

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-making in History: Causes, Conventions, Motivations // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and society: history, politics, sociology', No. 4 (12), 2024. / Edited by A.V. Stavitskiy*. Sevastopol: TBS Publishing LLC. Pp. 15–29.

Stavitskiy, A.V. (2015) *The National Historical Myth of Ukraine*. Sevastopol: Ribest Publ. 748 pp.

Stavitskiy A.V. (2024) *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. (2024d) *Non-classical Mythology on the Main Approaches to Myth and Myth-making // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials from the VII International Interdisciplinary Scientific Conference (June 2024, St. Petersburg) / Edited by A.V. Stavitsky*. Sevastopol: TBS Publishing LLC. Pp. 109–117.

Stavitskiy, A.V. (2024e) *Non-classical Mythology on the Nature of Rational and Mythical Thinking: Epistemological Aspect // MYTHOLOGOS. Series 'Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies', No. 2 (10)*. Pp. 64–77.

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

Stavitskiy, A.V. (2012b) *Modern Myth and Its Main Functions*. Sevastopol: Ribest. 238 pp.

Schelling, F.W.J. (1989) *Introduction to the Philosophy of Mythology. A Historical and Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Book One. Works in 2 volumes: Translated from German. Vol. 2 / Compiled and edited by A.V. Gulyga; Notes by M.I. Levina and A.V. Mikhailov*. Moscow: Mysl Publ. Pp. 159–374.

Jung, C.G. (1994) *On Modern Myths: Collection of Works: Translated from German, with a preface and notes by L.O. Akopyan; Edited by M.O. Oganessian and D.G. Lakhuti*. Moscow: Praktika Publ. 251 p., ill.

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

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

E-mail: stavis@rambler.ru

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о природе и причинах мифотворчества: социокультурный аспект // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 95–106.

For citation:

Stavitskiy A.V. Non-Classical Mythology about the Nature and Causes of Myth-Making: the Socio-cultural Aspect // MYTHOLOGOS. Series ‘Myth and Society: History, Politics, Sociology’, No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 95–106.

3. МИФ В ПОЭЗИИ И ФОЛЬКЛОРЕ: ТРАДИЦИЯ И НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ

УДК 82.091

ЛИКИ ЭРОТА и АФРОДИТЫ В ЛИРИКЕ Г. ГЕЙНЕ: МИФ И ТРАДИЦИЯ

Котарида Юлия Георгиевна

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

Аннотация

Лирика Г. Гейне – это постоянная дискуссия с предшествующей традицией. Образы Эроса и Афродиты воплощают в творчестве немецкого поэта архетипические модели и трансформируются в соответствии с логикой исторического развития. Мифологические мотивы не просто заимствуются Гейне из арсенала мирового фольклора и литературы, но и тщательно перерабатываются и травестируются через тончайшую призму индивидуального опыта.

Ключевые слова: компаративистика; миф; поэзия; вечные образы; романтизм.

THE FACES OF EROS AND APHRODITE IN THE LYRICS OF H. HEINE: MYTH AND TRADITION

Kotaridi Julia Georgievna

Lomonosov Moscow State University
(Moscow, Russian Federation)

Abstract

Heine's lyrics are a constant discussion with the previous tradition. The faces of Eros and Aphrodite embody archetypal models in the work of the German poet and are transformed in accordance with the logic of historical development. Mythological motifs are not just borrowed by Heine from the arsenal of world folklore and literature but are also carefully processed and travestized through the subtlest prism of individual experience.

Key words: comparative literary; myth; poetry; eternal images; romanticism.

Введение (Introduction)

Романтическая литература, в отличие от литературы традиционалистского типа, как известно, впервые ставит во главу не стиль и жанр, а автора. Отношение с «готовым словом» (М.М. Бахтин) – одна из важнейших проблем романтической литературы и, в частности, творчества одного из самых ярких и противоречивых поэтов эпохи, Г. Гейне.

В своей публицистике Гейне неоднократно декларирует право поэта на субъективную игру с традиционной образностью и риторическими формулами. Это означает, что даже собственное обращение к устоявшейся литературной традиции вызывает у поэта внутренний протест, становится поводом для «систематической агрессии» [Аверинцев 2005: 281]: «Во всех предшествующих главах нет строки,

которая не относилась бы прямо к делу, я пишу сжато, я избегаю всего излишнего, я нередко опускаю даже необходимое, – например, я ни разу ничего как следует не процитировал, а ведь цитировать старые и новые сочинения – величайшая услуга для молодого автора, и ничто так не красит человека, как несколько таких мудрых цитат. Уверяю вас, madame, память моя в достаточном количестве хранит заглавия книг. Кроме того, мне известны приемы великих умов, наловчившихся выковыривать изюминки из булок и цитаты из лекционных записей...» [Гейне 1956: 104].

Отстаивая своё право на новизну, Гейне посвящает в «Идеях. Книга Le Grand» всю XIII главу активному использованию «готового слова» в своих текстах, рассматривает его через призму романтической иронии: «Впрочем, вы, madame, даже не представляете себе, с какой легкостью я могу приводить цитаты. На каждом шагу нахожу я случай применить свою ученость. Говоря, например, о еде, я тут же делаю ремарку, что римляне, греки и иудеи тоже ели, и перечисляю все те замечательные блюда, которые приготавливались кухаркой Лукулла, – увы, отчего я опоздал родиться на полтора тысячелетия!» [Гейне 1956: 105]. Но всё-таки переход к эпохе индивидуального авторства не означает полного отказа от просветительских установок, о чём свидетельствует внимательное отношение Гейне к разным литературным источникам, от Павсания и «Экклезиаста», до П. Абеляра и Пико дела Мирандола.

Это не только узнаваемые черты авторского стиля, но и своего рода эстетическое кредо поэта. В «Луккских водах» (1829) поэт противопоставляет цельность древней и разорванность современной литературы. Выявляя своеобразие романтической традиции, Гейне утверждает невозможность возвращения к прежней гармонической целостности: «Когда-то мир был цельным, в древности и в средние века: несмотря на внешнюю борьбу, существовало все же единство мира и были цельные поэты. Так воздадим честь этим поэтам и порадуемся за них. Но всякое подражание цельности – ложь, ложь, которую видит насквозь всякий здоровый глаз и которая не укроется от насмешки» [Гейне 1956: 210].

Инерция риторического традиционализма, однако, в творчестве Гейне достаточно сильна, а интерес к мифологической образности огромен. Поэт обращается к «вечным образам» Афродиты и Эроса, активно включая их в «Книгу песен» и другие свои тексты.

Методы (Methods)

Теория традиционных литературных сюжетов существует уже полтора столетия и является неотъемлемой частью компаративистики как литературоведческой субдисциплины, изучающей как конкретные связи между национальными литературами (историко-литературный аспект), так и специфику этих связей (литературно-теоретический аспект компаративистики).

«Вечные» сюжеты и образы подробно рассматривались российской школой литературоведения, начиная от А.Н. Веселовского, который впервые ставит проблему актуализации традиционного сюжета в искусстве на разных этапах становления человеческого общества.

Традиционные сюжеты с их опорой на мифологический материал подробно рассмотрены в исследованиях В.М. Жирмунского, И.М. Нусинова, А.Е. Нямцу, А.Р. Волкова, Е.Н. Корниловой и др. Можно говорить о поэтике традиционных сюжетов, предоставляющих богатый материал для исследований как синхронного, так и диахронного характера.

Литературный обзор (Literature Review)

Творчество Г. Гейне становится объектом исследования русских и советских литературоведов, таких как Д.Н. Овсяннико-Куликовский, Ю.Н. Тынянов, Г.В. Стадников, С.П. Гиджеу, В.А. Пронин. Исследователи уделяют подробное внимание как роли мифологической образности, так и важной проблеме, связанной с соотношением двух мировоззренческих концепций, эллинизма и «назарейства» в публицистике и лирике поэта.

Однако анализ мифопоэтической составляющей его творчества нередко сводится к тому, что Гейне рассматривают как творца авторской мифологии, игнорируя обширные познания поэта в области античной и средневековой литературы и отсылки не только к известным, но и достаточно редким традиционным сюжетам и образам. Данное исследование призвано прояснить вопросы, связанные с актуализацией образов Афродиты и Эроса в творчестве поэта, указав на их источники, которые тяготеют к глубоким слоям мифологической образности и архетипическим моделям.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Уже в античности облик Эроса, в целом, колеблется между двумя представлениями: таинственное всемогущее существо, которое возвышается над богами и людьми, и юный, капризный мальчик, поражающий сердца людей невидимыми стрелами. При всей антропоморфности образ бога любви оказывается чрезвычайно пластичным, сочетая в себе фетишистские, хтонические и демонические черты.

Богатый материал по истории мифологического образа дает нам античная, архаическая и эллинистическая лирика (Сапфо, Ивик, Алкман, Платон, Мелеагр и др.). Греко-римская античность «тиражирует» не только всем известный топос Эроса – юного капризного мальчика, который поражает сердца людей невидимыми стрелами, но и актуализирует более древний образ Эроса как стихии ветра. К. Г. Юнг отмечал, что мотив младенца, в образе которого так часто предстает Амур, часто развивается из «хтонических животных, например, крокодилов, драконов, змей или обезьян» [Юнг 1997: 95].

В античной лирике выявляется и опасная, темная, зооморфная природа Амура. Его тесная связь с этиологией отсылает нас к образу-архетипу змеи как порождающего начала Вселенной. Змей, как и Эрот, связывается пралогическим мышлением со стихиями воздуха и огня. Изображение Эроса зачастую сопровождается в античной традиции горящим факелом – неперенным атрибутом свадебного обряда. Так, Амур Апулея (Метаморфозы) (II в. н.э.) – не только античный бог любви, но и носитель мудрости и знания, воплощение мира потустороннего, всемогущий хтонический змей, только что сбросивший зооморфную оболочку.

Традиционный сюжет об Амуре и Психее получает свое активное продолжение в лирике Гейне. Уже в 1823-м году в своем эпистолярном наследии немецкий поэт размышляет о том, сумеет ли он создать уже не «всевозможные варианты истории Амура и Психеи, а представить столь же хорошо Троянскую войну» [Гейне 1959: 317]. Тем не менее, он не отказывается от сюжета об Амуре и Психее окончательно, и актуализирует его в стихотворении «Психея» в цикле «Романсы» (1844).

Немецкий поэт обращается к ключевой точке, связанной с нарушением Психеей супружеского запрета. Табу, которое нарушает Психея Апулея, типично для родового общества, в котором муж и жена иногда не могли видаться при дневном

свете, вплоть до рождения первого ребенка. Гейне буквально следует за Апулеем, героиня которого страдает из-за своего неумеренного любопытства и сладострастия. В фокусе внимания поэта – как раз тот драматичный момент, когда взволнованная, с лампой в руках, Психея буквально крадется к спящему возлюбленному:

В ручках – маленький светильник,
Пламя жаркое в крови, –
Робко крадется Психея
К богу юному любви.

Наклонилась, задрожала.
Как прекрасен спящий бог!
Но, внезапно пробужденный,
Покидает он чертог [Гейне 1985: 110].

Сюжетная конструкция стихотворения «Психея» включает в себя важнейшие и очень архаичные по своему происхождению мотивы сказки о потерянных мужьях или женах (тип 425А по указателю Аарне – Томпсона). Сюжет её, в целом, сводится к следующему: девушка (или юноша) выходит замуж за тотемное существо и, нарушая табу, глядит на возлюбленного, в результате чего тот исчезает, после чего начинаются долгие поиски и, наконец, долгожданное воссоединение супругов.

Сказка об Амуре и Психее как продукт поздней античности становится для Гейне удобной иллюстрацией того мировоззренческого слома, когда античная телесность сменяется христианским спиритуализмом. В финале стихотворения поэт, воспользовавшись приемом «Schlusspointe», неожиданно прибегает к резкой смене плана. Проступок героини оборачивается не традиционной сказочной инициацией, а мучениями плоти и восемнадцати веками искупления греха для всего человечества:

Каясь два тысячелетья,
Плоть мученьям предает
Та, которой на мгновенье
В наготу предстал Эрот [Гейне 1985: 110].

В стихотворении «О Телеологии» миф об Амуре и Психее и не является сюжетообразующим. И если «Психея», в целом, иллюстрирует многозначность античного сюжета, то в «Телеологии» немецкий поэт прибегает к явному бурлеску, снижая и осовременивая мотив нарушения запрета, превращая его в откровенно натуралистический:

И тоска берет Психею:
Ведь какой свершила тур,
А под лампой стал пред нею
Меннкен-Писсом бог Амур! [Гейне 1956: 494].

Афродита, как и Эрот, также изначально является воплощением первозданной силы космоса, представительницей старшего поколения богов, которая рождается из крови оскотенного Кроносом Урана (см. «Теогония» Гесиода). Исконная связь Афродиты с морской стихией (с пеной связано само имя богини) обыгрывается

и в цикле «Лирическое интермеццо» (1822–1823), когда «пеннорожденная» Афродита неожиданно воплощается во вполне земном облике возлюбленной героя, «милой дурочки», которая поторопилась стать женой другого (стихотворение навеяно несчастной любовью поэта к его кузине Амалии):

Я тебя, пеннорожденную,
Видю в блеске красоты.
Ведь супругою законною
Не моею стала ты.

Сердце, сердце терпеливое,
За измену ты не мсти
И безумство торопливое
Милой дурочке прости [Гейне 1956: 53].

Своеобразное единство Афродиты и Эроса, по мнению К.Г. Юнга, находит отражение в архаическом мифе о рождении богини любви: «В этом варианте, как в мелодии, которая выражает невыразимое, начало и конец онтогенеза совпадают: порождение и рождение идентичны так же, как порождающий и порождаемый. Фаллос – это ребенок, а ребенок – Афродита – это вечный стимул к продолжению рода. Образ рожденной из пены богини выражает идею генезиса и вневременного начала так сжато и так совершенно, как только способен язык мифологии» [Юнг 1997: 71]

У Гейне «пеннорожденная» Афродита – Анадиомена фигурирует в завершающем «Книгу песен» цикле «Северное море» (1825–1826). В стихотворении «Буря» богиня любви и красоты предстает в своем архаическом облике, как дочь моря, с которым она связана по праву своего возникновения.

Очевидно, что поэт опирается не только на античную гимническую традицию, но и на «Канцоньере» (1373) Петрарки, в котором нередко мелькает аллегорический образ бога любви, в том числе в непосредственной связи с мотивом бури («Так не бежит от бури мореход», «Я понимал, Амур, – любовь сильнее»). Появляющаяся из пены (см. гомеровский гимн VI и др.), Афродита также выступает в единстве со своим сыном, который играет сердцем лирического героя:

О море!
Мать красоты, рожденной из пены!
Праматерь любви! пощади меня!
Уже порхает, чуя труп
Подобная призраку белая чайка,
И точит клюв о дерево мачты
И жаждет скорей растерзать мое сердце –
То сердце, в котором звучат песнопенья
Во славу дочери твоей,
То сердце, что внук твой, маленький плут,
Избрал своею игрушкой [Гейне 1956: 130–131].

В античной традиции подробно описана также «темная» природа Афродиты, которая находит отражение, например, в «Ипполите» Еврипида, когда оскорбленная

пренебрежением к ней царевича Трезен, богиня любви внушает его мачехе Федре преступную страсть к пасынку. Любовь в трагедии Еврипида соотносится с античными представлениями о губительной силе страсти, подробно разработанными в архаической лирике (Сапфо, Ивик, Анакреонт). Это любовное «безумие», болезнь, которая вопреки всяким доводам рассудка, овладевает человеком.

В «Богих Греции» («Северное море») Гейне воспроизводит архетипическое зерно образа Афродиты, изначально связанного не только с производящими силами природы, но и с представлениями о смерти. Так, традиционный эпитет богини «золотая» (см. Гомер, Мимнерм и др.), который указывает, как на цвет её волос, так и свидетельствует о непостижимой сущности красоты, неслучайно преобразуется у Гейне в «серебряный». Мотив смены поколений, который становится центральным в стихотворении, связан с линейной моделью времени, свойственной именно для иудео-христианской парадигмы:

И тебя я узнал, и тебя, Афродита,
Встарь золотая, теперь серебристая!
Пусть дивный пояс тебя украшает,
Но тайно страшусь я твоей красоты [Гейне 1956: 146].

Гейне комбинирует гомеровские мотивы, обращаясь как к сюжету о волшебном поясе Афродиты («Обольщение Зевса»), так и к мотиву адюльтера Афродиты и Ареса, подробно изложенного, например, у Гомера («Одиссея», VIII). Однако, в отличие вставного эпизода «Одиссеи» богиня любви у Гейне не только не влечёт Ареса, но и вызывает ужас лирического героя, воплощаясь в своей демонической ипостаси.

Эта намеченная уже К. Г. Юнгом параллель между Венерой и Прозерпиной, находит отражение в упомянутом в стихотворении римском мифе о Венере – Либитине: «У римлян Либитина – богиня садов и виноградников, вообще плодородия. Но в то же время она есть и богиня погребения, и самое имя ее употреблялось поэтами в значении «смерть» или «погребение». В ней отождествлялись любовь и смерть; и она настолько же была близка к Венере, насколько и к подземному миру» [Лосев 1956: 75]:

Богинею мертвых явилась ты мне,
Венера-Либитина!
С любовью не смотрит уже на тебя
Страх наводящий Арес [Гейне 1956: 146].

Венера с ее телесностью становится у Гейне одним из синонимов античного искусства, его гармонического спокойствия и нередко фигурирует в его творчестве как скульптура. Поэт активно транслирует в своей публицистике образы оживших статуй, упоминая, в том числе, знаменитую Венеру Кановы («Луккские воды») и Венеру Медицейскую (сон в «Путешествии по Гарцу») и др.

Богиня любви предстает в творчестве Гейне и в чуждых ее чувственной природе, средневековых одеждах. Она – «донна Венус Афродита» и «дьяволица» или даже «архидьяволица», а Эрот не только «шальной стрелок», «плутишка» и «шаловливый божок», но и «Вельзевульчик, благовоспитанный крупье преисподней» [Гейне 1957: 100].

Оппозиция язычества и христианства, «эллинства» и «назарейства» сквозной нитью проходит через все творчество Гейне. Пытаясь оценить логику исторического мышления, Гейне стремится выявить художественное своеобразие античности и средних веков, и в то же время наметить пути их синтеза. Как отмечал еще Ю. Н. Тынянов, «деление всего мира, всех характеров etc. на два вида – христианский, назарейский, и эллински-античный – оказывается вовсе не антитезой, а именно оправданием смешения обоих миров; подобно тем греческим богам, которые переоделись в костюмы монахов ((легенда, рассказанная Гейне в «Elementargeister»)))» [Тынянов 1977: 378].

Актуализация средневекового материала вполне закономерным выглядит в контексте обращения романтиков к национальной, народно-песенной традиции. Проявляют интерес к немецкому фольклору, в том числе средневекового происхождения, уже гейдельбергские романтики, которые оказывают значительное влияние на поэта и в русле идей И. Г. Гердера ищут в фольклорных источниках признаки национального самосознания, истинно немецкого духа.

Стремление выявить индивидуальные особенности средних веков особенно ярко выражено и в статье Гейне 1823 года «О Польше», где немецкому поэту кажется не слишком уместным сопоставление средневековых источников с античным искусством: «Пусть же скорей придет время, когда к средним векам станут относиться справедливо; когда никакой тупоголовый апостол пошлого просвещения не станет составлять инвентарь темных частей в великой картине, чтобы тем самым сделать комплимент своей возлюбленной светлой эпохе; когда ученый школяр перестанет проводить параллели между Кельнским собором и Пантеоном, между «Песнью о Нибелунгах» и «Одиссеей»; когда великолепие средневековья будет понято в его органической связи и будет сопоставляться лишь с самим собою, и «Песнь о Нибелунгах» назовут собором в стихах, а Кельнский собор – каменной «Песнью о Нибелунгах» [Гейне 1958:116 – 117].

«Вечный сюжет» о Венере и Тангейзере в поэме «Тангейзер» (1836) во многом вносит ясность в понимание вечного конфликта язычества и христианства, духа и плоти. Уже современник поэта Л. Винбарг связывает этот сюжет с внутренними противоречиями самого Гейне, связанными с пристрастием поэта к языческим богам: «Ибо, вместо того чтобы следовать собственным склонностям, не сдерживая сил и желаний, он более всего любил играть роль Тангейзера со своей госпожой Венерой и, подвергаясь за это обвинению в ереси, тайком общаться со старыми богами, преданными проклятью и отправленными в изгнание» [Винбарг 1988: 135].

По образцу «Божественной комедии» Данте Алигьери Гейне превращает античных божеств в средневековых бесов, отмечая глобальные трансформации, которые происходят в культуре с приходом христианства. Так, в «Стихийных духах» (1834 – 1837), в состав которых изначально входила поэма «Тангейзер», Гейне констатирует, что новая христианская религия демонизирует античных божеств, усматривая бесовское начало в предметах чуждого ей, языческого культа: «Когда первые христиане отказывались преклонять колена и приносить жертвы пред изваяниями богов и за это подвергались преследованиям и суду, они неизменно отвечали, что не могут поклоняться демонам! Они предпочитали мученичество необходимости совершить ничтожнейший обряд преклонения пред дьяволом Юпитером, или дьяволицей Дианой, или, наконец, пред архидьяволицей Венерой» [Гейне 1958: 316].

Гейне обращается к популярному в романтизме средневековому сюжету (Л. Тик, Й. Эйхендорф, А. Арним и К. Брентано, Э. Т. А. Гофман и др.), травестируя его в соответствии с умонастроением эпохи. Распространенный мотив рыцарского романа, связанный с попаданием во власть демонического существа, реализуется в «Тангейзере» в сугубо романтическом ключе: «В романтической литературе начала XIX в. также эксплуатируется тема попадания героя во власть демонических персонажей и сил, причем эти попадания часто приводят к влиянию демонических сил на самого героя, что, конечно, исключено в архаике (если он только не заколдован)» [Мелетинский 1994: 57].

Венера сохраняет у Гейне хтонические черты, будучи обитательницей волшебной горы, а по сути пещеры, которая является символом смертного чувственного космоса и возрождения жизни по Платону. Уже в античной литературной традиции пещера – это не только мрачное убежище темных сил и место испытания героя, но и прекрасное пристанище Киприды и священных нимф (см. «Пещера нимф» Сапфо). Архаические черты богини, наделенной стихийной сексуальностью, заостряются и иллюстрируются в поэме Гейне с точки зрения христианской этики:

К тебе я пришел – смеяться, шутить,
Прощаюсь – рыдать готовый,
Я вместо венка из душистых роз
Надел бы венец терновый [Гейне 1958: 327].

Венера, которая семь лет держит в плену Тангейзера, обладает противоречивыми характеристиками Великой Матери, воплощающей, как силы хаоса, так и силы космоса. В этом смысле сам Тангейзер представляет собой аналог умирающего и воскресающего любовника богини, подобно, например, Адонису или Аттису. Мотив любовной власти Афродиты над всем живым реализуется в поэме безусловно: непрощенный христианской церковью Тангейзер возвращается в волшебный грот, где его с веселым смехом и угощением встречает богиня любви:

Рыцарь улегся себе в постель,
Не проронив ни слова,
Богиня на кухню готовить суп
Для друга пошла дорогого [Гейне 1958: 330].

Заключение (Conclusions)

Таким образом, невзирая на декларативный отказ от принципов риторического традиционализма, Гейне все-таки продолжает напряженный диалог с традицией, используя приемы осмысления античной и иудео-христианской мифологии, разработанные, в частности, в эпоху Просвещения. Будучи чутким знатоком античного и средневекового наследия, он пытается выявить индивидуальные черты каждой из эпох, осознать исторические закономерности, связанные с переходом от языческого политеизма к христианскому монотеизму.

Это находит воплощение в том числе в образах Афродиты и Эроса, которые, как известно, не исчезают, а переосмысливаются с приходом христианства, как бесовские силы. Травестируя античные мифы, немецкий поэт не только наделяет образы Афродиты и Эроса субъективным содержанием, но и обращается

непосредственно к архетипическим моделям, фиксируя двойственность и непостижимость любовного чувства. Это придаёт лирике Гейне глубину и многослойность, ведь, как отмечает К. Леви-Стросс «Миф обретает значение, только будучи помещен в группу своих трансформаций» [Леви-Стросс 2000: 25].

Литература

Аверинцев, С.С. (2005) Собрание сочинений. Связь времен. Киев: Дух і Літера. 448 С.

Гейне, Г. (1956а) Избранные произведения в 2 тт. Т. 1. М.: Художественная литература, 711 с.

Гейне, Г. (1956б) Избранные произведения в 2 тт. Т. 2. М.: Художественная литература. 565 с.

Гейне, Г. (1985) Стихотворения. М.: Художественная литература, 319 с.

Гейне, Г. (1957) Путевые картины. Собрание сочинений в 10 тт., Т. 4. М.: Государственное издательство художественной литературы, 524 с.

Гейне, Г. (1958а) Духи стихий // Собрание сочинений в 10 тт., Т.6. М.: Государственное издательство художественной литературы. 472 с.

Гейне, Г. (1959) Письма 1816-1836 годов // Собрание сочинений в 10 тт., Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы. 749 с.

Гейне, Г. (1958б) О Польше. Собрание сочинений в 10 тт., Т.5. М.: Государственное издательство художественной литературы, 540 с.

Гейне в воспоминаниях современников (1988). М.: Художественная литература, 574 с.

Леви-Стросс, К. (2000) Путь масок. М.: Республика. 399 с.

Лосев, А. Ф. (1996) Мифология древних греков и римлян, М.: Мысль. 975 с.

Мелетинский, Е.М. (1994) О литературных архетипах. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. 136 с.

Тынянов, Ю.Н. (1977) Тютчев и Гейне //Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 574 с.

Юнг, К. Г. (1997) Душа и миф. Шесть архетипов. М: ЗАО «Совершенство», К: Порт-Рояль. 382 с.

References

Averintsev, S.S. (2005) Collected Works. Connection of Times. Kiev: Dukh i literatura Publ, 448 p. (In Russian).

Heine, H. (1956a) Selected Works in 2 Volumes. Vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ. 711 p. (In Russian).

Heine, H. (1956b) Selected works in 2 volumes. Vol. 2. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ. 565 p. (In Russian).

Heine, H. (1985) Poems. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ. 319 p. (In Russian).

Heine, H. (1957) Travel Paintings. Collected Works in 10 Volumes, Vol.4. Moscow: State Publishing House of Fiction Literature publ. 524 p. (In Russian).

Heine, H. (1958a) Spirits of the Elements // Collected Works in 10 vols., Vol.6. Moscow: State Publishing House of Fiction Literature publ. 472 p. (In Russian).

Heine, H. (1959) Letters of 1816-1836 // Collected Works in 10 volumes., Vol. 9. Moscow: State Publishing House of Fiction Literature publ. 749 p. (In Russian).

Heine, H. (1958b) About Poland. Collected Works in 10 volumes, Vol.5. Moscow: State Publishing House of Fiction Literature Publ. 540 p. (In Russian).

Heine in the memoirs of contemporaries (1988). Moscow: Khudozhestvennaya literatura publ, 574 p. (In Russian).

Lévi-Strauss, C. (2000) The Way of Masks. Moscow: Respublika Publ., 399 p. (In Russian).

Losev, A.F. (1996) Mythology of the Ancient Greeks and Romans, Moscow: Mysl Publ. 975 p. (In Russian).

Meletinsky, E.M. (1994) On Literary Archetypes. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ. 136 p. (In Russian).

Tynyanov, Y.N. (1977) Tyutchev and Heine // Poetics. History of Literature. Cinema. Moscow: Science Publ. 574 p. (In Russian).

Jung, C.J. (1997) Soul and Myth. Six Archetypes. Moscow: ZAO "Sovershenstvo" Publ., Kiev: Port-Royal Publ. 382 p. (In Russian).

Сведения об авторе

Котариди Юлия Георгиевна

доцент кафедры зарубежной журналистики и литературы «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

E-mail: a-a-s@yandex.ru

Bionotes

Kotaridi Yuliya Georgievna

Associate Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Lomonosov Moscow State University, PhD, Associate Professor (Moscow, Russia).

E-mail: a-a-s@yandex.ru

Для цитирования:

Котариди Ю.Г. Лики Эроса и Афродиты в лирике Г. Гейне: миф и традиция // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 107–116.

For citation:

Kotarydi Yu.G. The Faces of Eros And Aphrodite in the Poetry of Heinrich Heine: Myth and Tradition // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 107–116.

УДК 1:008

ЖЕРТВА ОДИНА РАДИ РЕЧИ**Нечкасов Евгений Алексеевич**

(г. Новосибирск, Россия)

Аннотация

В эссе приводится доскональный анализ эддического сюжета о саможертвоприношении верховного божества Одина на Мировом Древе ради обретения рун — магических знаков письма и речи у древних германцев. Рассматриваются особенности поэтических загадок-кённингов в тексте, и дается общая философская интерпретация появления и структуры рекурсивной мифопоэтики в Старшей и Младшей Эддах.

Ключевые слова: миф; Старшая Эдда; Младшая Эдда; Один; Иггдрасиль; кённинги; поэзия; руны; германцы; скандинавия; мифология; герменевтика; мифопоэтика; жертвоприношение.

ODINN'S SACRIFICE FOR THE SPEECH**Nechkasov Evgeny Alekseevich**

Novosibirsk, Russia

Abstract

The essay provides a thorough analysis of the Eddic story of the supreme deity Odin's self-sacrifice on the World Tree in order to obtain runes - the magical signs of writing and speech of the ancient Germans. The features of the poetic riddles-kennings in the text are considered, and a general philosophical interpretation of the appearance and structure of recursive mythopoetics in the Elder and Younger Eddas is given.

Key words: myth; Elder Edda; Younger Edda; Odin; Yggdrasil; könnings; poetry; runes; Germans; Scandinavia; mythology; hermeneutics; mythopoetics; sacrifice.

Введение (Introduction)

Германо-скандинавская традиция — одна из самых танатоцентричных в Европе, прекрасно пойманная в свинцовых работах британского художника Артура Рэкхэма по мотивам "Песни о Нибелунгах" и Эдды.

Отметим, что германо-скандинавская традиция — мифология как само-сказ о том, что есть и будет — сходится в горизонте Рагнарёка, свершения рока владык, сводится к гибели всего мироздания, Божеств, чудищ-турсов и людей с последующим перерождением в новом цикле, что видела Вёльва [Корсун 2023]. Но пока этого не произошло, бытие германца есть жизнь взаймы у грядущего конца. Это многократно отражено в воинском этосе, эпосе и сагах, а также во всей истории воинственных германцев и скандинавов и даже в их философии, именно изнутри которой был поставлен и осмыслен вопрос о её же собственной исчерпанности и конце.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Обратим своё внимание не на Рагнарёк как судьбу, но на самое начало мира, на заложенное на уровне космогонии священное насилие. Первый миф, который нам встречается, это история об убиении и расчленении великана Имира, из частей тела которого асы создали Мидгард. Схожий сюжет мы встречаем в мифе об убийстве Пуруши. Жорж Батай расширяет понимание этого мотива до сакрального убийства

вождя или царя в архаических обществах, чья жертва была призвана заложить прочное основание для нового цикла общества и его блага [Батай 2016].

В мифе о расчленении Имира мы встречаем и характерный шаманский элемент – переназывание отделённой части тела, что наделяет её новым качеством в мироздании.

Vafþrúðnir kvað:

21. "Ór Ymis holdi
var jörð of sköpuð,
en ór beinum björg,
himinn ór hausi
ins hrímkalda jötuns,
en ór sveita sær. "

Вафтруднир сказал:

21. "Имира плоть
стала землёй,
стали кости горами,
небом стал череп
холодного турса,
а кровь его — морем¹".

Отвечая на вопросы Гюльви, Высокий уточняет, что убийство, расчленение и создание Мидгарда было свершено тремя сынами Бора – братьями Одином, Вилли и Ве. Но миф оставил нам одну из загадок этой традиции: чем стало и где оказалось само сердце Имира?

Первая война в мире происходит между асами и ванами, двумя родами Божеств. Она заканчивается примирением и, по древнему обычаю, обменом пленными из числа божественной аристократии: от ванов к асам уходят покровитель морей Ньёрд и плодородный Фрейр, от асов же к вanam отправляются Хёнир и мудрейший Мимир. Хёнир быстро становится вождём у ванов, что является единической чертой этого аса, да и сам он – брат либо ипостась Одина. Мимира же ждёт иная судьба: заподозрив неладное, ваны обезглавливают его и отправляют голову асам. Один, желая сохранить столь мудрого собеседника, используя магию и жертвуя свой глаз, сохраняет жизнь Мимиру, поместив его голову в источник у корней Иггдрасиля.

Имя Mímir переводят как Помнящий либо Мыслящий, связывая его с древнеанглийским словом *mímorian*. Его часто относят к великанам, что придаёт вполне ясный смысл рефрену из "Прорицаний Вёльвы", посвящённому началу Рагнарёка.

46. Leika Míms synir,
en mjötuðr kyndisk

¹ Цитаты даются в переводе [Корсун 2023], исландские — под редакцией Guðni Jónsson, если не указаны иные версии.

at inu galla
 Gjallarhorni;
 hátt blæss Heimdallr,
 horn er á lofti,
 mælir Óðinn
 við Míms höfuð.

46. Игру завели
 Мимира дети,
 конец возвещён
 рогом Гьяллархорн;
 Хеймдалль трубит,
 поднял он рог,
 с черепом Мимира
 Один беседует.

"Мимира дети" – это кённый йотунов, начавших войну против асов и ванов. Игра – классическая метафора войны и распри, например, немецкое Endspiel. Гьяллархорн — рог мудрости, из которого голова Мимира пьёт влагу с залога Владыки. В другой эддической песне Один состязается в мудрости с великаном Вафтрудниром, где ставка тоже голова, – мотив вполне схожий. Наконец, сам Один беседует с черепом Мимира перед битвой на поле Вигрид, что подчёркивает важность этой мифологической фигуры.

Снова мы сталкиваемся с Одним в семантическом контексте насилия и утверждения мира. Тут в позитивном смысле помогает русское слово "мир", которое одновременно охватывает семантику "мир как космос, порядок и закон" и "мир как отсутствие войны". Обмен пленными устанавливает мир между двумя великими родами, и даже казнь Мимира не нарушает его. Череп Мимира отражается уже в той точке, где наступают сумерки мира: разрушение гармонии порядка и зарницы последней битвы.

Апофеоз – это один из величайших одилических мифов о его саможертвоприношении, о вполне монистическом акте жертвы себя самому себе. По сути, эта фраза — *sjalfr sjalfum mér* (себя самому себе) – может быть вписана в один ряд с великими изречениями *tat tvam asi* (ты еси то) и *soham* (я есть это). Они вполне созвучны по букве — во всех случаях используются местоимения, указующие на единую персону или принцип, – и тем более по духу. Этому вторит и одно из имён Одина – *Alföðr*, Всеотец, как и другие хейти, превозносящие его статус и славу, что всегда характерно для верховных и монистических глав пантеонов.

Мистерия саможертвоприношения Одина зеркально замыкает собой событие космогонии в германо-скандинавской мифологии. Обретение рун как речи, письменности и магических знаков – финальный аккорд создания мироздания и утверждения вселенского закона, вирда. Не удивительно и полностью подлинно то, что этот акт завершения снова сопряжён с насилием и убийством, но на этот раз общая конфигурация иная.

Не три брата во главе с Одним убивают титаническое первосущество, но Всеотец – верховное Божество – убивает сам себя, более того – жертвует собой. Это принципиальный момент, так как не каждое убийство есть жертва.

Жертвование бывает двух видов: обмен либо вручение себя. Ритуальный обмен известен с архаических времен, в том числе как форма экономики дара, сопряжённая с духами вещей. Обмен не подразумевает уравнивающего ценность денежного эквивалента и может совершаться не только в горизонтальной плоскости между людьми либо духами мест, лесов, гор и озёр, но и адресовываться в иномирье – в загробные миры ушедших предков, а также в горние миры Божествам. Правило почтительного подношения в иные миры – разрушение вещи. Переламирование, утопление, сжигание, выбрасывание, уничтожение и иные формы исключения из обихода – это мост, по которому вещь переправляется к мёртвым и Божественным. Души предков, существа, населяющие различные природные пространства, а также сами Божества в ответ одаряют своих потомков и людей обилием дичи, зверя, рыбы, плодов, дождями, урожаями и отсутствием мора и бурь. Такая жизнь есть круговорот жертв-даров между всеми мирами и существами; всё живет даром-через-смерть друг друга.

Иное дело – жертва как вручение себя, когда отправитель приносит на алтарь нечто предельно ценное, вплоть до своей собственной жизни, как символ и жест верности, почтения и вручения своей судьбы в руки избранного Божества. Это однонаправленный дар, который дающий отправляет Божеству без прошения чего-либо, без надежды и ожидания, что Божество откликнется и даст ему что-то [ибо он ничего и не просит]. В таком акте жертвы обратный ответ может полностью отсутствовать, может быть лаконичным "жертва принята", а может быть стократно несоразмерным отданному – как ответное одаривание Божеством абсолютным и финальным изобилием, вершиной которого на Востоке считается освобождение либо пробуждение. Но и это никак не гарантировано, это жест *immer Treue*.

Часто ритуал принесения жертвы либо жертвенного прохождения через испытания, насилие, боль и символическую (с возможностью и буквальной) смерть связан с инициацией – посвящением в новый статус, с перерождением и восхождением на следующую ступень и раскрытием некоей священной тайны.

В архаических культурах вождь либо тот, кто претендует на высокий статус старейшины, должен пожертвовать вообще всем своим имуществом, растратив его на ритуальные пиры, подарки и даже буквально уничтожив на глазах всего племени, оставшись на утро после ритуала *буквально ни с чем* [Мосс 2021; Батай 2016; Йеттмар 1986]. Более того, в отдельных культах сам вождь становился обещанной жертвой и его умерщвляли как высший дар Божествам либо в качестве кары за то, что он не мог обеспечить дожди, урожай или соблюдение мира. В отдельных случаях, как в истории с королем Немейского леса, обретение королевского статуса напрямую означает погребение в бытие-к-смерти.

Многие эти мотивы мы видим вплетёнными и переплетёнными в космогонических мифах германо-скандинавов, в расчленении Имира и убийстве Мимира, а также – и особо отчётливо – в саможертвоприношении Одина-Всеотца: он совершает жертву; он приносит в жертву величайшую "вещь" из всех возможных – самого себя; он проходит инициацию через смерть-к-возрождению; на всех этапах и во всех ипостасях он – верховный конунг, Всеотец и вождь асов.

В этом невероятно напряжённом акте мифа мы видим элементы жертвы-как-вручения себя, монистически замыкающегося на собственной самости. Но "на дар ждут ответа", как наставляет Высокий, и ответ приходит обрётёнными рунами. Остаётся открытым вопрос: одаривает ли Один сам себя в ответ на свою же жертву? Либо этот дар – дар самого бытия?

Взглянем на песенные строки Hávamál:

138. Veit ek, at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar nú,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
sjalfr sjalfum mér,
á þeim meiði,
er manngi veit
hvers af rótum renn.

139. Við hleifi mik sældu
né við hornigi;
nýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aftr þaðan.

140. Fimbulljóð nú
nam ek af inum frægja syni
Bölþorns, Bestlu föður,
ok ek drykk of gat
ins dýra mjaðar,
ausinn Óðreri.

141. Þá nam ek frævask
ok fróðr vera
ok vaxa ok vel hafask,
orð mér af orði
orðs leitaði,
verk mér af verki
verks leitaði.

142. Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
mjök stóra stafi,
mjök stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
ok gerðu ginnregin
ok reist hroft rögna.

139. Никто не питал,
никто не поил меня,
взирал я на землю,
поднял я руны,
стена я их поднял –
и с древа рухнул.

140. Девять песен узнал я
от сына Бёльторна,
Бестли отца,
мёду отведал
великолепного,
что в Одрёрир налит.

141. Стал созреть я
и знания множить,
расти, процветая;
слово от слова
слово рождало,
дело от дела
дело рождало.

142. Руны найдёшь
и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,
Хрофт их окрасил,
а создали боги
и Один их вырезал.

Древо, чьи корни сокрыты в недрах неведомых, – это Иггдрасиль, мировое древо скандинавских сказов германского мифа. Несмотря на то что в источниках ясно указывается, что это древо – ясень, существует версия о том, что мировым деревом ранее считался тис. Действительно, тисовое дерево почиталось германцами за крепость и прямоту его ветвей, из которых изготавливали луки и стрелы, о чем говорит и стих руны *ýr* (у) из исландской рунической поэмы.

ᛚ (ýr) er bendr bogi
ok brotgarnt járn
ok fífu fárbauti.

Тис — это натянутый лук,
и зазубренное железо,
и гигантская стрела¹.

Что важнее, из тиса делали крепчайшие древки для копий. Копьё – атрибут и первое оружие Одина, Гунгнир. Оно же – аллегория и символ и самого древа мира в меньшем регистре. Почитание тиса как древа войны более архаично. Миф соединяет обе версии, он сплетает ветви и тиса, и ясеня в один узор, распределяя каждой породе своё место в мистерии Всеотца.

Весьма вероятно, что корни Иггдрасиля теряются где-то во тьме Гиннунганап, чарующе-обманывающего разрыва первородной Бездны. В глубинах корней обитают

¹ Исландская версия под редакцией Л. Виммера, русский перевод С. Грабовецкого.

и три норны – Урд, Верданди и Скульд, которые у источника Урд вершат судьбы мира, людей и асов. У Иггдрасиля небожители собираются на тинг. Из-под корней берут начала многие реки, текущие во всех девяти мирах, и там же сокрыт череп Мимира.

В первом приближении мы имеем то, что Один приносит себя в жертву себе же на алтаре всего мироздания – мировом ясене, используя в качестве орудия копьё, отсылающее также к древу-древку из священного тиса. В статусе верховного аса, вождя и Всеотца он покрывает всё мироздание, делаясь имманентным ему в своей жертве.

Второе приближение требует от нас более внимательного обращения к имени мирового древа. Иггдрасиль – это поэтический кённыйг, состоящий из двух слов: Yggг – Ужасный, одно из хейти Одина, и drasil – скакун. Yggdrasil – это скакун Игга. Этот кённыйг расшифровывают как дерево-виселицу, но это не совсем корректно. Один не вешал себя на верёвке за ветку, а проткнул-приколол себя копьём ко всему древу.

Эпитет "скакун" отсылает нас к коню, а это восьминогий Слейпнир, Скользящий. Конь, переносящий между мирами, – это ещё и регулярный эпитет шаманского бубна. Но скандинавы, если и были знакомы с этим инструментом, то, скорее всего, от своих лапландских и финских соседей. Осью мира считается рукоятка бубна. Но экстатический ритм выбивается и ударами копья о щит, пляской и тряской копий, что отражено на известном бронзовом барельефе с пляской берсерков со шведского острова Эланд. Очевидно, что Иггдрасиль как мировое дерево выступает в жертве Одина не только алтарём, но и проводником-скакуном. Другой вопрос – хейти Одина, которое даёт имя лучшему древу.

Yggг – это тот, кто ужасает, вселяет сильнейший страх. Верхом на ясене скачет-качается космогонический ужас вождя Божеств. Переживание сакрального – это *переживание опыта сильнейшего ужаса* и неотделимого от него *восторга*, которые захватывают человека и ставят саму его жизнь под вопрос. Не зря в мифах неоднократно подчёркивается, что смертный неспособен вынести зрелища обнажённого Божества в его истинной форме. Таков и Игг в акте саможертвоприношения: ужасный грим безумного Небесного Отца, проступающий силуэтами туч грозового неба, смотрит оттуда на своих детей Мидгарда и на их Эрдумать¹.

Глагол "ужасать" в данном случае следует понимать не как охваченность страхом от чего-то внешнего, что этот ужас внушает. "Ужасать" следует понимать как глагол эманации, вдавливания, врезания, через связку ужасать-во, например, ужасать-во-мир. Ужас врезает священное во всё мироздание – вечно. *Всё сущее есть агоническое видение Божества в своём саможертвоприношении.*

Скакун Игга – яшень, исландское aski/askur от старонорвежского askr, в английском ash-tree, в немецком die Asche/Esche от прагерманского *askaz. Это же слово мы встречаем и как имя собственное у первого мужа Askr, Ясеня, и его жены Embla, Ивы, которых в виде неотёсанных брёвен нашла на берегу троица братьев Один-Вилли-Ве. Германские слова, означающие яшень, регулярно являются омонимами либо отличаются одной-двумя фонемами от слова *пепел*: ash в английском, aska в старонорвежском, der Asche в немецком, *askō в прагерманском.

¹ Grímr — ещё одно хейти Одина, означающее маску либо носящего маску. С ним связано и современное значение мрачный, гневный.

Дерево есть одна из метафор человека, отражающая его связь с землёй и устремлённость к небу. Дерево – это срединный мир, оно — медиатор и путь между двумя полюсами. Более того, Аристотель сделал термин ὄλη – гиле, древесина – категорией материи в целом в античной философии. Если Иггдрасиль есть мировое дерево, то метафора гиле-материя только укрепляет такое положение дела, этот же мотив повторяется и в мифе о происхождении людей. Мы приходим к пониманию, что дерево как символ имеет несколько секвенций на разных уровнях, которые взаимосвязаны: мироздание, материя, человек, алтарь и скакун. В Младшей Эдде среди кённингов мужчины и женщины называются "клён", "лес" и "ясень". Все упоминания Иггдрасиля можно прочесть и космогонически, и антропологически. Картина получается ещё более насыщенной и затрагивающей нас напрямую.

Один прикалывает себя к человеку, человек – это алтарь, на котором Божество приносит себя в жертву себе же, тем самым неистово ужасая его самого. Божество врезается в его бытие как плетёный узор врезается в доску, обрамлённый поэтическими словосплетениями скальдов. Скакун Игга – это кённинг человека, несущего Ужасного, открытого к движению вниз, к бездонному источнику Урд, и вверх, к апофатической самости Всеотца.

Здесь же незаметно затрагивается тема одиночества. Высокий описывает своё саможертвоприношение себе же как ритуальное деяние одиночки: "никто не питал, никто не поил меня" девять дней и ночей на Иггдрасиле. Поэтому для человека быть Иггдрасилем, то есть алтарём для Божества, означает в одиночку вынести ужас его саможертвоприношения как врезания специфической "смерти Бога" в человеческое внутримирное бытие. Этот момент дает нам намёки на один из вариантов объяснения и теологии дальнейшего "бегства Божеств" в трагической истории Запада.

Божество приносит себя в жертву в акте чистого произвола собственной свободы и одиночества. Человек есть фактичная агония Божества в броске бытия в вот-бытие через отказ от себя и забвение себя.

Чем завершается это посвящение-вручение себя самому себе Одним, что обретают по итогу он сам, мироздание и человек? Исследователи скандинавской устной традиции подмечают, что в следующем стихе, в строке *fell ek aftr þaðan*, используется особый глагол для обозначения падения [Harris 2008]. Слово *fell* (прошедшая форма) – это всё то же протогерманское *fallana, которое сохраняется во всех ветвях германских языков с устойчивым значением – в виде словосочетаний и идиом – ниспадения вниз, обрушения, обвала, падения стеблей вниз при скашивании, водо-пада. Это же слово употребляется как *fallen* – павший, сражённый и убитый в бою. Это уже связывает *fall* с валькириями и Вальхаллой, выбирающими павших в бою, и Залом павших, соответственно. Наконец, английское *Fall* является идиомой осени, времени опавших листьев и умирания природы. В русском переводе *fell* передано словом *рухнул*, что отражает падение вниз, но опускает все значения, связанные со смертью. В этом стихе и в этой строке мы слышим, что *Один пал* своей собственной жертвой, и пал он вниз, в корни Иггдрасиля, укрытые жёлтой листвой, где режут норны у источника Урд.

Но в миг максимального напряжения и аскетического истощения своего самопосвящения он поднял руны (*þam ek upr rúnar*). Руны – это *runen*, говорить, бормотать, речь. Позднее слово обрело значение тайны, что связано с магическими практиками рун как системы знаков и письма. «Поднял я руны» означает «*поднял я речи*, стенаю их поднял». В ответ на свою жертву Один обретает не просто магические знаки и литеры, первое всего он добывает *речь и язык*, на котором он поведаёт свой

сказ о себе самом. Саможертвоприношение Одина – это последний акт сотворения мира, который он разыгрывает в одиночестве, в отличие от тройственного расчленения Имира и сотворения людей. Речь и язык – единственный равновеликий ответный дар на жертву самого Божества.

Эта линия продолжается в следующем стихе, где Один повествует о том, что познал от своего неназванного дяди девять песен. Покровительство сыну сестры со стороны её брата – это классический авункулат, упоминаемый у германцев ещё Тацитом. Мы считаем, что он отражает период перехода от матриархального права к патриархальному. И, как мы действительно видим, при утверждении Одина на троне многие женские фигуры и матери были смещены на регистр ниже, в область титанического¹ либо пограничного пространства между подземным и срединным миром; утверждаются обычаи патрилинейного наследования и перечисления генеалогий, которые у вождей восходят к самому Всеотцу. Тем не менее неназванный из рода великанов обучает Высокого племянника могущественным песням. Схожий мотив обретения мудрости в состязаниях на загадках с йотунами мы встречаем не раз в Старшей Эдде.

И здесь же неспроста упоминается и Мёд Поэзии – великолепная влага Одрёрира, кровь Квасира. Именем собственным отмечены особо священные вещи и изделия, имеющие свой дух и судьбу. Имя котла Óðgeri происходит от корня óðg. В исландском языке это омоним для двух слов, расходящихся к разным, хотя тоже близким корням. Это óðg как поэзия и мышление и óðg как ярость, исступление – от этого корня и значения и происходит имя самого Одина, Óðinn. Одр – это воодушевление, поэтический эк-стаз в значении выхода за свои пределы. Отсюда легко раскрыть строку ok gefinn Óðni как "данный, посвящённый Воодушевляющему и Поэтическому". Суггестия знаков поэзии только усиливается при повторении на разный лад таких плотно связанных семантически значений, как песни, руны-речи, Один, Одрёрир и Мёд Поэзии, достигая кульминации в строфе orð mér af orði orðs leitaði – "слово от слова слово рождало". Это уже чистая поэзия и творение мира словом, в которую играючи включается перестановка букв в корнях óðg-orð (позднее немецкое das Wort). И, вполне в духе Шатапатха-брахманы, уже после слов идут verk mér af verki verks leitaði – "дела, рождающиеся от дел".

Особый интерес представляет Мёд Поэзии, история которого теснейшим образом сопряжена со всеми характерными аспектами германо-скандинавского мифа: войной, жертвой, насилием, спуском в хтонические области мироздания и спасением от великанов-йотунов с последующим одариванием человека [Нечкасов 2020]. Германский поэзис – это Θάνατοποίησις.

Подробно эту историю в Младшей Эдде рассказывает Эгиру Браги. Когда асы заключили мир с ванами и обменялись заложниками, ради закрепления мира они сошлись и вместе плюнули в котёл, и из общей слюны сотворили мудрейшего человека на свете – Квасира, чьё имя, весьма вероятно, отсылает к хмельному напитку. По злому коварству Квасира заманивают и убивают карлики Фьялар и Галар. Его кровь они сливают в три чаши: Одрёрир, Сон и Бодн. Асам они говорят, что Квасир погиб, захлебнувшись собственной мудростью. С тех пор одни из устойчивых кённингов поэзии – это "кровь Квасира" и "влага Одрёрира".

Дверги лишаются Мёда Поэзии в откуп великану Суттунгу за иные свои злодеяния, и уже тут им снова интересуется Один. Изменением облика, хитростью и

¹ Мать Тора Ёрд — jörð (земля) — уже относят к турсам, а в Младшей Эдде — к Богиням.

ценою жизни девяти рабов он пробирается под скалу, где Мёд охраняет дочь великана Гуннлёд. С ней он проводит три ночи, за что она даёт ему право трёх глотков – в каждый из них Один выпивает по целому котлу и, оборачиваясь орлом, воспаряет, украв кровь Квасира. В последнем акте Один в облике орла, преследуемый самим орлом-Суттунгом, сплёвывает Мёд в котёл в Асгарде, но малая его часть вылетела из его зада – и её смогли собрать все желающие. Так появились плохие поэты, "рифмоплёты". Отсюда к поэзии добавляются кённинги "добыча Одина", "напиток Игга" и "дар асов".

Браги называет язык и размер двумя составными частями поэтического искусства.

Первая часть – язык, в истоке которого лежит жертва Божества, и всё его богатство выразительных средств, а также неотделимая иерархия и структура грамматики. Поэтический язык тройственен: первое – это имя, которое определяет либо отражает сущность вещи, которую оно именует. Второе – это хейти, поэтический синоним и подмена имени. В большинстве случаев хейти не отличают от имени либо используют их как имя. Так, если мы будем внимательны, то заметим очевидную и *предельно ужасающую* вещь: мы не знаем имени Одина, но знаем только десятки его хейти. То есть Один в принципе известен нам только под словами-масками, под вторым способом поэтического названия чего-либо. А третье – это кённинги, более сложные метафоры, в которые включаются иносказания и признаки совсем иных вещей и других Божеств, что в особо сложных случаях сближает их с идиоматическими выражениями.

Метафоры, иносказания, метонимии, аллегии, дейксис и другие тропы снова суть те же изразцы и украшения поэтической речи, что можно найти у многих народов. Это дыхание дхвани.

Вторая составляющая поэзии – это размер, то есть разные вариации построения аллитерационного стиха, который, в отличие от античной рифмы, является аутентичным выражением германо-скандинавской поэтической ритмики. Размер порождает тоновую суггестию дикта, гипнотический ритм околдовывающего повествования. В германо-скандинавской поэзии есть два основных вида поэзии – эддическая и скальдическая. Эддическая поэзия более аскетична по форме, но рассказывает нам германо-скандинавский мифос. Скальдическая, наоборот, испещрена узорами и вычурностью, но в своём содержании она фактична и скупа. Поэтические размеры, такие как форнюрдислаг, дротткветт, льодахатт и др., задают разные порядки и такт согласования повторов согласных и/или гласных звуков.

Это основное правило аллитерации – в строках и строфах должны повторяться определённые фонемы в начале слов, что усиливается присущим германским языкам ударением на первые слоги. Это наглядно видно на исландском оригинале Речей Высокого, особенно в стихе 141. Аллитерационное чередование связывает между собой строки, четверостишья и даже целые стихи. Так складывается узор "прядения" словом сказанным, звуком. Более того, форма выражения мифа сама по себе *есть часть мифа и его послания*. Важно не только что сказано, но и как сказано; и это *как* есть неотъемлемая смысловая и строевая часть этого *что*. Обширное использование хейти, кённингов и рефренов продиктовано размером аллитерации, требующим той или иной структуры повторов гласных и согласных звуков в строфе. Скальды прошлого знали наизусть, создавали и рассказывали целые эпосы в разных поэтических формах, а также сплетали отдельные висы, хулительные ниды, хвалебные драпы и т. д.

Следуем далее за Ганградом к стихам 142 и 144.

142. Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
mjök stóra stafi,
mjök stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
ok gerðu ginnregin
ok reist hroftir rögnar <...>

144. Veistu, hvé rísta skal?
Veistu, hvé ráða skal?
Veistu, hvé fáa skal?
Veistu, hvé freista skal?
Veistu, hvé biðja skal?
Veistu, hvé blóta skal?
Veistu, hvé senda skal?
Veistu, hvé sóa skal?

142. Руны найдёшь
и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,
Хрофт их окрасил,
а создали боги
и Один их вырезал <...>

144. Умеешь ли резать?
Умеешь разгадывать?
Умеешь окрасить?
Умеешь ли спрашивать?
Умеешь молиться
и жертвы готовить?
Умеешь раздать?
Умеешь заклать?

Строка *ok gerðu ginnregin* – в ней нас интересует последнее слово, составленное из двух корней — *ginn* и *regin*. Оно переведено как просто "боги", но оригинал говорит нам о большем. Первый корень – загадочное *ginn*, которое мы встречаем в сложном имени бездны *Ginnungagap*. По версии Яна де Фриса, оно означает "околдовывать, обманывать", изначальное нероманитическое значение слова "очаровывать" — вводить в заблуждение, наводить морок. Другая версия возводит этот корень к прагерманскому **ginnana*, означающему "начинаться, брать исток, восходить (φύσις)" и "быть открытым, раскрываться".

В исландском языке есть корень *gip*, означающий пасть, открытый рот. Поэтому примордиальная бездна сразу дана как нечто спрятанное на самом видном месте. Мифопоэтическое мышление с лёгкостью понимает, как нечто может проявлять себя в сокрытии, открываться-спрятаться, это всё вариации поэтических тропов.

Второе слово восходит к прагерманскому *raginą, откуда regin – это Божества, буквально "те, кто правит". Аналогично Ragnarök – это судьба владык, регинов. В таком случае regin – это классический властный эпитет асов. Но ещё глубже *raginą означает "давать совет, устанавливать закон, *справить правду*, принимать решение". Обсуждение и принятие законов, равно как и совет, происходят на тинге и подразумевают устное говорение. Закон есть то, что сказано асами либо решено достойными мужами на всеобщем собрании.

Руны сделаны теми, кто в своей открытости либо силами чар принимает решение и правит закон речью. Поэтому Rúnar munt þú finna – "речи, несомненно, ты найдешь, и [после] постигнешь знаки" – ok ráðna stafi.

В германском переводе stafi – Stäbe (от немецкого Stab, английского staff) – деревянная палочка, на которой вырезаны знаки. В некоторых значениях употребляется как трость, посох – опора путнику. Изначально руны вырезали на деревянных плашках-палочках, откуда устойчивое вопрошание "умеешь ли резать, умеешь ли красить?". До сих пор в немецком языке Stab используется в значении буквы алфавита, литеры шрифта. Стафами обычно называют сложно связанную комбинацию рунических знаков, сделанную в магических целях. В этой области начинает проявляться метафора речи и действия как *прядения, вырезания* чего-либо.

Крайне примечательно, что немецкий глагол lesen (читать) буквально означает "собирать палочки", подбирать вместе. Это совпадает с греческим λόγος – вместе-собрание, речь, записанное слово. В одном из энигматичных пассажей "Черных тетрадей", Хайдеггер указывает, что не стоит возводить в абсолют знаковое письмо и письменность, так как они могут довольствоваться только сущим бытием; но следует удерживать себя в фокусе внимания на бытие, которое он называет "разрывом различия и руной его спора" [Хайдеггер 2022]. В этом фрагменте Хайдеггер единственный раз упоминает это специфическое германское слово, которое может означать "речь спора" или "тайну спора". Зная о великом почтении, которое немецкий мыслитель оказывал творящей роли слова, как и спору-полюсу как принципу различия, дифференциации сущего на многое, можно схватить плотный пучок дополнительных смыслов гупа.

Палитра глаголов и имён речи в германских языках разнообразна. В немецком Sprache – это язык как таковой, а производный глагол sprechen – это уже способность говорить. Средневековая форма короткого назидательного стиха – Spruch. Аналогичное распределение у исландского mál – это и язык, и речь/говорение, наименование изречений, поговорок и больших песенных наставлений, как Hávamál или Vafþrúðnismál. Но также mál – это и некоторое дело, предмет и тема разговора либо суда.

Магический стих, часто используемый мужами, зовется galdr и происходит от прагерманского *galdras со значением песни и плача. В современном немецком языке слова "песня" и "скорбь" омонимичны – Leid. Германское слово гупа переняли финны, карелы и эстонцы для нарицательного имени своих эпосов. Последние главы Младшей Эдды дают перечень из десятков прямых и косвенных хейти речи, слова и ума.

В следующем стихе размер резко меняется на гипнотический рефрен, суть которого сводится к утверждению элитарности языка и речи. Рун не должен резать и петь тот, кто не знает их и как с ними обращаться, как красить их в цвет крови. Для знающих Один перечисляет известные ему заклинания и угощает из Одрёрира.

Ибо:

164. Вот речи Высокого
 в доме Высокого,
 нужные людям,
 ненужные ётунам.
 Благо сказавшему!
 Благо узнавшим!
 Кто вспомнит – воспользуйся!
 Благо внимавшим!

Всеотец строго разделяет знания, которые не нужны и бесполезны йотунам, жадным, нищим и, за исключением древнейших, в основном глупым и грубым существам.

Руны суть единственный равный ответный дар на жертвенное вручение Одним себя самому себе; как мы указывали, эта жертва – последний аккорд космогонии, обретение и одаривание мироздания речами. Руны суть резцы, которыми Игг врезает сложнейшие плетёные и запутанные орнаменты в искусство, поэзию, миф, ум, мудрость и судьбы мира. Резцы по Иггдрасиллю, тису, ясеню и иве. Резание, окрашивание, пение рун и гальдра есть прямое воплощение Одина в срединном мире, когда к голосу поющего буквально примешивается, припевается и сквозь него пропевается голос самого Рунатюра, Всеотца Высокого.

Такова исландская *Rúnakvæði*, руническая поэма, в которой каждый из шестнадцати знаков-рун объяснён через стих, в котором лаконично и поэтически насыщено изложены соответствия рун вещам, явлениям и семантическим мифологическим рядам.

Другая минорная метафора, связанная с речью, – это плетение и прядение, что соответствует женскому полюсу метафизики и связано с норнами. Главное святилище асов располагается у Иггдрасиля, где они каждый день вершат свой суд, то есть выносят суждения-решения. В Младшей Эдде асы рассказывают Ганглери, что у Ясеня есть корень на небе, и под ним бьёт источник, почитаемый за самый священный, – Урд. Корень на небе отсылает нас к распространённому мотиву перевёрнутого дерева, которое растёт сверху вниз и расстилается листвой по земле. Этот символ отражает укоренённость человека в его небесном отечестве. Тем не менее может возникнуть путаница относительно того, где же скрыты корни Древа Предела, под которыми берут начало источники и у которых собираются норны, – под землёй или в небесах? С точки зрения мифопоэтики искать одну достоверную версию мифа – дело пустое и нелепое, потому что истинны оба варианта, и это всегда одно и то же дерево.

Имя источника Урд (*Urðarbrunnr*) означает Судьбу. Через протогерманский корень **wurdiz* оно связано со староанглийским *weorpan* (становиться, случаться) и понятием Вирда: *Wyrd* – то, чему должно случиться. Это одни из важных бытийных глаголов в германской мифологии. Источник Урд – источник судьбы, того рока, который предписан как долг людям, асам, вanam, мирозданию и всем существам. Это вселенский закон. И именно у него собираются асы на тинг. И, как мы уверены, именно там стоит чертог, из которого выходят три норны Урд, Верданди и Скульд.

Имя первой – Урд – мы уже рассмотрели и прибавим к нему значение прошлого. Эта норна отвечает за то, что *уже стало* и явилось, что *уже было*; она относится к прошлому, потому что это должное было пророчествовано наперёд

издревле как нечто, что брошено наброском из некогда ставшего в только-только грядущее будущее, как непрерывность рока.

Имя Верданди (Verðandi) означает "то, что становится" либо "происходит сейчас" и образовано от исландского глагола *verða* – быть, становиться. Это глагол выводят из протогерманского **wértti* либо **wert*, что означает оборот, вращение вокруг, — это напрямую отсылает нас к солярному Колесу Года человека [Нечкасов 2020].

Имя Скульд (Skuld) означает Грядущее в буквальном значении долга, займа, который надо вернуть. Несмотря на синонимичность Вирду, первый охватывает всё мироздание и его историю как наперёд-сказанное пророчество о грядущем, которое должно исполнить. И будущее в данном значении – это не только то, что приближается к нам навстречу из завтра как то, что только будет, но скорее как *то*, взаймы у свершения *чего* мы живём. И, как следствие, мы живём только тогда, когда мы свершаем и воплощаем то, что и было наперёд-пророчествовано, а когда мы уклоняемся от Вирда, мы утрачиваем нить сложно переплетённого узора жизни, теряемся в хитросплетениях и забываем о должном.

Помимо трёх великих норн есть ещё и малые норны, которые приходят к новорождённым и даруют им узор судьбы. Если приходят добрые, то судьба (*örlög*) человека будет светлой, если же младенца навещают злые норны, то его жизнь будет полна юдоли. А великий горизонт должного для всего мироздания, предвещенный сказительницами бытия, есть Рагнарёк и мировой пожар, то есть смерть. Всё, что есть в германо-скандинавском мифе, добывается и берётся взаймы у смерти.

19. Ясень я знаю
по имени Иггдрасиль,
древо, омытое
влагою мутной;
росы с него
на доли нисходят;
над источником Урд
зеленеет он вечно.

Вернемся в самое начало. Высокий говорит *þat ek urp rúnar*, подстрочно это звучит как "взял я вверх руны", то есть поднял их снизу и дальше: *fell ek aftr þaðan* – "пал вниз сам". Речи рун Всеотец поднимает от корней Иггдрасиля и к ним же падет, что знаменует конец его жертвоприношения и инициации. Там же у корней бьёт источник Урд и прядут норны. Можно выдвинуть осторожную гипотезу, что полотно судьбы они "прядут" именно речами-пророчествами.

На это указывает 20-й стих Прорицания Вёльвы:

20. Þaðan koma meýjar
margs vitandi
þrjár ór þeim sæ,
er und þolli stendr;
Urð hétu eina,
aðra Verðandi,
– skáru á skíði, –
Skuld ina þriðju;

þær lög lögðu,
þær líf kuru
alda börnum,
örlög seggja.

20. Мудрые девы
оттуда возникли,
три из ключа
под древом высоким;
Урд имя первой,
вторая Верданди, –
резали руны, –
Скульд имя третьей;
судьбы судили,
жизнь выбирали
детям людей,
жребий готовят.

Оригинальное слово skíði – это поленья, бревна. Их режут норны, что в русском переводе даёт "руны". В переводе на немецкий skíði превращается в уже знакомые нам Stäbe. Тем самым судьбы, руны, речи и древесина связываются воедино, а ведущей метафорой является не прядение полотна судьбы, но вырезание жребия из дерева либо врезания жребия в само полено.

Корни же Древа Предела теряются в Гиннунгагап, изначальной пустоте, из которой проявляется всё сущее, первые искры, ветры и существа. Независимо от того, куда мы прослеживаем корни Иггдрасиля – к небесной выси или к глубоким подземельям, глубже и до них gar var ginnunga. Зияющее раскрытие, пустота и разрыв — значения слова gar в скандинавских и английском языках. Глубже, чем к Эрде-Матери либо Исступляющему Отцу, корни Иггдрасиля ведут к Пустоте. Человек же есть срединное сплетение уранического и хтонического начал¹, протянутое из бездны в бездну, и наша природа есть бытие-между, in-mitte-sein.

Наш миф рассказывает ещё одну историю о происхождении людей и обретении ими речи. Общий сюжет разнится в Старшей и Младшей Эддах, поэтому его следует рассматривать в собирающей совокупности.

В Старшей:

17. Unz þrír kvámu
ór því liði
öflgir ok ástkir
æsir at húsi,
fundu á landi
lítt megandi
Ask ok Emblu
örlöglause.

¹ Следует упомянуть и то, что по родословной и сам Всеотец происходит из хтонических могуществ, но достигает самости и высшего достоинства как Божество, а не йотун.

18. Önd þau né áttu,
óð þau né höfðu,
lá né læti
né litu góða;
önd gaf Óðinn,
óð gaf Hænir,
lá gaf Lóðurr
ok litu góða.

17. И трое пришло
из этого рода
асов благих
и могучих к морю,
бессильных увидели
на берегу
Аска и Эмблу,
судьбы не имевших.

18. Они не дышали,
в них не было духа,
румянца на лицах,
тепла и голоса;
дал Один дыхание,
а Хёнир – дух,
а Лодур – тепло
и лицам румянца.

В Младшей [Стурлусон 2024]:

"Þá mælti Gangleri: "Mikit þótti mér þeir hafa þá snúit til leiðar, er jörð ok himinn var gert ok sól ok himintungl váru sett ok skipt dægum, ok hvaðan kómu mennirnir, þeir er heim byggja?"

Þá mælti Hárr: "Þá er þeir gengu með sævarströndu Borssynir, fundu þeir tré tvau ok tóku upp trén ok sköpuðu af menn. Gaf inn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hræring, þriðji ásjónu, mál ok heyrn ok sjón, gáfu þeim klæði ok nöfn. Hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla, ok ólst þaðan af mannkindin, sú er byggðin var gefinn undir Miðgarði..."

"Тогда молвил Ганглери: "Великое дело они совершили, сделав землю и небо и укрепив солнце со светилами и разделив сутки на день и ночь. А откуда взялись люди, населяющие землю?". И отвечает Высокий: "Шли сыновья Бора берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй – разум и движенье, третий – облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошел род людской, поселённый богами в стенах Мидгарда..."

В стихах, что поведала Вёльва, для нас важно одаривание первых людей духом – óð[r]. Этот дар вручает Хёнир, но от этого же корня образовано имя Одина – Óðinn.

Хёнир не просто даёт некий дух, он даёт людям дух исступления, возможности экстатического безумия.

Высокий же говорит о трёх братьях Одине, Вилли и Ве, которые творят людей из дерева и дают им имена, а также облик, речь (*mál*), слух и зрение. Имя третьего брата *Vé* означает святилище, обитель Божеств, а значит, его дары наследуют его сути, несут её отпечаток; это священные облик, речь, слух и зрение. То, что Ве одаривает ими всеми вместе, весьма похоже на развёртывание этих же чувств и качеств в Шатапатха-брахмане. Слово же *mál* используется как второй корень и окончание в названиях многих эддических песен-наставлений и речей-полюм, таких как *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Alvíssmál*, *Grímnismál* и др.

Германо-скандинавской традиции присущи мифопоэтический холизм и монизм, что предельно наглядно рассказано в Младшей Эдде. Зачин таков, что знатный конунг Гюльви, сведущий в чарах, отправляется к асам, чтобы испытать и выведать их силу. Он меняет свой облик, оборачиваясь стариком. Приходя в Асгард, видение которого наперёд послали ему асы, он представляется именем Ганглери (Уставший в пути), которое мы встречаем среди перечней хейти Одина.

В Асгарде он вступает в традиционное состязание мудрости с троицей Божеств — Высоким, Равновысоким и Третьим. Ставка спора — голова. Испросив всё о происхождении мира, языка, поэзии, людей, порядках и нравах, а также изведав пророчество о судьбах Божеств, Гюльви-Ганглери доходит до предела возможной мудрости, на что Высокий ему отвечает: "И если ты станешь расспрашивать дальше, не знаю, откуда ждать тебе ответа, ибо не слыхивал я, чтобы кому-нибудь поведали больше о судьбах мира. Довольствуйся тем, что узнал".

Дальнейшая судьба Гюльви рассказывает нам самое важное:

"Því næst heyrði Gangleri dyni mikla hvern veg frá sér ok leit út á hlið sér. Ok þá er hann sést meir um, þá stendr hann úti á sléttum velli, sér þá enga höll ok enga borg. Gengr hann þá leið sína braut ok kemr heim í ríki sitt ok segir þau tíðendi, er hann hefir sét ok heyrtr, ok eftir honum sagði hverr maðr öðrum þessar sögur.

En æsir setjast þá á tal ok ráða ráðum sínum ok minnst á þessar frásagnir allar, er honum váru sagðar, ok gefa nöfn þessi in sömu, er áðr váru nefnd, mönnum ok stöðum þeim, er þar váru, til þess, at þá er langar stundir liði, at menn skyldu ekki ifast í, at allir væru einir þeir æsir, er nú var frá sagt, ok þessir, er þá váru þau sömu nöfn gefin. Þar var þá Þórr kallaðr, ok er sá Ása-Þórr inn gamli".

"И в тот же миг Ганглери услышал кругом себя сильный шум и глянул вокруг. Когда же он хорошенько осмотрелся, видит: стоит он в чистом поле, и нет нигде ни палат, ни города. Пошёл он прочь своею дорогой и пришёл в своё государство, и рассказал всё, что видел и слышал, а вслед за ним люди поведали те рассказы друг другу.

Асы же стали держать совет и вспоминать всё, что было ему рассказано, и дали они те самые имена, что там упоминались, людям и разным местностям, которые там были, с тем чтобы по прошествии долгого времени никто не сомневался, что те, о ком было рассказано, и те, кто носил эти имена, — это одни и те же асы. Было тогда дано имя Тору, и это Аса-Тор Старый".

Вначале мы видим, как Гюльви, чьё описание схоже с Одином, повторяет его паттерны поведения: изменение облика, странствие за мудростью, называние иным

именем, состязание в мудрословии. Это imitation Dei, Гюльви-Ганглери – фигура единического этоса, и он же испытывает самого Всеотца, представшего перед ним под именем Высокий.

Заключение (Conclusions)

В завершение всех видений Гюльви мы наглядно видим, что миф рассказал *сам себя самому себе*, породив искателя истории, рассказчиков истории, её слушателей и весь мир, который и был содержанием рассказа. Миф закольцовывается сам на себя: пройдя дорогой удаления, он возвращается тропой Мёбиуса сам к себе как свой собственный исток. Миф обнаруживает себя как единство формы выражения и содержания того рассказа, который он сам рассказывает. Или Высокий "осознает" себя как персонажа той истории, которую он сам и рассказывает [либо бытие раскрывается через него, как сказителя и самого-себя-рассказчика].

Литература

- Корсун, А.* (2023) Старшая Эдда. В переводе А. Корсуна. Москва: Манн, Иванов и Фербер. 352 с.
- Мосс, М.* (2021) Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Москва: КДУ. 416 с.
- Батай, Ж.* (2016) Проклятая часть. Москва: Ладомир. 744 с.
- Йеттмар, К.* (1986) Религии Гиндукуша. Москва: Наука. 528 с.
- Harris, J.* (2008) Speak Useful Words or Say Nothing. Old Norse Studies. USA: Cornell University Library. 362 p.
- Нечкасов, Е.* (2020) Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто. Москва: ЯСК, Гнозис. 336 с.
- Хайдеггер, М.* (2022) Заметки I-V (Черные тетради, 1942-1948). Москва: Издательство Института Гайдара. 648 с.
- Стурлусон, С.* (2024) Младшая Эдда. Москва: Ленанд. 256 с.

References

- Korsun, A.* (2023) The Elder Edda. Translated by A. Korsun. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber Publ. 352 p. (In Russian).
- Moss, M.* (2021) Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology. Moscow: KDU Publ. 416 p. (In Russian).
- Bataille, J.* (2016) The Accursed Part. Moscow: Lodomir Publ. 744 p. (In Russian).
- Jettmar, K.* (1986) Religions of the Hindu Kush. Moscow: Nauka Publ. 528 p. (In Russian).
- Harris, J.* (2008) Speak Useful Words or Say Nothing. Old Norse Studies. USA: Cornell University Library. 362 p. (In English).
- Nechkasov, E.* (2020) Approach and Encirclement. Essays on the German Logos, Tradition and Nothingness. Moscow: YASK Publ., Gnosis Publ. 336 p. (In Russian).
- Heidegger, M.* (2022) Notes I-V (Black Notebooks, 1942-1948). Moscow: Gaidar Institute Publishing House. 648 p. (In Russian).
- Sturluson, S.* (2024) The Younger Edda. Moscow: Lenand Publ. 256 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Нечкасов Евгений Алексеевич

философ, писатель, главный редактор и издатель альманаха «Alföðr», редактор международного альманаха «Passages» (г. Новосибирск, Россия).

E-mail: svartepublish@gmail.com

Bionotes:

Nechkasov Evgeny Alekseevich

Philosopher, Writer, Editor-in-Chief and Publisher of the Almanac "Alföðr", Editor of the International Almanac "Passages" (Novosibirsk, Russia).

E-mail: svartepublish@gmail.com

Для цитирования:

Нечкасов Е.А. Жертва Одина ради речи // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Паблишинг», 2025. С. 117–135.

For citation:

Nechkasov E.A. Odin's Sacrifice for The Sake of Speech // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 117–135.

УДК 811.512'1

ТЕРМИНЫ РОДСТВА В НАИМЕНОВАНИЯХ МИФИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ (НА МАТЕРИАЛЕ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ГОВОРОВ)

Хусаинова Алина Ямилевна
Булатова Альфия Каримовна
Сагдеева Фаузия Кабировна

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук
Республики Татарстан (г. Казань, Россия)

Аннотация

В данной статье проанализированы диалектные наименования мифических существ с компонентом терминов родства. Термины представлены в транскрипции международного фонетического алфавита. При исследовании выявлены закономерности использования терминов родства в мифонимах в плоскости татарской языковой картины мира. Народные говоры хранят в себе уникальный пласт лексики, отражающий глубинные пласты народной памяти, в том числе и в части различных верований, суеверий.

Выявлено, что наиболее частотны в данной группе кровные термины родства женского рода: *æbi/ abi* и *ana*. Данные лексемы помимо выражения кровных связей и социальных отношений, приобрели более глубокие культурные и мифологические коннотации.

Слово *ana* отличается множественностью значений, выступая в разных контекстах, относящихся к мифическим существам. Данный термин используется в значении и защитительных, и разрушительных сил. Лексема *æbi* в мифонимах показывает заботливую и мудрую фигуру, которая передает знания и традиции между поколениями. Анализ женских терминов родства в мифонимах показывает лексическую структуру языка, вместе с тем и культурные представления родства, материнства.

Ключевые слова: мифоним; татарские народные говоры; термины родства; языковая картина мира; татарский язык; мифология; антропоцентричность.

KINSHIP TERMS IN THE NAMES OF MYTHICAL CREATURES (BASED ON THE MATERIAL OF TATAR FOLK DIALECTS)

Khusainova Alina Yamilevna
Bulatova Alfiya Karimovna
Sagdeeva Fauziya Kabirovna

G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the
Republic of Tatarstan (Kazan, Russia)

Abstract

This article analyzes the dialectal names of mythical creatures with a component of kinship terms. The terms are presented in the transcription of the international phonetic alphabet. In the study, the patterns of the use of kinship terms in mythonyms in the plane of the Tatar linguistic picture of the world were revealed. Folk dialects contain a unique layer of vocabulary, reflecting the deep layers of folk memory, including in terms of various beliefs and superstitions.

It has been revealed that the most frequent blood terms of feminine kinship in this group are *æbi/abi* and *ana*. In addition to expressing blood ties and social relations, these lexemes have acquired deeper cultural and mythological connotations.

The word *ana* has a variety of meanings, appearing in different contexts related to mythical creatures. This term is used to mean both defensive and destructive forces. The *aebi* lexeme in mythonyms shows a caring and wise figure who transmits knowledge and traditions.

Keywords: mythonym; Tatar folk dialects; kinship terms; linguistic picture of the world; Tatar language; mythology; anthropocentricity.

Введение (Introduction)

Человек с древних времен пытался объяснить загадочные явления вокруг себя существованием **сверхъестественных сил, богов, духов или мифических существ, некоторые считали, что** у всего в природе есть душа (у камней, рек, деревьев и т. п.), создавались истории о богах, героях и духах, объясняющие мир (например, греческие, скандинавские или славянские мифы), возникала вера в приметы, колдовство, потусторонние сущности (домовые, призраки, демоны), позже зародились системы верований, связывающие людей с высшими силами – религии. Позже наука дала рациональные объяснения многим явлениям, однако, и сегодня некоторые загадки природы, а также личный духовный опыт заставляют людей верить в необъяснимое.

И.Б. Качинская справедливо отмечает: «Термины родства относятся к группе коннотативной лексики; они легко переносятся в области, весьма далекие от протозначений, и оказываются тесно связаны с животным, растительным и предметным миром, с абстрактными понятиями; они употребляются в качестве антропонимов и топонимов, входят в междометные конструкции. Анализ производных значений терминов родства ярко демонстрирует антропоцентричность языковой картины мира» [Качинская, 16]

В ходе полевых исследований мы убеждаемся, что в народе, в частности в сельской местности из поколения в поколение передаются различные мифологические представления о существовании духов-хранителей и нечистой силы. Народные говоры хранят в себе уникальный пласт лексики, отражающий глубинные пласты народной памяти, в том числе и в части различных верований, суеверий.

Цель настоящей статьи заключается в анализе мифонимов с компонентом терминов кровного родства в татарских народных говорах. Исходя из цели, выделены следующие задачи исследования: провести краткий обзор литературы по указанной проблеме; выявить закономерности использования терминов родства в наименованиях мифических существ в татарской языковой картине мира, сравнение использования мифонимов в различных говорах татарского языка.

Литературный обзор (Literary review)

Термины родства в национальном татарском языке были изучены в определенной мере. Известный татарский диалектолог Д.Б. Рамазанова неоднократно обращалась к данной лексико-семантической группе в своих работах [Рамазанова]. Также существует ряд статей, посвященных этой теме, написанных А. Казихановой [Казиханова 2008]. Особенности мифологических терминов в татарском языке посвящены труды Л.Х. Давлетшиной [Давлетшина 2016], Г.С. Хазиевой-Демирбаш [Хазиева-Демирбаш 2018: 16]. Тем не менее, исследования, касающиеся взаимосвязи между терминами родства и наименованиями мифических существ в татарской картине мира, на сегодняшний день не проводились.

Методы (Methods)

В ходе исследования использовался комплекс методов и подходов, среди которых основное значение имел описательный метод (включая систематизацию эмпирических данных, обобщение результатов и другие приемы). Кроме того,

применялись полевой метод, метод сплошной выборки, сравнительно-сопоставительный анализ, структурно-семантический анализ.

Эмпирическую базу исследования составили лексикографические данные диалектных словарей татарского языка, труды по татарской диалектологии и мифологии, аутентичный языковой материал, зафиксированный авторами в процессе экспедиционных выездов.

Результаты и обсуждения (Results and Discussion)

Исследователь А.В. Ставицкий отмечает: «Миф... воплощает в себе не столько конкретную эпоху или явление, а сущность человека и общества, присущую им всегда, включающую в себя всю совокупность духовного производства общества и человека, требующего комплексного воздействия всей исторически сложившейся среды» [Ставицкий 2014: 287]. Действительно, мифология татарского народа хранит в себе уникальную совокупность ценностей, мировосприятия и культурных традиций, которые формировались на протяжении веков. Она отражает сложные взаимодействия между человеком и природой, сообществом и духовным началом, а также внутренний мир человека, его стремления, страхи и надежды. Каждое мифологическое существо, дух или божество неразрывно связано с родством, семейными узами и социальными нормами, что подчеркивает важность терминов родства в формировании и передаче этих устоев.

Г.С. Гилязова считает: «Мифонимы народной культуры транслируют особое мифопоэтическое мышление народа, окружающий мир человека в единстве природы и пространства, а также способствуют выявлению этнокультурной среды» [Гилязова 4024]

Термины родства (*ана*, *ата*, *бабай*, *эби*, *ана* и др.) в диалектной речи выполняют не только функцию обозначения родственных связей, но и приобретают дополнительные значения, связанные с персонификацией природных и мифологических сил. Прежде всего они передают мифологических существ низшего звена, такие как хозяева дома, двора, бани, овина, хозяева воды (моря, рек, ручьев, колодцев), леса, поля, персонажи заговоров, привидения.

В традиционной народной культуре термины родства такие как *ана* 'мать', *ата* 'отец', *баба(й)* 'дед', *эби* 'бабушка', *абзый* 'брат', *түти* 'тетя' часто используются для обозначения мифических существ и духов. Это отражает глубокую связь между семейными отношениями и мифологическими представлениями народа. Широко представлена такого рода лексика именно в народных говорах татарского языка. Это прежде всего может быть связано с тем, что люди с древних времен стремились очеловечить природные силы и стихии, наделяя их чертами родственников. Так, например, появились *Жир ана* 'Мать-Земля' – олицетворение земли-кормилицы, Кыш бабай (буквально, дедушка зима, не идентично с Дедом морозом) и др.

В данной статье рассмотрены диалектные наименования мифических существ с компонентом терминов родства. Наиболее частотны в данной группе кровные термины родства женского рода: *æbi/ abi* и *ана*. Термины представлены в транскрипции международного фонетического алфавита.

Термин *æbi/ abi* в обозначении мифологических персонажей заговорной традиции представляет собой важный элемент народной картины мира, где сакральное осваивается через привычные родственные образы. В традиционной народной культуре термин часто используется для обозначения мифологических персонажей, связанных с обрядово-заговорной практикой и знахарским лечением. Эти наименования отражают особый статус таких существ в народном мировоззрении. *Abi*

несёт амбивалентную семантику: с одной стороны, указывает на возраст и мудрость, с другой – может иметь сниженную или негативную коннотацию.

В текстах заговоров и знахарских практиках у татар Удмуртии встречается образ *aj abi* (графически *ай аби* – буквально ‘бабушка луна’) или *kijaş abi* (графически *кийаш аби* – буквально ‘бабушка солнце’; в литературном языке *өшкерүче*) (глазговский говор татарского языка). Также в указанном говоре знахарка передается сочетанием *bəlyçə abi* (графически *белүче аби* – буквально ‘бабушка знающая’): *muça piçtə çyməetə kurgaşun kuздurup ta suga tɣilir bəlyçə abilər//* (Муча пичтə чүмечтə кургашын кыздырып та суга түгилир белүче абилəр) ‘Знахарки расплавляли свинец в ковше, в банной печи и лили его в воду’. Здесь представлен мифологизированный образ знающей женщины, который является посредником между миром людей и потусторонними силами, оберегом от болезней и злых сил. *Aj abi* может персонифицировать болезни, что позволяет «договориться» с ними. В заговорах к ней обращаются с просьбами об избавлении от недуга.

Термин также может иметь сниженную или негативную коннотацию, например, в глазговском говоре *awuuru əbilərə* (графически *аууыру əбилəре* – буквально ‘бабушки болезней’) ‘мифологический персонаж – хозяйка, дух болезни’: *awuuru əbilərə ɣpkələməssən dip øškərgələdələr//* (Аууыру əбилəре үпкəлəмəсен дип øшкəргəлəдəлəр) ‘Чтобы задобрить дух болезни (дословно, чтобы она не обиделась), заговаривали молитвами’. Также в данном значении бытует словосочетание *əwəək əbisə* (графически *чəчəк əбисə* – буквально ‘бабушка оспы’): *əwəək əbisə ɣpkələşkən/ kyzənə aq təşkən//* (Чəчəк əбисə үпкəлəшкən, күзəнə ак тəшкən.) ‘Дух болезни обиделась, глаза затянулись бельмом’.

Термин *abi* подчеркивает статус старшего в домовй иерархии, мудрость и опыт духа и необходимость уважительного отношения. Он является элементом связи с культом предков. В нукратском говоре *əj əbijə* [Хусаинова, Булатова 2024:162] (графически *əй əбийə* – буквально ‘бабушка дома’; в литературном языке *əй иясе* ‘домовой’): *əj əbijəgezənzə qaldurup kitegez/ di//* (Əй əбийəгезəне калдырып китегез, ди.) ‘Уходите, оставив своего домового’.

На противоположном полюсе находятся духи, охраняющие сарай и домашних животных. В татарской традиции таких существ могут называться *azbar əbi* (буквально ‘бабушка хлева’). Эти духи выполняют защитную функцию, обеспечивая безопасность и благополучие животных и домашнего хозяйства. Духи, охраняющие хлев, таким образом, соотносятся с концепцией материнства – они символизируют силу и заботу, присутствующую в аграрной и пасторальной жизни, где здоровье животных и продукты сельского хозяйства являются частью общего благосостояния семьи. В данном случае *əbi* несет в себе позитивное значение, отражая традиционные ценности и ожидания, связанные с женскими фигурами в обществе.

В нукратском говоре бытует лексема *azbar əbi* (графически *азбар əби*) ‘домовой’: *Hajwannarga bæjlənə azbar əbi/ apturata/ muçit itə//* (Хайвуаннарға бəйлəнə азбар əби, аптырата, мучит итə. Тəкəнəң мөгезен салалар азбар əбийəнə.) ‘Домовой пристаёт к животным (домашним) донимает, мучает. Для домового ставили бараны рога’.

Особое место в картине мира занимают персонажи связанные с баней, так как это является неким сакральным местом пограничного положения между миром людей и потусторонним миром. Баня являлась местом ритуального очищения перед важными событиями (свадьба, роды), пространство для снятия порчи и сглаза («выпаривание» болезней). У глазговских татар был зафиксирован мифоним *muça əbi*

(графически *мича эби* – буквально ‘бабушка бани’) ‘домовой, который, по представлениям, живёт в бане’: *mica æbi kurkuuta/ mica iʒəgn aca da jaba//* (Мича эби куркыта, мича ишеген ача да йаба.) ‘Домовая (бани) пугает, открывает и закрывает дверь бани’.

В мифологии тюркских народов духи природы часто персонифицировались как существа женского пола, отражая архетип Матери-Умай. Эти персонажи обладали двойственной природой – могли как помогать человеку, так и наказывать за непочтительное отношение. Женские духи природы воплощали сакрализацию природных пространств и принцип взаимодействия человека с окружающим миром. Их образы отражали глубокое понимание экологического баланса и необходимость соблюдения природных законов. Современные отголоски этих верований сохранились в фольклорных мотивах и некоторых сельскохозяйственных приметах.

В глазговском говоре зафиксирована сочетание *kor æbi* (графически *кор эби* – буквально ‘бабушка поля’; в литературном языке *кыр анасы* ‘хозяйка полей – мифологический персонаж: *kor æbi juldan adaştura* (Кор эби йулдан адаштыра.) ‘Хозяйка полей сбивает людей с дороги’.

Водяная, или *su æbijə* (в литературном языке *су анасы*) в татарских говорах, также дополнительный пример использования термина *æbi* в мифологических названиях. В этом контексте *æbi* обозначает существо, обладающее магическими способностями, охраняющее воды, реки и озера. Этот образ соотносится с окружающей средой, где водяная представляется как женское начало и выступает в роли наставницы, обладающей магическими способностями, обеспечивающая жизнь и плодородие. Она может как даровать, так и забирать, что создает двусмысленность в восприятии силы природы, подчеркивая её как источник жизни и опасности.

Исследователи так же подчеркивают, что духи (или бестиарии) не единичны, данные образы множественны в представлении человека [Сагдеева 2017:30]. Например, в нукратском говоре татарского языка *su æbijə* (графически *су эбийе* – буквально ‘бабушка воды’): *su æbijə suda jæši/ su æbijə tarta kəʒənə* (Су эбийе суда йәши, су эбийе тарта кешене койонма кергәч. Су эбийе тарткан, диләр суга баткач.) ‘Водяная живет в воде, водяная тянет человека, когда он купается. Если человек утонул, говорят водяная утянула’.

Вызывает интерес также отражение древних верований через посредство термином *ana* в диасистеме татарского языка. В татарском языке *ana* традиционно ассоциируется с образом матери, символизирующей защиту, заботу и плодородие. Однако в мифологических контекстах этот термин трансформируется, наделяясь новыми характеристиками, которые усиливают связь между человеческим и сверхъестественным мирами. Существительные, образованные с использованием *ana*, зачастую обозначают не только женские архетипы, но и существа, которые управляют природными явлениями, что подчеркивает их роль в культурной мифологии.

В концепции татарской мифологии мать олицетворяет защиту и заботу, что подчеркивает связь между термином и архетипом «матери-земли». Например, в хвалынском говоре *jər anası* (графически *йер анасы* – буквально ‘мать земли’) ‘мифологический образ – мать земли’: *baş/ эс/ jəræk awurtkanda tozlo su æləndərep tygælær dæ/ jər anası/ jəræn sakal/ sou anası/ sugan sakal/ totkan bulsağız/ jəbæregez/ şul bændəgə sauluk birəgz/ dilær//* (Баш, эс, йөрәк авыртканда тозло су әләндереп түгәләр дә: «Йер анасы – йерән сакал, соу анасы - суган сакал, тоткан булсагыз, йебәреgez, шул бәндәгә саулык бирегез», – диләр) ‘Когда болела голова, живот или

сердце, то в круговую лили воду и говорили: «Мать земли – рыжая борода, водяная – луковичная борода, если схватили, то отпустите, этому человеку здоровья дайте».

Глубинные пласты традиционного мировоззрения демонстрирует, например, персонаж *kuizamiuk anasui* (графически *кызамык анасы* – буквально ‘мать кори’) у глазговских татар ‘мифологический персонаж – хозяйка, дух болезни корь’: *kuizamiuk anasui botka pəşərpə jobatalar* (Кызамык анасын ботка пешереп йобаталар.) ‘Духа болезни задабривали, сварив кашу’. В этом же значении используется название *æææk anasui* (графически *чэчэк анасы* – буквально ‘мать оспы’): *æææk anasui jobatalar/ botka pəşərpə balalarnui çakıruş aştalar*. (Чэчэк анасын йобаталар, ботка пешереп балаларны чакырып ашаталар.) ‘Духа болезни задабривали, сварив кашу, звали детей и кормили’.

Образы архетипического понимания женского начала как источника как жизни, так и мудрого ограничения представлены женскими духами-хранителями. Так, в темниковском, лямбирском, кузнецком, сергачском говорах *jort anasui* (графически йорт анасы; в абзар иясе ‘домовой’. *jort anasui symægæn tuwıarnui marit itæ/ ul anui jadaulata/ æ jəsli kas’uın jarata/ ad bulsa jalun ıræ usta itə itep kənæ/ æ symægænən jalun bulgaşturuş iškæli/ anui sytælmisəN//* (Йорт анасы сүмэгән тыһарны марит итэ, ул аны йадаулата, ә йесли кас’ын йарата, ад булса йалын үрә ыста итеп кенә, ә сүмэгәнән йалын былгаштырып ишкәли, аны сүтәлмисең.) ‘Домовой морит и мучает скотину, которую не любит, а если какую любит, заплетает ей гриву, мастерски, а у тех, которую не любит, путает ей гриву так, что не распутаешь’ (тюменский говор). *jort anasui çakıruş/ min/ di/ ıNgæ təşkæ baram/ di/ minnæn qalma/ di/ çakıruş/ çuğa da jortqa kuçkura/ jəşlær ızlærə muınnan* (йорт анасын чакыра, мин, ди, үңгә тешкә барам, ди, миннән калма, ди, чакыра, чыга да йортка кычкыра, йәшәләр үзләре мынан.) ‘Зовет домового, я, говорит, иду в другое место, не отставай от меня, зовёт, выходит во двор и кричит, зовут его отсюда’. – в лямбирском говоре. Этот термин в данном контексте отражает тот факт, что домовые функционируют как матери или хранители семейного очага, обеспечивая защиту и комфорт.

Лесовик, или леший в мифологии татарской имеет диалектный вариант названия *urman anasui*, в котором также лексема *ana* обозначает связь с лесом и его обитателями, тем самым образ лесовика презентуется посредством милостивого и заботливого характера. В данном случае *ana* выступает как символ взаимосвязи человека и природы, ссылаясь на то, что лесовик выполняет роль как хозяина леса, так и его защитника. Он является посредником между системой людей и системы природы, вследствие чего образ лесовика становится значимым в векторе охраны экосистемы. Например, *urman anasui* в нукратовском говоре (в татарском литературном урман иясе) ‘лесовик, леший’: *urman anasui bula/ alar bik zurlar/ kykræklære bik ozun/ ulan imzæ/ jærgæn waqutta jilkæ aşı quja kyja kykrægen// kəşəgæ tigænən belmimen/ atamnuiN atasui syli ide/ ızem kyrgænem juq//* (графически Урман анасы була, алар бик зурлар, күкрәкләре бик озын, ылан имезә, йергән вакытта йилкә аша куйа күкрәген. Кешегә тигәнән белмимен, атамның атасы сүли иде, үзем күргәнәм йук). ‘Бывают лесовики, они очень большие, груди у них очень длинные, они кормят детей, когда ходит, вешает груди через плечо. Не слышала, чтобы он трогал людей, дедушка рассказывал, я сам не видел’.

Заключение (Conclusion)

Анализ терминов родства в названиях мифических существ на примере татарских говоров показал значительное превалирование терминов кровного родства, относящихся к женскому полу, в частности таких как *ana* и *æbi*. Данные лексемы

помимо выполнения своих основных функций, выражающих кровные связи и социальные отношения, приобрели значительные культурные и мифологические коннотации.

Слово *apa* отличается множественностью значений, выступая в разных контекстах, относящихся к мифическим существам. Данная лексема бытует в значении и защитительных, и разрушительных сил. В приведенных нами примерах, духи, выполняющие охрану дома и домашних животных, а также выступающих как дух болезни, слово *apa* отражает заботу и защиту матери, вместе с тем, возможно представление страдания и недуга. Этот факт показывает сложный двойственный образа матери в мифологии татар.

Термин родства *æbi* в названиях мифологических существ обозначает заботливую и мудрую фигуру, которая передает знания и традиции между поколениями. Это подчеркивает значимость роли женщины в хранении культурной памяти и трансляции фольклора.

Таким образом, анализ женских терминов родства в названиях мифических существ отображает лексическую структуру языка, вместе с тем и культурные идеи о понятиях родства, материнства и женских ролях в социуме. Результаты исследования способствуют дальнейшему исследованию в области устного народного творчества, мифологии, предлагая более глубоко понять синтез языка и культуры, и также специфику развития идентичности и культурных традиций татар.

Литература

Березович, Е.Л. (2009) Метафорические комплексы, составленные терминами родства, в славянских языках // Категория родства в языке и культуре / отв. ред. С. М. Толстая. Москва: Индрик. С. 257–278.

Гилязова, Г.С. (2024) Сравнительный аспект изучения мифонимов в тюркском этнокультурном пространстве // Филологические науки. Вопросы теории и практики. №9. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyy-aspekt-izucheniya-mifonimov-v-tyurkskom-etnokulturnom-prostranstve> (дата обращения: 14.05.2025).

Давлетишина, Л.Х. (2015) О перевоплощениях духов-хозяев домашнего пространства (на материале татар Заказанья начала XXI века) // Вестник Башкирск. ун-та. 2015. №3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-perevoploscheniyah-duhov-hozyaev-domashnego-prostranstva-na-materiale-tatar-zakazanya-nachala-xxi-veka> (дата обращения: 14.05.2025).

Давлетишина, Л.Х. (2016) Религиозно-мифологические представления о «нечистой силе» в традиции тюменских татар // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота. № 9 (63): в 3-х ч. Ч. 1. С. 25–27.

Иванова, Е.Э. (2023) К изучению горной мифонимии Урала: мифонимы, мотивированные социальной лексикой // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. Т. 25, № 4. С. 234–250. <https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.4.071> (дата обращения: 14.05.2025).

Казиханова, А.Г. (2008) Особенности терминов родства западного диалекта татарского языка // Вестник ЧГУ. №3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-terminov-rodstva-zapadnogo-dialekta-tatarskogo-yazyka> (дата обращения: 14.05.2025).

Качинская, И.Б. (2015) Термины родства в мифологическом пространстве (по материалам архангельских говоров) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. №2 (30). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/terminy-rodstva-v-mifologicheskom-prostranstve-po-materialam-arhangel'skih-govorov> (дата обращения: 14.05.2025).

Кляшторный, С.Г. (1979) Древнетюркская мифология: к постановке проблемы // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Декабрь 1978 г. Часть 1. Москва : Наука, ГРВЛ. С. 91–96.

Левкиевская, Е.Е. (1999) Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды : сб. к юбилею С. М. Толстой / отв. ред. Е. Е. Левкиевская. Москва: Индрик, 1999. С. 243–257.

Миничкин, П.Д. (2024) Гендерные стереотипы в финно-угорском фольклоре // Мифологос. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (11). С. 99–107.

Покровская, Л.А. (1961) Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. Москва: Наука. С. 11–81.

Рамазанова, Д. Б. (1991) Термины родства и свойства в татарском языке. В 2 книгах. Книга 1. Казань: Татар. кн. Изд-во, 186 с.; Книга 2, Казань : Татар. кн. изд-во. 87-190 с.

Рамазанова, Д.Б. (2013) Термины родства в алтайских языках: экэ, ака // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота. № 5 (23): в 2-х ч. Ч. II. С. 175–178.

Сагдеева, Ф.К., Гайнанова, Д.Р. (2017) Татарский концепт как объект лингвокультурологического анализа – Казань: Институт языка, литературы и искусства. 248 с

Ставицкий, А.В. (2014) Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2014. 544 с.

Ставицкий, А.В. (2015) Структура и функции мифа: тайны, открытия, заблуждения. Севастополь: Рибэст, 2015. 136 с.

Хажиева-Демирбаш, Г.С. (2018) Татар мифонимикасы: үсеше һәм өйрәнү перспективасы (Татарская мифонимика: развитие и исследование) // Фәнни Татарстан. № 4. Б. 16–23.

Хисамитдинова, Ф.Г. (2010) Мифологический словарь башкирского языка. Москва: Наука. 455 с.

Хисамитдинова, Ф.Г. (2022) Личные имена мифологических персонажей в тюркской мифонимии. [Электронный ресурс]. URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/116987/1/978-5-7996-3508-4_2022_048.pdf (дата обращения: 14.05.2025).

Хусаинова, А.Я., Булатова, А.К. (2024) Варианты названий мифологических существ в диалектах современного татарского языка // 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 Паблишинг», 2024. С. 160-168.

References

Berezovich, E.L. (2009) Metaphorical Complexes Composed Of Kinship Terms In Slavic Languages // Kinship category in language and culture / ed. by S. M. Tolstaya. Moscow: Indrik Publ., Pp. 257–278. (In Russian).

Gilazova, G.S. (2024) Comparative Aspect Of The Study Of Mythonyms In The Turkic Ethnocultural Space // Philological Sciences. Questions of Theory and Practice. No. 9. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyy-aspekt-izucheniya-mifonimov-v-tyurkskom-etnokulturnom-prostranstve> (date of access: 05/14/2025). (In Russian).

Davletshina, L.H. (2015) On The Reincarnation Of The Host Spirits Of The Home Space (Based On The Material Of The Tatar Tradition Of The Beginning Of The XXI Century) // Bulletin Bashkirsk. un-ta. 2015. No. 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-perevoploscheniyah-duhov-hozyaev-domashnego-prostranstva-na-materiale-tatar-zakazanya-nachala-xxi-veka> (date of reference: 05/14/2025). (In Russian).

Davletshina, L.H. (2016) Religious And Mythological Ideas About "Evil Spirits" In The Tradition Of The Tyumen Tatars // Philological Sciences. Questions of Theory and Practice Tambov: Diploma. No. 9(63): in 3 hours, Part 1. Pp. 25–27. (In Russian).

Ivanova, E.E. (2023) Towards The Study Of Ural Mountain Mythonymy: Mythonyms Motivated By Social Vocabulary // Izvestiya Uralskogo federalnogo universiteta. Ser. 2: Humanities. Vol. 25, No. 4. pp. 234–250. <https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.4.071> (date of request: 05/14/2025). (In Russian).

Kazikhanova, A.G. (2008) Features Of The Kinship Terms Of The Western Dialect Of The Tatar Language // Bulletin of CSU. No. 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-terminov-rodstva-zapadnogo-dialekta-tatarskogo-yazyka> (date of request: 05/14/2025). (In Russian).

Kachinskaya, I.B. (2015) Kinship Terms In Mythological Space (Based On The Materials Of Arkhangelsk Dialects) // Bulletin of Perm University. Russian and Foreign Philology. No. 2 (30). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/terminy-rodstva-v-mifologicheskom-prostranstve-po-materialam-arhangel'skih-govorov> (date of request: 05/14/2025). (In Russian).

Klyashtorny, S.G. (1979) Ancient Turkic Mythology: Towards A Problem Statement // Written Monuments and Problems of the Cultural History of the Peoples of the East. XIV Annual Scientific Session of the Law Institute of the USSR Academy of Sciences (reports and communications). December 1978, Part 1. Moscow : Nauka Publ., GRVL. Pp. 91–96. (In Russian).

Levkievskaya, E.E. (1999) The Mythological Character: The Relationship Of Name And Image // Slavic Studies : Collection for the Anniversary of S.M. Tolstoy / ed. by E.E. Levkievskaya. Moscow: Indrik Publ., 1999. pp. 243–257. (In Russian). (In Russian).

Minichkin, P.D. (2024) Gender Stereotypes In Finno-Ugric Folklore // Mythologos. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". No. 3 (11). Pp. 99–107.

Pokrovskaya, L.A. (1961) Kinship Terms in the Turkic Languages // Historical Development of the Vocabulary of the Turkic Languages. Moscow: Nauka Publ., Pp. 11–81. (In Russian). (In Russian).

Ramazanov, D. B. (1991) Kinship Terms And Properties In The Tatar Language. In 2 books. Book 1. Kazan : Tatar. book Publishing House, 186 p.; Book 2, Kazan : Tatar. book publishing house Publ. Pp. 87–190. (In Russian).

Ramazanov, D.B. (2013) Kinship Terms In Altaic Languages: Eke, Aka // Philological Sciences. Questions of theory and practice Tambov: Diploma Publ. No. 5 (23): in 2 hours, part II. Pp. 175–178. (In Russian).

Sagdeeva, F.K., Gainanova, D.R. (2017) The Tatar Concept as an Object of Linguistic and Cultural Analysis – Kazan: Institute of Language, Literature and Art Publ. 248 p. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2014) The Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ., 2014. 544 p. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2015) The Structure and Functions of Myth: Secrets, Discoveries, Misconceptions. Sevastopol: Ribest Publ., 2015. 136 p. (In Russian).

Khayeva-Demirbash, G.S. (2018) Tatar Mythonymics: Useshe ham Oyan Perspective (Tatar Mythonymy: Development and Research) // Fanni Tatarstan. No. 4. Pp. 16–23. (In Tatar).

Khisamitdinova, F.G. (2010) Mythological Dictionary of the Bashkir Language. Moscow: Nauka Publ. 455 p. (In Russian).

Khisamitdinova, F.G. (2022) Personal Names of Mythological Characters in Turkic Mythonymy. [electronic resource]. URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/116987/1/978-5-7996-3508-4_2022_048.pdf (date of request: 05/14/2025). (In Russian).

Khusainova, A.Ya., Bulatova, A.K. (2024) Variants of the Names of Mythological Creatures in the Dialects of the Modern Tatar Language // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the VII International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2024, St. Petersburg – Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2024. Pp. 160–168. (In Russian).

Сведения об авторах:

Хусаинова Алина Ямилевна

старший научный сотрудник отдела ареальной лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

E-mail: husainova_alina@mail.ru

Булатова Альфия Каримовна

старший научный сотрудник отдела ареальной лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

E-mail: alf_0082.82@mail.ru

Сагдеева Фаузия Кабировна

ведущий научный сотрудник отдела общей лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

E-mail: fauzija.sagdeewa@yandex.ru

Bionotes:

Khusainova Alina Yamilevna

Senior Researcher at the Department of Areal Linguistics of the G.Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (Kazan, Russia).

E-mail: husainova_alina@mail.ru

Bulatova Alfiya Karimovna

Senior Researcher at the Department of Areal Linguistics of the G.Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (Kazan, Russia).

E-mail: alf_0082.82@mail.ru

Sagdeeva Fauzia Kabirovna

Leading Researcher at the Department of General Linguistics at the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (Kazan, Russia).

E-mail: fauzija.sagdeewa@yandex.ru

Для цитирования:

Хусаинова А.Я., Булатова А. К., Сагдеева Ф.К. Термины родства в наименованиях мифических существ (на материале татарских народных говоров) // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 136–146.

For citation:

Khusanova A.Ya., Bulatova A.K., Sagdeeva F.K. Terms of Kinship in the Names of Mythical: a Case Study of Tatar Folk Dialects // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 136–146.

4. КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ МИФА: ОБРАЗЫ И КОНЦЕПТЫ

УДК 398.221:599.61

ВИВИАНИТ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ МАМОНТА: МИНЕРАЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ОБЛИКА НЕКОТОРЫХ ХТЕНИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ В ФОЛЬКЛОРЕ СЕВЕРНЫХ НАРОДОВ

Иванов Петр Николаевич

Независимый исследователь (Екатеринбург, Россия)

Иванова Евгения Владимировна

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.Ельцина
(Екатеринбург, Россия)

Аннотация

Мифические чудовища до сих пор интересны исследователям фольклора и мифологии северных народов. Однако гносеологические истоки формирования многих хтонических образов часто объясняют лишь психологическими причинами страха людей или игрой воображения. В статье впервые рассматривается гипотеза о роли минерала вивианита (фосфата железа), нахождение которого на ископаемых остатках палеофауны (тушах, костях, бивнях) могло повлиять на формирование некоторых элементов облика мифологических существ, прообразом которых послужил мамонт. В описании их облика часто присутствует большой размер, рога (бивни), может упоминаться шерсть, но очень редко отмечаются какие-либо дополнительные черты, к примеру, связанные с цветом. Авторы статьи обращают внимание на якутских существ: водяного быка, быка Холода и ездовое животное чудовища-абаасы, селькупскую «Рыбу с волосатым рогом, рыбу с пятнистым рогом» и сненека, персонажа из мифологии индейцев, проживающих в Британской Колумбии. Выдвигается предположение о влиянии вивианита на присутствие голубого цвета и «пятнистости» в их облике. Новизна исследования представленных в статье материалов вносит вклад в теорию мифологического смыслообразования.

Ключевые слова: вивианит; фосфат железа; мамонт в мифах; водяной бык; Бык Холода; Бык Зимы; рогатая щука; абаасы; сненек

VIVIANITE AND MYTHOLOGICAL IMAGES OF THE MAMMOTH: MINERALOGICAL ORIGINS OF THE FORMATION OF THE APPEARANCE OF SOME CHTHONIC CREATURES IN THE FOLKLORE OF THE NORTHERN PEOPLES

Ivanov Petr Nikolaevich

Independent researcher (Yekaterinburg, Russia)

Ivanova Evgeniya Vladimirovna

Ural Federal University, named after the first President of Russia, B.N. Yeltsin
(Yekaterinburg, Russia)

Abstract

Mythical monsters are still interesting to researchers of folklore and mythology of the northern peoples. However, the epistemological origins of the formation of many chronic images are mostly explained only by psychological reasons for people's fear or a game of imagination. The article

proposes the hypothesis about the role of the mineral vivianite (iron phosphate), the presence of which on the fossil fossilized remains of paleofauna (carcasses, bones, tusks) could have influenced the formation of the ideas about some elements of the appearance of mythological creatures, the prototype of which was the mammoth. In the description of their appearance, a large size, horns (tusks) are usually mentioned; wool may be noticed as well, but very rarely any additional features are noted, for example, related to color. The authors of the article draw attention to the Yakut creatures: the water-bull, the Bull of Cold and the riding animal of the Abaasy monster, the Selkup "Fish with a hairy horn, a fish with a spotted horn" and the Sneneq, a character from the mythology of the Indians living in British Columbia. It is suggested that vivianite influences the presence of blue color and "spotting" in their appearance.

Keywords: vivianite; iron phosphate; mammoth in myths; water-bull; Bull of Cold; Bull of Winter; horned pike; abaasy; sneneq

Введение (Introduction)

Образу мамонта в мифологических представлениях у различных народов посвящено немало исследований. Мамонт описывается в легендах как могучее существо, деятельность которого (ходьба, сражение, рытьё бивнями и т.д.) создавала элементы рельефа — сушу, реки, холмы [Варламов, 2022: 131; Ванхоннакер, 2023: 39–44]. Люди находили бивни и кости, а в зоне вечной мерзлоты целые туши мамонтов и других вымерших плейстоценовых животных, но память об их исходном облике была утрачена. Тем не менее, найденные кости вымершей мегафауны использовались в ритуалах и обрядах [Серигов, 2004: 169; d'Нуу, 2021: 46]. Большие размеры и непривычность строения костей, черепов и бивней, торчащих из земли, или лежащих на дне водоемов находили свое объяснение в мифах и легендах. Их образы, облекаясь в фантастические формы, причудливо переплетались и могли трансформироваться до неузнаваемости [Иванов, 1949: 133–154]. В итоге, мамонт чаще всего становился подземным или водным существом. Нередко он представлялся в виде лося, оленя, медведя, быка или гигантской рогатой рыбы.

Чаще всего мифологический образ мамонта представал в виде чудовища, существа нижнего мира, встреча с которым нежелательна [Федорова и др., 2019: 169]. Также мамонт мог быть духом-помощником/защитником шамана [Иванов, 1949: 141–147; d'Нуу, 2021: 42]. В итоге мифологический образ мамонта в архаической мифологии приобрел вид животного — посредника, обитающего между видимым и невидимым, между поверхностью земли и подземельем, наземным и водным миром [d'Нуу, 2021: 42].

В 1949 году этнографом С.В. Ивановым было опубликовано обширное исследование, посвященное образам мамонта у народов Сибири. Согласно его данным, у народов Сибири сложились два образа — восточный (где его облик основывался на находках замороженных туш, и потому был более приближен к действительности) и западный (где находили только кости и бивни, и облик наделяли чертами современных представителей местной фауны) [Иванов, 1949: 150]. Причиной этого автор считает характер самих находимых остатков¹ мамонтов.

Интересным является и то, что отдельные части скелета мамонтов в зависимости от их особенности и места находки могли приписываться различным мифологическим персонажам, даже в рамках одного народа. Весьма показательными в этом отношении являются манси. Зубы мамонта манси считали зубами *менкв* (*mēṅkw*) [Источники ..., 1987: 38]. Согласно преданиям, менквы — первая и

¹ В палеонтологии, применительно к ископаемым животным, принято использовать термин «остатки», а не «останки»

неудачная попытка небесного бога Нуми-Торума создать людей. Найденные в земле бивни мамонта манси называли *манг онт* (в мансийских диалектах: *mañ-añt* (Сосьва), *meñ-onñt* (Пелым), *mañ-ont* (Верхотурье), *mañ-qñt* (Тавда)), что переводится как «земляной рог» [Хелимский, 2000: 353]. С этим словом, возможно связано и само название мамонта, перенятое русскими при контактах с обскими уграми. Самого мамонта носителя «земляных рогов» манси называли *ма-хар* (*ma-ħar*) — «земляной бык» [Иванов, 1949: 137; Хелимский, 2000: 354]. Манси считали, что в прежнее время он жил в земле и имел на голове два громадных загнутых рога [Источники ..., 1987: 37]. С мамонтом исследователи манси связывают и другое мифологическое существо — гигантскую, до четырех сажен длиною, рогатую щуку *антынг сорт* (*añtəñ sort*) [Иванов, 1949: 137]. Найденные на берегах рек бивни и кости мамонта манси приписывали водяному умершему чудовищу по имени *Виткаш/Виткась* (*witkas*) [Мифология манси, 2001: 45]. При этом манси Северной Сосьвы верили, что медведь и лось не умирают своей смертью, а начинают есть землю и, наевшись ее, опускаются в водоемы, где продолжают жить еще какое-то время. Если в озеро, то животное превращается в *Виткуль* (*witkul*), если в реку или быструю воду, то в Виткаш [Источники ..., 1987: 36]. В процессе превращения у лося на месте старых вырастали новые, прямые и длинные рога и появлялся рыбий хвост, а размеры животного значительно увеличивались [Иванов, 1949: 137]. Лозьвинские манси, найденные на берегу зубы мамонта (видимо речь идет о бивнях) называли «рогами утьси». *Утьси* (*ũťsĩ*), по их представлению, был живущим в воде большерогим рыбообразным существом [Мифология манси, 2001: 152]. С мамонтом, нередко отождествляется и мансийский мифологический зверь *йур* (*jūr*), на «волосатой спине» которого ездил дух покровитель дер. Елышкина на р. Конда [Там же: 67].

Таким образом видно, что мифы о мамонте весьма размыты, но всегда основой морфологии главного мифического существа выступают бивни и крупный размер [Федорова и др. 2019: 169], т.е. те физические параметры, которые люди непосредственно наблюдали.

Мы полагаем, что к данным физическим параметрам стоит относить еще и ярко выраженные цвета, сопровождавшие остатки мамонтов. В частности, это могут быть образующиеся в ходе тафономических изменений¹, голубые пятна минерала вивианита, наблюдение которых также могли повлиять на процесс мифологического смыслообразования ряда персонажей.

В статье выдвигается гипотеза о том, что если рассматривать находки вымерших животных, послуживших прототипом для формирования какого-либо мифологического образа, то необходимо учитывать не только их анатомические параметры: крупный размер, странные кости, наличие бивней, но и другие примечательные особенности, например, такие, как синие пятна вивианита.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Для начала считаем уместным дать краткие сведения об этом минерале.

Краткая характеристика вивианита и его присутствия на палеонтологических объектах

Вивианит — гидратированный железосодержащий фосфатный минерал, который может включать примеси марганца, магния, кальция, что влияет на его структуру и цвет. В его основе лежит фосфат двухвалентного железа ($\text{Fe}_3(\text{PO}_4)_2 \cdot 8\text{H}_2\text{O}$), кристаллы которого бесцветны, но окисление железа до Fe^{3+} под

¹ Тафономические изменения — это процессы, которые претерпевают остатки организмов после их смерти

действием окружающей среды приводит к появлению окраски синих и зеленоватых тонов: голубой, серовато-синей, темно-синей, черно-синей, серовато-зеленой, темно-зеленой, зеленовато-черной [Каздым, 2012: 41]. Часто встречающееся в литературе утверждение о том, что вивианит под действием света подвержен окислению, не нашло экспериментального подтверждения [Vivianite oxidation ..., 2024: 109], в результате чего ведущая роль в этом процессе отдается кислороду.

Вивианит, в котором больше половины двухвалентного железа, превратилось в трехвалентное, называют керченит. При полном окислении железа до Fe^{3+} образуется новый минерал пицит $\text{FePO}_4 \cdot 2\text{Fe}(\text{OH})_3 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$, имеющий вид желтой или желто-белой рыхлой творожистой массы. [Бушинский, 1952: 84].

В научной литературе минерал вивианит впервые был описан в 1817 году немецким геологом А. Г. Вернером и был назван в честь английского минералога Джона Генри Вивиана, который нашел его в Сент-Ангес (Корнуолл, Великобритания) [Буканов, 2008: 222]. Вивианит в качестве примеси встречается на железорудных месторождениях и может образовываться в торфяных и болотных отложениях [Юдович и др., 2020: 17]. Для вивианита известны такие синонимы, как синяя земля, синяя железная болотная руда, железная синь, синяя охра [Буканов, 2008: 222].

Для формирования вивианита достаточно, чтобы в среде без доступа воздуха и с низким содержанием сульфидов присутствовали фосфаты, железо и вода [McGowan et al., 2006: 93]. Образовываться вивианит может как в кристаллическом виде, так и в виде землистой массы. Для кристаллов вивианита свойственен плеохроизм — оптический эффект, заключающийся в изменении цвета минерала при смене угла зрения на него. Люди сталкивались с вивианитом издревле. Жители Горного Алтая в V веке до нашей эры использовали его в качестве природного красителя [Красящие вещества ..., 1997: 270]. А в XXI веке, благодаря научно-техническому прогрессу и развитию междисциплинарных научных связей, этот минерал начинает использоваться в археологических и палеонтологических исследованиях [McGowan et al., 2006: 93; Кириллова, 2022: 104–106].

Палеонтологам вивианит хорошо известен. Он встречается на ряде окаменелостей, может образовывать псевдоморфозы по растительным остаткам, его кристаллы могут образоваться в ископаемых раковинах моллюсков, он нарастает на органические остатки животных, служащих источником фосфора для его формирования (рис. 1–3). Одна из наиболее впечатляющих палеонтологических находок связанных с этим минералом, была сделана в 1877 году, в окрестностях Штутгарта (Германия), где был найден окаменевший скелет птерозавра, кости которого имели голубой цвет, вследствие их полного замещения вивианитом [Пакшина, 2012: 44]. Считается, что под действием вивианита на кости животных образуется одонтолит [Там же: 44]. Одонтолит — минерализованные (не обязательно вивианитом) костные остатки животных, зубы, бивни мамонтов или мастодонтов, окрашенные в светло-голубые или светло-зеленые тона, по цвету напоминающие бирюзу. Поэтому одонтолит также называли западная или костяная бирюза [Буканов, 2008: 347] и достаточно активно использовали для изготовления украшений.

Стоит отметить, что обретение костями бирюзовых оттенков не является редким явлением и подвержены ему не только кости ископаемой палеофауны. Археологи фиксируют приобретение костями зелено-голубых оттенков, когда рядом с ними находятся медесодержащие предметы (изделия, металлургические шлаки). В 1980 гг. в отвалах средневековых горных выработок на территории Лашкерекского рудного поля (Кураминский хребет, Узбекистан) геологи обнаружили бараньи кости,

замещенные вилкеитом, в результате чего они приобрели голубые, бирюзовые и зеленоватые цвета [Печенкин, 2025: 91]. Известны примеры современной «техногенной» одонтолизации костей птиц и млекопитающих на склонах Золотой горы (восточная окраина г. Карабаш, Челябинская область) [Ерохин, 2005: 79]. Феномен одонтолизации костей попал в одну из версий трагической легенды о Лейли и Меджнуне, популярной на Ближнем и Среднем Востоке, в которой объясняется появление бирюзы из костей Меджнуна. После того как весенний сель разрушил могилу Меджнуна, люди увидели что его кости стали голубого цвета. Мощный поток перемолол и разнес эти кости, а позже люди начали находить голубые камни удивительной красоты [Печенкин, 2025: 89].

В низинных болотах тафономические изменения остатков крупных млекопитающих часто сопровождаются вивианитизацией, которая происходит в анаэробных условиях в кислой восстановительной среде. [Кириллова, 2022: 104]. Поэтому не удивительно, что при описании находок костей мамонта ученые часто фиксируют наличие вивианита [Новая находка ..., 2014: 58; Рулье, 2014: 73; С дроном ..., 2023: 12; Трогонтериевый слон ..., 2004: 42, 44].

Нередки отложения вивианита на бивнях мамонта [Минеральный состав ..., 2023: 49; Новые местонахождения ..., 2015: 62; Южная популяция ..., 2017: 39; Фаунистические остатки ..., 2005: 50, 51; Vivianite and ..., 2021: 22284–22289]. Хорошо сохранившиеся бивни мамонта с включением вивианита очень ценятся. Так, например, найденный на Аляске бивень, благодаря своей необычной зеленовато-голубой окраске, получил название «Океан» и был выставлен на продажу в 2021 году



Рис. 1. Фрагмент бивня мамонта, покрытый вивианитом. Место находки Якутия. Источник: Музей «Ледниковый период» (Красногорск). Опубликовано с разрешения представителя музея.



Рис. 2. Обработанный бивень мамонта с пятнами вивианита. Место находки Аляска. Фото из свободных ресурсов интернета.

аукционным домом Heritage Auction, с предполагаемой ценой продажи до \$70000 [Rare 30,000 ...]. Думается, что раз подобный бивень столь привлекателен своей необычностью сейчас, то и в прошлом он мог обращать на себя повышенное внимание, что могло отразиться и на формировании мифологических образов.

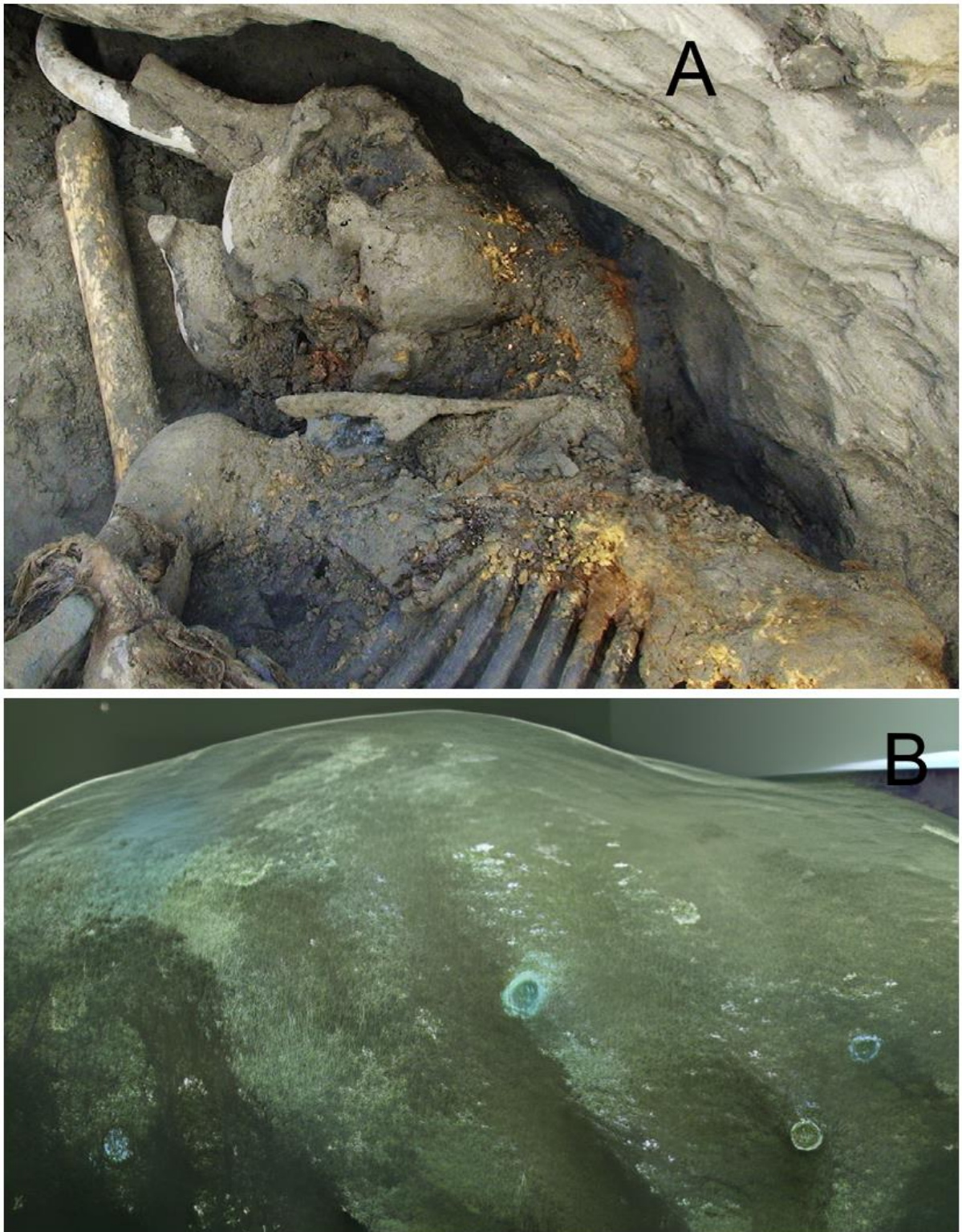


Рис. 3. Вивианит на тушах мамонтов. А — Голова и передняя часть туши мамонта с пятнами вивианита [The Zhenya ..., 2017, Fig. 5A]. В — Пятна вивианит на мамонтенке Любе, найденной на полуострове Ямал. Фото автора.

Присутствие вивианита отмечается не только на бивнях и костях мамонта, но и на их мумиях и замерзших тушах [Тихонов, 2005: 32; The Zhenya ..., 2017: 111–112, 114, 116, 120]. Знаменитый юрибейский мамонтенок Люба, найденный в 2007 году на полуострове Ямал, был покрыт хорошо заметными пятнами вивианита. При этом вивианит был тщательно исследован, рассмотрен и определен его генезис как на поверхности туши, так и в теле мамонтенка [Anatomy ..., 2012: 94, 97–103;

Papageorgopoulou et al., 2015: 1059, 1061–1063, 1068–1069, 1071]. В частности, исследования этого минерала с кожных покровов мамонтенка, дало дополнительное свидетельство в пользу версии о гибели и последующем захоронении животного в болотной среде [Хозяинова, 2016: 17].

Факт наличия вивианита фиксируется учеными не только при находках мамонтов, но и другой ископаемой фауны. Так, найденная в 1979 году на Аляске мумия плейстоценового бизона, получила имя «Синий Малыш» (Blue Babe). Мумия была покрыта, голубыми меловидными кристаллами вивианита, за что бизон и получил свое имя в честь гигантского синего быка, помощника великана лесоруба Пола Баньяна, персонажа американского фольклора. [Guthrie, 1990: 79]. Вивианит присутствует на мумии Анюйского бизона, кожа которого имеет синевато-серый цвет, и местами покрыта мелкими кристаллами этого минерала [Никольский и др., 2013: 476]. Верхоянская лошадь и Батагайский бизон также имеют вивианит на своих телах [Находки уникальных ..., 2011: 16, 18]. Кожа Колымского носорога в некоторых местах была покрыта голубыми кристаллами вивианита [Woolly rhino ..., 2011: 2268].

Таким образом, присутствие пятен вивианита на костях и тушах мамонта (и других плейстоценовых животных) является, хотя и не обязательным, но вполне обыденным явлением. Кроме того, этот факт рассматривается как индикаторная метка для палеонтологов, указывая на то, что захоронение животного происходило в заболоченной бескислородной среде.

Мифологические существа, на облик которых могло повлиять наблюдение пятен вивианита на ископаемых остатках

Рассмотрим мифологические существа, связанные с мамонтом, в описании которых присутствуют свойственные вивианиту цвет и пятнистость. Для начала следует упомянуть, что во многих архаических мифологических картинах различных народов внешний вид персонажей описывается без упоминания их цвета или наличия каких-либо пятен. То же касается и мифологических существ, связанных с мамонтом. В описании их облика часто присутствует большой размер, рога (бивни). Может упоминаться шерсть, но очень редко отмечаются какие-либо дополнительные черты, связанные с цветом. Поэтому любопытным и заслуживающим дополнительного изучения будет факт акцентирования внимания на этих деталях внешности.

Наш обзор начнем с персонажей якутской мифологии. В образе белого быка с голубыми пятнами якуты олицетворяли зиму [Романова и др., 2010: 300; Содномпилова, 2017: 341]. С. С. Макаров в статье «Хозяин холода и дух озер: водяные быки в якутской мифологии» приводит еще два примера мифологических существ с голубыми пятнами. Это пестро-голубой бык духа озера «госпожи Кюбей Баай Хотун» [Макаров, 2017: 14] и ездовое животное чудовища-абаасы с единственным тупым рогом на макушке, одним глазом, восемью ногами и голубыми пятнами [Там же: 13]. Макаров отмечает, что встреченное в обоих примерах описание хтонического животного, возможно, является указанием на водяного быка [Там же: 14]. Там же он сообщает, что раньше бивни мамонта якуты называли рогами водяного быка [Там же: 16].

В статье «Воображение Севера в контексте освоения природной среды: мамонт в мифологических представлениях якутов», этот вопрос рассмотрен более подробно. Авторы статьи доказывают, что мифологические представления о мамонтах, вызванные обнаружением их остатков, легли в основу прототипического образа водяного быка и Быка Холода (Зимы). Там же авторами выдвинута и

проанализирована гипотеза, что наблюдение остатков палеофауны могло повлиять и на формирование облика богатырей абаасы из древнего якутского национального эпоса олонхо [Васильева и др., 2021: 198–204]. При этом различия в строение тел абаасы, их асимметрия и полуразложившееся состояние связано именно с осмыслением находок мамонтов разной сохранности. Носовое отверстие на черепе мамонта принималось за глазницу, аналогично гипотезе, которую предложил австрийский палеонтолог Отенио Абель, соотнесший черепа ископаемых слонов с появлением у греков мифа о циклопах. Следует отметить, что носовое отверстие на черепе мамонта имеет более сложную форму, чем на черепе слона, а также существует критика гипотезы Абеля [Нелихов, 2025: 269]. Однако, в случае абаасы учитывается не только одноглазость, но и телесная неполноценность и присутствие гниения. Отметим, что речь идет только о возможном влиянии остатков палеофауны на облик абаасы, а не о соотнесении с ними. Поэтому, считаем, что гипотеза Васильевой и др. имеет право на существование, и далее покажем, что учет тафономических изменений палеофауны, может добавить дополнительные аргументы этому предположению.

Макаровым в описании быка назван голубой цвет, но возможен и перевод, в котором вместо голубого будет зеленый. Дело в том, что у якутов голубой, синий и зелёный цвета обозначаются одним и тем же словом *күөх* и перевод может зависеть от смысловых коннотаций и контекста сообщения о данном предмете [Божедонова, 2020: 116]. Поэтому ездовой бык чудовища-абаасы может иметь и такое описание: «зеленый пестрый бык, запряженный в восьминогую железную нарту. У быка в середине лба один спирально-изогнутый рог, в середине лба единственный глаз, яркий словно звезда» [Борисова, 2022: 169]. Напомним, что при описании цветов вивианита, были указаны и зеленые тона (см. выше), поэтому данное описание вполне укладывается в концепцию взаимосвязи наблюдения цвета вивианита и формирования цветового образа существа, а спирально-изогнутый рог хорошо согласуется с бивнями мамонта, имеющими спиральную изогнутость. Вырастая из альвеол, бивни направлены вниз и немного во внешние стороны, а концы загibaются внутрь, навстречу друг другу. Визуальное воплощение ездового животного чудовища-абаасы, облик которого содержит остатки мамонта, представлен на рис. 4.

Остановимся более подробно и на зеленом цвете, так как возможно его наличие может быть связано не только с вивианитом, зеленый цвет которого достаточно редок. Любопытно упомянуть такой отрывок из олонхо: «Из облака спускается восьминогая железная кобыла. Она рождает зеленую слизь размером с полстога сена. Кобыла распадается на восемь кусков, эти куски превращаются в восемь железных стрекоз и летят по восьми сторонам неба. Из оставшейся зеленой слизи выбирается старик-абаасы...» [Там же: 170].

Развивая гипотезу, что наблюдение остатков мамонтов могло повлиять на формирование облика богатырей абаасы, напомним, что гниющее мясо «ослизняется» и может приобретать зеленоватый оттенок. Поэтому появление старика-абаасы из зеленой слизи, вполне вписывается в концепцию сопряжения мифологических представлений и наблюдаемых природных процессов, в частности, гниющего «ослизнившегося» мяса с зеленым оттенком вымороженного изо льда трупа мамонта. Это возможно, если люди наблюдали не мумифицированные в вечной мерзлоте остатки, а именно, вытаявающую замороженную тушу. Подобным примером может служить найденный в 2013 году Малоляховский мамонт. Вероятно, животное упало в водоем, где замерзло и с тех пор не размораживалось, благодаря чему ткани мамонта

были красными, а в теле присутствовали жидкости [Протоdjяконов, 2014: 47]. «Ослизнение» и приобретение зеленых оттенков мяса может происходить как вследствие бактериальной деятельности [Бабинцева, 2016: 5], так и при реакции сероводорода, образующегося в ходе гниения, с красным пигментом миоглобином, в результате чего получается зеленый пигмент сульфмиоглобин [Мурашев, 2010: 62]. Поэтому зеленый цвет в описании ездового чудовища-абаасы и ряде других случаев, возможен в связи с тафономическими изменениями гниющего мяса ископаемых животных.



Рис. 4. Ездовое животное чудовища-абаасы с единственным рогом на макушке, одним глазом, восемью ногами и голубыми пятнами. Художник А. Переверзева.

Из гипотезы, что находки мамонтов оказали влияние на формирование облика богатырей абаасы, можно предположить, что аналогичное влияние могло быть оказано на внешний вид мифологических и фольклорных персонажей других народов, где также массово находят остатки палеофауны.

Например, находки мамонта могли повлиять на внешний облик *харги*, хозяина третьего яруса нижнего мира из эвенкийской мифологии. Тело его в несколько раз

выше и массивнее человеческого. Вместо правой кисти у него страшная человеческая голова с оскаленными зубами, на левой руке огромный коготь (бивень мамонта или рог шерстистого носорога?).

Он может быть одноногим или вместо ног, из-за их сгнивания, у него култышки, причем правая чуть ниже колена, левая — до колена. Голова у него совершенно лысая, а туловище заросло шерстью [Мазин, 1984: 17]. В данном примере аналогично богатырям абаасы мы также видим представителя нижнего мира, имеющего массивное телосложение, асимметрию строения, телесную неполноценность, связанную с процессом гниения. Кроме того, на писанице по р. Большой Онон, харги изображен с направленными вниз длинными изогнутыми рогами [Там же: 19], что свидетельствует в пользу нашего предположения.

Помимо харги, из эвенкийского эпоса известны чудовища *авахи* и *огенга*, имеющие сходства с абаасы, Их представляли одноногими, с одной рукой, растущей из середины груди, одним глазом на лбу и одним ухом на затылке [Панченко, 2021: 672]. Также стоит напомнить, что большая часть эвенков проживает на территории республики Саха, в связи с чем можно предположить, что остатки мамонтов могли оказывать на них такое же влияние, как и на якутов.

Из мифологии северных народов России можно привести и ряд других примеров. Мы считаем, что подобное влияние на облик отрицательных персонажей или обитателей нижнего мира может быть общей чертой мифологии всех народов, на территории проживания которых нередко встречи с ископаемой палеофауной, хотя нет и не может быть их прямого отождествления с этими находками.

Продолжая рассматривать цветовые вариации ездовых животных абаасы, стоит упомянуть, что существует и другое цветовое описание ездового быка абаасы. Например «темно-красный бык, запряженный в восьминогую нарту» [Борисова, 2022: 169].

Темно-красный цвет быка вполне укладывается в рыже-бурую, слегка красноватую окраску шерсти мамонтов и другой ископаемой плейстоценовой фауны, обусловленную окислением белков шерсти, в результате чего со временем она приобретает почти одинаковый цвет у разных ископаемых животных. Интересно отметить, что красный бык, ассоциируемый исследователями с мамонтом, встречается и в рассказе жителя с реки Конда в ХМАО [Туров, 2011: 136].

Данное внимание к зеленому и темно-красному цвету в обликах ездового животного было сделано нами сознательно. Это позволило показать, что все возможные различия в наблюдаемых остатках мамонтов (остатки с вивианитом, «ослизнившееся» зеленоватое мясо, просто туша с рыже-бурой шерстью) могут быть объяснены тафономическими изменениями и вполне логично укладываются в прототипические мифологические образы, не противореча друг другу.

Возвращаясь к голубым пятнам на якутских мифологических быках и их возможными связями с вивианитом, хотим отметить еще один интересный факт. Быки являются представителями нижнего мира, а подземный мир в олонхо описан как темная ледяная или болотная земля [Васильева и др., 2021: 201].

Выше мы упоминали, что образование вивианита связано с захоронением в заболоченной среде. Предположим, что это также могло повлиять на формирование образа рассматриваемых быков. Более того, возможно, что при находках туш с примечательными голубыми пятнами вивианита появлялось мнение — эти остатки принадлежат существам, связанным с водой и холодом. Поэтому их соотносили с известными у данных народов мифологическими персонажами, и в дальнейшем им

стали приписывать такой цветовой образ. В процессе освоения земель Якутии, люди встречали не только остатки мамонтов, но и других млекопитающих. Если им попадались находки, аналогичные найденному в Аляске бизону с вивианитом (см. выше), это могло лишь укрепить данный образ мифологических быков.

Продолжая наш обзор, обратимся к селькупской мифологии. В представлении селькупов, мамонт — это собирательный образ, помесь медведя и гигантской щуки [Карзанова, 2016: 20]. В преданиях кетских селькупов, записанных К. Доннером, фигурирует «Рыба с волосатым рогом, рыба с пятнистым рогом», обитающая в море, которая так велика и сильна, «что она могла бы поднять самое землю», являющаяся гиперболизированным образом селькупского мамонта-рыбы [Напольских, 2022: 74; Степанова, 2008: 56].

А так описывают находки бивней мамонта: «Буровато-серый цвет бивней, по всей вероятности, объясняется их захоронением в восстановительной среде <...>. Они покрыты пятнами землистого порошковидного вивианита бледно-голубого или синевато-черного цвета» [Южная популяция ..., 2017: 39]. Хотя цвет пятен у «рыбы с волосатым рогом, рыбы с пятнистым рогом» не указан, но в контексте данной статьи аналогия явно просматривается. Вариант облика рогатой рыбы, в качестве рога у которой бивень мамонта с пятнами вивианита представлен на рис. 5.

Образ рыбы-мамонта известен не только у селькупов, но и у других народов Сибири. Этнограф и археолог В. Чернецов, найдя сходство мансийской рогатой щуки антынг сорт с ненецкой большой рыбой с рогами *пыря*, высказал логичное предположение, что поводом для их мифологических образов послужили наблюдаемые этими народами старые щуки, головы которых обросли водорослями и лишаями, имеющими вид рогов [Источники ..., 1987: 150].

Вполне возможно, что и селькупы наблюдали подобных щук, и потому найденные в воде бивни мамонта приписывали именно гигантской щуке, видимо, как ее более поздней стадии развития. Поэтому семантику «волосатости» рога, можно объяснить мелкими отростками водорослей (лишаев) на голове щуки. Что касается «пятнистости», то на поверхности (коре) бивня часто присутствует неравномерный окрас.

Как отмечалось выше, вивианит с большим содержанием трехвалентного железа превращается в керченит, приобретает темные тона вплоть до черных. Конечно, «пятнистость» бивней может быть объяснена минерализацией и/или отложением, не только вивианита, но и других веществ [Минеральный состав ..., 2023: 499, 500], а также просто разложением, бактериальным присутствием. Все зависит от условий захоронения и эксгумации.

Находящийся в воде бивень иногда начинает обрастать водной флорой, что тоже может объяснить как «пятнистость», так и «волосатость» мифологического образа.

Рассмотрев якутских персонажей и селькупскую «Рыбу с волосатым рогом, рыбу с пятнистым рогом», отметим интересный факт, что в обоих случаях говорится о «пятнистости». На быках отмечены голубые/синие пятна, у рыбы - пятнистый рог. Думаем, это также может служить косвенным подтверждением, того, что на формирование облика этих существ могло оказать влияние наблюдение людьми образовавшегося вивианита, так как он чаще покрывает ископаемые остатки именно пятнами, а не сплошным слоем.



Рис. 5. Рыба с пятнистым рогом. Художник А. Переверзева.

Далее обратим наш взгляд на мифологического персонажа из Северной Америки. В статье «The Mammoth and the Mastodon in the Folklore of the Indians of North America» упоминается *сненек* (sneneq) существо из легенд индейцев Белла-Кула (Bella Cooola), живущих на западном побережье Британской Колумбии. Он размером с крупного медведя гризли, с длинной ворсистой серо-голубой шкурой [Edmonston, 1953: 20].

У сненека длинные передние и короткие задние ноги. У мамонтов тоже задние выглядят немного короче передних. Правда, на этом у сненека общие черты с мамонтом заканчиваются, так как, на ногах у него были когти, а глаза могли светиться. Так же в статье отмечается, что существуют несколько разновидностей этого зверя, обитающих в разных местах и имеющих различия по своему внешнему виду, а сам сненек исчез совсем недавно. Образное представление сненека показано на рис. 6.



Рис. 6. Сненек, с длинной ворсистой серо-голубой шкурой и светящимися глазами.
Художник А. Переверзева.

В данном контексте нам интересно, что отмечен цвет шкуры этого мифологического существа. Трудно сказать, что именно послужило источником ворсистой серо-голубой шкуры в образе сненека, так как территория Белла-Кула, не находится в зоне вечной мерзлоты, где можно найти замороженные туши плейстоценовых млекопитающих, но в самой Британской Колумбии их кости находят [Harington et al., 1974: 285].

В Северной Америке, из реально существующих крупных животных, чей мех отликает серо-голубым окрасом и кого могли видеть индейцы Белла-Кулла, мог быть ледниковый медведь (*Ursus americanus emmonsii*). Он известен также и как голубой медведь, считающийся одним из самых редких медведей в мире. Ареалом его обитания является юго-восток Аляски, юго-западный Юкон, и крайняя северо-западная оконечность Британской Колумбии. Однако странно, что знакомое индейцам животное, хоть и непривычного окраса, вдруг превратилось в мифологическое чудовище.

Сейчас трудно определить, на какие расстояния, и по каким маршрутам могли путешествовать предки индейцев Белла-Кулла, но в северных от Британской Колумбии регионах мумифицированные туши вымерших животных находят. Говоря об Аляске, достаточно вспомнить упомянутого выше бизона Blue Babe. Юкон, расположенный на северо-западе Канады, ближе к индейцам Белла-Кулла, чем Аляска, и также славится находками ископаемой палеофауны. Например, в 2022 году, в Юконе был найден 30 000 летний мамонтенок, получивший имя Нун Чо Га (Nun cho ga) — «большой детеныш» на языке коренных народов Юкона [Woods, 2023: 46].

Таким образом, в случае возможных пребывания предков индейцев из Белла-Кулла на территории Юкона или Аляски, они вполне могли видеть остатки вымерших животных. Упомянутое различие в строение и недавнее исчезновение сненека вполне объяснимо находками туш разной сохранности крупной палеофауны (аналогично разному строению якутских богатырей абаасы). А столь примечательная особенность, как серо-голубая шкура, может быть объяснена наличием на некоторых тушах вивианита.

Заканчивая обзор мифологических существ, стоит упомянуть китайского единорога *цилиндя* (qilin 麒麟), на формирование образа которого так же могли повлиять находки мамонтов [Janhunnen, 2011: 197]. Его облик вариативен в зависимости от времени и региона, в частности, есть упоминание, что цилиндя обладал зелёно-голубой чешуйчатой кожей. Однако, данный цвет никак не связан с вивианитом. Во-первых, это лишь один из возможных вариантов его окраски, а во-вторых, на его облик оказывали влияние мировоззрение, исторические и культурные традиции.

Из вышеизложенного видно, что причину голубого цвета и пятен мифологических чудовищ можно объяснить и без учета возможного присутствия вивианита на ископаемых остатках. К примеру, голубые пятна у водяного быка или Быка Зимы присутствуют, так как они связаны с водой и холодом. Пятнистость и волосатость рога щуки можно также объяснять наличием особой флоры, а цвет сненека — гипотетической связью образа с ледниковым медведем. Но это можно считать и следствием наличия вивианита. Можно предположить, что наблюдая остатки палеофауны с пятнами вивианита, люди считали, что голубой цвет или пятна были присущи этим существам и при жизни, потому и включали эти особенности в описание их внешнего образа. Интересно также отметить факт, что в мифах нет этиологических объяснений этих цветов у данных существ.

Напомним, что мы рассмотрели только те образы, которые по данным разных исследователей связаны с мамонтом. Изображения образа мамонта трудно отыскать среди изображений других животных, поэтому не все такие образы опознаны [Сериков, 2004: 170]. Еще сложнее найти его другие мифологические образы. Возможно, более детальный пересмотр мифов и фольклора некоторых народов, с позиции предложенных в этой статье, позволит найти ряд персонажей, на облик которых могли повлиять находки вымерших животных.

При этом стоит отметить, что в регионе (или ближайших соседних), где проживает народ, должны быть нередки находки ископаемой плейстоценовой фауны. Сами мифологические персонажи, вероятно, будут обладать массивным телом, у них, возможно, будут рога или клыки, волосатость, телесная неполноценность или асимметрия тела. А если учитывать вивианит, то возможны упоминания голубого или синего цвета в их описании.

В этом отношении следует обратить внимание на синих быков, встречающихся в мифах и фольклоре у ряда народов Сибири [Содномпилова, 2017: 341]. В мифах телеутов мир держится на четырех синих (кёк) быках [Березкин, 2014: 29]. В мифологии алтайцев «сивый, синий бык» олицетворяет злого духа моря или озера. В эпосе «Очи-Бала» синий (сивый) бык является телёнком синей коровы, духа-хозяйки озера [Ойноткинова, 2021: 71]. Синий бык стоит над входом в нижний мир у алтайских тувинцев [Сказки ..., 1994: 321]. В мировоззрении тюрков Южной Сибири на синем быке ездит владыка подземного мира Эрлик, а в среде предбайкальских бурят существует культ Буха-нойона — небесного сивого быка [Содномпилова, 2017: 341].

Можно привести ряд других примеров, однако нет этнографических данных, насколько именно находки ископаемых животных, могли в мифологическом сознании соотноситься с образами этих быков. Есть лишь заметка А. И. Новикова, описывающая случай определения костей мамонта и шерстистого носорога старыми алтайцами. Они определяли их принадлежность к неким «необыкновенным», «огромным», «чудовищным» существам [Новиков, 1949: 160]. При этом «чудовищного быка» алтайцы соотнесли с костями носорога. Про кости мамонта они, не задумываясь, сказали, что это *кяр-бос*. Кто именно это такой, точно не известно, но есть предположение, что *бос* — эпитет Эрлика [Напольских, 2022: 70]. А встречающееся на просторах интернета и в популярной литературе информация, что алтайский синий бык это мифологический образ мамонта, вероятно, происходит из повести-эссе «След мамонта». В этом произведении писатель, переводчик алтайского и якутского эпоса А. И. Плитченко, рассказывая о мифологии народов Сибири, высказывает следующее мнение: «Мамонт на Алтае становится неперенным героем эпоса — Синим Быком – властелином воды» [Плитченко, 1984: 133].

Феномен мифологического смыслообразования

Выше авторами было продемонстрировано объяснение облика ряда мифологических существ с позиции прямой аналогии. Существуют остатки мамонтов, которые послужили прообразом для ряда мифологических персонажей. На этих остатках в ходе тафономических изменений могут образоваться голубые пятна вивианита, а среди мифологических персонажей, есть также существа с пятнами и голубым цветом в описании облика. Соответственно можно предположить, что существует связь между этими явлениями. Однако мифологические образы всегда многогранней и намного сложнее прямых аналогий. Дадим объяснение нашей гипотезе с точки зрения теории мифологического смыслообразования.

Для выяснения феномена мифологического смыслообразования, обратимся к авторской трактовке понятия «миф». Среди огромного количества определений содержания данного понятия, имеющих многовековой исторический аспект, авторы статьи считают возможным выделить когнитивно-семантическое понимание данного феномена и понимать под мифом «универсальный символический комплекс, позволяющий человеку ориентироваться в окружающей жизни» [Иванова, 2004: 14]. Какие же особенности мифологического смыслообразования привели к тому, что в сознании народов Сибири, находящих остатки мамонтов (в том числе с пятнами вивианита), появляются мифы о чудовищах?

Первая особенность: дуализм. Это объяснение мира через семантические противоположности: диады, построение дуальной (бинарной модели мира) как отражение осмысленного отношения между свойствами предметов в окружающем мире (низ – верх, светлое – темное, видимое – невидимое и пр.). Источником такой

этиологической классификации являлся сам природный и общественный мир на уровне восприятия человека в процессе его жизнедеятельности. В нашем случае это диады «огромный — очень маленький», «огромный/злой/чудовище» и «маленький/добрый/обычный/не вредный», которые переходят в бриколажную эмоциональную игру воображения. Когда люди находили непонятные костные остатки, бивни, туши неизвестных животных, да еще с особыми цветовыми пятнами, они представляли, что это были существа именно «огромные, злые, страшные, чудовищные», которые могли жить только в подземном мире.

При этом присутствует **дуализм цветового восприятия**. Люди всегда старались «домыслить» мифологические представления с помощью языка цвета. Негативная символика синего цвета исходила из близости его к черному, то есть цвету смерти и зла. Кроме того, синий — бинарная оппозиция красного, желтого как символов жизни, радости и цветения. Символика цвета в картине мира четко определяла место мифологического персонажа в структуре верхний-средний-нижний миров, его хтонические, магические свойства привнесения вреда окружающему миру (природе, людям) либо, наоборот, позитивную помощь в мироустройстве и обустройстве быта, дома, социально-значимых ритуалов. К примеру, белый цвет у многих народов ассоциировался с дневным светом (как отождествление цвета и света), светом безопасности, черный — с темнотой как отсутствием света, которая пугала, несла опасности, врагов, чудовищ. Что касается синего цвета, то в большинстве европейских языков слово «синий» происходит либо от «черного», либо от зеленого, но ни от чего-либо действительно синего [Элванс, 2022: 110]. В мифологии алтайцев «синий, сивый» ассоциируется со стихией воды, холода, льда (концепт нижнего мира). «Образный цветовой признак синий, сивый» присущ для концепта зооморфного мифического персонажа 'сивый, синий бык', олицетворяющего злого духа моря или озера. Синий бык относится к категории злых духов, как и тургак или кёрмёс, является предвестником несчастья, войны или смерти» [Ойноткинова, 2021: 51, 52]. У хакасов синий (черный) бык обычно присутствует как отрицательный образ, является помощником врага главного героя, или же противник может принять облик этого животного [Чаптыкова, 2021: 89].

Синий цвет часто присутствует у персонажей, связанных с нижним миром, с которым нередко связывают и образы мамонта. Интересно замечание про восприятие синего цвета кетами у Е. А. Алексеенко. Автор отмечает, что у них цвета синий и зеленый терминологически не выделялись, а далее приводит пример синего мамонта (*синтеля*), который занимал особое место трикстера как посредника между миром живым и мертвых. Однако «синтель» — это пестрый дятел, имеющий черные, белые, синие и красные перья [Алексеенко, 2012: 82]. Скорее всего, раз данный мифологический образ выполнял роль посредника между мирами, то синие и черные перья обозначали принадлежность к нижнему миру, а белые и красные хроматические маркеры — к верхнему и средним мирам.

У саамов один из обитателей Ябмеаймо («Дома мертвых») божество Рота (Рута) олицетворяющий болезни (а возможно, бывший воплощением чумы и смерти) носил синие одежды [Петрухин, 2003: 173]. Выше мы уже упоминали, Синий бык стоит у входа в нижний мир или может быть ездовым животным Эрлика, хозяина нижнего мира, который также иногда представляется в синем цвете.

Таким образом, предметы окружающей действительности и особенно не очень понятные, вписывались в архаическую модель мироздания по следующей схеме: все, что имеет синий или близкий к нему цвет, связано с разрушением, смертью, имеет

негативную коннотацию. Действовала логика «поспешного обобщения» — «Все S есть P». Увидев синие пятна вивианита на непонятных и страшных находках, люди делали вывод исходя из мифологической модели мира: все эти существа относились/относятся к нижнему миру. Например, при наблюдении остатков быка/бизона, на которых имелись синие пятна, люди начинали приписывать этому персонажу не «земное» существование, а определяли его как «бык из нижнего мира», так как возможно считали, что голубой цвет был присущ этому существу и при жизни.

Вторая особенность: феноменализм объяснительных схем. Причинно-следственные связи крайне упрощаются, им находится очень простое видимое объяснение из какого-либо фрагмента мифологической картины мира, часть замещает целое, поверхностные взаимосвязи могут быть приняты за глубинные. Здесь огромную роль также играет фантазия, коллективная или индивидуальная, ассоциации и диссоциации [Иванова, 2004: 60]. Выше мы уже говорили про образ «Рыбы с волосатым рогом, рыбы с пятнистым рогом», обитающей в море, которая так велика и сильна, «что она могла бы поднять самую землю», и являющейся гиперболизированным образом селькупского мамонта-рыбы, и ссылались на объяснение Чернецова по поводу возможного формирования данного образа.

Объяснительная функция архаического мифообразования позволяла четко классифицировать различные находки и включать построенный на данных находках образ в традиционную модель мира.

Третья особенность: олицетворение. Всё живет своей собственной жизнью, составляя «мифическую реальность», так выкристаллизовывается повествовательная нить мифа о чем-то важном, имеющем смысл. Указанные чудовища были обитателями подземного мира, но не просто жили в этом мире, они приносили неприятности в мир людей. К примеру, у якутов бык с голубыми пятнами как злой дух приносил зимние морозы. [Содномпилова, 2017: 341].

Четвертая особенность: дробление-объединение. Часто в мифах образ может объединяться по цветовой гамме и этической направленности: «белый, золотой цвет/помощник человека/добрый/изгоняющих злых духов» или «синий/черный/бык/помощник врага главного героя/злой». Синий цвет/пятна синего цвета на находках автоматически приписывались существам нижнего мира, этически выполняющих негативные действия в мире людей.

Пятая особенность: трансформация: медведь, лось или щука могли превращаться в другие мифические существа. «Характерными особенностями эпического чудовища абаасы являются не только многофункциональность, но и разнообразность и многоликость. Они имеют способность к трансформации — могут менять свой облик и перевоплощаться» [Борисова, 2022: 164].

Таким образом, алгоритм мифологического смыслообразования состоит в следующем:

1. Выбор объекта, имеющего определенное смысловое значение и необходимого для интерпретации.
2. Определение его основных характеристик и свойств (цвета, места в этической системе).
3. Получение нового качества в результате применения одного или нескольких приемов смыслообразования.
4. Закрепление полученного результата в объяснительной системе смысловых координат мифа, значимых для человека.

Для предмета нашего рассмотрения, в целом, схема мифологического смыслообразования сводилась к следующим актам.

1. Нахождение каких-либо остатков мамонтов, которые в дальнейшем послужат прообразом для ряда мифологических персонажей.

2. На этих остатках в ходе тафономических изменений могут образоваться голубые пятна вивианита, и люди их отмечали.

3. В результате функционирования алгоритмов мифологического смыслообразования синие пятна на обнаруженных остатках заставляли строить предположения об их источниках, усиливая работу воображения в сторону негативных коннотаций в рамках заданной мифологической картины мира. Поэтому делалось заключение о принадлежности данного персонажа к нижнему миру.

Заключение (Conclusions)

На основании проведенного авторами исследования и перечисленных особенностей мифологического смыслообразования можно сделать вывод, что факт присутствия голубых пятен вивианита на остатках палеофауны играл существенную роль в мифологических нарративах о существах нижнего мира. Анализируя причины формирования хтонического мифологического образа, необходимо учитывать не только анатомические параметры находок, такие как крупный размер, странные кости, наличие бивней, но другие примечательные тафономические изменения, в частности, пятна вивианита.

Авторами предложена гипотеза о возможной связи присутствия пятен вивианита на остатках мамонтов с формированием в мифологическом мировоззрении образов некоторых хтонических героев. Однако в статье были рассмотрены только те образы, которые по данным разных исследователей связаны с мамонтом. Возможно, более детальный пересмотр мифов и фольклора некоторых народов с позиций предложенных в этой статье, позволит найти ряд персонажей, на облик которых могли повлиять находки вымерших животных.

Благодарности

Благодарим Анастасию Переверзеву (@pereart) за визуализацию мифологических персонажей.

Литература

Алексеевко, Е.А. К изучению символики цвета у кетов // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году. Санкт-Петербург, 2012. С. 79–82.

Бабинцева, А.Ю. Микрофлора мяса / А. Ю. Бабинцева, Н. В. Телятникова // Молодежь и наука. 2016. № 8.

Березкин, Ю.Е. Зооморфная опора земли – южноазиатский след // Зографский сборник / Ответственный редактор: М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. Том Выпуск 4. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2014. С. 11–49.

Божедонова, А.Е. Семантика хроматических цветообозначений желтый, синий и зеленый в эпических текстах (сопоставительный анализ на материале якутского олонхо и алтайских, хакасских эпосов) // Международный научно-исследовательский журнал. 2020. № 12–3(102). С. 114–117. – DOI 10.23670/IRJ.2020.102.12.094.

Борисова, А.А. Многоликое чудовище абаасы (на материале олонхо) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2022. № 2. С. 162–176. DOI 10.22162/2587–6503–2022–2–22–162–176.

Буканов, В.В. Цветные камни. Энциклопедия. СПб.: Ottawa Book Printing Ltd, 2008. 416 с. ISBN 5–94216–017–1

Бушинский, Г.И. Апатит, фосфорит, вивианит. Москва: Изд-во АН СССР, 1952. 90 с.

Ванхоннакер, М. Фигура Мамонта в геокультурных представлениях народов Северо-Восточной Сибири (миф, функции, геоплазия) / М. Ванхоннакер // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. № 4(45). С. 37–47. DOI 10.25693/SVG.V.2023.45.4.003.

Варламов, А.Н. Сибирский мифологический сюжет о мамонте как отражение эволюции на рубеже голоцена // Сибирский антропологический журнал. 2022. Т. 6, № 1. С. 129–138. DOI 10.31804/2542–1816–2022–6–1–129–138.

Васильева, О.В. Воображение Севера в контексте освоения природной среды: мамонт в мифологических представлениях якутов / О. В. Васильева, А. А. Кузьмина, А. Р. Федорова // Научный диалог. – 2021. – № 1. – С. 194–210. – DOI 10.24224/2227–1295–2021–1–194–210.

Ерохин, Ю.В. Техногенный одонтолит из окрестностей Золотой горы (Южный Урал) / Ю.В. Ерохин, Е.С. Шагалов // Минералогия техногенеза. 2005. Т. 6. С. 78–84.

Иванов, С. В. Мамонт в искусстве народов Сибири / С. В. Иванов // Сборник музея антропологии и этнографии. М.–Л. – 1949 – Т. 11. – С. 133–154.

Иванова, Е.В. Смыслообразующая функция мифа (образ культурного героя). Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2004. 298 с. ISBN 5–7525–1269–7

Источники по этнографии Западной Сибири / Н.В. Лукина, О.М. Рындина. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 1987. 282 с.

Каздым, А.А. Петрографические и минералогические исследования в палеогеоэкологии // Экология: синтез естественно-научного, технического и гуманитарного знания: материалы III Всероссийского научно-практического форума и I Школы интерэкоправа, Саратов, 10–13 октября 2012 года. Саратов: Евразийский научно-исследовательский институт проблем права, 2012. С. 37–46.

Карзанова, Г.А. Мамонт в мифологии селькупов // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. 2016. № 1(90). С. 19–22.

Кириллова, И.В. Палеогеографическая информативность неинситуальных остатков представителей мамонтовой фауны Северо-Восточной Азии: диссертация кандидата географических наук / И. В. Кириллова. Москва, 2022. 192 с.

Красящие вещества в погребениях пазырыкской культуры (к вопросу о косметических средствах пазырыкцев) / Н.В. Полосьмак, Л.П. Кундо, В.В. Малахов, Л.М. Власов, Л.М. Плясова, И.Л. Краевская, В.Г. Степанов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 1997. Т. 3. С. 270–275.

Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.

Макаров, С.С. Хозяин холода и дух озер: водяные быки в якутской мифологии // Фолклористика. 2017. Т. 2, № 2. С. 11–25. DOI: 10.18485/folk.2017.2.2.1.

Минеральный состав и физико-механические свойства бивней мамонта различных сортов / Т.М. Соловьев, Т.А. Исакова, В.В. Павлова, Г.В. Ботвин, А.А.

Чириков, В.В. Петров, Е.С. Петухова // Природные ресурсы Арктики и Субарктики. – 2023. Т. 28, № 3. С. 495–506. DOI 10.31242/2618–9712–2023–28–3–495–506.

Мифология манси / А.В. Бауло, И.Н. Гемуев, А.А. Люцидарская, А.М. Сагалаев, З.П. Соколова, Г.Е. Солдатова. Новосибирск: Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, 2001. 195 с. (Энциклопедия уральских мифологий. Том II). ISBN 5–7803–0081–Х.

Мурашев, С.В. Физические и химические причины возникновения красного цвета мяса / С.В. Мурашев, С.А. Воробьев, М.Е. Жемчужников // Процессы и аппараты пищевых производств. 2010. № 1. С. 61–68.

Напольских, В.В. Хакасско–алтайский мифоним *ker* и праенисейское название мамонта. I // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19, № 3. С. 65–82. DOI 10.15826/vopr_onom.2022.19.3.030.

Находки уникальных останков туш лошади и бизона в Верхоянском районе Якутии / П.А. Лазарев, С.Е. Григорьев, В.В. Плотников, Г.П. Саввинов // Проблемы региональной экологии. 2011. № 4. С. 13–18.

Нелихов, А. Мифы окаменелостей. От костей великанов и пальцев водяных до зубов дракона и стрел с неба. Москва: МИФ. 2025 – 320 с. – ISBN: 978-5-00214-518-8.

Никольский, П.А. Мумия Анюйского бизона: обстоятельства находки и предварительные результаты изучения / П.А. Никольский, Ф.К. Шидловский // Фундаментальные проблемы квартера, итоги изучения и основные направления дальнейших исследований: Сборник статей, Ростов–на–Дону, 10–15 июня 2013 года. Ростов–на–Дону: Южный научный центр РАН, 2013. С. 476–477.

Новая находка массового захоронения шерстистого мамонта (*Mammuthus primigenius*) в низовьях реки Яна / В.В. Плотников, Г.Г. Боескорев, А.В. Протопопов, И.И. Колодезников // Наука и образование. – 2014. – № 2(74). – С. 55–60.

Новиков, А.И. Некоторые аналогии к мамонту из области алтайской этнографии / А.И. Новиков // Сборник музея антропологии и этнографии. М.–Л. – 1949 – Т. 11. – С. 160–161.

Новые местонахождения мамонтовой фауны и палеолитические стоянки в бассейне среднего течения реки Колыма / М.Ю. Чепрасов, Т.Ф. Обадэ, С.Е. Григорьев, Г.П. Новгородов, В.А. Марарескул // Вестник Северо–Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. 2015. № 6(50). С. 53–68.

Ойноткинова, Н.Р. Цветообозначение кёк 'синий, голубой, сивый' в мифопоэтике алтайцев // Многогранный мир традиционной культуры и народного художественного творчества: Материалы Всероссийской научно–практической конференции в рамках Всероссийского конкурса AR/VR "Хакатон в сфере культуры", Казань, 12 октября 2020 года. Казань: Казанский государственный институт культуры, 2021. С. 70–72.

Ойноткинова, Н.Р. Цветообозначения в мифологическом дискурсе алтайцев // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 1(31). С. 47–63. DOI 10.23951/2307–6119–2021–1–47–63.

Пакшина, С.М. Атлас минералов и горных пород: Учебное пособие для подготовки студентов, обучающихся по направлению 110400 "Агрономия". Брянск: Брянский государственный аграрный университет, 2012. 96 с. ISBN 978–5–88517–213–4.

Панченко, Л.Н. Персонажная структура мансийского фольклора: Хумпёрхсуп 'половинный человек' // Вестник угроведения. 2021. Т. 11, № 4. С. 671–679. DOI 10.30624/2220–4156–2021–11–4–671–679.

Петрухин, В.Я. Мифы финно–угров. Москва: Изд–во АСТ: Транзиткнига, 2003. 463 с. ISBN 5–17–019005–0 (АСТ)

Печенкин, В. Мифы драгоценных камней. От стрел Амура и яблока Адама до живого серебра и кожи Великого Полоза. Москва: МИФ. 2025. 352 с. ISBN: 978–5–00214–807–3

Плитченко, А. След мамонта. (Повесть–эссе. Окончание. Начало в № 3) / А.Плитченко // Сибирские огни. – 1984. № 4. – С. 127–159.

Протодяконов, К.Е. Уникальные находки млекопитающих ледникового периода на территории Якутии за первые десятилетия 21 века / К. Е. Протодяконов, С. Е. Григорьев // Наука и мир. – 2014. – № 6–1(10). – С. 42–49.

Романова, Е.Н. Мифология периферийных этносов и субэтносов тюркско–монгольского мира: реконструкция охотничьих и воинских культов / Е.Н. Романова, Н.К. Данилова // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье). – Улан–Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2010. С. 292–330.

Рулье, К.Ф. Остов мамонта под Москвою // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел геологический. 2014. Т. 89, № 5. С. 73–75.

С дроном за мамонтами / Е.С. Петухова, И.И. Христофоров, М.Ю. Чепрасов, Е.А.Нестерова, И.В.Горохов, К.П. Данилов, Г.Г. Боесков, А.В. Протопопов, В.М. Лыткин // Природа. 2023. № 7(1295). С. 3–19. DOI 10.7868/S0032874X23070013.

Сериков, Ю.Б. Мамонт в мифах, этнографии и археологии Северной Евразии / Ю.Б. Сериков, А.Ю. Серикова // Российская археология. 004. № 2. С. 168–172.

Сказки и предания алтайских тувинцев: собраны Эрикой Таубе / авториз. пер. с нем. Б.Е. Чистовой. Москва: Вост. лит. РАН. 1994. 382 с. ISBN 5–02–017236–7

Содномпилова, М.М. Крупный рогатый скот в мировоззрении кочевников Внутренней Азии: к проблеме формирования образа / М. М. Содномпилова // Евразия в кайнозое. Стратиграфия, палеоэкология, культуры. – 2017. – № 6. – С. 339–343.

Степанова, О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе; Степанова Ольга Борисовна; Российская акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Санкт–Петербург: Петербургское востоковедение, 2008. (Etnographica Petropolitana). ISBN 978–5–85803–398–1.

Тихонов, А.Н. Мамонт (Серия "Разнообразие животных". Вып. 3). Москва – Санкт–Петербург: Т–во научных изданий КМК, 2005. 90 с. ISBN 5–87317–209–9

Трогонтериевый слон Нижнего Иртыша / П.А. Косинцев, Н.Е. Бобковская, А.В.Бородин, Е.В. Зиновьев, А.И. Некрасов, С.С. Трофимова; Департамент культуры и искусства Ханты–Мансийского автономного округа – Югра, Государственный музей природы и человека. Екатеринбург: Волот, 2004. 260 с. (Биота Северной Евразии в Кайнозое). ISBN 5–89088–027–6.

Тузов, С. Зверь мамонт и пороз рог // Родина. 2011. № 12. С. 134–136.

Фаунистические остатки Байкало–Патомского нагорья в свете радиоуглеродной хронологии / Е.М. Инешин, А.М. Клементьев, Л.Д. Сулержицкий, Л. А. Орлова // Известия лаборатории древних технологий. 2005. № 1(3). С. 49–59.

Федорова, А.Р. Отражение образа мамонта в духовной культуре народов Якутии / А.Р. Федорова, А.А. Слепцова // Человек и культура. 2019. № 6. С. 164–170. DOI 10.25136/2409–8744.2019.6.31072.

Хелимский, Е.А. Компаративистика, уралистика. Москва: Языки русской культуры, 2000. 640 с. ISBN 5–7859–0157–9.

Хозяинова, Е.Ю. Хроника исследований мамонтёнка Любы // Научный вестник Ямало–Ненецкого автономного округа. 2016. № 1(90). С. 14–18.

Чаптыкова, Ю.И. Зооморфные помощники главного героя в сказаниях, записанных от С. И. Шулбаева // Материалы международного симпозиума хакасского эпоса, VIII Международной научной конференции "Народы и культуры Саяно–Алтая и сопредельных территорий", посвященной 300–летию открытия памятников енисейской письменности и Году хакасского эпоса в Республике Хакасия, Абакан, 23–25 сентября 2021 года. Абакан: Хакасский научно–исследовательский институт языка, литературы и истории, 2021. С. 87–91.

Элванс, Г. История цвета. Как краски изменили наш мир. Москва: Эксмо, 2022. 223 с. ISBN 978–5–04–0108306–9

Юдович, Я.Э. Геохимия фосфора / Я.Э. Юдович, М.П. Кетрис, Н.В. Рыбина. Сыктывкар. ИГ Коми НЦ УрО РАН, 2020. 512 с. ISBN 978–5–98491–085–9

Южная популяция мамонтов западной Берингии и условия ее обитания / А.В. Ложкин, О.Ю. Глушкова, П.М. Андерсон, Л.Н. Важенина // Вестник Северо–Восточного научного центра ДВО РАН. 2017. № 3. С. 36–41.

Anatomy, Death, and Preservation of a Woolly Mammoth (*Mammuthus Primigenius*) Calf, Yamal Peninsula, Northwest Siberia / D.C. Fisher, A.N. Tikhonov, P.A. Kosintsev, A.N. Rountrey, B. Buigue, J. van der Plicht // Quaternary International. 2012. Vol. 255. Pp. 94–105. DOI 10.1016/j.quaint.2011.05.040.

d'Huy, J. The Mammoth Sonata / J. d'Huy // The Retrospective Methods Network Newsletter. – 2021. No. 15–16. Pp. 40–49.

Edmonston, M.C. The Mammoth and the Mastodon in the Folklore of the Indians of North America // Journal of the Illinois State Archaeological Society. 1953. Vol. 3, No. 1. Pp. 15–31.

Guthrie, R.D. Frozen Fauna of the Mammoth Steppe: the Story of Blue Babe. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990. 323 p. ISBN 0–226–31122–8

Harrington, C. R. Mammoth from Babine Lake, British Columbia / C.R. Harrington, H.W. Tipper, R.J. Mott // Canadian Journal of Earth Sciences. 1974. Vol. 11, No. 2 Pp. 285–303.

Janhunen, J. Unicorn, Mammoth, Whale. Mythological and Etymological Connections of Zoonyms in North and East Asia // Linguistics, Archaeology and the Human Past. – 2011. – Vol. 12 – Pp. 189–222.

McGowan, G. The Significance of Vivianite in Archaeological Settings / G. McGowan, J. Prangnell // Geoarchaeology: an International Journal. – 2006. – Vol. 21, No. 1. – Pp. 93–111. – DOI 10.1002/gea.20090.

Papageorgopoulou, C. Histology of a Woolly Mammoth (*Mammuthus primigenius*) Preserved in Permafrost, Yamal Peninsula, Northwest Siberia / C. Papageorgopoulou, K. Link, F. J. Rühli // The Anatomical Record: Advances in Integrative Anatomy and Evolutionary Biology. 2015. Vol. 298, No. 6. Pp. 1059–1071. DOI 10.1002/ar.23148.

Rare 30,000–year–old BLUE Mammoth Tusk Discovered in Alaska is Set for Auction, along with 49 Other Ancient Specimens Including an 18ft–long ‘Sea Monster’ and Martian Meteorites. [Electronic resource]. Access mode: <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article–9377277/Rare–30–000–year–old–BLUE–mammoth–tusk–Alaska–auction–sell–70–000.html/> (accessed 05.01.2025)

The Zhenya Mammoth (*Mammuthus Primigenius* (Blum.)): Taphonomy, geology, age, morphology and ancient DNA of a 48,000 year old frozen mummy from western Taimyr, Russia / E.N. Maschenko, O.R. Potapova, A. Vershinina, B. Shapiro, I.D.

Streletskaya, A.A. Vasiliev, G.E. Oblogov, A.S. Kharlamova, E. Potapov, J. van der Plicht, A. N. Tikhonov, N. V. Serdyuk, K. K. Tarasenko // *Quaternary International*. 2017. Vol. 445. Pp. 104–134. DOI 10.1016/j.quaint.2017.06.055.

Vivianite and Its Oxidation Products in Mammoth Ivory and Their Implications to the Burial Process / M. Shen, X. He, Z. Lu, Y. Xu // *ACS Omega*. 2021. Vol. 6, No. 34. Pp. 22284–22291. DOI 10.1021/acsomega.1c02964.

Vivianite Oxidation is not Photocatalyzed / W. Liu, Z. Wang, M. Bowden, O. Qafoku, K.M. Rosso // *Geochimica et Cosmochimica Acta*. 2024. Vol. 373. Pp. 109–121. DOI 10.1016/j.gca.2024.03.031

Woods, R. Telling Time with Mammoths // *Journal for the History of Knowledge*. 2023. Vol. 4. Pp. 33–52. DOI 10.55283/jhk.12736.

Woolly Rhino Discovery in the Lower Kolyma River / G.G. Boeskorov, P.A. Lazarev, A.V. Sher, S. P. Davydov, N.T. Bakulina, M.V. Shchelchkova, J. Binladen, E. Willerslev, B. Buigues, A.N. Tikhonov // *Quaternary Science Reviews*. 2011. Vol. 30, No. 17–18. Pp. 2262–2272. DOI 10.1016/j.quascirev.2011.02.010.

References

Alekseenko, E.A. Towards the Study of the Symbolism of Color Among the Ket ethnicity // *Radlovskii sbornik: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2011*. St. Petersburg, 2012. Pp. 79–82. (In Russian).

Babintseva, A.Y. The Microflora of Meat / A.Y. Babintseva, N.V. Telyatnikova // *Youth and science*. 2016. No. 8. (In Russian).

Berezkin, Yu.E. Zoomorphic Support of the Earth – the South Asian Footprint // *Zografskii sbornik / Responsible editor: M. F. Albedil, Ya. V. Vasilkov*. Volume Issue 4. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography named after Peter the Great (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, 2014, Pp. 11–49. (In Russian).

Bozhedonova, A.E. The Semantics of Chromatic Color Lexemes of Yellow, Blue and Green in Epic Texts (comparative analysis based on the material of the Yakut Olonkho, Altai, and Khakass epics) / A. E. Bozhedonova // *International Scientific Research Journal*. 2020. No. 12–3(102). Pp. 114–117. DOI 10.23670/IRJ.2020.102.12.094. (In Russian).

Borisova, A.A. The Many-Faced Monster Abaasy: (based on the Olonkho epic) // *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. – 2022. – No. 2. Pp. 162–176. DOI 10.22162/2587–6503–2022–2–22–162–176. (In Russian).

Bukanov, V.V. Colored Stones. Encyclopedia. St. Petersburg: Ottawa Book Printing Ltd Publ., 2008. 416 p. ISBN 5–94216–017–1 (In Russian).

Bushinsky, G.I. Apatite, Phosphorite, Vivianite. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences Publ., 1952. 90 p. (In Russian).

Vankhonnaker, M. The Mammoth Figure in Geo-Cultural Representations of Northeastern Siberian Peoples (Myth, Functions, Geoplasy) / M. Vankhonnaker // *North–Eastern Journal of Humanities*. – 2023. – No. 4(45). – Pp. 37–47. – DOI 10.25693/SVG.2023.45.4.003. (In Russian).

Varlamov, A.N. The Siberian Mythological Plot about Mammoth as a Reflection of the Holocene Evolution // *Siberian Journal of Anthropology*. 2022. Vol. 6, No. 1. Pp. 129–138. DOI 10.31804/2542–1816–2022–6–1–129–138. (In Russian).

Vasilyeva, O. V. Imagination of the North in Context of Development of Natural Environment: Mammoth in Mythological Representations of Yakuts / O.V. Vasilyeva, A.A.

Kuzmina, A.R. Fedorova // Nauchnyi dialog. 2021. No. 1. Pp. 194–210. DOI 10.24224/2227–1295–2021–1–194–210. (In Russian).

Erokhin, Yu.V. Technogenic Odontolite from the Vicinity of the Golden Mountain (Southern Urals) / Yu. V. Erokhin, E. S. Shagalov // Mineralogy of technogenesis. – 2005. – Vol. 6. Pp. 78–84. (In Russian).

Ivanov, S.V. Mammoth in the Art of the Peoples of Siberia // Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Moscow – Leningrad, 1949 vol. 11, Pp. 133–154. (In Russian).

Ivanova, E.V. The Semantic Function of Myth (the Image of a Cultural Hero). Yekaterinburg, Ural Publishing House. Univ. Publ., 2004. 298 p. ISBN 5–7525–1269–7 (In Russian).

Sources on the Ethnography of Western Siberia / N. V. Lukina, O. M. Ryndina. Tomsk: National Research Tomsk State University Publ., 1987. 282 p. (In Russian).

Kazdym, A.A. Petrographic and Mineralogical Studies in Paleogeoeology // Ecology: synthesis of natural science, technical and humanitarian knowledge: proceedings of the III All-Russian Scientific and Practical Forum and the I Interecopra School, Saratov, October 10–13, 2012. Saratov: Eurasian Research Institute of Law Problems, 2012, Pp. 37–46. (In Russian).

Karzanova, G.A. Mammoth in the Mythology of the Selkups // Scientific Bulletin of the Yamalo–Nenets Autonomous Okrug. 2016. No. 1(90). Pp. 19–22. (In Russian).

Kirillova, I.V. Paleogeographic Informative Value of Non-insitic Remains of Representatives of Mammoth Fauna of Northeast Asia. Ph. D. Thesis in Geography / I. V. Kirillova. Moscow, 2022. 192 p. (In Russian).

The Coloring Substances in the Burials of the Pazyryk Culture (on the issue of cosmetics of the Pazyryk people) / N. Polosmak, L.P. Kundo, V.V. Malakhov, L.M. Vlasov, L.M. Plyasova, I.L. Kraevskaya, V.G. Stepanov // Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories. 1997. Vol. 3. Pp. 270–275. (In Russian).

Mazin, A.I. Traditional Beliefs and Rituals of the Evenks–Orochons (late 19th – early 20th centuries). Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 201 p. (In Russian).

Makarov, S.S. The Master of Cold and the Spirit of lakes: Water Bulls in Yakut Mythology // Folklore studies. 2017. Vol. 2, No. 2. Pp. 11–25. DOI: 10.18485/folk.2017.2.2.1. (In Russian).

Mineral Composition, Physical and mechanical Properties of Mammoth tusks of different grades / T.M. Solovev, T.A. Isakova, V.V. Pavlova, G.V. Botvin, A.A. Chirikov, V.V. Petrov, E.S. Petukhova // Natural resources of the Arctic and Subarctic. 2023. Vol. 28, No. 3. Pp. 495–506. DOI 10.31242/2618–9712–2023–28–3–495–506. (In Russian).

The Mythology of the Mansi / A.V. Baulo, I.N. Gemuev, A.A. Lucidarskaya, A.M. Sagalaev, Z.P. Sokolova, G.E. Soldatova. Novosibirsk: Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2001. 195 p. (Encyclopedia of Ural Mythologies. Volume II). ISBN 5–7803–0081–X. (In Russian).

Murashev, S.V. Physical and Chemical Causes of the Red Color of Meat / S.V. Murashev, S.A. Vorobyov, M.E. Zhemchuzhnikov // Processes and apparatuses of food production. 2010. No. 1. Pp. 61–68. (In Russian).

Napolskikh, V.V. The Khakass–Altai Mythonym Ker and the Proto–Yenisei Name of the Mammoth. I // Questions of onomastics. 2022. Vol. 19, No. 3. Pp. 65–82. DOI 10.15826/vopr_onom.2022.19.3.030. (In Russian).

Finds of Unique Remains of Horse and Bison Carcasses in the Verkhoyansk Region of Yakutia / P.A. Lazarev, S.E. Grigoriev, V.V. Plotnikov, G.P. Savvinov // Problems of regional ecology. 2011. No. 4. Pp. 13–18. (In Russian).

Nelikhov, A. The Myths of Fossils. From the Bones of Giants and the Fingers of Water Sprites to the Teeth of a Dragon and Arrows from the Sky. Moscow: MIF Publ. 2025 320 p. ISBN: 978-5-00214-518-8.

Nikolsky, P.A. The Mummy of the Anyui Bison: the Circumstances of the Discovery and Preliminary Results of the Study / P.A. Nikolsky, F.K. Shidlovsky // Fundamental problems of the quarter, the results of the study and the main directions of further research: Collection of articles, Rostov-on-Don, June 10–15, 2013. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2013. Pp. 476–477. (In Russian).

A new Discovery of a Mass Grave of a Woolly Mammoth (*Mammuthus primigenius*) in the Lower Reaches of the Yana River / V.V. Plotnikov, G.G. Boeskorov, A.V. Protopopov, I.I. Kolodeznikov // Science and Education. 2014. No. 2(74). Pp. 55–60. (In Russian).

Novikov, A.I. Some Analogies to the Mammoth from the Field of Altai Ethnography // Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Moscow – Leningrad, 1949. Vol. 11. Pp. 160–161. (In Russian).

New Mammoth Fauna Localities and Paleolithic Sites in the Basin of the Middle Reaches of the Kolyma River / M.Y. Cheprasov, T.F. Obade, S.E. Grigoriev, G.P. Novgorodov, V.A. Maraeskul // Bulletin of the Northeastern Federal University named after M.K. Ammosov. 2015. No. 6(50). Pp. 53–68. (In Russian).

Oinotkinova, N.R. Color Designation көк "Blue, Light blue, Gray" in the Mythopoeics of the Altaians // The multifaceted world of traditional culture and folk art: Proceedings of the All-Russian Scientific and practical conference within the framework of the All-Russian AR/VR competition "Hackathon in the field of culture", Kazan, October 12, 2020. Kazan: Kazan State Institute of Culture, 2021, Pp. 70–72. (In Russian).

Oinotkinova, N.R. Color Identifications of the Altays Mythological Discourse // Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological Research. 2021. No. 1(31). Pp. 47–63. DOI 10.23951/2307–6119–2021–1–47–63. (In Russian).

Pakshina, S.M. The Atlas of Minerals and Rocks: A Textbook for the Preparation of Students Studying in the Direction 110400 "Agronomy". Bryansk: Bryansk State Agrarian University Publ., 2012. 96 p. ISBN 978–5–88517–213–4. (In Russian).

Panchenko, L.N. Character Structure of the Mansi Folklore: Khumporkhsup "a Half Man" // Bulletin of Ugric Studies. 2021. Vol. 11, No. 4. Pp. 671–679. DOI 10.30624/2220–4156–2021–11–4–671–679. (In Russian).

Petrukhin, V.Ya. Myths of the Finno-Ugrians. Moscow: AST Publ.: Transitkniga, 2003. 463 p. ISBN 5–17–019005–0 (AST) (In Russian).

Pechenkin, V. Myths of Precious Stones. From the Arrows of Cupid and Adam's Apple to the Living Silver and the Skin of the Great Serpent. Moscow: MIF Publ. 2025. 352 p. ISBN: 978–5–00214–807–3 (In Russian).

Plitchenko, A. The Mammoth footprint. (The Story is an Essay. Ending. Beginning at No. 3) // Siberian Lights. – 1984. No. 4. – Pp. 127–159. (In Russian).

Protodyakonov, K.E., Grigoriev, S.E. The Unique Finds of Ice Age mammals on the Territory of Yakutia in the First Decades of the 21st Century // Science and the world. 2014. No. 6–1(10). Pp. 42–49. (In Russian).

Romanova, E.N. Mythology of Peripheral Ethnic Groups and Subethnoses of the Turkic-Mongolian World: Reconstruction of Hunting and Military Cults / E.N. Romanova,

N.K. Danilova // Ethnogenesis and cultural genesis in the Baikal region (the Middle Ages). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2010. Pp. 292–330. (In Russian).

Rulie, K.F. The Skeleton of a Mammoth near Moscow // Bulletin of the Moscow Society of Naturalists. Department of Geology. 2014. Vol. 89, No. 5. Pp. 73–75. (In Russian).

With a Drone for Mammoths / E.S. Petukhova, I.I. Khristoforov, M.Y. Cheprasov, E.A. Nesterova, I.V. Gorokhov, K.P. Danilov, G.G. Boeskorov, A.V. Protopopov, V.M. Lytkin // Nature. 2023. No. 7(1295). Pp. 3–19. DOI 10.7868/S0032874X23070013. (In Russian).

Serikov, Yu.B. Mammoth in Myths, Ethnography and Archeology of Northern Eurasia / Yu.B. Serikov, A.Yu. Serikova // Russian archeology. 2004. No. 2. Pp. 168–172. (In Russian).

Fairy Tales and Legends of the Altai Tuvans: Collected by Erica Taube / author. translated from German by B.E. Chistova. Moscow: East. lit. RAN. 1994. 382 p. ISBN 5–02–017236–7 (In Russian).

Sodnompilova, M.M. Cattle in the Orldview of the Nomads of Inner Asia: Towards the Problem of Image Formation // Eurasia in the Cenozoic. Stratigraphy, paleoecology, cultures. 2017. No. 6. Pp. 339–343. (In Russian).

Stepanova, O.B. The Traditional Worldview of the Selkups: Ideas about the Cycle of Life and the Soul; Stepanova Olga Borisovna; Russian Academy of Sciences, Museum of Anthropology and Ethnography. Peter the Great (Kunstkamera). St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2008. (Etnographica Petropolitana). ISBN 978–5–85803–398–1. (In Russian).

Tikhonov, A.N. Mammoth (Series "Diversity of Animals". Issue 3). Moscow – Saint Petersburg: Collection of scientific publications of the KMC, 2005. 90 p. ISBN 5–87317–209–9 (In Russian).

Trogonterium Elephant of the Lower Irtysh / P. A. Kosintsev, N. E. Bobkovskaya, A.V. Borodin, E.V. Zinoviev, A.I. Nekrasov, S.S. Trofimova; Department of Culture and Art of the Khanty–Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra, State Museum of Nature and Man. Yekaterinburg: Volot Publ., 2004. 260 p. (Biota of Northern Eurasia in the Cenozoic). ISBN 5–89088–027–6. (In Russian).

Turov, S. The Mammoth Beast and the Poroz Horn // Rodina. 2011. No. 12. Pp. 134–136. (In Russian).

Faunal Remains of the Baikal–Patom Upland in the Light of Radiocarbon Chronology / E.M. Ineshin, A.M. Klementyev, L.D. Sulerzhitsky, L.A. Orlova // Proceedings of the Laboratory of Ancient Technologies. 2005. No. 1(3). Pp. 49–59. (In Russian).

Fedorova, A.R. The Reflection of the Mammoth Image in the Spiritual Culture of the Peoples of Yakutia / A.R. Fedorova, A.A. Sleptsova // Man and Culture. 2019. No. 6. Pp. 164–170. – DOI 10.25136/2409–8744.2019.6.31072. (In Russian).

Khelimsky, E.A. Comparative Studies, Uralistics. Moscow: Languages of Russian Culture, 2000. 640 p. ISBN 5–7859–0157–9. (In Russian).

Khozyainova, E.Y. The Chronicle of Research on the Baby Mammoth Lyuba / E. Y. Khozyainova // Scientific Bulletin of the Yamalo–Nenets Autonomous Okrug. – 2016. – No. 1(90). – Pp. 14–18. (In Russian).

Chaptykova, Yu.I. Zoomorphic Assistants of the Main Character in the Legends Written by S.I. Shulbaev // Proceedings of the International symposium of the Khakass epic,

the VIII International Scientific Conference "Peoples and Cultures of Sayano–Altai and adjacent territories", dedicated to the 300th anniversary of the discovery of monuments of the Yenisei script and the Year of the Khakass epic in the Republic of Khakassia, Abakan, September 23–25, 2021. Abakan: Khakass Scientific Research Institute of Language, Literature and History, 2021, Pp. 87–91. (In Russian).

Evans, G. The Story of Colour. How Colors Changed Our World. Moscow: Eksmo Publ., 2022. 223 p. ISBN 978–5–04–0108306–9 (In Russian).

Yudovich Ya. E. Geochemistry of phosphorus / Ya.E. Yudovich, M.P. Ketris, N.V. Rybina. Syktyvkar. IG Komi NC Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2020. 512 p. ISBN 978–5–98491–085–9 (In Russian).

The Southern Mammoth Population of Western Beringia and the Conditions of Its Habitat / A.V. Lozhkin, O. Y. Glushkova, P. M. Anderson, L. N. Vazhenina // Bulletin of the Northeastern Scientific Center of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, 2017, No. 3, Pp. 36–41. (In Russian).

Anatomy, Death, and Preservation of a Woolly Mammoth (*Mammuthus Primigenius*) Calf, Yamal Peninsula, Northwest Siberia / D.C. Fisher, A.N. Tikhonov, P.A. Kosintsev, A.N. Rountrey, B. Buigues, J. van der Plicht // Quaternary International. 2012. Vol. 255. Pp. 94–105. DOI 10.1016/j.quaint.2011.05.040.

d'Huy, J. The Mammoth Sonata / J. d'Huy // The Retrospective Methods Network Newsletter. – 2021. No. 15–16. Pp. 40–49.

Edmonston, M.C. The Mammoth and the Mastodon in the Folklore of the Indians of North America // Journal of the Illinois State Archaeological Society. 1953. Vol. 3, No. 1. Pp. 15–31.

Guthrie, R.D. Frozen Fauna of the Mammoth Steppe: the Story of Blue Babe. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990. 323 p. ISBN 0–226–31122–8

Harington, C. R. Mammoth from Babine Lake, British Columbia / C.R. Harington, H.W. Tipper, R.J. Mott // Canadian Journal of Earth Sciences. 1974. Vol. 11, No. 2 Pp. 285–303.

Janhunen, J. Unicorn, Mammoth, Whale. Mythological and Etymological Connections of Zoonyms in North and East Asia // Linguistics, Archaeology and the Human Past. – 2011. – Vol. 12 – Pp. 189–222.

McGowan, G. The Significance of Vivianite in Archaeological Settings / G. McGowan, J. Prangnell // Geoarchaeology: an International Journal. – 2006. – Vol. 21, No. 1. – Pp. 93–111. – DOI 10.1002/gea.20090.

Papageorgopoulou, C. Histology of a Woolly Mammoth (*Mammuthus primigenius*) Preserved in Permafrost, Yamal Peninsula, Northwest Siberia / C. Papageorgopoulou, K. Link, F. J. Rühli // The Anatomical Record: Advances in Integrative Anatomy and Evolutionary Biology. 2015. Vol. 298, No. 6. Pp. 1059–1071. DOI 10.1002/ar.23148.

Rare 30,000-year-old BLUE Mammoth Tusk Discovered in Alaska is Set for Auction, along with 49 Other Ancient Specimens Including an 18ft-long 'Sea Monster' and Martian Meteorites. [Electronic resource]. Access mode: <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-9377277/Rare-30-000-year-old-BLUE-mammoth-tusk-Alaska-auction-sell-70-000.html/> (accessed 05.01.2025)

The Zhenya Mammoth (Mammuthus Primigenius (Blum.)): Taphonomy, geology, age, morphology and ancient DNA of a 48,000 year old frozen mummy from western Taimyr, Russia / E.N. Maschenko, O.R. Potapova, A. Vershinina, B. Shapiro, I.D. Streletskaia, A.A. Vasiliev, G.E. Oblogov, A.S. Kharlamova, E. Potapov, J. van der Plicht,

A. N. Tikhonov, N. V. Serdyuk, K. K. Tarasenko // Quaternary International. 2017. Vol. 445. Pp. 104–134. DOI 10.1016/j.quaint.2017.06.055.

Vivianite and Its Oxidation Products in Mammoth Ivory and Their Implications to the Burial Process / M. Shen, X. He, Z. Lu, Y. Xu // ACS Omega. 2021. Vol. 6, No. 34. Pp. 22284–22291. DOI 10.1021/acsomega.1c02964.

Vivianite Oxidation is not Photocatalyzed / W. Liu, Z. Wang, M. Bowden, O. Qafoku, K.M. Rosso // Geochimica et Cosmochimica Acta. 2024. Vol. 373. Pp. 109–121. DOI 10.1016/j.gca.2024.03.031

Woods, R. Telling Time with Mammoths // Journal for the History of Knowledge. 2023. Vol. 4. Pp. 33–52. DOI 10.55283/jhk.12736.

Woolly Rhino Discovery in the Lower Kolyma River / G.G. Boeskorov, P.A. Lazarev, A.V. Sher, S. P. Davydov, N.T. Bakulina, M.V. Shchelchkova, J. Binladen, E. Willerslev, B. Buigues, A.N. Tikhonov // Quaternary Science Reviews. 2011. Vol. 30, No. 17–18. P. 2262–2272. DOI 10.1016/j.quascirev.2011.02.010.

Сведения об авторах:

Иванов Петр Николаевич

независимый исследователь, кандидат химических наук (г. Екатеринбург, Россия).

E-mail: i-pn@yandex.ru

Иванова Евгения Владимировна

профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, доктор философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия).

E-mail: ieviev@mail.ru

Bionotes:

Ivanov Petr Nikolaevich

Independent Researcher, PhD (Chemistry) (Yekaterinburg, Russia).

E-mail: i-pn@yandex.ru

Ivanova Evgeniya Vladimirovna

Full Professor, Department of Ontology and Theory of Cognition of the Ural Federal University, named after the first President of Russia, B.N. Yeltsin DSc (Philosophy) (Yekaterinburg, Russia).

E-mail: ieviev@mail.ru

Для цитирования:

Иванов П.Н., Иванова Е.В. Вивианит и мифологические образы мамонта: минералогические истоки формирования облика некоторых хтонических существ в фольклоре северных народов // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Паблшинг», 2025. С. 147–175.

For citation:

Ivanov P.N., Ivanova E.V. Vivianite and Mythological Images of Mammoth: Mineralogical Origins of the Formation of the Appearance of Some Chthonic Creatures in the Folklore of the Northern Peoples // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 147–175.

УДК 882

ОБРАЗ МИРОВОГО ДЕРЕВА В ПОЭЗИИ С.А. ЕСЕНИНА: МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Лисицына Елена Юрьевна

Институт педагогического образования и менеджмента (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ
им. В.И. Вернадского» в г. Армянске (г. Армянск, Россия)**Аннотация**

Актуальность исследования обусловлена возрождением интереса к славянской мифологии и её отражению в русской поэзии начала XX века. Цель исследования – проанализировать символику Мирового дерева в лирике С. Есенина и выявить её роль в конструировании образа крестьянской вселенной, объединяющей прошлое, настоящее и будущее. В основе методологии – поэтико-мифологический и семиотический анализы, сопоставление текстов автора с фольклорными традициями. Результаты показывают устойчивые метафорические конструкции (корни–ствол–крона), частотность флоронимов в стихах и глубокую интеграцию образа дерева как символа единства мира времени и пространства.

Ключевые слова: Сергей Есенин; мифопоэтика; Мировое дерево; флоронимы; древо жизни; сакральный лес; славянская мифология

THE WORLD TREE MOTIF IN THE POETRY OF SERGEI YEsENIN: A MYTHOPOETIC APPROACH

Lisitsyna Elena yna Elena

Institute of Pedagogical Education and Management (branch) of the Vernadsky Crimean
Federal University, PhD in Philology, Associate Professor (Armyansk, Russia)**Abstract**

The relevance of this study is driven by the renewed interest in Slavic mythology and its reflection in early 20th-century Russian poetry. The aim of the research is to analyze the symbolism of the World Tree in the lyrics of Sergei Yesenin and to identify its role in constructing a peasant universe that unites the past, present, and future. The methodology is based on mythopoetic and semiotic analysis, as well as comparison of the poet's texts with folkloric traditions. The results reveal stable metaphorical structures (roots–trunk–crown), frequent use of plant-related vocabulary (floronims), and a deep integration of the tree image as a symbol of the unity of world, time, and space.

Keywords: Sergei Yesenin; mythopoetics; World Tree; floronyms; tree of life; sacred forest; Slavic mythology

Введение (Introduction)

Вечный символ жизни и обновления – дерево – с древнейших времён связано с душой русского народа, вплетаясь в ткань его мифов, верований и поэзии. Это образ мировой оси и хранителя тайны бытия. В стихах С. Есенина лес оживает, становясь древним храмом природы, в котором звучит голос предков и шепот вечности. Через метафору древа раскрывается глубина народной души, её трагедии и надежды, обращение к корням и к небу одновременно. В этом исследовании мы погрузимся в мир символов, чтобы понять, как через поэтическое слово древний сакральный образ продолжает жить, преобразуясь и наполняясь новым смыслом в творчестве народного поэта.

Образ Мирового дерева в поэзии С. Есенина выступает центральным для соединения земного и духовного, прошлых и будущих миров. Это символ единства вселенной и времени, отражающий крестьянскую религиозную и мифологическую традицию. В мифопоэтике С. Есенина дерево можно рассматривать в разных ипостасях. В нашем исследовании предложен системный подход, в рамках которого мы выделяем такие аспекты анализа: 1) дерево, как вертикаль мира, мировая ось; 2) дерево – храм, часть священного леса; 3) дерево, как антропоморфный субъект.

Методы (Methods)

Методы исследования образуют целостный комплекс, ведущая роль в котором отведена теоретическим методам анализа текста: поэтико-мифологический анализ (анализ метафорических значений образов – корней, ствола, кроны – в поэзиях, на основе сравнения с древнеславянскими мифами), структурно-системному (интерпретация ключевых элементов образа – корни, ствол, крона – как семантических кодов времени (прошлое, настоящее, будущее), пространства (земля–небо), и духовности), корпусно-текстовый подход (использован корпус сочинений С. Есенина 1914–1919 гг., анализировались тексты в их хронологической последовательности, что позволяет отследить динамику символики дерева в развитии поэзии), а также компаративному (сопоставление текстовых образов с народными представлениями о дереве как символе жизни, смерти, космоса).

Литературный обзор (Literary review)

Опираясь на исследование А. Афанасьева «Поэтические воззрения древних славян» (вслед за А. Блоком, К. Бальмонтом), С. Есенин в своем поэтико-философском трактате «Ключи Марии» рассматривает Мировое дерево, как религию народной мысли, утверждая, что дерево символизирует жизнь и понимание прошлого: *«Все от древа – вот религия мысли нашего народа. <...> Древо – жизнь. <...> Вытирая лицо свое о холст с изображением древа, наш народ немо говорит о том, что он не забыл тайну древних отцов вытираться листвою»* [Есенин 2005: 190, 193].

Ю. Южакова провела анализ первого тома полного собрания сочинений С. Есенина, и показала, что флоронимы «дерево, берёза, клен, тополь, черёмуха, ель, сосна, осина, рябина, яблоня» встречаются в 199 из 339 стихотворений. Это подчёркивает количественную и устойчивую природу образа дерева. Р. Камалов отмечает, что лес у С. Есенина – это духовный абсолют и символ уединения от житейской суеты. Рощи и чащи функционируют как природные храмы и метафорические коды сакральности. Анализ научных работ позволяет сделать вывод, что для поэта характерен устойчивый интерес к природе как выражению духовной традиции, сочетание языческих и христианских образов, использование флоронимов как выразительных символов душевного состояния. Несмотря на множество отдельных анализа, до сих пор отсутствует комплексное исследование символики Мирового дерева как динамической системы (корни–ствол–крона), совмещающей текстовую статистику и мифологическую семантику. Наше исследование объединяет анализ флоронимов с семиотическим и мифологическим подходами, раскрывая символ дерева как связующее звено между мифологией и личностью поэта.

Результаты и обсуждение (Results and discussion)

Мировое дерево в поэзии С. Есенина ассоциируется с крестьянской вселенной и вечностью. Корни, ствол, крона древа символизируют нераздельную связь прошлого, настоящего и будущего, земли и неба, то есть именно образ дерева наиболее полно и зримо воплощает в себе идею единства мира во времени и пространстве. Лес, роща,

чаща в поэзии С. Есенина – это не просто флороним, это метафора: «Лес служит лишь своего рода глубинной метафорой, “лесным” кодом “нелесного” сообщения. Точнее было бы сказать, что описывается не сам лес, а нечто с лесом как зримым ядром связанное, но неизмеримо более широкое и глубокое, чем просто лес» [Есенин 1995: 168].

В стихотворении *«Чую радуницу Божью...» (1914)* реализуются народные представления о священном лесу. Как говорилось ранее, отождествление божества и дерева привело к возникновению священных рощ. Лес становится прообразом храма, где колоннами служили стволы деревьев, а христианские церкви напоминают его своими сводами, полумраком и мягким, радужным светом, что струится сквозь витражи. Именно этот образ рисует С. Есенин:

*Мне мерещится Иисус.
Он зовет меня в дубровы,
Как во царствие небес,
И горит в парче лиловой
Облаками крытый лес* [Есенин 1995: 56].

В чаще леса лирический герой оказывается под защитой Богородицы:

*Я поверил от рожденья
В Богородицын покров* [Есенин 1995: 56].

Как верно подметил Р. Камалов, «лес в этих строчках – духовный абсолют, заостряющий и, вместе с тем, снимающий трагедию несовершенства человека: в молитве, в любви к природе человек находит утешение. Для одухотворенных людей лес может стать возвышающим местом уединенности от житейской суеты» [Камалова 2012: 172].

В стихотворении *«Заглушила засуха засевки...» (1914)* поэт показывает христианский обряд с языческими корнями – молитва лесу, чтобы Господь ниспослал дождь на посевы:

*Заглушила засуха засевки,
Сохнет рожь и не всходят овсы.
На молебен с хоругвями девки
Потащились в комлях полосы.*

*Собрались прихожане у чащи,
Лихоманную грусть затая.
Загузынил дьячишко лядащий:
«Спаси, Господи, люди твоя»*

<...>

*Еще молимся, братья, о вере,
Чтобы Бог нам поля оросил* [Есенин 1995: 62].

С первых строк в стихотворении формально обозначен христианский обряд молебна, однако место действия – у лесной чащи, в комлях деревьев – выводит нас из церковного пространства в природу, что прямо отсылает к языческому культу леса. У

А. Афанасьева подробно описываются дохристианские обряды вызова дождя, совершаемые на опушках, у деревьев, ручьёв и камней – с верой, что деревья «слышащие», «живые» и «могут воздействовать на стихии». Таким образом, Есенин изображает языческое по сути действие, замаскированное под православный ритуал. Это типично для народного сознания, в котором долго сохранялись двойные верования (дуализм).

Образ леса и деревьев у С. Есенина неслучаен: он заменяет собой храм, а чаща – это пограничное сакральное пространство, где совершается «народная литургия»: *«Собрались прихожане у чащи // Лихоманную грусть затая»*. По А. Афанасьеву, древние славяне верили в одушевлённость деревьев, особенно дубов, берёз, рощ, где «обитали боги и духи». Даже слово «комель» (основание ствола дерева) подчеркивает контакт с землёй, корнем мира, нижним ярусом Мирового дерева – символом подземного, стихийного начала.

Строка *«Еще молимся, братья, о вере, // Чтобы Бог нам поля оросил»* по форме – христианская. Однако по своей функции – это типичное языческое заклинание дождя, цель которого – вызвать плодородие. А. Афанасьев подробно описывает древние дождевые обряды, в которых важны: коллективность (молятся всем селом), обращение не к «Богу» как абстракции, а к природным силам, женская активность (в стихе – «девки с хоругвями» – женское начало природы), и действие происходит у деревьев как источников силы.

Выражение *«Загузынил дьячишко лядаций»* вводит сатирическую окраску, которая сближает обряд с народным карнавалом, обесценивая церковность как внешнюю форму и усиливая языческое ядро обряда. В стихотворении *«Заглушила засуха засевки...»* С. Есенин демонстрирует живое двоеверие: под оболочкой православного молебна скрыта древняя аграрно-магическая практика, восходящая к культу Мирового дерева и одушевлённой природы. Можно сказать, что образ дерева (комля, чащи) – архаический медиатор между мирами, «молебен» – не христианское событие, а фольклорно-магическое заклинание, поэтический язык сознательно ориентирован на народное, древнее, мифологическое мышление, христианская форма – лишь оболочка, а суть – языческий ритуал плодородия.

И если в стихотворении *«Заглушила засуха засевки...»* лесная чаща и здесь становится своего рода природным святилищем, то в другом стихотворении деревья прямо олицетворяют монахинь:

И вызванивают в четки

Ивы, кроткие монашки [Есенин 1995: 38].

Рассмотрим стихотворение *«Я снова здесь, в семье родной...»* (1916) в контексте мировоззрения славян. Открытие стихотворения – это возвращение к пространству истока, в «семью родную», что шире, чем просто дом. Это погружение в космос родового мифа. Здесь «семья» и «край» выступают как единый сакральный организм, включающий в себя людей, природу, воспоминания и даже вневременное прошлое. Таким образом, герой возвращается не в прошлое, а внутрь мифа, в центр своей духовной и этнической идентичности.

«Кудрявый сумрак за горой / Рукою машет белоснежной» *«Седины пасмурного дня / Плывут всклокоченные мимо»* – в этих строках природа одушевлена, наделена антропоморфными чертами: сумрак машет рукой, день имеет седины. Это типичное для мифопоэтического сознания отношение к миру, где

каждый элемент природы – живой дух, персонаж, божество или сила. С. Есенин восстанавливает именно такую архаическую модель мира, где природа – не фон, а субъект, разговаривающий с человеком.

Завершается стихотворение *«Я снова здесь, в семье родной...»* (1916): Молитвой у дерева:

*И часто я в вечерней мгле,
Под звон надломленной осоки,
Молюсь дымящейся земле
О невозвратных и далеких* [Есенин 1995: 71].

Финальная молитва адресована не Богу, а земле. Это ключевой языческий мотив: у славян земля воспринималась как мать, как богиня, принимающая мольбу, слёзы, семя, смерть. Дымящаяся земля – почти жертвенная: в ней ощущается и погребение, и урожай, и молитвенное тепло. Лирический герой встаёт на границе между молитвой и заговором, между православием и древней магией природы.

Из хвойных деревьев – ели и сосны – преимущественно первое связано с художественным видением поэта, часто возникают женские образы: *«Пригорюнились девушки-ели...»* [26, с. 32]; или всё те же религиозные мотивы:

*И может быть, пройду я мимо
И не замечу в тайный час,
Что в елях – крылья херувима,
А под пеньком – голодный Спас* [Есенин 1995: 41]

*Запах ладана от рощи ели льют,
Звонки ветры панихидную поют* [Есенин 1995: 31];

С. Есенин в своем восприятии леса питался не идеями целостных философских школ учений Ф. Шеллинга или В. Соловьева, а духовными традициями, выступавшими не в академических, а в народных старорусских формах. Здесь и народная философия, и мифология, запечатленная в фольклоре, и отмеченное исследователями творчества поэта сплетение языческих и христианских верований. Человек связан с лесом не внешне, не благодаря предварительной, так сказать, рационалистической установке. Он, лес, неотъемлемая часть духовного мира человека, и поэтому зачастую воспринимается как церковь, как место покаяния и молитв: *«...За прощальной стою обедней // Кадящих листвою берез»*; *«...Синь то дремлет, то вздыхает. // У лесного аналая // Воробей псалтирь читает»*; *«...Осыпается роц позолота, // В бледном воздухе ладана гарь»*, *«И целует на рябиновом кусту // Язвы красные незримо Христу»* [Есенин 1995].

В древних мифах образ дерева был многозначен. Дерево, в частности, символизировало жизнь и смерть (цветущее или сухое). Древние представления о вселенной (верх – небо, низ – подземное царство, середина – земля). Дерево в целом могло сопоставляться с человеком (голова – вершина, уходящая в небо, ноги – корни, ощущающие крепость в земле, раскинутые руки, подобно ветвям, обнимают мир вокруг). Итак, дерево – мифологический символ, обозначающий вселенную, гармонию вселенной.

В стихотворении «*О край дождей и непогоды...*» (1916–1917) автор метафорически раскрывает нам верхний ярус Мирового дерева, которое предстает в образе сливы – это плодоносящее древо символизирующее плодородие земли:

*На ветке облака, как слива,
Златится спелая звезда* [Есенин 1995: с. 78].

Во многих есенинских стихотворениях реализуется мифологема Дерево Познания – Дерево Поэзии. Символ «мёда поэзии» мельком появляется в стихотворении «*Проплясал, проплакал дождь весенний...*» (1917), в котором лирический герой обращается к С. Есенину:

*Скучно слушать под небесным древом
Взмах незримых крыл:
Не разбудишь ты своим напевом
Дедовских могил!
<...>
Навсегда твои пригвождены ко древу
Красные уста* [Есенин 1995: 132–133].

Можно предположить, что автор и сам осознает себя певцом Мирового дерева в разных его ипостасях, при этом не надеется найти отклик у публики. Рябина – это ещё один образ, который помогает поэту познать истину. Это смертная истома, бесшабашность в сочетании с отчаянием. Осознавая в себе призвание «петь над родимой страной аллилуйя», С. Есенин создаёт образ родины-рябины, которую он отпевает своим «псалмом»:

*Оттого-то в сентябрьскую склень
На сухой и холодный суглинок,
Головой разможжась о плетень,
Облилась кровью ягод рябина* [Есенин 1995: 150]

Рябина как образ родины, передающий её нрав иначе, чем берёза, впервые запечатлелась у П. Вяземского. Не случайно, что именно он, из всех русских поэтов особенно чувствительный к теме «родина на чужбине», «Россия в Европе», создал два стихотворения (в 1854–1855 годы, во время заграничного путешествия), в которых прославил эти два деревца как «милых землячек». Если берёза воплощает застенчивость, простоту, неяркость русской природы, то рябина – её огневое начало. П. Вяземский называет рябину «русским виноградом» – за её сочность, «злато-янтарный душистый нектар», «сладостный хмелёк», который «сердце греет». В чужом краю она выглядит одиноко, сиротливо, на родине же о ней поют песни – не грустные, как об иве, а веселые. Одну такую песню П. Вяземский приводит в «Рябине», перелагая на стихотворный лад:

*Красавицы, сцепивши руки,
Кружок весёлый заплели,
И хороводной песни звуки
Перекликаются вдали:*

*«Ты, рябинушка, ты кудрявая,
В зелёном саду пред избой цвети,
Ты кудрявая, моложавая,
Белоснежный пух – кудри-цвет твои.
Убери себя алой бусою,
Ярких ягодок загорись красой;
Заплету я их с тёмно-русою,
С тёмно-русою заплету косой.
И на улицу на широкую
Выду радостно на закате дня,
Там мой суженый черноокую,
Черноокую сторожит меня» [Вяземский 1862: 165]*

Как видим, у П. Вяземского, в отличие от С. Есенина, рябина – в согласии с фольклорной традицией – дерево радостное, знаменующее не разлуку, а встречу с милым («выйду радостно на закате дня»): яркие ягоды, алые бусы создают образ горящей красоты.

Мотивы грусти поэта и единение образов *«листья – звёзды – слова»* встречаются в разных поэзиях С. Есенина. Так, в стихотворении *«Душа грустит о небесах...»* (1919):

*То сучья золотых стволов,
Как свечи, теплятся пред тайной,
И расцветают **звёзды слов**
На их **листве** первоначальной [Есенин 1995: 138].*

В последних строчках присутствует троп «человек-растение» / «человек-дерево»:

*О, если б прорасти глазами,
Как эти листья, в глубину [Есенин 1995: 138].*

Для С. Есенина уподобление человека дереву больше, чем «религия мысли»: он не просто веровал в существование узловой завязи человека с миром природы, он сам себя чувствовал частью этой природы:

*Седые вербы у плетня
Нежнее головы наклонят.
И необмытого меня
Под лай собачий похоронят [Есенин 1995: 140].*

Как говорилось, ранее верба у славян – это бивалентный символ Мирового дерева: с одной стороны, стремится в небо и тесно связана с Христом, а с другой – находится на грани живого и мёртвого миров, даёт приют нечистым покойникам. Собственно, именно во втором значении у С. Есенина и представлена верба, на что указывают такие маркеры, как «седая» голова, «у плетня» растёт, «необмытого» хоронит.

Особая метафоричная манера С. Есенина проявляется в художественном олицетворении деревьев: «Тёмным елям снится гомон косарей» [26, с. 53]; «Спит черемуха в белой накидке» [Есенин 1995: 158]; «Держат липы в зеленых лапах / Птичий гомон и щебетню» [Есенин 1995: 175]; «Мир осинам, что, раскинув ветви, / Загляделись в розовую воду!» [Есенин 1995: 201]; а также смешении чувственных восприятий, например, наряду со зрительными образами возникают звуковые: «О мед воспоминаний! О звон далеких лип!» [Есенин 1995: 134]; «Не шуми, осина, не пыли, дорога. / Пусть несется песня к милой до порога» [Есенин 1995: 241];

*Может, завтра совсем по-другому
Я уйду, исцеленный навек,
Слушать песни дождей и черемух,
Чем здоровый живет человек* [Есенин 1995: 149].

Основной чертой идиостиля поэта при описании природы становится одушевление её объектов и прямое их использование для описания душевного состояния человека: «Эх, любовь-калинушка, кровь – заря вишневая» [Есенин 1995: 217];

*Хорошо под осеннюю свежесть
Душу-яблоню ветром стряхать
И смотреть, как над речкою режет
Воду синюю солнца соха* [Есенин 1995: 144].

Очеловеченные образы деревьев обрастают «портретными» подробностями: у березы – «стан, бедра, груди, ножка, прическа, подол, косы», у клена – «нога, голова».

Заключение (Conclusion)

Исследование поэтики С. А. Есенина в свете мифологической символики дерева и леса позволяет выявить глубинные архаические основания его художественного мира. Образ Мирового древа у поэта предстает как многозначный и многоуровневый символ, синтезирующий языческие и христианские представления, объединяющий мифологическое, философское и экзистенциальное. Лес и дерево у С. Есенина – не только часть пейзажа, но и структурообразующий элемент поэтической картины мира, выполняющий функции хронотопа, алтаря, храма, символа родины, памяти и поэтического творчества. Через одушевление флоры, флоронимы и метафорическое переосмысление природы автор достигает особой степени слияния человека и мира, где дерево становится как отражением внутреннего состояния лирического героя, так и воплощением вечности, преемственности поколений и священного космоса.

Таким образом, мифопоэтический образ дерева в лирике С. Есенина является ключевым звеном в осмыслении категории бытия, родины, поэтического служения, смерти и воскресения, раскрывая не только национально-культурную, но и универсально-антропологическую глубину его поэзии.

Литература

Вяземский, П.А. В дороге и дома. Собрание стихотворений князя П.А. Вяземского. Москва: Типография Бахметева, 1862. 200 с.

Есенин, С.А. Полное собрание сочинений: В 7 т. Москва: Наука; Голос, 1995. Т. 1. 665 с.

Есенин, С.А. Полное собрание сочинений: В 7 т. Москва: ИМЛИ РАН, 2005. Т. 5. 560 с.

Камалов, Р.М. Образ леса в русской философской поэзии // Лесотехнический журнал. 2012. № 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-lesa-v-russkoy-filosofskoy-poezii-1> (дата обращения: 20.06.2025).

Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа. 2-е изд., репринтное. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1995. 408 с.

Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1994. 610 с.

Южакова, Ю.А. Флоронимы в лирике С. А. Есенина // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 3 (26). С. 76–82.

References

Vyazemsky, P.A. (1862). On the Road and at Home. Collection of Poems by Prince P.A. Vyazemsky. Moscow: Bakhmetev Printing House Publ. (In Russian).

Yesenin, S.A. (1995). Complete Collected Works: In 7 Volumes. Vol. 1. Moscow: Nauka; Golos Publ. 665 p. (In Russian).

Yesenin, S.A. (2005). Complete Collected Works: In 7 Volumes. Vol. 5. Moscow: IMLI RAN Publ. 560 p. (In Russian).

Kamalov, R.M. (2012). The Image of the Forest in Russian Philosophical Poetry. Lesotechnichesky Journal, No. 2. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-lesa-v-russkoy-filosofskoy-poezii-1> (accessed: 20.06.2025). (In Russian).

Meletinsky, E.M. (1995). Poetics of Myth. 2nd ed., facsimile. Moscow: School «Languages of Russian Culture» Publ. 408 p. (In Russian).

Rybakov, B.A. (1994). Paganism of the Ancient Slavs. Moscow: Nauka Publ. 610 p. (In Russian).

Yuzhakova, Yu.A. (2021). Phytotoponyms in the Lyrics of S.A. Yesenin. Verkhnevolzhsky Philological Bulletin, No. 3 (26), Pp. 76–82. (In Russian).

Сведения об авторе:

Лисицына Елена Юрьевна

Заместитель директора по воспитательной работе, доцент кафедры гуманитарных наук Института педагогического образования и менеджмента (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» в г. Армянске, кандидат филологических наук, доцент (г. Армянск, Россия).

E-mail: gorbinko.elena@gmail.com

Bionotes:

Lisitsyna Elena Yuryevna

Deputy Director for Educational Work, Associate Professor of the Department of Humanities, Institute of Pedagogical Education and Management (branch) of the Vernadsky Crimean Federal University, PhD in Philology, Associate Professor (Armyansk, Russia).

E-mail: gorbinko.elena@gmail.com

Для цитирования:

Лисицына Е.Ю. Образ мирового дерева в поэзии С.А. Есенина: мифопоэтический аспект // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 176–185.

For citation:

Lisitsyna E.Yu. The Image of the World Tree in the Poetry of S.A. Yesenin: Mythopoetic Aspect // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 176–185.

УДК 81'2

МИФОЛОГО-СИМВОЛИЧЕСКИЕ ПРИЗНАКИ КОНЦЕПТА «НЕЧИСТАЯ СИЛА» В РОМАНЕ М.А. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»: СТРУКТУРА, СЕМАНТИКА И ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Пименова Марина Владимировна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Казорина Анна Владимировна

Педагогический институт Иркутского государственного университета
(г. Иркутск, Россия)

Аннотация

В статье исследуется концепт «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» в лингвокультурологическом аспекте. Анализируется роль мифологизации, связь с фольклорными представлениями и авторская интерпретация inferнальных образов. Исследование включает лексикографический анализ концепта «нечистая сила» и фразеологизмов, связанных с данным концептом, выявляя его образные признаки в тексте булгаковского романа. Рассматривается контекст фразеологических значений в произведении и их репрезентация. Особое внимание уделяется амбивалентности мифологемы «нечистая сила», мотивам возмездия и справедливости, а также трансформации концепта «сделки с дьяволом». Анализ показывает, что в романе «нечистая сила» представлена многогранный концепт, отражающий сложные философские и этические вопросы.

Ключевые слова: концепт; мифологема; концептология; лингвокультурология; индивидуально-авторская картина мира; М.А. Булгаков; «Мастер и Маргарита»; Воланд; нечистая сила

MYTHOLOGICAL AND SYMBOLIC SIGNS OF THE CONCEPT "EVIL SPIRIT" IN MIKHAIL BULGAKOV'S NOVEL "THE MASTER AND MARGARET": STRUCTURE, SEMANTICS AND LINGUOCULTURAL CONTEXT

Pimenova Marina Vladimirovna

International Humanitarian University named after P.P. Semenov–Tyan-Shansky (Saint Petersburg, Russia)

Kazorina Anna Vladimirovna

Irkutsk State University
(Irkutsk, Russia)

Abstract

This article examines the concept of "evil force" (nechistaya sila) in Mikhail Bulgakov's novel "The Master and Margaret" from a linguocultural perspective. It analyzes the role of mythologization, the connection to folklore traditions, and the author's interpretation of infernal images. The study includes a lexicographical analysis of the concept of "evil force" and related phraseological units, identifying its figurative features within the text of Bulgakov's novel. The context of phraseological meanings in the work and their representation are considered. Particular attention is paid to the

ambivalence of the mythologeme "evil force," the motifs of retribution and justice, and the transformation of the "deal with the devil" concept. The analysis demonstrates that the "evil force" is presented as a multifaceted concept in the novel, reflecting complex philosophical and ethical questions.

Key words: concept; mythologeme; conceptology; linguoculturology; individual author's picture of the world; M.A. Bulgakov; "The Master and Margaret"; Woland; evil force

Введение (Introduction)

Актуальность исследования состоит в концептуальном подходе к изучению в рамках темы нечистой силы в индивидуально-авторской картине мира М.А. Булгакова. В современной гуманитарной науке особое место занимают исследования, связанные с изучением индивидуально-авторской картины мира. Демонология романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» – предмет обширного количества исследований в литературоведении. Ученые признают, что булгаковский роман о нечистой силе опирается на колоссальный фундамент человеческих представлений о вмешательстве дьявола в жизнь человека. А.З. Вулис, А. Зеркалов, Г.А. Лесскис, Б.В. Соколов, Л. Яновская, М.О. Чудакова, Е.А. Яблоков и др. активно в своих работах обсуждают и интерпретируют infernalные образы романа, ищут их истоки в круге чтения автора, в котором особое место занимает труд профессора Михаила Орлова «История сношений человека с дьяволом», работы А.В. Амфитеатрова и словарные статьи энциклопедии Брокгауза и Эфрона.

Однако обилие изученных булгаковедением infernalных мотивов и персонажей романа, рассмотренных в контексте западноевропейской мифологической и литературной традиции, сегодня требует концептуального подхода. Поэтому новизна представленного исследования состоит в первом опыте описания концепта «нечистая сила», представленного в тексте романа «Мастер и Маргарита». К перспективам дальнейшего изучения этой темы относится исследование концепта «нечистая сила»: 1. в других произведениях М.А. Булгакова; 2. в других индивидуально-авторских картинах мира.

Материал и методы исследования (Study material and methods)

В качестве материала исследования выступает роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», который создавался в период с 1928 по 1940 год. Объектом исследования стал концепт «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова и система, связанных с ним мифолого-символических признаков. Ведущими методами исследования стали концептуальный, интерпретативный, дескриптивный, метод компонентного анализа. Языковой материал был собран методом создания конкорданса на основе лексемы «нечистый» и слов, с ней связанных, из текста романа «Мастер и Маргарита» с использованием инструментария мультиплатформенного средства лингвостатистического анализа текста AntCont.

Новизна исследования обусловлена тем, что творчество М.А. Булгакова не рассматривалось системно в филологической науке в аспекте концептуальных исследований.

Литературный обзор (Literature Review)

Концепт «нечистая сила» в структуре романа М.А. Булгакова реализован как мифологема. К.Г. Юнг и К. Кереньи вводят понятие «мифологема» для обозначения укоренившихся в общественном сознании ассоциативных стереотипов сюжетов эпических произведений. О.М. Фрейденберг акцентирует внимание на «мифологеме» как на особой художественной форме пересказа, где важна не столько нарративность, сколько «иное изложение». Таким образом, «мифологема» заключается в

возможности различного «прочтения» феномена, предполагая вариативность понимания и интерпретации информации, и представляет собой форму конституализации значений освоенной субъектом информации.

Понятие «мифологема» занимает важное место в современной гуманитарной науке, являясь инструментом анализа культурных феноменов, литературных произведений, исторических событий и социальных процессов. Наиболее общее и распространенное определение мифологема – это повторяющийся в различных мифологических, фольклорных и литературных текстах устойчивый мотив, сюжет, образ или архетип, несущий в себе глубокий символический смысл и отражающий базовые представления человека о мире.

Истоки понятия «мифологема» связаны с трудами К.Г. Юнга и его теорией архетипов. К.Г. Юнг рассматривал архетипы как универсальные, врожденные психические структуры, проявляющиеся в мифах, сновидениях и искусстве [Юнг 2007]. Он не использовал термин «мифологема», но его идеи о архетипических образах послужили основой для дальнейшей разработки этого понятия. Понятие «мифологема» можно встретить в работах К. Леви-Стросса, который использовал структурный анализ для изучения мифов. К. Леви-Стросс рассматривал мифы как системы бинарных оппозиций, а мифологема – как минимальные единицы мифологического повествования, которые, комбинируясь, образуют сложные мифологические структуры [Леви-Стросс 2001]. Он акцентировал внимание на повторяемости и вариативности мифологем в различных мифологических системах.

В русской науке важный вклад в изучение мифологем внес Е.М. Мелетинский, который рассматривал данное понятие как устойчивый элемент мифологического сознания, проявляющийся в различных формах культуры [Мелетинский 2018]. Ученый подчеркивал связь мифологем с архаическими представлениями о мире и их влияние на формирование культурных кодов и стереотипов. Однако до появления трудов Е.М. Мелетинского в 1920-е годы в работах В.Я. Проппа [Пропп 1928], посвященных структуре волшебной сказки и описанию функций действующих лиц, понятие «мифологема» было фактически выделено, хоть и не названо.

В современной гуманитарной науке понятие «мифологема» используется в различных дисциплинах. Литературоведение обращается к этому понятию для анализа сюжетов, образов и мотивов в художественных произведениях (например, выделяются мифологема «вечного возвращения», мифологема «путешествия героя» и др.). В литературоведении Вяч. Иванов под *мифологемой* понимает продукт сознательной символизации, видит в ней толкование, надстроенное над верованием, которое непосредственно воплощается лишь в обряде [Иванов 1994: 261]. Культурология через «мифологему» изучает культурные коды и стереотипы, отраженные в мифологических нарративах и символах. История с помощью этого понятия интерпретирует исторические события и личности в мифологическом контексте. В психологии мифологема используется для понимания бессознательных процессов и мотивов поведения человека, проявляющихся в мифологических образах и сюжетах. В лингвокультурологии мифологема так же является ключевым понятием. О соотношении терминов мифологема и концепт (макроконцепт) написан ряд авторских статей [Пименова, Пименов 2005: 220–225; Пименова 2020: 130–133; Пименова, Ибраимова 2023а: 158–171; Пименова, Ибраимова 2023б: 150–163].

В основе такого глубокого интереса к мифологеме кроется то, что человек постоянно создает новые мифы на основе старых: «причина мифотворчества вытекает из потребности человека в социализации, которая происходит в процессе развития

любой личности через общение с людьми и усвоение социальных норм и установок, проявляющихся в тех или иных моделях поведения, за которыми стоят фундаментальные символически означенные ценностные смыслы данного социума, воплощённые в определённых, основанных на традиции культах и табу» [Ставицкий 2012: 413–431].

Ключевые характеристики мифологем были описаны в работах М. Элиаде, К. Леви-Стросса, К.Г. Юнга. Все они отмечают среди ее признаков повторяемость, устойчивость, вариативность, символичность, универсальность.

При этом, несмотря на широкое использование, понятие «мифологема» подвергается критике. Постструктуралисты, например, указывают на его расплывчатость и субъективность интерпретации [Давыдова 2001]. Также ими высказываются опасения по поводу упрощения и схематизации сложных культурных явлений при использовании мифологического анализа.

Несмотря на это, понятие «мифологемы» остается важным инструментом для анализа культурных феноменов и литературных произведений. Оно позволяет выявлять повторяющиеся мотивы и образы, отражающие базовые представления человека о мире и его месте в нем. Однако очевидно, что дальнейшее развитие теории мифологемы требует более четкого определения ее границ и критериев выделения, а также разработки более строгих методов анализа и интерпретации. Целесообразным представляется в данном контексте изучение мифологемы в индивидуально-авторской картине мира, где данное явление обнаруживает свою двойственную природу.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Литература XX века ориентирована на миф. При этом мифологизация художественного текста автором может быть реализована по-разному: во-первых, текст может ориентироваться на узнаваемый читателем миф, во-вторых, знакомый миф может в пространстве текста получать авторскую интерпретацию, в-третьих, автор пытается создать собственный миф. Очевидно, что булгаковский роман отражает все эти грани мифологизации.

Так, демонологические образы романа Булгакова отражают известные человечеству фольклорные представления о нечистой силе, враждебной человеку и вредящей ему. Однако Воланд и его свита в пространстве московских глав романа осуществляют возмездие, высший суд, что позволяет интерпретировать функцию нечистой силы в романе в контексте божественной справедливости. И наконец, похождения мессира в романе формируют авторский миф о роли Бога и Дьявола в мире, месте творческой личности, ее оправдании и прощении.

Все эти неоднозначные функции инфернальных персонажей в художественном мире булгаковского романа реализуют главный признак рассматриваемой мифологемы – ее амбивалентность: Воланд и его свита не только вредят и наказывают, но и спасают, награждают, устанавливают справедливость.

Образ «нечистой силы» в романе М.А. Булгакова реализует средневековые народные представления о роли дьявола в мире. Во время работы над романом писатель основательно изучал труд М.А. Орлова «История сношений человека с дьяволом» [Орлов 1992]. Первая часть этого исследования была посвящена пересказу трудов демологов XVI и XVII столетий, в которых упоминались встречи людей с нечистой силой. М.А. Булгаков заимствует у М.А. Орлова и творчески трансформирует признаки мифологемы «нечистая сила». Все эти признаки делятся на

категории: «явление», «похищение», «превращение», «одержимость дьяволом», «шабаш», «сделка с дьяволом», «проделки дьявола».

Не все эти признаки отражены в языковых фактах, зафиксированных в словарях. Так, например, исследование словарных статей показывает следующие результаты. Прилагательное *нечистый* в одном из своих значений определяется так: «В религиозных предрассудках – связанный со злым духом, колдовством». Нечистый в знач. сущ. простореч. «злой дух, черт». Нечистая сила; нечистый дух. [БАС, т. 7: 1272]. Нечистый «8. По народным поверьям: связанный со злым духом, колдовством, бесами, ведьмами» [БТСРЯ 2000: 648].

В энциклопедическом словаре «Славянская мифология» нечистая сила обозначается вторым именем *нечисть*: «у восточных славян общее название для всех низших демонологических существ и духов, синонимичное таким название, как злые духи, черти, дьяволы, бесы и т.д.» [Толстая 1995: 271]. Нечисть собир. разг. 1. В суеверных предрассудках – нечистая сила, лешие, домовые и т. п. 2. перен. О недостойных, презренных людях, олицетворяющих собою все темное, жестокое, враждебное. 3. Грязь, пыль; отбросы. 4. Неприятные, вызывающие отвращение насекомые [БАС, т. 7: 1272]. В «Большом толковом словаре русского языка» уточняется первое значение: «в народных поверьях: злые силы, фантастические существа, враждебные человеку, имеющие вид человека с некоторыми чертами животными (лешие, водяные, черти, ведьмы и т.п.)» [БТСРЯ 2000: 648]. Нечистая сила – это «1. Нечисть. 2. Бес, чёрт, дьявол» [БТСРЯ 2000: 648]. Нечистой силе противопоставлены силы небесные – в христианстве это небесное воинство.

Более разнообразную картину фиксируют фразеологические словари. Однако следует признать, словари могут отражать разные варианты и значения. При этом некоторые фразеологизмы могут иметь региональные варианты или употребляться реже, чем другие. Приведенный в данной статье список не является исчерпывающим, но содержит наиболее распространенные и известные фразеологизмы. Поиск первоисточников фразеологизмов – сложная задача, так как многие из них уходят корнями в народную речь и фольклор. Словари обычно фиксируют уже существующие выражения.

Со словом «нечистый»: «Поминать нечистого, (он) тут как тут! (или Помяни черта, а он тут) – О человеке, который внезапно появляется, когда о нем говорят». Значение: Внезапное появление человека, о котором только что говорили. [[БТСРЯ 2008] «Нечист на руку – О вороватом, склонном к присвоению чужого человеку. Значение: Вороватый, нечестный» [ФСРЯ 1968: 278]. «Нечистая сила – О злых духах, демонах. Значение: Злые духи, черти» [БТСРЯ 2008]. «Держит (или водит) его нечистый – О странном, ненормальном поведении. Значение: О ком-либо, кто действует странно, неадекватно». [БФСРЯ 2009].

Со словом «бес»: «Бес попутал (смутил) – О совершении необдуманного, глупого поступка. Значение: Совершить нечто глупое, необдуманное». [ФСРЯ 1968: 34]. «В тихом омуте черти водятся (или бесы) – О кажущейся скромности, за которой могут скрываться дурные намерения или пороки. Значение: О человеке, внешне спокойном, но способном на плохие поступки» [ФСРЯ 1968: 34]. «Гнать бесов – Бороться с предрассудками, невежеством, отсталыми взглядами. (Иногда иронически.) Значение: Бороться с предрассудками, суевериями». [ТСРЯ]. «В беса (или в беса ли) дуться – очень сильно сердиться, злиться» [СНФ]. «Беситься с жиру – Бездельничать, дурачиться от сытой и беспечальной жизни» [БФСРЯ 2009].

Со словом «Черт»: «К черту! (или к чертям!) – Выражение досады, злости, отчаяния» [ФСРЯ 1968: 522]. «Ни к черту не годится – Совершенно бесполезный» [ФСРЯ 1968: 522]. «Черт знает (что, кто, где, когда, как и т.п.) – Неизвестно» [ФСРЯ 1968: 522]. «Через черта (перепрыгнуть, перескочить) – Осуществить что-либо в скором темпе, моменте, в мгновение ока» [СНФ]. «Не так страшен черт, как его малюют – Реальность часто менее страшна, чем ее представляют» [БТСРП 2007: 538].

Со словом «Дьявол»: «Дьявол сидит в ком-то – Кто-то лукавит, сопротивляется» [БТСРП 2007: 220]. «Какого дьявола. – Почему? Зачем?» [БТСРП 2007: 220].

Выражения со словом «сатана» встречаются реже и, как правило, в религиозном или литературном контексте, а не в разговорной речи. Фразеологизмов со словом «сатана» в общеупотребительном смысле мало. Встречаются устойчивые словосочетания: «служить сатане», «поклоняться сатане», «отродье сатаны» (в переносном смысле – о ком-то очень злом).

Проведенный анализ материалов словарей позволяет утверждать, что фразеологизмы со словами «нечистый», «бес» и «черт» характеризуют часто поведение человека: бес попутал, нечист на руку, его водят бесы. Ими же можно охарактеризовать эмоциональную сферу человека: *к черту! Черт его знает! В беса дуться*. Бесовской образ демонических сил создается только выражением «нечистая сила» и «не так страшен черт, как его малюют». Во фразеологизмах со словами «дьявол» и «сатана», напротив, практически все значения подразумевают существование inferнальной силы, которая где-то находится и может влиять на человека: *дьявольское отродье, дьяволу в зубы, служить сатане* и т.д.

В романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» отражаются значения этих фразеологизмов о нечистой силе и черте, причем не только в прямом, но и в переносном смысле, обыгранные и переосмысленные автором: 1. «Бес попутал»: Хотя фразеологизм прямо не произносится, мотив «искушения» и «ошибки», вызванной дьявольским влиянием, проходит через весь роман. Персонажи совершают иррациональные поступки под влиянием Воланда и его свиты. Практически все подобные эпизоды формируют сатирический дискурс романа. Например, москвичи на представлении у Воланда ловят фальшивые деньги, которые потом превратятся в бумагу, переодеваются в модные платья, которые в самый неподходящий момент исчезают. И даже Иван Бездомный хватается икону и свечку в погоне за Воландом не потому, что в Бога поверил, а потому, что его в этот момент «бес попутал». 2. «Не так страшен черт, как его малюют»: Воланд и его свита, несмотря на свою демоническую сущность, предстают не только как разрушительные силы, но и как катализаторы справедливости, разоблачители лицемерия и пороков. Их действия в Москве хоть и вызывают хаос, но и выявляют истинную сущность многих персонажей. Они карают мелкое обывательское зло в лице Лиходеева, Варенухи, буфетчика Варьете и др., но при этом и помогают добру: мастер и Маргарита получают желаемое за свои страдания, Иван Бездомный становится историком Поныревым и отказывается от лже-писательской деятельности. Таким образом, демоны не только «страшные», но и выполняют определенную функцию, не совсем соответствующую традиционным представлениям о зле. 3. «Черт знает (что, где, когда, как и т.п.)»: Атмосфера загадочности и непредсказуемости, созданная Воландом и его свитой, часто вызывает у персонажей ощущение полного непонимания происходящего. Многие события в романе происходят «черт знает как», нарушая логику и здравый смысл. Невозможность рационально объяснить

происходящее подчеркивает сверхъестественную природу событий. Все это дает возможность бесконечных интерпретаций и дискуссий вокруг романа. Так, например, исследователи спорят о том, почему главный герой романа – мастер – лишен света, а заслужил покой? А Понтий Пилат между тем отправляется прощенным «в свет»? Почему Воланд для своего очередного посещения выбрал Москву 1930-х годов? Зачем надо было отрезать голову Берлиозу, а потом ее красть из гроба? Эти и другие вопросы отражают непредсказуемость свиты Воланда, смысл поступков которой скрыт и от обывателей-москвичей, и от читателя. 4. «В тихом омуте черти водятся»: Этот фразеологизм можно отнести к образу многих персонажей, внешне приличных, но скрывающих темные стороны. Примером может служить Берлиоз, председатель Массолита, который внешне кажется респектабельным интеллигентом, но на самом деле является циничным атеистом и карьеристом. Этот же фразеологизм характеризует и положительных персонажей романа. Например, Маргариту, которая, будучи замужем, вдруг становится любовницей мастера, соглашается на роль королевы сатанинского бала, громит квартиру критика Латунского. 5. «Нечист на руку»: Этот фразеологизм находит отражение в образах многочисленных жуликов, взяточников и мошенников, населяющих Москву 1930-х годов. Эти персонажи являются «нечистыми на руку» не в прямом смысле, а в метафорическом, злоупотребляя своим положением и обманывая других. Такой Степан Лиходеев, директор театра «Варьете», который злоупотребляет выпивкой, халатно относится к своим обязанностям. Взяточник Никанор Иванович Босой, дядя Берлиоза, приехавший из Киева ради московской квартиры, буфетчик, торгующий «осетриной второй свежести», чума-Аннушка, роковым образом разлившая масло у турникета, а впоследствии пытавшаяся украсть подарок Воланда Маргарите – золотую подкову и др. Эту череду живых московских обывателей, «нечистых на руку», дополняют гости бала – уже мертвые, но имеющие похожие грехи: воровство, прелюбодеяние, малодушие.

Образные признаки концепта «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» формируют междометные выражения – устойчивые словосочетания, которые функционируют в речи как междометия. Они выражают эмоции, чувства, волеизъявления, оценку, отношение к ситуации и т.д. в экспрессивной форме. Междометные выражения с использованием лексики, связанной с нечистой силой, как правило, выражают широкий спектр негативных эмоций: досаду, раздражение, гнев, удивление (часто негативное), разочарование, возмущение, проклятие, и т.д. Они также могут использоваться для усиления высказывания. Национальный корпус русского языка предоставляет следующие примеры подобных междометных выражений. 1) Выражение досады, злости, раздражения: «Черт возьми!» (выражение досады, раздражения, часто в ответ на неприятную неожиданность); «К черту!/К чертям!» (выражение пренебрежения, злости, желания избавиться от чего-то); «Чтоб тебя черти взяли!» (выражение проклятия, гнева). «Какого черта?» (выражение возмущения, удивления, недовольства чем-либо). «Черт попутал!» (выражение сожаления о совершенной ошибке, глупости). «Иди к черту!» (грубое выражение отказа, отвращения). 2) Выражение удивления (негативного), недоверия: «Черт знает!» (выражение сомнения, незнания). «Черт его знает!» (то же значение, но более эмоционально окрашено). «Что за чертовщина?» (выражение удивления и недоумения по поводу странных, необъяснимых событий). «Сатана знает!» (редкое, но возможное выражение крайней степени незнания). 3) Для усиления высказывания, экспрессивности: «Черт его дери!»

(для усиления негативной оценки чего-либо). «Ради дьявола!» (для усиления просьбы, требования). «Ни черта!» (для усиления отрицания). Редкими и менее употребительными междометиями считаются: «Дьявольщина какая-то!» (выражение недовольства, раздражения по поводу странных, неприятных событий). «Черт лысый!» (выражение недоверия, презрения). «Ах ты, нечистая сила!» (выражение удивления, возмущения, часто в адрес проказника).

В романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» обыгрываются, а иногда и прямо используются, следующие междометные выражения с лексикой, связанной с нечистой силой: 1. «Черт возьми!». В главе 17 председатель зрелищной комиссии Прохор Петрович становится невидимым после того, как заявил Бегемоту, пособнику Воланда: «Да что ж это такое? Вывести его вон, черти б меня взяли!». Такое прямое обыгрывание фразеологического выражения редкость для булгаковского текста. Однако общее ощущение «чертовщины», происходящей в Москве, подразумевает это междометие. Многие персонажи, сталкиваясь с необъяснимыми событиями, испытывают досаду, раздражение, которые можно выразить именно так: раздражены исчезновением Лиходеева в самый ответственный момент его подчиненные Римский и Варенуха, досаду испытывают сотрудники зрелищной комиссии, вынужденные петь хором по прихоти Коровьева. 2. «К черту! / К чертям!» Это выражение отчаяния и пренебрежения можно отнести к настроению Берлиоза, который чувствует странность майского вечера на пустынных Патриарших, и Ивана Бездомного, оказавшегося в клинике Стравинского и не поймавшего Воланда, и к состоянию Мастера в этой же клинике после травли, обрушившейся на его роман, к настроению Маргариты, которая решается принять предложение Азazelло и стать королевой бала у Воланда. Степу Лиходеева свита Воланда в прямом смысле выкидывает из Москвы «ко всем чертям» – в Ялту. 3. «Какого черта? / Что за чертовщина?» Эти выражения в разных вариациях возникают в речи персонажей, когда они сталкиваются с нелогичными и необъяснимыми явлениями, происходящими благодаря Воланду и его свите. Например, когда деньги превращаются в бумажки, когда люди необъяснимо исчезают, когда происходят странные и пугающие события. Эти выражения передают растерянность и испуг, например, в эпизоде с профессором Кузьминым, который после визита испуганного буфетчика Варьете, обнаружил на столе вместо денег этикетки от Абрау-Дюрсо, а затем в его кабинете по очереди оказались неизвестно откуда взявшийся котенок, потом «паскудный» воробышек, а затем и медсестра с кривым, мужским ртом и мертвыми глазами. 4. «Черт знает!» Эта фраза отражает общее непонимание происходящего. Персонажи не могут объяснить, что происходит, и кто стоит за этими событиями. Все это окутано тайной и вызывает чувство неопределенности. 5. «Черт попутал!» В романе это выражение может быть отнесено к поступкам многих персонажей, поддавшихся искушению и совершивших преступление: взятки, прелюбодеяние, наущничество, воровство, обман и др.

В романе «Мастер и Маргарита» все эти междометные выражения формируют ряд символических признаков концепта «нечистая сила» через авторские приемы построения художественного мира: контекстуализацию, иронию и двойственность (зеркальность). Так, многие из этих выражений помещены в конкретный контекст романа, а потому приобретают символическое и образное значение. Например, «чертовщина» становится не просто ругательством, а обозначением реально происходящих сверхъестественных событий. Автор часто использует иронию, показывая, что «черти» (в лице Воланда и его свиты) оказываются не такими уж и страшными, а иногда даже выполняют роль «санитаров общества», разоблачая

пороки и несправедливость. А благовоспитанные московские граждане, напротив, оказываются безнравственными. Природа москвичей обнаруживается в главе 12 «Черная магия и ее разоблачение», где вместо того, чтобы раскрыть секреты своего волшебства, свита Воланда разоблачает зрителей в прямом и переносном смысле. Еще одним авторским приемом становится двойственность (или зеркальность), которая, по замечанию В. Химич, характерное свойство булгаковского художественного мира [Химич 2003: 69]. В романе многие его персонажи, говоря «к черту», «черт знает», на самом деле сталкиваются с реальной «чертовщиной», что формирует сатирический дискурс произведения.

Таким образом, особенностью использования фразеологизмов в романе является их переосмысление и обыгрывание. М.А. Булгаков не использует готовые клише, а наполняет их новым содержанием, создавая многослойный и ироничный текст. Дьявольская сила предстает не только как зло, но и как сила, выявляющая скрытые пороки и помогающая истинным талантам.

В ходе исследования нами были рассмотрены признаки концепта «нечистая сила», реализованные в контексте романа «Мастер и Маргарита». Для этого были выделены пять эпизодов, в которых встречается указанное словосочетание.

В первом эпизоде (глава 6. Приемная клиники Стравинского, куда привезли Ивана Бездомного после неудачной погони за подозрительным консультантом) обнаруживаются такие образные признаки концепта, как провиденциальность (Воланд предсказал смерть Берлиоза и сумасшедший дом для Ивана), опасность (Берлиозу действительно отрезало голову трамваем), безумие (Иван действительно признан сумасшедшим), атемпоральность (Воланд способен перемещаться во времени: был на обеде у Канта и присутствовал на допросе Иешуа).

Иван в приемной клиники пытается рассказать о своей встрече на Патриарших с Воландом и о чудовищной смерти Берлиоза. Однако понимания у слушателей не находит: ему сложно вербализировать поведение консультанта-иностранца, потому что лексика, характеризующая поведение нечистой силы, в стране победившего атеизма запрещена. При этом реакция на поступки Ивана у его слушателей предсказуемая: его считают сумасшедшим.

Второй эпизод посвящен страданиям от нечистой силы Никанора Ивановича Босого. Председатель жилкомтоварищества этим словосочетанием характеризует поступки одного из приближенных мессира – Коровьева, которого иногда в романе называют Фагот. Лесскис в «Путеводителе по роману "Мастер и Маргарита"» указывает на культурно-исторические истоки образа Коровьева-Фагота. Нас же интересуют те образные признаки «черта», которые реализует персонаж. Коровьев, помимо качеств, которые свойственны и Воланду, в указанных сценах искушает (он соблазняет Никанора Ивановича легкой наживой), а также заключает контракт на проживание в квартире (деловитость Коровьева поражает: он с легкостью решает вопросы бумажной волокиты в сфере советского бюрократизма). Вообще свита Воланда действует против москвичей их же методами: бюрократией, делопроизводством, взяточничеством, доношением и др. Все это вводит еще один признак «нечистой силы» – зеркальность, так наблюдательно отмеченную А. Вулисом [Вулис 1991]. Делопроизводство Коровьева вводит в роман важный структурообразующий мифологический элемент – «сделку с дьяволом».

По мнению В.И. Карасика [Карасик 2009: 134], в таком концепте можно выделить три константы: 1) клятва отдать душу (или что-то ценное) за что-либо страстно желаемое; 2) получение блага взамен, исполнение желаний; 3) неизбежная

потеря души (или самого ценного) и ужас от этой потери. По утверждению исследователя, эти три составляющих в подобном сюжете неизменны. Варьироваться может обличье дьявола, обстоятельства сделки, предметы желания. При этом предложение вступить в сделку с дьяволом может рассматриваться архетипически как инициация героя, которую тот либо выдерживает, либо нет. Практически все герои романа, столкнувшиеся со свитой Воланда, проходят испытание сделкой.

И наконец, в образе Коровьева находят свое отражение такие признаки концепта «нечистая сила», как месмеризм (герой легко творит иллюзию и гипноз), а также способность творить чудеса. Чудесное в романе не только имеет бесовскую природу (от фокусов, превращений до проказ и разрушения), но и парадоксальным образом божественную: Мастер и Маргарита в финале романа будут не только умерщвлены Азазелло, еще одним помощником Воланда, но и воскрешены. Этот парадокс, по мнению булгаковедов, объясняется авторскими представлениями о том, что Воланд – не антипод Бога, как принято считать в христианстве, а ипостась карающей божественной силы, отвечающей за справедливость и возмездие. Эту мысль подтверждают и отдельные эпизоды романа, которые символически обыгрывают древние мистерии и жертвоприношения. Так, смерть Берлиоза на Патриарших прудах через обезглавливание – отсылка к древним мистериям. В них можно увидеть мотивы, которые рассматривают сравнительная история религии, этнография, Дж. Фрэзер и С. Манигарт, английская антропологическая школа, кембриджские антиковеды. Все эти исследователи «изучали в мифах и обрядах примитивных культур “страсти” божества, идею жертвы как расчленения космоса и рождение через гибель» [Брагинская 1988: 295].

Вообще в романе нечистая сила вызывает у советских граждан, казалось бы, забытую веру в Бога: после столкновения со свитой Воланда герои начинают молиться.

Третий эпизод, в котором нечистой силой обитателей квартиры 50 называет Аннушка, обнаруживает еще один признак рассматриваемого концепта: левитацию (свита Воланда покинула дом, вылетев из окна). Кроме того, в этом эпизоде продолжает разворачиваться мотив «сделки с дьяволом»: по словам Аннушки, полученные золото и деньги от нечистого – заслуженная награда.

В четвертом рассматриваемом нами эпизоде, в котором главные герои умирают и воскресают, нечистой силой Воланда и его свиту называет Маргарита. Именно этот эпизод делает неожиданной развязку «сделки с дьяволом»: Маргарита, конечно, готова заплатить высокую цену (отдать жизнь, душу) за то, чтобы вернуть мастера; она получает желаемое. Однако развязка этой сделки не наказание, а награда: мастер «не заслужил света, он заслужил покой», а Маргарита должна разделить его участь, потому что «тот, кто любит, должен разделять участь того, кого он любит». Покой становится наградой за страдания и любовь, а Воланд эту награду героям дает по просьбе Иешуа. Все это меняет привычную структуру концепта «нечистая сила», который до этого эпизода в целом мог быть соотнесен с теми признаками, которые реализуются в фольклорных и мифологических представлениях.

В образе Маргариты в романе «Мастер и Маргарита» признаки нечистой силы проявляются не в прямом смысле, как у Воланда и его свиты, а в связи с ее участием в потустороннем мире и трансформацией, которую она претерпевает, став ведьмой. Признаки бесовского в ее образе можно разделить на следующие категории: 1. Физическая трансформация и сверхъестественные способности. (Превращение в ведьму сопровождается физическими изменениями: «На тридцатилетнюю Маргариту

из зеркала глядела от природы кудрявая черноволосая женщина лет двадцати, безудержно хохочущая, скалящая зубы». Героиня обретает способность летать на метле, что является традиционным признаком ведьмы. Во время полета она не чувствует холода и усталости). 2. Связь с потусторонним миром и участие в демонических ритуалах. Маргарита становится королевой бала у Сатаны среди демонов, грешников и других представителей потустороннего мира. Роль хозяйки бала требует от нее определенной «демонической» выдержки и способности сопереживать грешникам. 3. Изменение характера и поведения: героиня освобождается от моральных ограничений. После превращения Маргарита становится более раскованной, дерзкой и свободной в своих поступках. Она не является злой по природе, однако в ней просыпается агрессия и мстительность по отношению к тем, кто обидел Мастера. С наслаждением Маргарита громит квартиру критика Латунского. 4. Отчуждение от обычного мира. После бала у Сатаны Маргарита не может вернуться к своей прежней жизни. Изолированная жизнь в подвальчике, какую она вела раньше с мастером, теперь тоже невозможна. Об этом говорит Азazelло, поэтому герои покидают Москву.

Однако во всем этом преображении Маргариты в ведьму отсутствует злое начало: она становится ведьмой не потому, что хочет творить зло, а потому, что это единственный способ помочь Мастеру и обрести собственную свободу. Это авторское решение темы ведьмовства в романе.

Пятый эпизод, в котором Иван Бездомный, уже успокоившись, пытается размышлять о случившемся и понимает, что судьба его свела с нечистой силой, выявляет еще ряд образных признаков данного концепта: тень, невидимость, способность преобразаться, сливаться с тьмой, с грозой.

Образы Воланда и его свиты, улетающих на конях в финале романа «Мастер и Маргарита», имеют связь с образами всадников Апокалипсиса, хотя и не являются их прямым отражением. Это авторский намек на эсхатологические мотивы, на тему конца света и суда. Всадники в Апокалипсисе символизируют войну, голод, мор и смерть, предвещая конец света. Кони в Апокалипсисе имеют определенный символический цвет (белый, красный, вороной, бледный), каждый из которых связан с определенным бедствием. В «Мастере и Маргарите» цвет коней прямо не указан, но упоминается, что они «черные», что традиционно ассоциируется со тьмой, хаосом, злом и смертью. Кроме того, кони сами по себе – это символы скорости, силы, власти, что подчеркивает мощь Воланда и его свиты.

Воланд и его свита также являются вестниками перемен и разрушения в московской жизни: Коровьев и Бегемот громят магазин Торгсина, сжигают квартиру 50 на Садовой и дом Грибоедова с его рестораном, растерянность и паника царят среди тех, кто столкнулся со свитой Воланда. Убиты Берлиоз и барон Майгель, умерли мастер и Маргарита. Весь этот хаос заканчивается установлением нового порядка в советской стране, в котором подлинному творчеству места нет: мастер перемещается в пространство покоя, в загробный мир, а единственный его ученик, Иван Бездомный, от литературы отрекается и теперь занимается историей. Вместе с тем жизнь московских обывателей постепенно становится привычной, вот только в полнолуние столкнувшиеся с нечистой силой чувствуют необъяснимое беспокойство.

Таким образом, М.А. Булгаков не копирует образы всадников Апокалипсиса, а использует их как отправную точку для создания своего собственного мифа. Символика коней и всадников в «Мастере и Маргарите» более многозначна, чем в Апокалипсисе. Они символизируют не только зло и разрушение, но и силу, свободу,

справедливость. При этом М.А. Булгаков вносит в эти образы сатирический элемент, демистифицируя их. Его демоны не такие уж и страшные, они шутят, проказничают, и их действия часто направлены на разоблачение человеческих пороков. В отличие от Апокалипсиса с его идеей всеобщего уничтожения, в «Мастере и Маргарите» утверждается гуманистическое начало. М.А. Булгаков показывает, что даже в мире, полном зла и несправедливости, есть место для любви, милосердия и прощения.

«Нечистой силой» в романе Булгакова называют Воланда и его помощников Иван Бездомный, Никанор Иванович, Аннушка и Маргарита. Эти четыре персонажа образуют симметричные пары, которых демонические силы используют в своих интересах. Никанор Иванович и Аннушка воплощают бытовое, мещанское зло. При этом воплощают его так, что свите сатаны и делать ничего не надо.

Аннушка – излюбленное М.А. Булгаковым имя, по мнению Г.А. Лескиса, для персонажей из городского мещанства. В переводе с древнееврейского это имя означает «благодать божия», однако в литературном произведении часто обыгрываются другие смыслы обозначенного онима. Имя Анна одинаково читается слева направо и справа налево. Героиня с таким именем, как правило, становится роковым испытанием для героя, символизируя тупик его жизненного пути. Вспомним донну Анну из знаменитых историй о Дон Жуане. О заикленности, тупике свидетельствует и другой источник имени, использованный в романе «Мастер и Маргарита» и отсылающий к образу трамвая А (Аннушка в простонародье), который курсировал по Бульварному кольцу. Уменьшительно-ласкательный суффикс в имени булгаковской героини снижает роковой и трагический пафос имени «Анна», наделяя Аннушку бесовским, чумным началом. Поэтому она и узнает в жильцах квартиры 50 нечистую силу.

Проницательность Ивана Бездомного и Маргариты в отношении свиты Воланда продиктована внутренней готовностью принять мистическое и потустороннее. И пусть Иван Бездомный в погоне за странным консультантом руководствуется законом: надо задержать того, кто стал причиной гибели Берлиоза. Действует он совершенно нестандартными для обывателей способами: не звонит в милицию, не призывает на помощь. Он вооружается иконой и свечкой, сразу признав в иностранце и его спутниках нечистую силу. Отчаяние Маргариты заставило ее согласиться стать ведьмой на балу у сатаны. Это тоже свидетельство внутренней готовности признать существование мистических сил.

Свита Воланда в романе «Мастер и Маргарита» – это образы, которые сочетают в себе элементы древних фольклорных, языческих и библейских представлений о нечистой силе, а также авторские находки Михаила Булгакова. Они – сложные, многогранные фигуры, каждая из которых обладает собственным характером и функцией.

Так, например, кот Бегемот – образ, восходящий к классической демонологии. Бегемот в средневековых гримуарах – один из демонов, отвечающий за чревоугодие и обжорство. Булгаковский Бегемот – шут, балагур, который устраивает хаос в жизни москвичей. Эти средневековые представления можно дополнить народными традициями, в которых кот часто ассоциируется с потусторонним миром, с ведьмами и колдунами. Азazelло – это имя демона, падшего ангела, научившего людей делать оружие и украшения. Итальянизированная форма еврейского имени Азazelь (Козел-бог) отсылает к средневековым представлениям о том, что дьявольское пребывание на земле ближе всего к папскому престолу – в Италии. Азazelло в романе косоглазый, рыжеволосый, с клыком, что соответствует народным представлениям о злодеях.

Образ вампириши Геллы восходит к древним поверьям о мертвецах, пьющих кровь живых. Ее имя некоторые исследователи связывают с именем повелительницы загробного мира у Скандинавов – Хель (Гелла). По другой версии, «имя этой героини М.А. Булгаков нашел в Брокгаузовском словаре, в статье «Чародейство», где указано, что так называли на Лесбосе безвременно погибших девушек, превратившихся после смерти в вампиров» [Лесскис 2021: 107].

Помимо фольклорных, библейских источников, образ «нечистой силы» в романе М.А. Булгакова формируется обширным корпусом текстов справочного и исследовательского характера. Круг писателя в период работы над романом «Мастер и Маргарита» был чрезвычайно широк и разнообразен, отражая его глубокий интерес к истории, философии, религии, литературе и искусству. Восстановить его с абсолютной точностью сложно, но на основе его произведений, писем, воспоминаний современников и архивных материалов можно составить довольно полное представление. Очевидно, что на создание образов Воланда и его свиты повлияли изученные автором мифы Древней Греции, Рима, Ближнего Востока. Для создания правдоподобных образов демонов в романе писателем тщательно изучались труды по истории религии и оккультная литература. Так, например, важным источником для романа становится работа М. Орлова «История сношений человека с дьяволом» [Орлов 1992], в которой представлены главные признаки демонической силы: 1) вездесущность: дьявол может появляться в самых разных местах и перед разными людьми, независимо от их социального статуса или образа жизни. 2) искушитель: дьявол предлагает людям богатство, власть, избавление от смерти, любовь, но за это требует отказа от Бога или совершения греха. Он играет на человеческих слабостях и желаниях. 3) обманщик: дьявол может принимать разные обличья. 4) жестокий убийца: если человек поддается искушению и переступает черту, дьявол безжалостно расправляется с ним. 5) союзник еретиков: дьявол помогает еретикам распространять свои идеи и бороться против Церкви. 6) всемогущество (относительное): дьявол обладает огромной властью и знанием, но он не всемогущ. Он не может заставить человека отказаться от Бога против его воли. В романе «Мастер и Маргарита» автор корректирует отдельные признаки «нечистой силы» в соответствии с замыслом. Для этого был привлечен не только исторический и энциклопедический материал, но произведения литературы.

Из трагедии И.В. Гете «Фауст» М.А. Булгаков использовал мотивы сделки с дьяволом, искушения, любви, вины и искупления. Демонические мотивы романа «Мастер и Маргарита» содержат аллюзии к текстам А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, А.К. Толстого, А.П. Чехова и др. Обширный корпус западноевропейской литературы (Мольер, Сервантес, Шекспир и др.) формировал трагикомический пафос произведения, его сатирический дискурс и гротескные образы. Фантастические элементы и романтического мироощущения главных героев в булгаковском романе восходят к художественному миру Э.Т.А. Гофмана.

Заключение (Conclusions)

В литературе XX века мифологизация проявляется в трех формах: опора на существующий миф, авторская интерпретация мифа и создание нового мифа. «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова сочетает все три. Демонологические образы романа, укорененные в фольклорных представлениях о нечистой силе, выполняют не только деструктивную функцию, но и функцию божественного возмездия, формируя авторский миф о роли добра и зла. Амбивалентность – ключевая черта мифологемы «нечистая сила» в романе. М.А. Булгаков, опираясь на средневековые труды

демонологов, выстраивает сюжетную линию inferнальных персонажей через мотивы «явления», «похищения», «превращения» и «сделки с дьяволом.» Лексикографический анализ термина «нечистая сила» подтверждает его связь со злыми духами, колдовством и противопоставляет силам небесным.

Анализ фразеологических словарей выявляет богатую палитру выражений, связанных с «нечистой силой», «бесом», «чертом», «дьяволом» и «сатаной». Фразеологизмы со словами «нечистый», «бес» и «черт» часто характеризуют поведение и эмоциональное состояние человека (например, «бес попутал», «нечист на руку», «к черту!»), тогда как фразеологизмы с «дьяволом» и «сатаной» в большей степени подчеркивают существование внешней inferнальной силы, воздействующей на человека (например, «дьявольское отродье», «служить сатане»). В целом, словарные данные показывают разнообразное использование данной лексики в русском языке и ее связь с различными аспектами человеческой жизни и мировоззрения.

В романе «Мастер и Маргарита» Михаил Булгаков переосмысливает и обыгрывает фразеологизмы о нечистой силе, наделяя их новыми смыслами. Мотив «искушения» и «ошибки», связанный с фразой «бес попутал,» пронизывает роман, выражаясь в иррациональных поступках персонажей, вызванных влиянием Воланда и его свиты, но также формируя сатирический дискурс текста. Фраза «не так страшен черт, как его малюют» раскрывается в амбивалентности демонических сил, которые не только разрушают, но и восстанавливают справедливость. Энигматичность, соответствующая фразе «черт знает», подчеркивает сверхъестественную природу происходящих событий и порождает множественные интерпретации. Фразеологизм «в тихом омуте черти водятся» иллюстрирует скрытые пороки персонажей, как отрицательных, так и положительных. Наконец, фраза «нечист на руку» метафорически описывает взяточников, мошенников и злоупотребляющих своим положением москвичей, подчеркивая моральное разложение общества.

Исследование выявило, что концепт «нечистая сила» в романе «Мастер и Маргарита» наделен рядом признаков, проявляющихся в эпизодах с участием Воланда и его свиты. Эти признаки включают: провиденциальность, опасность, безумие, атемпоральность, искушение, деловитость и зеркальность (отражение пороков советского общества). В романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» образ «нечистой силы», особенно в лице Коровьева и других представителей свиты Воланда, включает элементы месмеризма, чудес и левитации. Реакция окружающих на проявления «нечистой силы» (например, признание Ивана Бездомного сумасшедшим) подчеркивает невозможность вербализации подобных явлений в атеистическом обществе. Воланд представлен не как антипод Бога, а, скорее, как ипостась карающей справедливости. Смерть и воскрешение главных героев, совершенные с помощью нечистой силы, обыгрывают мотивы древних мистерий и жертвоприношений. Интересно, что столкновение с нечистой силой пробуждает в советских гражданах забытую веру в Бога.

Важным элементом является концепт «сделки с дьяволом», который предстает как испытание для героев и структурообразующий мифологический мотив романа. Концепт «сделки с дьяволом» в романе претерпевает изменения: вместо наказания Маргарита получает награду – покой – за свою любовь и страдания, что является неожиданным поворотом, демонстрирующим переосмысление традиционного понимания нечистой силы.

Изучение образных признаков концепта «нечистая сила», реализованных в романе «Мастер и Маргарита», позволяет утверждать, что данный концепт формируется на основе трех ведущих источников: фольклорных представлениях, мифологических образах, включая библейские, и литературных реминисценциях. Последние формируют в структуре концепта такие элементы, которые противоречат признакам, восходящим к мифу и фольклору. Так, например, неказистая внешность Коровьева и Азazelло в романе сближает булгаковских героев с демоническими персонажами Гофмана. Этот немецкий романтик одним из первых в литературе придал демоническим силам человеческий облик, нелепый и неряшливый. Неоднозначность мифологеме «нечистая сила» придает и связь булгаковского романа с другими литературными источниками. Например, с творчеством Ф.М. Достоевского, в произведениях которого так остро обозначена полемичность и полифония. Булгаковский роман продолжает дискуссии героев Достоевского о добре и зле, справедливости и милосердии. И так же, как у Ф.М. Достоевского, в пространстве художественного текста в поиске истины сталкиваются носители божественного и демонического.

Литература

- Белый А.* Символизм как миропонимание. Москва: Республика, 1994. 528 с.
- Березович Е.Л., Родионова И.В.* Текст чёрта в русском языке и традиционной культуре // Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. Москва: Индрик, 2007. 600 с. С. 467–493.
- Брагинская Н.В.* Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 294–329.
- Булгаков М.* Мастер и Маргарита: роман. Москва: АСТ: Полиграфиздат; Санкт-Петербург: Астрель-СПб, 2012. 414 с.
- Большой толковый словарь русского языка. Гл. ред. С.А. Кузнецов. Санкт-Петербург: Норинт; Москва: Рипол классик, 2008. 1534 с. [Электронный ресурс] URL: <https://gufo.me/dict/kuznetsov> (режим доступа: 25.06.2025)
- Вулис А.З.* Роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Москва: Художественная литература, 1991. 222 с.
- Вулис А.З.* Литературные зеркала. Москва: Советский писатель, 1991. 480 с.
- Давыдова Ю.Н. Ж.* Деррида: сотворение постмодернистской мифологемы // Философские науки. № 4. 2001. С. 85–96.
- Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. Москва: Терра-Книжный клуб, 1998. Т. II. 567 с.
- Зеркалов А.* Этика Михаила Булгакова. Москва: Текст, 2004. 239 с.
- Иванов В.В.* Дионис и прадионисийство. Санкт-Петербург: Алетейя, 1994. 350 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Соловей-разбойник // Славянская мифология: энциклопедический словарь. Москва: Эллис Лак, 1995. С. 363–364.
- Карасик В.И.* Языковые ключи. Москва: Гнозис, 2009. 406 с.
- Керлот Х.Э.* Словарь символов. Москва: REFL-book, 1994. 608 с.
- Костомаров Н.И.* Славянская мифология. Москва: Чарли, 1994. 688 с.
- Кошарная С.А.* Миф и язык. Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира. Белгород: БГУ, 2002. 288 с.

- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
- Лесскис Г.А., Атарова К.Н.* Москва – Ершалаим: Путеводитель по роману М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Москва: Б.С.Г.-Пресс, 2021. 576 с.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 480 с.
- Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. Москва: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. 784 с.
- Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс] URL: <https://ruscorpora.ru/> (режим доступа: 25.06.2025)
- Орлов М.А.* История сношений человека с дьяволом. Москва: Республика, 1992. 352 с.
- Пименова М.В., Пименов Е.А.* Мифологема судьбы и способы ее объективации в произведениях Н.А. Некрасова // Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов: материалы Международной научной конференции (Волгоград, 24–27 апреля 2005 г.). Волгоград: ВолГУ, 2005. С. 220–225.
- Пименова М.В.* Соотношение терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* // Лингвистика и литературоведение на переломе тысячелетий: сборник статей Международной научно-практической конференции, приуроченной к 175-летию юбилею Абая Кунанбаева (27 апреля 2020 г.) / Сост.: Л.Б. Алексеева, У.З. Джумагалиева, Ж.Е. Кенжебаева. Атырау: Атырауский государственный университет им. Х. Досмухамедова, 2020. 356 с. С. 130–133.
- Пименова М.В., Ибраимова Г.О.* Мифологема Богиня-мать в русской и английской лингвокультурах: сопоставительный аспект образов природы и земли // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор», № 3(7), 2023. С. 127–140.
- Пименова М.В., Ибраимова Г.О.* Мифологема Богиня-мать: Макошь и Деметра в русской и английской лингвокультурах // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3(7), 2023. С. 158–171.
- Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 2001. 192 с.
- Соколов Б.В.* Михаил Булгаков: загадки судьбы. Москва: Вагриус, 2008. 544 с.
- Соколов Б.В.* Михаил Булгаков: загадки творчества. Москва: Вагриус, 2008. 688 с.
- Словарь народной фразеологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-folk-phrasology-dict.slovaronline.com/> (режим доступа: 25.06.2025)
- Словарь современного русского литературного языка. Москва–Ленинград: АН СССР, 1958. Т. 7. 748 с. (БАС)
- Ставицкий А.В.* Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
- Толстая С.М.* Нечистая сила // Славянская мифология: энциклопедический словарь. Москва: Эллис Лак, 1995. С. 271–274.
- Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. Москва: Сов. энцикл.: ОГИЗ, 1935–1940. [Электронный ресурс]. URL: <https://povto.ru/russkie/slovari/tolkovie/ushakova/tom-1/ushakov-tom-10001.htm> (режим доступа: 25.06.2025)
- Фразеологический словарь русского языка. Свыше 4000 словарных статей. Коллектив авторов: Л.А. Войнова, В.П. Жуков, А.И. Молотков, А.И. Федоров. Под ред. А.И. Молоткова. Москва: Советская энциклопедия, 1968. 543 с.

Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 800 с.

Химич В. В мире Михаила Булгакова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 336 с.

Чудакова М.О. О «закатном романе» Михаила Булгакова. История создания и первой публикации романа «Мастер и Маргарита». Москва: Эксмо, 2019. 120 с.

Юнг К.Г., Кереньи К. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев; Москва: Порт-Рояль-Совершенство, 1997. 383 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 2007. 346 с.

Яблоков Е.А. Художественный мир Михаила Булгакова. Москва: Языки культуры, 2001. 421 с.

Яновская Л. Записки о Михаиле Булгакове. Москва: Текст, 2007. 413 с.

References

Bely, A. (1994) Symbolism as a Worldview. Moscow: Respublika Publ. 528 p. (In Russian).

Berezovich, E.L., Rodionova, I.V. (2007) The Text of the Trait in the Russian Language and Traditional Culture // Berezovich E.L. Language and Traditional Culture: Ethnolinguistic Studies. Moscow: Indrik Publ. 600 p. Pp. 467–493. (In Russian).

Braginskaya, N.V. (1988) Tragedy and Ritual by Vyacheslav Ivanov // Archaic Ritual in Folklore and Early Literary Monuments. Moscow: Main Editorial Office of Oriental Literature. Pp. 294–329. (In Russian).

Bulgakov, M. (2012) The Master and Margarita: A Novel. Moscow: AST: Poligrafizdat; Saint Petersburg: Astrel-SPB Publ. 414 p. (In Russian).

Davydova, Yu.N. J. (2001) Derrida: The creation of a postmodern mythologeme. Philosophical Sciences, × 4 ×, 85–96.

Dyachenko, G. (1998) The Complete Church Slavonic Dictionary. Moscow: Terra Book Club Publ. Vol. II. 567 p. (In Russian).

Dictionary of Folk Phraseology. [Electronic resource]. URL: <https://rus-folk-phraseology-dict.slovaronline.com/> (Accessed: 25.06.2025) (In Russian).

Dictionary of Modern Russian Literary Language. Moscow–Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ, 1958. Vol. 7. 748 p. (In Russian).

Dictionary of the Modern Russian Literary Language. Moscow-Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ. Vol. 7. 748 p. (In Russian).

Freidenberg, O.M. (1998) Myth and Literature of Antiquity. Moscow: Publishing Firm "Eastern Literature" RAS. 800 p. (In Russian).

Ivanov, V.V., Toporov, V.N. (1995) Nightingale the Robber // Slavic Mythology: Encyclopedic Dictionary. Moscow: Ellis Luck Publ. Pp. 363–364. (In Russian).

Ivanov, Vyach. (1994) Dionysus and Pradionisianism. St. Petersburg: Alethea Publ. 350 p. (In Russian).

Jung, C.G. (2007) Archetype and Symbol. Moscow: Renaissance Publ. 346 p. (In Russian).

Jung, C.G., Kerényi, K. (1997) The Soul and Myth: Six Archetypes. Kyiv; Moscow: Port-Royal-Perfection Publ. 383 p. (In Russian).

Karasik, V.I. (2009) Language Keys. Moscow: Gnosis Publ. 406 p. (In Russian).

Kerlot, H.E. (1994) Dictionary of Symbols. Moscow: REFL-book. 608 p. (In Russian).

- Khimich, V.* (2003) In the World of Mikhail Bulgakov. Yekaterinburg: Ural University Press. 336 p. (In Russian).
- Kosharnaya, S.A.* (2002) Myth and Language. The Experience of Linguistic and Cultural Reconstruction of the Russian Mythological Worldview. Belgorod: BSU Publ. 288 p. (In Russian).
- Kostomarov, N.I.* (1994) Slavic Mythology. Moscow: Charlie Publ. 688 p. (In Russian).
- Kuznetsov, S.A.* (2000) The Great Explanatory Dictionary of the Russian Language. St. Petersburg: Norint Publ. 1536 p. (In Russian).
- Kuznetsov, S.A.* (Ed.). (2008) Great Explanatory Dictionary of the Russian Language. Saint Petersburg: Norint; Moscow: Ripol Klassik. 1534 p. [Electronic resource] URL: <https://gufo.me/dict/kuznetsov> (Accessed: 25.06.2025) (In Russian).
- Lesskis, G.A., Atarova K.N.* (2021) Moscow – Yershalaim: A Guide to M. Bulgakov's Novel "The Master and Margarita". Moscow: B.S.G.-Press Publ. 576 p. (In Russian).
- Lévi-Strauss, C.* (2001) Structural Anthropology. Moscow: EKSMO-Press. 512 p. (In Russian).
- Meletinsky, E.M.* (2018) Poetics of Myth. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus Publ. 480 p. (In Russian).
- Mokienko, V.M., Nikitina, T.G.* (2007) Big Dictionary of Russian Proverbs. Moscow: ZAO "OLMA Media Grupp" Publ. 784 p. (In Russian).
- National Corpus of the Russian Language. [Electronic resource] URL: <https://ruscorpora.ru/> (Accessed: 25.06.2025) (In Russian).
- Orlov, M.A.* (1992) The History of Human Relations with the Devil. Moscow: Respublika. 352 p. (In Russian).
- Pimenova, M.V.* (2020) The Correlation of the Terms Mythologeme and Symbolic Macroconcept // Linguistics and Literary Studies at the Turn of the Millennium: a Collection of articles from the International Scientific and Practical Conference dedicated to the 175th Anniversary of Abai Kunanbayev (April 27, 2020) / Comp.: L.B. Alekeshova, U.Z. Dzhumagalieva, Zh.E. Kenzhebayeva. Atyrau: Atyrau State University named after H. Dosmukhamedov. 356 p. Pp. 130–133. (In Russian).
- Pimenova, M.V., Ibraimova, G.O.* (2023) The Mythologeme of the Mother Goddess in Russian and English Linguocultures: a Comparative Aspect of Images of Nature and the Earth. // MYTHOLOGOS. Series: «Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore», № 3(7). Pp. 127–140. (In Russian).
- Pimenova, M.V., Ibraimova G.O.* (2023) The Mythologeme of the Mother Goddess: Makosh and Demeter in Russian and English Linguocultures // MYTHOLOGOS. Series: «Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore» No. 3(7). Pp. 158–171. (In Russian).
- Pimenova, M.V., Pimenov E.A.* (2005) The Mythologeme of Fate and the Ways of Its Objectification in the Works of N.A. Nekrasov // Russian Literature in the Context of Modern Integration Processes: Proceedings of the International Scientific Conference (Volgograd, April 24-27, 2005). Volgograd: VolGU Publ, 2005. Pp. 220–225. (In Russian).
- Propp, V.Ya.* (2001) Morphology of the Folktale. Moscow: Labirint Publ. 192 p. (In Russian).
- Sokolov, B.V.* (2008) Mikhail Bulgakov: Riddles of Creativity. Moscow: Vagrius Publ. 688 p. (In Russian).
- Sokolov, B.V.* (2008) Mikhail Bulgakov: Riddles of Fate. Moscow: Vagrius Publ. 544 p. (In Russian).

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

Tolstaya, S.M. (1995) Evil spirits // Slavic Mythology: Encyclopedic Dictionary. Moscow: Ellis Luck Publ. Pp. 271–274.

Ushakov, D.N. (Ed.) Explanatory Dictionary of the Russian Language: In 4 vols. Moscow: Sov. Entsikl.: OGIZ, 1935-1940. [Electronic resource]. URL: https://povto.ru/russkie/slovari/tolkovie/ushakova/tom-1/ushakov-tom-1_0001.htm (Accessed: 25.06.2025) (In Russian).

Voynova, L.A., Zhukov V.P., Molotkov A.I., Fedorov A.I. (Authors), Molotkov A.I. (Ed.) (1968) Phraseological Dictionary of the Russian Language. Over 4000 entries. Moscow: Soviet Encyclopedia Publ. 543 p. (In Russian).

Vulis, A.Z. (1991) Literary Mirrors. Moscow: Soviet Writer Publ. 480 p. (In Russian).

Vulis, A.Z. (1991) M. Bulgakov's Novel "The Master and Margarita". Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ. 222 p. (In Russian).

Yablokov, E.A. (2001) The Artistic World of Mikhail Bulgakov. Moscow: Languages of Culture Publ. 421 p. (In Russian).

Yanovskaya, L. (2007) Notes About Mikhail Bulgakov. Moscow: Tekst Publ. 413 p. (In Russian).

Zerkalov, A. (2004) Mikhail Bulgakov's Ethics. Moscow: Tekst Publ. 239 p. (In Russian).

Сведения об авторах:

Казорина Анна Владимировна

Доцент кафедры филологии и методики Педагогического института ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент (г. Иркутск, Россия)

E-mail: anna-kazorina@mail.ru

Пименова Марина Владимировна

Доктор филологических наук, профессор, ректор, Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского (г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

Bionotes:

Pimenova Marina Vladimirovna

Doctor of Philology, professor, rector of the International Humanitarian University named after P.P. Semyonov – Tyan-Shansky (St. Petersburg, Russia)

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

Kazorina Anna Vladimirovna

Associate Professor of the Department of Philology and Methodology of the Pedagogical Institute of the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education "Irkutsk State University", Candidate of Philological Sciences, Associate Professor (Irkutsk, Russia).

E-mail: anna-kazorina@mail.ru

Для цитирования:

Пименова М.В., Казорина А.В. Мифолого-символические признаки концепта «нечистая сила» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»: структура, семантика и лингвокультурный контекст // // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 186–205.

For citation:

Pimenova, M.V., Kazorina A.V. Mythological and symbolic features of the concept "evil force" in M.A. Bulgakov's novel "The Master and Margarita": structure, semantics, and linguocultural context // // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 186–205.

5. АЛХИМИЯ СЛОВА И ЧУДО БЫТИЯ

УДК 81`2

ЧУДО В «СКАЗКЕ О ЦАРЕ САЛТАНЕ» А.С. ПУШКИНА НА ФОНЕ ОНИМИКОНА

Пименова Марина Владимировна

Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского
(Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация

В статье анализируется концепт *чудо* в ракурсе русской лингвокультуры и индивидуальной картины мира А.С. Пушкина. Цель статьи – описать чудеса глазами персонажей «Сказки о царе Салтане». Задачи статьи: 1. Составить онимикон сказочных персонажей; 2. Составить список чудес в сказке. Состав персонажей сказки ограничен: царь Салтан, его жена царица, ее сестры, баба Бабариха, князь Гвидон, лебедь, 33 богатыря и Черномор, коршун. Из всего списка только у пяти персонажей есть имя: Салтан, Гвидон, Бабариха, Черномор и Лебедь (причём вопрос: Лебедь – имя собственное, до конца не ясен). Список чудес в сказке состоит из шести пунктов: 1. Царевич Гвидон, родившийся в аршин ростом (71, 12 см); 2. Царевна лебедь, творящая чудеса (возводит город за одну ночь, переносит белку с елью на остров, обладает даром преобразования и т.д.); 3. Чудо преобразования (лебедь преобразается сама, коршун является преобразившимся чародеем; Гвидона лебедь превращает в комара, муху, шмеля); 4. Необыкновенная белка, под елью грызущая золотые орешки и достающая из них изумрудные ядра; 5. 33 богатыря и их дядька Черномор; 6. Остров Буян и новый город на нём. Все чудеса, кроме первого, связаны с одним персонажем – лебедью. На это указывают слова и сочетания: *чудо, диво, чудесный, чудное диво, дивиться чуду, дивиться диву* и т.д.

Ключевые слова: концепт; сказка; структура концепта; онимикон; концептология; лингвокультурология; индивидуально-авторская картина мира

THE MIRACLE IN A.S. PUSHKIN'S "THE TALE OF TSAR SALTAN" AGAINST THE BACKGROUND OF ONIMICON

Pimenova Marina Vladimirovna

International Humanitarian University named after P.P. Semenov–Tyan-Shansky (Saint
Petersburg, Russia)

Abstract

The article analyzes the concept of miracle from the perspective of Russian linguoculture and A.S. Pushkin's individual worldview. The purpose of the article is to describe miracles through the eyes of the characters in The Tale of Tsar Saltan. Objectives of the article: 1. Make an onymicon of fairy-tale characters; 2. Make a list of miracles in a fairy tale. The characters of the fairy tale are limited: Tsar Saltan, his wife tsarina, her sisters, baba Babarikha, Prince Guidon, swan, 33 bogatyr and Chernomor, kite. Only five characters have a name: Saltan, Guidon, Babarikha, Chernomor and Swan (and the question: Swan is a proper name is not completely clear). The list of miracles in the fairy tale consists of six points: 1. Prince Guidon, who was born an arshin tall (71, 12 cm); 2. Swan Princess, who works miracles (builds a city overnight, carries a squirrel with a fir tree to an island, has the gift of transformation, etc.); 3. Miracle of transformation (the swan transforms itself, the kite

is a transformed magician; swan turns Guidon into a mosquito, a fly, a bumblebee); 4. An unusual squirrel gnawing golden nuts under a fir tree and extracting emerald kernels from them; 5. 33 bogatyr and their uncle Chernomor; 6. Buyan Island and a new city on it. All miracles, except the first one, are connected with one character – a swan. This is indicated by the words and combinations: miracle, wonder, marvelous, wonderful, wonderful miracle, marvelous wonder, marvel at the miracle, marvel at the wonder, etc.

Keywords: concept; fairy tale; concept structure; onymicon; conceptology; linguoculturology; individual author's worldview

Введение (Introduction)

Тема чуда – одна из самых интересных в аспекте авторского видения, концептуализации в лингвокультуре, его стереотипном восприятии. К ней постоянно возвращаются как лингвисты, так и культурологи, литературоведы и философы. Чудо в авторской языковой картине мира – тема неисчерпаемая, особенно это относится к сказочным текстам.

Тема чуда поднимается не только в лингвистике, но и в философии и религиоведении. К сфере чуда относятся смыслы: «сверхъестественное», «знамение», «пророчество», «вера», «колдовство», «чародейство», «магия», «суеверие» и т.п. [Аринин, Лютаева, Лю 2023: 120]. Слово *чудо* с XI в. употребляется вместе с синонимами *чарование*, *колдовство*, *волхование*, *волшебство*, *обаяние*, *кумирская прелести* и *идолослужение* и т.п., которые в текстах сопровождалась эпитетами *дивный*, *удивительный* и *потрясающий*, считаясь проявлением «силы Бога» [СРЯ XI–XVII вв., вып. 4: 243–245]. Лексема *чудо* и синонимы содержат в себе семантику эмоционально-интеллектуальной оценки события, явления, предмета: «где высшая степень изумления / удивления может перейти либо в ужас, либо в восторг и восхищение. Кроме того, слово *чудо* часто семиотически нагружено: оно указывает, что оцениваемое им событие (вещи) является знаком чего-то иного. Это иное может быть связано с дохристианскими верованиями, а также пониматься в христианском смысле, где чудо – знак Божественной воли» [Никитина 1995: 34].

Актуальность исследования заключается в концептуальном взгляде на тему чуда в индивидуально-авторской картине мира А.С. Пушкина. Научная новизна работы состоит в первом опыте описания концепта *чудо* на материале рассматриваемой сказки. К перспективам дальнейшего изучения этой темы относится исследование концепта *чудо*: 1. в других авторских сказках А.С. Пушкина; 2. в других индивидуально-авторских картинах мира; 3. в других языковых картинах мира.

Материал и методы исследования (Study material and methods)

Материалом исследования является текст А.С. Пушкина «Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди», написанный поэтом в 1831 году, и он сохраняет и передает реципиентам этнокультурные мифы как смысловую матрицу культуры и ее универсалию [Ставицкий 2020: 86]. Основными методами исследования выступают: концептуальный, дескриптивный, интерпретативный, метод компонентного анализа.

Литературный обзор (Literary review)

В 2025 году вышло учебное пособие: Пименова М.В., Берестнев Г.И., Карасик В.И., Маслова В.А., Концептуализация чуда в лингвокультуре: учебное пособие / отв. ред. М. В. Пименова. Изд. 1-е. Санкт-Петербург: СПбГЭУ, 2025. 208 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 30). В этом пособии раскрыта тема чуда в русской лингвокультуре и дан литературный обзор по изучаемой теме. Отдельно

следует упомянуть работу по теме символических признаков среди мотивирующих в структуре макроконцепта *чудо* [Пименова 2024: 56–63]. Тема чуда исследуется на материале текстов разных жанров: в религиозном [Аверинцев 2005] и художественном дискурсе [Барабанов 2011].

Результаты и обсуждение (Results and discussion)

Начнём разбор сказки с онимикона. Имена собственные в сказке необычные, говорящие. Особенность онимикона в сказке А.С. Пушкина – имена собственные есть только у трёх мужских персонажей – царя Салтана и его сына – Гвидона Салтановича, Черномора, а также у одного женского персонажа – бабы Бабарихи (имя, похожее на семейный статус). Баба Бабариха – наперсница сестёр царицы (поварихи и ткачихи). У остальных персонажей – царицы, ее сестер, лебеди – имён нет. Или – вариант – Лебедь всё же имя, но не простое, а сакральное. Рассмотрим их подробнее.

Салтан.

Салтан – это имя прямо ассоциируется с тюркским словом *султан* «правитель». Тюркские народы своих властителей, правителей называли именно так. В русском, литовском и венгерском языках сохранились слова *солтан*, *салтан*, *золтан* в значении «правитель». А.С. Пушкин уточняет статус правителя Салтана – царь:

Царь Салтан зовет их в гости...

Видит, весь сияя в злате,
Царь Салтан сидит в палате
На престоле и в венце,
С грустной думой на лице.

Царь Салтан гостей сажает
За свой стол...

А лежит нам путь далек,
Мимо острова Буяна,
В царство славного Салтана.

Гвидон. Пока бочка плавает в море – у царевича нет имени. Он сам себя называет этим именем, как только его провозглашают князем возведенного лебедью за одну ночь города:

Мать и сын идут ко граду.
Лишь ступили за ограду,
Оглушительный трезвон
Поднялся со всех сторон:
К ним народ навстречу валит,
Хор церковный бога хвалит;
В колымагах золотых
Пышный двор встречает их;
Все их громко величают
И царевича венчают
Княжей шапкой, и главой
Возглашают над собой;
И среди своей столицы,
С разрешения царицы,

В тот же день стал княжить он
И нарекся: князь **Гвидон**.

Гвидон – имя не русское, у него готское происхождение, где оно имеет значение «правитель». Гвидон – правитель, венчанный на княжение на острове старинным обрядом – княжей шапкой. Он встаёт во главе своего княжества. На это даёт свое разрешение царица. Он сам избирает себе имя (*И нарекся: князь Гвидон*). В разных языках есть формы этого имени с разной огласовкой:

англ. Guy (ср. имя римского императора: Гай Юлий Цезарь),
венг. Gujdó,
исп. Guido,
итал. Guido, Guidone, Guittone,
польск. Gwidon, Gwido,
фр. Guy, Gui (вспомним Ги де Мопассана), Guidon,
чеш. Kvido, Quido.

Как видим, наиболее близкими по форме являются французская – Guidon и польская Gwidon. Как у царя Салтана с тюркским именем появился сын-француз или поляк?

В латыни глагол *guide* означает «водить, направлять». Отсюда и заимствование *гид*. По-латыни имя сына царя звучало бы Guido (Гвидо). От него произошли французское и английское Guy (Ги и Гай соответственно).

То есть онимы *Салтан* и *Гвидон* первоначально выражали социальный статус – правителя. Причём имя *Салтан* первично (он царь-отец: он так назван в тексте сказки: *В сени вышел царь-отец*), а Гвидон – сын – вторичен в социальном статусе (князь Гвидон). Позже *Салтан* и *Гвидон* становятся именами собственными.

Гвидон в сказке описывается разными эпитетами, один из них *удалец*:

И за ними во дворец
Полетел наш удалец.

Бабариха.

Это не простая баба, она прямо названа *сватьей*:

А ткачиха с поварихой,
С сватъей бабой Бабарихой,
Около царя сидят –
Четырьмя все три глядят.

Сватами называют родителей супругов – тестя с тещей и свёкра со свекровью. Сватами они являются для всей родни супруга своего ребенка, теща – сватья и для родителей жениха, и для его братьев и сестер и т.д. Баба Бабариха с сёстрами – ткачихой и поварихой – чинят общие козни против царицы. Они управляют волей царя Салтана:

А ткачиха с поварихой,
С сватъей бабой Бабарихой,
Не хотят его пустить
Чудный остров навестить.

Бабариха – значимый человек при дворе царя Салтана, она сидит подле царя, она имеет доступ к гонцам царя и к ресурсам во дворце Салтана, её слушают на

пирах, ей не перечат и не прерывают ее рассказы, к ней прислушиваются. Бабариха ничего не делает сама, она повелевает (наравне с сёстрами царицы):

А ткачиха с поварихой,
С сватьей бабой Бабарихой,
Извести ее хотят,
Перенять гонца велят...

Едет с грамотой гонец,
И приехал наконец.
А ткачиха с поварихой,
С сватьей бабой Бабарихой,
Обождать его велят.

Именно Бабариха рассказывает про чудеса в мире – она их называет *диво* (*в свете есть такое диво*): белка, лебедь и др. И её слушают все – и гости, и сам царь. Разговаривает она без всякой учтивости, у неё сложный характер:

Спорить с бабой [Бабарихой] не хотят.
Чуду царь Салтан дивится –
А царевич хоть и злится,
Но жалеет он очей
Старой бабушки своей...

Все это указывает, что она – старшая женщина в царской семье – царица. Царицей может быть как жена царя, так и его мать (родная или не родная). Если имя у её сына Салтан (Султан) тюркское, что есть основание посмотреть, что означает ее имя. Рассмотрим варианты истолкования этого имени.

1-2 варианты. В словаре В.В. Радлова встретилось две близкие формы: *бабър* «леопард»; *баба* «1. отец, предок; 2. Почтенный старик; 3. Предок; 4. Титул некоторых начальников; 6. Дед» [Радлов, вып. 4, ч. 2, стлб. 1363–1364], [Радлов, v. 4, р. 2, стлб. 1365]. В «Словаре иностранных слов» встречаем: «Баба у тюркских народов - почётное обращение к мужчине, старшему по возрасту» [СИС 1980: 68].

3 вариант. В словаре К.К. Юдахина есть слово *бабыр* «говорун; говорливый» [Юдахин, т. I, с. 90]. Баба Бабариха действительно много говорит, обсуждая козни против царицы с её сёстрами, высказывая свое мнение по поводу чудес на встречах с купцами.

4 вариант. Есть два областных слова (костр., яросл.) – *баберёк* и *баберек*, означающих «плотная шелковая или парчовая ткань, упоминаемая в песнях и сказках» [Шипова 1976, с. 60]. Они образованы от *байберек* (из тур., крым.-тат. и кирг. *bai* «богатый» и чаг. *barak* «большой старый платок» [СРНГ, вып. 2: 18]. В.В. Радлов упоминает чагатайское слово *барак* «род толстого сукна» [Радлов, вып. 4, ч. 2: 1595]. Сватья баба Бабариха, находясь при царском дворе, могла носить одежду или платок из парчи или шёлка.

Бабариха – бабушка князя Гвидона. По родству Бабариха – это или мать молодой царицы, или мать самого Салтана, свекровь царицы. Если она мать молодой царицы, то в этом варианте не совсем понятно – за что она изводит собственную дочь и родного внука. Если Бабариха – свекровь молодой царицы, то тогда её поведение вполне объяснимо.

По признакам поступков Бабариха может быть либо мачехой царицы, либо мачехой самого Салтана. Гвидоном она не дорожит – он ей не родной внук.

Бабушкой называют не только родителей матери и отца, но и всяких двоюродных бабушек и вообще любых престарелых родственниц или пожилых женщин. Повторяющийся эпитет Бабарихи – *баба*. В русском языке слово *баба* многозначно, это и «женщина», «замужняя женщина», «крестьянка», «пожилая женщина». Ещё значения слова баба: «старая женщина», «повивальная баба», «ворожея», «знахарка». В обиходном употреблении в семье слово *баба* означает «мать отца или матери».

Когда Бабариха рассказывает о чуде – царевне лебеди, Гвидон в виде шмеля, жалит ее в нос. В русском языке есть выражение *совать свой нос в чужие дела*. Гвидон наказывает бабу Бабариху за то, что она вмешивается в чужую жизнь:

Он над ней жужжит, кружится –
Прямо на нос к ней садится,
Нос ужалил богатырь...

Бабариха вместе с ткачихой и поварихой сопровождают царя Салтана в морском путешествии к берегам острова Гвидона. Это путешествие не относится к государственным делам – Салтан едет погостить к князю Гвидону, он берёт с собой близких людей:

Царь на палубе стоит
И в трубу на них глядит;
С ним ткачиха с поварихой,
С сватьей бабой Бабарихой;
Удивляются оне
Незнакомой стороне.

Царя Салтана сопровождает вся его семья, которая на тот момент состоит из сестёр царицы и сватьи бабы Бабарихи. Семья воссоединяется на острове, на котором правит князь Гвидон.

Лебедь. Можно предположить, что лебедь – это не только название птицы с красивым оперением и длинной шеей, но и имя собственное в дохристианское время. У основателя Киева – Кия – была сестра Лыбедь.

Лебедь – слово с неизменяемой формой для мужского и женского рода. При этом носитель языка легко понимает, к кому относится это имя: *лебедем* это м.р., *лебедью* это ж.р. Лебедь – это ещё и фамилия: в 90-е гг. XX в. в России был широко известен генерал А.И. Лебедь. Лебедь – астроним – название созвездия северного полушария.

Таким образом, онимикон сказки состоит из пяти имён собственных: 1. Салтан; 2. Гвидон; 3. Бабариха; 4. Черномор; 5. Лебедь. Остальные персонажи автором не выделены.

Следующий этап исследования – тема чуда в сказке. Таких чудес в сказке шесть.

Чудо 1. В сказке первое чудо не замечается и не квалифицируется как таковое. Современные читатели не замечают его в силу специфики мер, изменившихся за прошедшую эпоху. Рождённый царевич необычен – он родился ростом в аршин:

Наступает срок родин;
Сына бог им дал в аршин...

Аршин – устаревшая мера длины, его называли *шаг*. Его соотношение = 4 четверти = 28 дюймов = 16 вершков $\approx 71,12$ см. Средний рост младенцев сейчас 48-51 см. Царевич родился в полтора раза выше, чем обычный новорождённый.

К его необычным свойствам относится и то, что он рос быстро (*не по дням, а по часам*). Такая формула роста богатырей используется как в былинах, так и в сказках:

Бочка по морю плывет.
Словно горькая вдовица,
Плачет, бьется в ней царица;
И растет ребенок там
Не по дням, а по часам.

Реакция царя на подложное известие о рожденной зверушке известие квалифицируется автором сказки как чудо с негативной коннотацией (*В гневе начал он чудесить И гонца хотел повесить*):

«Родила царица в ночь
Не то сына, не то дочь;
Не мышонка, не лягушку,
А неведому зверушку».

В словаре Д.Н. Ушакова глагол *чудесить* толкуется так: «Делать, выкидывать странности, дурить, мудрить» [Ушаков: интернет-ресурс]. В словаре Т.Ф. Ефремовой это значение уточняется: «Совершать нелепые, странные поступки; чудить» [Ефремова: интернет-ресурс].

Вернёмся к царевичу. Находясь в бочке с матерью, сын разговаривает с океаном. Он обращается к воде с заговором. И вода его слушается. То есть царевич наделен волшебными качествами:

А дитя волну торопит:
«Ты, волна моя, волна!
Ты гульлива и вольна;
Плещешь ты, куда захочешь,
Ты морские камни точишь,
Топишь берег ты земли,
Подымаешь корабли –
Не губи ты нашу душу:
Выплесни ты нас на сушу!»
И послушалась волна:
Тут же на берег она
Бочку вынесла легонько
И отхлынула тихонько.

Среди других его чудесных свойств – необыкновенная сила. С её помощью ребёнку удастся вышибить дно у бочки и освободить себя и мать:

Сын на ножки поднялся,
В дно головкой уперся,
Понатужился немножко:
«Как бы здесь на двор окошко
Нам проделать?» – молвил он,
Вышиб дно и вышел вон.

Он сообразителен не по годам. Среди других его качеств деловитость и ответственность: он – добытчик и кормилец своей семьи. Как только они с матерью выходят на сушу, царевич отправляется на охоту:

Сын подумал: добрый ужин
Был бы нам, однако, нужен.
Ломит он у дуба сук
И в тугой сгибает лук,
Со креста шнурок шелковый
Натянул на лук дубовый,
Тонку тросточку сломил,
Стрелкой легкой заострил
И пошел на край долины
У моря искать дичины.

Царевич Гвидон ведёт себя как взрослый человек, охотник, добытчик, взявший на себя ответственность за обеспечение пропитанием матери и себя.

После битвы за лебедь Гвидон хранит своеобразный трёхдневный пост. Потеряв единственную стрелу, убив коршуна, Гвидон не будет есть три дня, об этом ему сообщает лебедь:

«Ты, царевич, мой спаситель,
Мой могучий избавитель,
Не тужи, что за меня
Есть не будешь ты три дня,
Что стрела пропала в море;
Это горе – всё не горе».

В сказке Гвидон прямо называется автором сказки богатырем:

Прямо на нос к ней садится,
Нос ужалил богатырь...

В самом тексте сказки Гвидон не квалифицируется как чудо. Её качества и свойства характера, его рост и поведение относятся к области нормы. Чудом его не считают читатели, не замечая глубинных смыслов текста.

Чудо 2. Царевна лебедь. В сказке с лебедью мы встречаемся в ситуации, когда Гвидон, высадившись на берег со своей матерью, отправляется на охоту. Подойдя к морю, он видит нападение коршуна на белую птицу – лебедя:

К морю лишь подходит он,
Вот и слышит будто стон...
Видно на море не тихо;
Смотрит – видит дело лихо:
Бьется лебедь средь зыбей,
Коршун носится над ней;
Та бедняжка так и плещет,
Воду вокруг мутит и хлещет...

Лебедь бьется, защищаясь. Гвидон спешит на помощь лебедю, используя единственную стрелу для его спасения. Лебедь ведёт себя как воин – помогая победить коршуна после выстрела Гвидона:

Тот уж когти распустил,

Клёв кровавый наострил...
 Но как раз стрела запела,
 В шею коршуна задела –
 Коршун в море кровь пролил,
 Лук царевич опустил;
 Смотрит: коршун в море тонет
 И не птичьим криком стонет,
 Лебедь около плывет,
 Злого коршуна клюет,
 Гибель близкую торопит,
 Бьет крылом и в море топит.

Гвидон увидел лебедь в облике птицы, помог ей одолеть коршуна. Удивительным было обращение лебеди к Гвидону: лебедь разговаривает на русском языке, называя его спасителем и избавителем:

И царевичу потом
 Молвит русским языком:
 «Ты, царевич, мой спаситель,
 Мой могучий избавитель,
 Не тужи, что за меня
 Есть не будешь ты три дня,
 Что стрела пропала в море;
 Это горе – всё не горе.

Лебедь даёт Гвидону обет службы. Обещание состоит в том, чтобы вернуть царевичу долг за спасение:

Отплачу тебе добром,
 Сослужу тебе потом...

После битвы лебедь поясняет Гвидону – она не птица, она – девушка в облике лебедя, коршун – тоже не птица, а злой чародей:

«Ты не лебедь ведь избавил,
 Девуцу в живых оставил;
 Ты не коршуна убил,
 Чародея подстрелил.
 Ввек тебя я не забуду:
 Ты найдешь меня повсюду,
 А теперь ты воротись,
 Не горюй и спать ложись».
 Улетела лебедь-птица...

У лебедя удивительные характеристики: она пернато – оборотень (*Улетела лебедь-птица*): «Тот архетип, где мифологический персонаж имеет признаки и человека, и животного, синхронен с архетипом, в котором мифическое существо появляется попеременно то в зооморфном, то в антропоморфном виде»; формирование этих прообразов «обусловлено процессом антропоморфизации облика тотемного предка-родоначальника» [Криничная 1988: 34]. Лебедь – тотем.

Лебедь помнит добро (*Отплачу тебе добром*), обитает везде (*Ты найдешь меня повсюду*).

Лебедь – царевна, она – дочь царя и царицы. У неё высокий социальный статус: её родители – правители некоего царства. Однако на протяжении всей сказки мы не встречаем упоминания о них. Однако царевна не одна – у неё есть дядя (его в сказке обозначают сочетанием *дядька Черномор*) и двоюродные братья – витязи – 33 богатыря.

Если у царевны лебеди не упоминаются родители, можно предположить, что их уже нет. Царевна унаследовала их царство. Где же оно? Она живёт на воде – Гвидон встречает её в волнах. Имя *Черномор* может быть истолковано двояко: 1. Чёрное море; 2. Черный мор (смерть?). Богатыри тоже выходят из пенных вод из глубины моря. У царевны-лебеди морская природа. Лебедь символизирует чистоту, мудрость, непорочность, гордое одиночество и смерть. В сказке А.С. Пушкина лебедь «соотнесится с женским началом, любовью, нежностью» [Адамчик 2006: 97].

В сказке чудеса описываются разными словами: *чудо, чудный, диво, дивный, чудесница, удивить, дивиться* и производными, сочетаниями *диво дивное*:

Корабельщики в ответ:
 «Мы объехали весь свет;
 За морем житье не худо;
 В свете ж вот какое **чудо**:
 Остров на море лежит,
 Град на острове стоит,
 Каждый день идет там **диво**:
 Море вздуется бурливо,
 Закипит, подымет вой,
 Хлынет на берег пустой,
 Расплеснется в скором беге —
 И останутся на бреге
 Тридцать три богатыря,
 В чешуе златой горя,
 Все красавцы молодые,
 Великаны удалые,
 Все равны, как на подбор;
 Старый дядька Черномор
 С ними из моря выходит
 И попарно их выводит,
 Чтобы остров тот хранить
 И дозором обходить —
 И той стражи нет надежней,
 Ни храбрее, ни прилежней.
 А сидит там князь Гвидон;
 Он прислал тебе поклон».

Все чудеса прямо или косвенно связаны с лебедью – она переносит их в царство Гвидона:

А князь в окошко,
 Да спокойно в свой удел
 Через море прилетел.
 Князь у синя моря ходит,
 С синя моря глаз не сводит;

Глядь – поверх текучих вод
 Лебедь белая плывет.
 «Здравствуй, князь ты мой прекрасный!
 Что ты тих, как день ненастный?
 Опечалился чему?» –
 Говорит она ему.
 Князь Гвидон ей отвечает:
 «Грусть-тоска меня съедает –
Диво б дивное хотел
 Перенести я в мой удел».

Салтан дивится чуду. Его постоянным желанием является увидеть чудеса своими глазами:

Царь Салтан **дивится чуду**.
 «Коли жив я только буду,
Чудный остров навещу
 И у князя погощу».

Внешность лебеди необычна: она светило – солнце? (*Днем свет божий затмевает*), ночью она, как Луна, освещает землю (*Ночью землю освещает*). Ее голову украшает месяц (*Месяц под косой блестит*), звёзды на челе указывают на ее небесную природу (*А во лбу звезда горит*). Она богиня? У нее величественная походка и красивый гармоничный голос. Об этом чуде рассказывает баба Бабариха:

Вот идет молва правдива:
 За морем царевна есть,
 Что не можно глаз отвести:
 Днем свет божий затмевает,
 Ночью землю освещает,
 Месяц под косой блестит,
 А во лбу звезда горит.
 А сама-то величава,
 Выплывает, будто пава;
 А как речь-то говорит,
 Словно реченька журчит.
 Молвить можно справедливо,
 Это диво, так уж диво.

Гвидон, услышав про такое чудо, задумал жениться на царевне. Об этом он просит лебедь, не зная, что лебедь и чудесная царевна – это одно и то же лицо:

Князь у синя моря ходит,
 С синя моря глаз не сводит;
 Глядь – поверх текучих вод
 Лебедь белая плывет.
 «Здравствуй, князь ты мой прекрасный!
 Что ж ты тих, как день ненастный?
 Опечалился чему?» –
 Говорит она ему.
 Князь Гвидон ей отвечает:
 «Грусть-тоска меня съедает:

Люди женятся; гляжу,
Неженат лишь я хожу».
– А кого же на примете
Ты имеешь? – «Да на свете,
Говорят, царевна есть,
Что не можно глаз отвести.
Днем свет божий затмевает,
Ночью землю освещает –
Месяц под косой блестит,
А во лбу звезда горит.
А сама-то величава,
Выступает, будто пава;
Сладку речь-то говорит,
Будто реченька журчит.
Только, полно, правда ль это?»
Князь со страхом ждет ответа.
Лебедь белая молчит
И, подумав, говорит:
«Да! такая есть девица.
Но жена не рукавица:
С белой ручки не стряхнешь,
Да за пояс не заткнешь.
Услужу тебе советом –
Слушай: обо всем об этом
Пораздумай ты путем,
Не раскаяться б потом».
Князь пред нею стал божиться,
Что пора ему жениться,
Что об этом обо всем
Передумал он путем;
Что готов душою страстной
За царвною прекрасной
Он пешком идти отсель
Хоть за тридевять земель.
Лебедь тут, вздохнув глубоко,
Молвила: «Зачем далёко?
Знай, близка судьба твоя,
Ведь царевна эта – я».

Лебедь перелетает водное пространство, сбрасывает свои перья, оборачиваясь
девушкой. Лебедь – оборотень (*И царвной обернулась*):

Тут она, взмахнув крылами,
Полетела над волнами
И на берег с высоты
Опустилася в кусты,
Встрепенулась, отряхнулась
И царвной обернулась:
Месяц под косой блестит,

А во лбу звезда горит;
 А сама-то величава,
 Выступает, будто пава;
 А как речь-то говорит,
 Словно реченька журчит.
 Князь царевну обнимает,
 К белой груди прижимает
 И ведет ее скорей
 К милой матушке своей.

Только по косвенным признакам можно восстановить картину природы лебеди. До появления Гвидона она живёт на воде, её родственники живут в воде (Черномор и витязи, выходящие на берег с дозором). Царевна лебедь – наследница морского царства.

Чудо 3. Чудесное преобразование. Лебедь обладает даром преобразования. Но такой же дар есть у коршуна, который оказался чародеем:

Ты не коршуна убил,
 Чародея подстрелил.

Лебедь наделена магическим даром превращения. Она сама оборачивается то девушкой, то лебедем. Она меняет облик Гвидона, превращая его в комара. Чудо преобразования происходит по мановению крыльев лебеди, когда с ног до головы она окропляет его водой. Гвидон уменьшается до точки и оборачивается комаром:

Лебедь князю: «Вот в чем горе!
 Ну, послушай: хочешь в море
 Полететь за кораблем?
 Будь же, князь, ты комаром».
 И крылами замахала,
 Воду с шумом расплескала
 И обрызгала его
 С головы до ног всего.
 Тут он в точку уменьшился,
 Комаром оборотился,
 Полетел и запищал,
 Судно на море догнал,
 Потихоньку опустился
 На корабль – и в щель забился.

Второй раз лебедь превратила Гвидона в муху. Процесс превращения один и тот же – лебедь обрызгивает всего Гвидона, и он преобразуется в муху:

К морю князь – а лебедь там
 Уж гуляет по волнам.
 Молит князь: душа-де просит,
 Так и тянет и уносит...
 Вот опять она его
 Вмиг обрызгала всего:
 В муху князь оборотился,
 Полетел и опустился
 Между моря и небес

На корабль – и в щель залез.

В третий раз лебедь обращает Гвидона в шмеля, применяя тот же ритуал – кропит его водой:

К морю князь, а лебедь там
Уж гуляет по волнам.
Князь опять: душа-де просит...
Так и тянет и уносит...
И опять она его
Вмиг обрызгала всего.
Тут он очень уменьшился,
Шмелем князь оборотился,
Полетел и зажужжал;
Судно на море догнал,
Потихоньку опустился
На корму — и в щель забился.

Чудо 4. Необыкновенная белка. Об этом чуде рассказывает повариха – сестра царицы. Речь идёт о необычном звере – белке, которая достает удивительные ядра из орехов – изумруды:

«Уж диковинка, ну право, –
Подмигнув другим лукаво,
Повариха говорит, –
Город у моря стоит!
Знайте, вот что не безделка:
Ель в лесу, под елью белка,
Белка песенки поет
И орешки всё грызет,
А орешки не простые,
Все скорлупки золотые,
Ядра – чистый изумруд;
Вот что чудом-то зовут».

Князь Гвидон обращается к лебеди с запросом о чуде. Служба лебеди и состоит в том, чтобы помочь Гвидону в его просьбах. Один из запросов Гвидона содержит чудо, о котором он слышал от мимопроезжих купцов. Они ему поведали о белке, живущей под елью в лесу. У белки есть необыкновенные свойства – она поёт песенки, она ручная, она грызет необычные орехи с золотой скорлупой, вынимая из них изумрудные ядра. Почему-то известие о ней повергает Гвидона в печальное состояние тоски – настолько велико желание обладать такой белкой (*Грусть-тоска меня съедает*). Такая белка – одна во всем мире. Причем А.С. Пушкин использует слово *свет* в другом значении – «люди» (*Свет о белке правду бает*):

Снова князь у моря ходит,
С синя моря глаз не сводит;
Глядь – поверх текучих вод
Лебедь белая плывет.
«Здравствуй, князь ты мой прекрасный!
Что ж ты тих, как день ненастный?
Опечалился чему?» –

Говорит она ему.
 Князь Гвидон ей отвечает:
 «Грусть-тоска меня съедает;
 Чудо чудное завесь
 Мне б хотелось. Где-то есть
 Ель в лесу, под елью белка;
 Диво, право, не безделка —
 Белка песенки поет,
 Да орешки все грызет,
 А орешки не простые,
 Все скорлупки золотые,
 Ядра – чистый изумруд;
 Но, быть может, люди врут».
 Князю лебедь отвечает:
 «Свет о белке правду бает;
 Это чудо знаю я;
 Полно, князь, душа моя,
 Не печалься; рада службу
 Оказать тебе я в дружбу».

Лебедь служит Гвидону не за деньги, а за своё спасение. В русском языке сохранилось выражение *Не в службу, а в дружбу*, т.е. когда оказывается содействие не в качестве оплаты за что-то, а к качеству дружеского расположения. Лебедь оказывает именно дружескую услугу Гвидону, исполняя его желание (...*рада службу Оказать тебе я в дружбу*).

Гвидон заполучает такую белку к себе на царский двор с помощью лебеди. Белке возводится хрустальный дом. К ней приставляется дьяк для строгого учёта орехов:

С ободренной душой
 Князь пошел себе домой;
 Лишь ступил на двор широкий —
 Что ж? под ёлкою высокой,
 Видит, белочка при всех
 Золотой грызет орех,
 Изумрудец вынимает,
 А скорлупку собирает,
 Кучки равные кладет
 И с присвисточкой поет
 При честном при всем народе:
 Во саду ли, в огороде.
 Изумился князь Гвидон.
 «Ну, спасибо, – молвил он, —
 Ай да лебедь – дай ей боже,
 Что и мне, веселье то же».
 Князь для белочки потом
 Выстроил хрустальный дом,
 Караул к нему приставил
 И притом дьяка заставил

Строгий счет орехам весть.
Князю прибыль, белке честь.

Интересен приоритет в материальных ценностях Гвидона – для него изумруд (ядра орешков) ценнее, их подсчитывает дьяк, а золотая скорлупа не ценна – ею усеян весь двор (буквально валяется под ногами):

И засеян двор большой
Золотою скорлупой.

Изумруд хранится не в банках – в кладовых. Собирают изумрудные ядра в эти кладовые приставленные для этого исполнители. Кладовые имеют название спуд. Слово *спуд* имеет устаревшее значение «закрытое место; тайник, хранилище», выражение *под спуд положить/ класть* означает «отложить, оставить без применения, употребления» [СРЯ, т. IV: 233–234]. Другими словами, казна Гвидона – это не золотохранилище, а склад изумрудов:

Девки сыплют изумруд
В кладовые, да под спуд...

Из золота скорлупок князь Гвидон изготавливает монеты. Эти монеты ходят (принимаются) по всему свету:

Из скорлупок льют монету,
Да пускают в ход по свету...

Саму белку Гвидон называет *чудо чудное*:

Чудо чудное завести
Мне б хотелось. Где-то есть
Ель в лесу, под елью белка...

Ткачиха обесценивает это чудо, попутно подвергает сомнению слова корабельщиков. По её словам, здесь нечему удивляться:

Говорит царю ткачиха:
«Что тут дивного? ну, вот!
Белка камушки грызет,
Мечет золото и в груды
Загребает изумруды;
Этим нас не удивишь,
Правду ль, нет ли говоришь».

Чудо 5. 33 богатыря и Черномор. Об этом чуде рассказывает ткачиха:

Усмехнувшись исподтиха,
Говорит царю ткачиха:
«Что тут дивного? ну, вот!
Белка камушки грызет,
Мечет золото и в груды
Загребает изумруды;
Этим нас не удивишь,
Правду ль, нет ли говоришь.
В свете есть **иное диво**:

Море вздуется бурливо,
 Закипит, подымет вой,
 Хлынет на берег пустой,
 Разольется в шумном беге,
 И очутятся на бреге,
 В чешуе, как жар горя,
 Тридцать три богатыря,
 Все красавцы удалые,
 Великаны молодые,
 Все равны, как на подбор,
 С ними дядька Черномор.
 Это диво, так уж диво,
 Можно молвить справедливо!»
 Ткачиха – сестра царицы и тётя царя Гвидона:
 Диву царь Салтан дивится,
 А Гвидон-то злится, злится...
 Зажужжал он и как раз
 Тетке сел на левый глаз,
 И ткачиха побледнела:
 «Ай!» и тут же окривела.

Богатыри – витязи – являются родными братьями лебеди. Лебедь называет их братцы:

«Это чудо знаю я.
 Эти витязи морские
 Мне ведь братья все родные.
 Не печалься же, ступай,
 В гости братцев поджидай».

И Черномора лебедь называет *дядькой*: *дядя, дядька* – это тоже термин родства в русском языке. Черномор – старший, он возглавляет строй богатырей (*И, блистая сединами, Дядька впереди идет*):

«А какое ж это **диво**?»
 – Где-то вздуется бурливо
 Окиян, подымет вой,
 Хлынет на берег пустой,
 Расплеснется в шумном беге,
 И очутятся на бреге,
 В чешуе, как жар горя,
 Тридцать три богатыря,
 Все красавцы молодые,
 Великаны удалые,
 Все равны, как на подбор,
 С ними дядька Черномор.
 Князю лебедь отвечает:
 «Вот что, князь, тебя смущает?
 Не тужи, душа моя,
 Это **чудо** знаю я.
 Эти витязи морские

Мне ведь братья все родные.
Не печалься же, ступай,
В гости братцев поджидай».

Выходят богатыри военным строем по два человека в ряд (*Идут витязи четами*). Богатыри одеты в латы (слово *латы* означает «Металлические доспехи, применявшиеся в древние века для защиты воина от ударов холодного оружия, а в средние века – и от огнестрельного оружия; броня» [МАС, т. II, с. 166]):

У ворот блистают латы,
И стоят в глазах царя
Тридцать три богатыря.

Внешний вид братьев очень интересен – они **седые**, хотя молодые (*Все красавцы удалые, Великаны молодые*), в чешуе. Чешуя представляется кольчугой. В буквальном значении *чешуя*: «Твёрдые пластинки, защищающие тело некоторых позвоночных животных (рыб, ящериц, змей)» – имеет хтоническую природу [МАС, т. IV, с. 676]:

Князь пошел, забывши горе,
Сел на башню, и на море
Стал глядеть он; море вдруг
Всколыхалось вокруг,
Расплескалось в шумном беге
И оставило на бреге
Тридцать три богатыря;
В чешуе, как жар горя,
Идут витязи четами,
И, блистая сединою,
Дядька впереди идет
И ко граду их ведет.

Лебедь обратилась к своим братьям с наказом – охранять город Гвидона. Устаревшее значение слова *наказ* «поручение». Лебедь имеет право поручать делать что-либо своим братьям и своему дяде, т.е. лебедь – выше их по статусу. Решение оглашает Черномор – обходить ежедневно город дозором:

С башни князь Гвидон сбегает,
Дорогих гостей встречает;
Второпях народ бежит;
Дядька князю говорит:
«Лебедь нас к тебе послала
И наказом наказала
Славный город твой хранить
И дозором обходить.
Мы отныне ежедневно
Вместе будем непременно
У высоких стен твоих
Выходить из вод морских,
Так увидимся мы вскоре...

Над поверхностью воды эти богатыри долго находиться не могут. Черномор прямо об этом говорит – им трудно дышать земным воздухом. Их дом – море:

«А теперь пора нам в море;
Тяжек воздух нам земли».
Все потом домой ушли.

Дядька Черномор и 33 богатыря – храбрые и прилежные великаны. Они представляют собой стражу, охраняющую остров. Дядька Черномор – воевода. За ним строем двигаются богатыри в золотой чешуе:

Тридцать три богатыря,
В чешуе златой горя,
Все красавцы молодые,
Великаны удалые,
Все равны, как на подбор;
Старый дядька Черномор
С ними из моря выходит
И попарно их выводит,
Чтобы остров тот хранить
И дозором обходить –
И той стражи нет надежней,
Ни храбрее, ни прилежней.

Бабариха обесценивает это чудо, используя глагол *бродить* («шататься, слоняться»). Она подвергает сомнению существование богатырей (*Правду ль бают, или лгут*). Бабариха не считает чудом 33 богатыря и Черномора, её не удивляет их появление среди людей (*Дива я не вижу тут*):

Повариха и ткачиха
Ни гугу – но Бабариха,
Усмехнувшись, говорит:
«Кто нас этим удивит?
Люди из моря выходят
И себе дозором бродят!
Правду ль бают, или лгут,
Дива я не вижу тут.
В свете есть такие ль дива?

Чудо 6. Новый город на пустынном острове, возведённый за одну ночь.

Чудо творит царевна лебедь – она ставит город за одну ночь. Гвидон удивляется виду, открывшемуся ему утром: за ночь остров преобразился. На пустом пространстве появился большой город, окруженный белыми стенами. Внутри города церкви и монастыри. Действия лебеди устами царевича Гвидона описываются как утех:

Вот открыл царевич очи;
Отрясая грезы ночи
И дивясь, перед собой
Видит город он большой,
Стены с частыми зубцами,
И за белыми стенами

Блещут маковки церквей
И святых монастырей.
Он скорей царицу будит;
Та как ахнет!.. «То ли будет? —
Говорит он, — вижу я:
Лебедь тешится моя».

Остров в сказке назван — его имя Буян. Его упоминают корабельщики, плывшие мимо острова, которых приглашает к себе князь Гвидон. Этот остров часто упоминается в народном эпосе:

«А теперь нам вышел срок,
Едем прямо на восток,
Мимо острова Буяна,
В царство славного Салтана...»

Возведённый новый город имеет пристань и заставу:

Город новый златоглавый,
Пристань с крепкою заставой;
Пушки с пристани палят,
Кораблю пристать велят.

Князь Гвидон улетает после каждого своего путешествия с моряками в свой удел — он удельный князь. Остров Буян есть княжество князя Гвидона:

Да спокойно в свой удел
Через море полетел.

Чудесным называют остров купцы. После их рассказа сам царь Салтан подтверждает его необычность:

Царь Салтан дивится чуду;
Молвит он: «Коль жив я буду,
Чудный остров навещу,
У Гвидона погощу».

Повариха обесценивает чудесные качества острова. Она иронично называет его *диговинкой*, сопровождая свои слова жестами, напоминающими сговор с ткачихой и бабой Бабарихой. На ее иронию прямо указывает слово *лукаво* — повариха *лукавит* «хитрит, притворяется, имея какой-либо умысел»:

А ткачиха с поварихой,
С сватьей бабой Бабарихой,
Не хотят его пустить
Чудный остров навестить.
«Уж диговинка, ну право», —
Подмигнув другим лукаво,
Повариха говорит, —
Город у моря стоит!

Город отличается тем, что все его жители процветают. На острове нет деревянных изб, все живут в каменных палатах:

Все в том острове богаты,

Изоб нет, везде палаты;
А сидит в нем князь Гвидон.

Чудо 6. Новый город Гвидона. Все описанные выше чудеса собраны в одном пространстве – там, где княжит Гвидон. Город Гвидона расположен на острове, окруженном морем. За одну ночь вырос город на острове. Моряки, проходя мимо острова, удивляются чуду его внезапного появления. На острове возведена таможня и пристань. Каждый проходящий мимо корабль должен заплатить пошлину:

Ветер на море гуляет
И кораблик подгоняет;
Он бежит себе в волнах
На раздутых парусах.
Корабельщики **дивятся**,
На кораблике толпятся,
На знакомом острове
Чудо видят наяву:
Город новый златоглавый,
Пристань с крепкою заставой;
Пушки с пристани палят,
Кораблю пристать велят.

Об увиденном чуде моряки делятся с царем Салтаном, описывая этот остров. Был он с крутыми берегами, куда не приставали корабли, он был не жилой, представляя собой пустошь (*Он лежал пустой равниной*). На поверхности острова рос одинокий дуб. Сейчас на острове возведен новый город: в нём дворец, златоглавые церкви, терема, окруженные садами. Правителем на острове является князь Гвидон:

Корабельщики в ответ:
«Мы объехали весь свет;
За морем житье не худо,
В свете ж вот какое **чудо**:
В море остров был крутой,
Не привальный, не жилой;
Он лежал пустой равниной;
Рос на нем дубок единый;
А теперь стоит на нем
Новый город со дворцом,
С златоглавыми церквами,
С теремами и садами,
А сидит в нем князь Гвидон;
Он прислал тебе поклон».
Царь Салтан дивится чуду,
Молвит он: «Коль жив я буду,
Чудный остров навещу,
У Гвидона погощу».

Об этих чудесах купцы рассказывают царю Салтану, решающему посетить это чудесное место:

Царь Салтан гостей сажает
За свой стол и вопрошает:

«Ой вы, гости-господа,
Долго ль ездили? куда?».

Гвидон сам встречает гостей – царя Салтана (отца), ткачиху, повариху (тёток), сватью бабу Бабариху (бабушку). Т.е. гости – это родственники Гвидона. Приём гостей устроен с почестями: в честь гостей гремят пушки (салют?) и звонят колокола:

Разом пушки запалили;
В колокольнях зазвонили;
К морю сам идет Гвидон;
Там царя встречает он
С поварихой и ткачихой,
С сватьей бабой Бабарихой;
В город он повел царя,
Ничего не говоря.

У врат, ведущих к царскому дворцу, в палаты царские, стоят тридцать три богатыря – стража – родные братья царевны лебеди, возглавляемые дядей – Черномором:

Все теперь идут в палаты:
У ворот блистают латы,
И стоят в глазах царя
Тридцать три богатыря,
Все красавцы молодые,
Великаны удалые,
Все равны, как на подбор,
С ними дядька Черномор.

Все прибывшие удивляются еще одному чуду – белке и усеянному золотой скорлупой двору. Белка сама собирает изумруды – она их вынимает из золотых орехов:

Царь ступил на двор широкой:
Там под ёлкою высокой
Белка песенку поет,
Золотой орех грызет,
Изумрудец вынимает
И в мешочек опускает;
И засеян двор большой
Золотою скорлупой.

Третье чудо, увиденное гостями – жена Гвидона – княгиня, жена князя. Удивляет её внешний облик – под косой луна и во лбу горящая звезда. Она встречает гостей не одна – вместе с ней ее свекровь – мать Гвидона, царица:

Гости дале – торопливо
Смотрят – что ж? княгиня – диво:
Под косой луна блестит,
А во лбу звезда горит;
А сама-то величава,
Выступает, будто пава,
И свекровь свою ведет.

Царь глядит — и узнает...
В нем выиграло ретивое!
«Что я вижу? что такое?
Как!» — и дух в нем занялся...
Царь слезами залился,
Обнимает он царицу,
И сына, и молодницу,
И садятся все за стол;
И веселый пир пошел.

Пир на весь мир – традиционный финал многочисленных сюжетов сказок. Совместная трапеза – символ гостеприимства.

Заключение (Conclusion)

В сказке А.С. Пушкина описаны следующие чудеса:

1. Царевич Гвидон, его рост при рождении составил один аршин (71, 12 см);
 2. Царевна-лебедь, умеющая творить чудеса: она возводит город за одну ночь, переносит белку с елью на остров, обладает даром преображения и т.д.
 2. Преображение, трансформация внешнего облика (лебедь преображается сама, коршун является преобразившимся чародеем; Гвидона лебедь превращает в комара, муху, шмеля);
 4. Необыкновенная белка, грызущая золотые орешки под елью и достающая из них изумрудные ядра;
 5. 33 богатыря и дядька Черномор, выходящие с дозором из моря и возвращающиеся в свою стихию – домой;
 6. Остров Буян и возведённый новый город на нём.
- Все чудеса, кроме первого, связаны с одним персонажем – лебедью. Первый пункт в сказке автором не квалифицируется как чудо. Он относится к норме

Литература

- Аверинцев С.С.* Тема чудес в Евангелиях: чудо как деяние и чудотворчество как занятие. Киев: Дух и літера, 2005. 247 с.
- Адамчик В.В.* Словарь символов и знаков. Москва: АСТ, Минск: Харвест, 2006. 240 с.
- Аринин Е.И., Лютаева М.С., Лю К.* Концепт «чудо» в религиозном дискурсе (семантические особенности российской и китайской культур в перспективе межкультурной коммуникации) // Концепт: философия, религия, культура. 2023. Т. 7, № 4. С. 117–135. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-117-135>.
- Барабанов А.Ю.* Словообразовательные гнезда с корнями куд / чуд, кор / чар в истории русского языка: эволюция, концептуальный анализ: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Орёл, 2011. 17 с.
- Ефремова Т.Ф.* Современный толковый словарь русского языка. 2000 // [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/281726/чудесить> (дата обращения: 26.04.2025).
- Криничная Н.Н.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Ленинград: Наука, 1988. 192 с.
- Никитина С.А.* О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты. Москва: Наука, 1995. С. 117–123.

Пименова М.В. Символический макроконцепт *чудо* в зеркале мотивирующих признаков // Известия Волгоградского государственного социально-педагогического университета. 2024. №4(8). С. 56–63.

Пименова М.В., Берестнев Г.И., Карасик В.И., Маслова В.А. Концептуализация чуда в лингвокультуре: учебное пособие / отв. ред. М. В. Пименова. Изд. 1-е. Санкт-Петербург: СПбГЭУ, 2025. 208 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 30).

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Санкт-Петербург: Императорская Академия наук, 1911. Т. IV, ч. 2. 668 с.

Словарь иностранных слов. 7-е изд., перераб. Москва: Русский язык, 1980. 624 с.

Словарь русских народных говоров. Вып. 2 (Ба–Блазниться). Санкт-Петербург: Наука, 2002. 344 с.

Словарь русского языка: в 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. Москва: Рус. яз., 1982. Т. II, С. 166; Т. IV. С. 233–234, 676.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С.Г. Бархударов. Москва: Наука, 1977. Вып. 4. С. 243–245.

Ставицкий А.В. Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сб. мат. IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ им. М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 86–92.

Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка // [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1089330> (дата обращения: 26.04.2025).

Шипова Е.Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата: Наука КазССР, 1976. 392 с.

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской энциклопедии, 1985. Т. I. 978 с.

Literature

Averintsev, S.S. (2005) The Theme of Miracles in the Gospels: Miracle as an Act and Miracle-working as an Occupation. Kiev: Dukh i Litera Publ. 247 p. (In Russian).

Adamchik, V.V. (2006) Dictionary of Symbols and Signs. Moscow: AST Publ., Minsk: Harvest Publ. 240 p. (In Russian).

Arinin, E.I., Lyutaeva, M.S., Liu, K. (2023) The Concept of "Miracle" in Religious Studies Discourse (Semantic Features of Russian and Chinese Cultures in the Perspective of Intercultural Communication) // Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 7, No. 4. Pp. 117-135. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-117-135>. (In Russian).

Barabanov, A.Y. (2011) Word-formation Nests with Roots of *kood / chud, kor / char* in the History of the Russian Language: Evolution, Conceptual Analysis: Thesis Publ. Orel. 17 p. (In Russian).

Efremova, T.F. (2000) Modern Explanatory Dictionary of the Russian Language // [Electronic resource]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/281726/чудесить> (date of request: 26.04.2025). (In Russian).

Krinichnaya, N.N. (1988) Characters of Legends: Formation and Evolution of an Image. Leningrad: Nauka Publ. 192 p. (In Russian).

Nikitina S.A. (1995) On Conceptual Analysis in Folk Culture // Logical Analysis of Language. Cultural concepts. Moscow: Nauka Publ. pp. 117-123. (In Russian).

Pimenova, M.V. () The symbolic macro concept of a miracle in the mirror of motivating signs // *Izvestiya Volgograd State Socio-Pedagogical University*. No. 4(8). Pp. 56-63. (In Russian).

Pimenova, M.V., Berestnev G.I., Karasik V.I., Maslova V.A. (2025) Conceptualization of a Miracle in Linguoculture: a Textbook / ed. by M. V. Pimenova. Saint Petersburg: St. Petersburg State University of Economics. 208 p. (The series "Conceptual research". Issue 30). (In Russian).

Radlov, V.V. (1911) The Experience of the Dictionary of Turkic Dialects. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publ. Vol. IV, part 2. 668 p. (In Russian).

Dictionary of Foreign Words. Moscow: Russian Language, 1980. 624 p. (In Russian).

Dictionary of Russian Folk Dialects. Issue 2 (To be blasphemed). Saint Petersburg: Nauka Publ., 2002. 344 p. (In Russian).

Dictionary of the Russian Language: in 4 vol-s / RAS, Institute of Linguistics. research; Ed. by A.P. Evgenieva. Moscow: Russkij yazyk Publ., 1982. Vol. II, Ph. 166; Vol. IV. Pp. 233-234, 676. (In Russian).

Dictionary of the Russian Language of the XI–XVII Centuries / Ed. by S.G. Barkhudarov. Moscow: Nauka Publ. Issue 4. Pp. 243-245. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2020) Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universality // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the IV International scientific interdisciplinary conference (June 2020, Sevastopol) / Ed. by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol. Pp. 86–92. (In Russian).

Ushakov, D.N. Explanatory Dictionary of the Russian Language // [Electronic resource]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1089330> (date of access: 26.04.2025). (In Russian).

Shipova, E.N. (1976) Dictionary of Turkisms in Russian. Alma Ata: Nauka KazSSR Publ. 392 p. (In Russian).

Yudakhin, K.K. (1985) Kyrgyz-Russian Dictionary. Frunze: The Main Editorial Office of the Kirghiz Soviet Encyclopedia Publ, vol. I. 978 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Пименова Марина Владимировна

Доктор филологических наук, профессор, ректор, Международный гуманитарный университет им. П.П. Семёнова – Тян-Шанского (г. Санкт-Петербург, Россия)

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

Bionotes:

Pimenova Marina Vladimirovna

Doctor of Philology, professor, rector of the International Humanitarian University named after P.P. Semyonov – Tyan-Shansky (St. Petersburg, Russia)

E-mail: MVPimenova@yandex.ru

Для цитирования:

Пименова М.В. Чудо в «Сказке о царе Салтане» А.С. Пушкина на фоне онимикона // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология»,

№ 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 206–231.

For citation:

Pimenova M.V. The Miracle in A.S. Pushkin's 'The Tale of Tsar Saltan' against the Backdrop of the Onymicon // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 206–231.

УДК 81`27

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ ИЗ ДУХА НЕБЕСНОЙ РОСЫ ИЛИ ЖИВОЕ ДЫХАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО КАМНЯ В МЕТАФОРИКЕ В. ШЕКСПИРА

Родионова Людмила Юрьевна

Национальный исследовательский университет «МЭИ» Московский энергетический институт (г. Москва, Россия)

Аннотация

Статья рассматривает трагедию Уильяма Шекспира «Ромео и Джульетта» с точки зрения лингвокультурного кода метафорики Шекспира, в основе которой прослеживается герменевтический «след-код» периода написания произведения. Актуальность исследования продиктована недостаточной изученностью имплицитного дна произведения, в котором кроется живое послание *посвященным братьям* – современникам автора и внемым слушателям «умеющим слышать» поколений грядущих, открывающееся через живое дыхание слова при дегерметизации «капсул» сакрального вложения «вечного» путем «праалфавитного» лингвокогнитивного анализа всплывающих ментальных окон концептосфер над пространством дискурса трагедии “*Romeo&Juliet*”.

Ключевые слова: лингвокультурный код; концептуальная метафора; когнитивный подход; компонентный анализ; герменевтика; экстралингвистические факторы; миф

Rodionova Lyudmila Yurievna

National Research University Moscow Power Engineering Institute "MPEI"
(Moscow, Russia)

THE BIRTH OF THE TRAGEDY OF RENAISSANCE FROM THE SPIRIT OF HEAVENLY DEW OR THE LIVING BREATH OF THE PHILOSOPHER'S STONE (‘*LAPIS PHILOSOPHORUM*’) IN SHAKESPEARE'S METAPHORICS

Abstract

The article examines W. Shakespeare's tragedy "Romeo and Juliet" from the point of view of the linguistic and cultural code of Shakespeare's metaphors, which is based on the hermeneutical “trace-code” of the period of writing the work. The relevance of the research is dictated by the lack of knowledge of the implicit bottom of the work, which contains a living message *to the initiated brothers* – contemporaries of the author and also to the listeners of the future generations “*with an ear to hear*” – the message, which opens through the living breath of the word when the “capsules” of the sacred embedding of the “eternal” are de-sealed by “*praalphabetic*” linguocognitive analysis of pop-up mental windows of conceptospheres above the space of the discourse of the tragedy “*Romeo&Juliet*”.

Keywords: linguocultural code; conceptual metaphor; cognitive approach; component analysis, hermeneutics, extralinguistic factors; myth

*Poesy was ever thought to have some participation of divineness,
because it doth raise and erect the mind,
by submitting the shows of things to the desires of the mind*

Francis Bacon [English Critical Essays 1965: 90]

*В поэзии всегда струится нить небес.
Она пронзает ум и ввысь взмывает он
От восхищенья поданным ему из вышних уст.*

Фрэнсис Бэкон (Перевод автора статьи)

Введение (Introduction)

Слова *миф* и *метафора* созвучны неслучайно: оба несут в себе идею кодирования «прямого значения» и приглашения к декодированию, разгерметизации переносного значения, «возвращению к истокам первопричин», «семантическому развёртыванию» [Самигуллина 2017: 68], снятию масок.

Метафора – явление дискурсивное, рождается и дышит сквозь «речь, погруженную в жизнь» [Арутюнова 1990: 136-137], [Самигуллина 2017: 70] опосредованно, в социо- и лингвокультурном контексте. Именно в нем метафора воспринимается и раскрывается оттенками уникальных смыслов, выраженных эксплицитно или имплицитно, через значения слов, «добываемых» путём их компонентного анализа, а также через интерпретацию их концептов – путём когнитивных процедур «картирования» (*mapping*) – накладывания одного метального пространства на другое и понимание одного концептуального пространства через термины другого.

Вышеупомянутые метафоры называются концептуальными [Lakoff, Johnson: 1980] и представляются в виде концептуальных схем путём их моделирования через объяснение менее наглядных явлений с помощью более наглядных. Так, традиционные метафоры в поэтических строках о жизни и смерти «*Жизнь – это чаша с вишнями / Смерть – это пепельница/урна с пеплом*» можно выразить через концепты, содержащиеся в этих словах – источниках информации о жизни и смерти, через рассуждения о них: *чаша* и *урна* – ёмкости, контейнеры, вместилища. Модель концептуальной метафоры будет выглядеть как ЖИЗНЬ-КОНТЕЙНЕР (вместилище), СМЕРТЬ-КОНТЕЙНЕР (вместилище). Интересно, что автор поэтических строк уравнивает два этих понятия с позиций их экзистенциональной формы, но не содержания.

В данной статье мы предлагаем *новый подход* к интерпретации метафоры и новое, *особое*, концептуальное её прочтение и осмысление: путём выявления концептуальной сути метафоры не только посредством концептуального анализа макротекста по горизонтали и вертикали, но и путём анализа метафоры *вглубь* и *ввысь*: глубинного, по-«сотового \ капсульного \ ячеечного»: анализа «букво-мыслей»/ «мысле-букв», «молекул сознания» [Длясин 2005: 8–9] и их сцеплений – (праалфавитных митохондрий ДНК, «чётков сознания») когнитивным выкачиванием их смысла, подобно выкачиванию мёда из сот, смысл которых раскрывается через прочтение и озвучивание содержания «букв-сот» и их сцеплений, «букв-ячеек», которые содержат в себе – подобно пчелиным сотам – мёд смысла, вложенный в них АВТОРОМ – мёд, который хранит в себе генную память места своего происхождения – праалфавита-«пра-сот», архи-сосудов (ср. ‘соты’ с др.индийское *satas* – ‘сосуд’), в которых, как в восковых сосудах-сотах, *satas* – гранёных шестигранниках праалфавита – уникальных архи-текстурах, хранится информация об их сути, которую можно читать со всех шести сторон: справа и слева – справа налево и слева направо); сверху и снизу – сверху вниз и снизу вверх, сзади и спереди – спереди назад

и задом наперёд, как скрижали, врученные Моисею свыше, и с каждой стороны находить в «скрижалях АВТОРА» новые смыслы.



«Портрет Шекспира»
Дроушаут

«Проницательность»
Рене Магритт

«Богоматерь Умиление злых сердец»
К. Петров-Водкин

*«Глубокие тайны лежат в языке: в громе говорю –
смыслы огромного слова; но громы говорю и мгновенные
МОЛНИИ СМЫСЛОВ укрыты метафорным облаком,
проливающим из себя в волны времени линии неизливных понятий».*

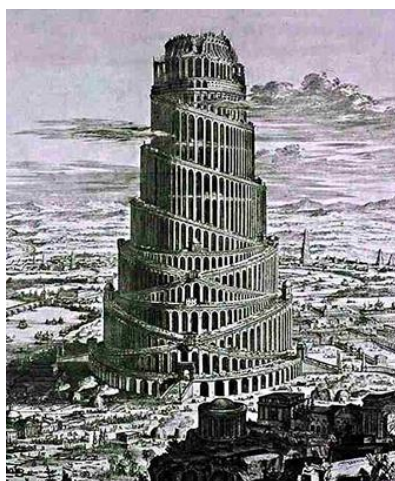
Андрей Белый «Глоссолалия. Поэма о звуке» [1999: 5]

Название трагедии “Romeo&Juliet” уже само по себе является метафорой или даже мега-метафорой, герметической, бутон смысла которой раскрывается наноконцептами – лепестками лотоса-логоса – при её прочтении «вавилонским методом»: смешением всех современных (неиероглифических) алфавитов. Раскрытие или дегерметизация герметической мега-метафоры (т.е. скрытой, имплицитной метафоры, относящейся ко всему произведению) возможно через образ и значение БУКВ – вглубь их смысла, и ввысь их звучания – при слушании и слышании – через ЗВУК БУКВ или, скорее, через ГОЛОС ЛОГОСа (при др.гр. λόγος – ‘мысль’, ‘голос’, ‘слово’, ‘разумение’, ‘закон’, ‘смысл’ – ср. с иуд. араб. מִלָּמָה [‘tem(ə)re:] – ‘слово’, ‘речь’ и англ. ‘memory’, ‘память’ и в некоторых значениях ‘накопитель’) – соединяющего мысле-буквы/**воок**-вы **воск**-ом и **вокс**-ом (лат. vox – ‘голос’), т.е. голосом, в новые смыслы. Новообраз, выкристаллизовывающийся при лингвокогнитивном подходе к интерпретации названия произведения рождает смысл, которого в мире осознанного ещё нет, но который миру нужен.

«... в буквах алфавита скрыта тайна существования Вселенной»
[Ставицкий 2013: 103–105; Ставицкий 2024: 152]

Каждое буквенное и звуковое сочетание уникально и хранит в себе код и память о своем архетипе; по-другому: несёт свой ген-‘корнеген’ – генетический код «космического времени» – закодированный, как митохондрии ДНК (МИТо, Μύθος, происходит от греч. – ‘нить’, хондр – ‘зерно’, МИФо/ΜΥΤНо/ЛОГо-хондрии –

дословно получается: ‘нить с зёрнами’, или: ‘зёрна, нанизанные на нить, как бисер’ – вот уж настоящая игра языка! А кто, считаете, перебирает эти ‘чётки’?). Он – как закодированный ген`ом – совокупность унаследованных генов ещё времен смешения языков вавилонской башни, *The Tower of Babel* (слово ‘*Babel*’, ‘Вавилон’, ‘вавилонская’, происходит от др. евр. глагола בבל ‘*bilbél*’, ‘смешивать’ [электронный ресурс: ru.wikipedia.org]). Башня, англ. TOWER (звучит, как ТАО – китайское божество, высший разум, управляющий вселенной, и близко к ДАО – ‘путь’, ‘основа порядка вещей’). Вавилонская башня, которая строилась так, чтобы её было видно отовсюду: сверху и снизу, справа и слева, образуя «КРЕСТ обозрения», КРЕСТ-о-ЛОГОС-ЛОТОС – крест, где все алфавиты вместе, как ОДИН единый, вбирающий в себя все – как алфавит вселенский, раскрывающийся и *распускающийся* в разные стороны лепестками лотоса (под действием небесного дождя, в сезон цветения: «с начала июля – иногда конца июня – на Купалу? – и до начала сентября! А семена цветка идут на чётки!» [Электронный ресурс: Wikipedia.org]). «В буквах алфавита скрыта тайна существования Вселенной» [Ставицкий 2013: 103–105; Ставицкий 2024: 152].



Вавилонская башня

Портрет Шекспира

ДНК

Метафорика Шекспира уникальна, так как содержит в себе элементы кода своей эпохи, но в загерметизированном состоянии, декодирование которой **было** доступно «своим» или тем, кто код разгадал.

Рассматриваемый лингвокультурный и когнитивный подход к анализу метафоры даёт возможность выявить герменевтический и лингвокультурный код пера Уильяма Шекспира, а также заглянуть в ценностные приоритеты мыслителей периода написания произведения и бездну слова.

Методы (Methods)

В составе комплексной методики исследования, кроме общенаучных приёмов анализа и синтеза, применялись методы:

- 1) компонентного анализа слова для анализа семантического наполнения лексем, а также выявления этимологии слов;
- 2) сопоставительный метод с целью а) сопоставления значений этих слов во времена Шекспира со значениями этих же лексем в других языках, включая древние; б) сопоставления общих и дифференциальных признаков текстов оригинала и текстов

перевода рассматриваемых явлений на разных уровнях (лингвистическом, лингвокультурологическом и когнитивном);

3) метод философско-исторического комментирования, способствовавшего пониманию причин обращения автора трагедии к кодированию информации и имплицитной подаче материала;

4) метод эксперимента для выявления кода метафорики автора и областей знаний, проявляемых в них и являющегося некоторой отправной точкой для подтверждения гипотез и прогнозирования дальнейших исследований;

5) метод когнитивного моделирования, применявшийся непосредственно при создании концептуальных метафор-схем для высвечивания первооснов смысла метафор;

6) метод «собственной языковой интуиции»;

7) метод рефлексии – как «формы познавательной активности: обращения мышления на свои собственные взгляды и основания и «ментальные установки сознания» и др.

Литературный обзор (Literature Review)

«Философский камень» и «Небесная Роса» – миф или реальность? Кто и когда видел их? И вообще, доступны ли они шести материальным/традиционным органам чувств, и – для ощущений ли они? Кто и когда находил их или искал? Когда и где есть упоминание о них? Почему вопрос о философском камне до сих пор вопрос? И как трагедия Шекспира “*Romeo&Juliet*” связана с ним? А, может, даже не связана, а, прямо, является лабораторией его получения? И надо только найти/получить код проникновения в «святая святых»?

Нам нужен код – «код раскрывает механизм функционирования коммуникации» [Пименова 2025: 10].

Может, пифагорейцы нам подскажут? – «Пифагорейцы утверждали, что каждому числу, цвету, букве соответствует своя вибрационная структура, своя частота колебаний электромагнитных волн <...>. У каждого слова также есть свой звуковой код, своя звуковая комбинация, по-своему воздействующая на мир и организм. Не случайно древние каждое слово считали мантрой» [Ставицкий 2024: 148 №3].

Понятие, концепция Философского камня, “*lapis philosophorum*” (lat.), приходит в средневековую Европу из античности, из герметических текстов египтянина Гермеса Трисмегиста (Hermes Trismegistus, ориентировочно II-III вв. н.э.), который, согласно легенде, первым поведал о магической силе КАМНЯ – начале всех начал, мифическом веществе, способном дать своему обладателю бессмертие, вечную молодость и знания – и сообщил рецепт философского камня в своих «Измумрудных скрижалях».

Также мы узнаём о мифическом средстве из герметических текстов египтянина Зосимы Панополитанского (III-IV вв. н.э.), в которых он излагает учение о «тайном искусстве» алхимии. По его мнению, это знание было передано людям падшими ангелами. Он подчёркивает, что в своём учении он не говорит о субстанциях и их процессах как о материи, а описывает их символически. [Электронный ресурс: Wikipedia.org]. У Зосимы речь идёт о некоей субстанции, а позднее – в VIII веке – у арабского алхимика Джабира, речь уже идёт о некоем эликсире – **сухом** экстракте (слово ‘эликсир’ происходит от фр. ‘*élixir*’, озвученный образ которого можно записать как LX-ir – не формула ли Света это, LuX or LYuX?), далее – из арабского языка (— الإكسير al-iksir), где, в свою очередь, возможно влияние древнегреческого

ξηρός — ‘сухой’) – веществе, меняющем и облагораживающем свойства металлов, а также являющимся средством для достижения бессмертия, который в дальнейшем в средневековой Европе, в XIII веке – после перевода арабских источников, трактатов – встречается в латинских переводах арабских трактатов как термин “*lapis philosophorum*” (lat.) – в частности, у Роджера Бэкона, 1267 г, в *Opus Majus*, где философский камень упоминается уже как субстанция для трансмутации металлов и духовного преобразования. Привлекает внимание алхимическая формула Философского камня у Трисмегиста: *Философская Ртуть* – принцип металла, *Философская Сера* – принцип горючести (эфир), которые не соответствуют материальным веществам, но ДУХОВНЫМ (действие огня – действие высоких температур).

Для получения золота материального (а также и духовного) требуется определённое соотношение ртути и серы; и так как плотность золота больше плотности ртути, то для равновесия нужен ещё *эликсир*, он ускоряет созревание золота; а так как плотность золота больше плотности ртути, то для равновесия эликсир должен быть **плотной** субстанцией (поэтому, должно быть, этот эликсир и получил название КАМЕНЬ – как залог и символ прочности и силы). В рамках мифологического культурного кода КАМЕНЬ наделяется магическими свойствами [Пименова 2025: 10].

В эзотерическом смысле камень символизировал трансмутацию низшей – животной природы человека – в высшую, божественную.

Обсуждения и результаты (Results and Discussions)

*«Слово и Геном каким-то образом неразрывно связаны,
проявляясь в точном соответствии букв и аминокислот<...>.
В нашей речи и текстах, на каком бы языке они ни были воспроизведены,
действуют неизвестные до сих пор законы распределения звуков и букв,
выражаемые симметрическими и периодическими функциями»*
[Длясин 2005: 8–9]

Европа. XVI век. Идеи реформации не оставляют в покое просветленные умы того времени. Они пытаются предупредить интеллигенцию, что ее эгоизм и алчность ведет людей за ложными пророками и отвращает их от подлинного знания, которое Бог в своей благодати открывает им. Идет активный поиск постижения глубочайших тайн Природы и способов управления её Стихийными Духами.

Алхимики усердствуют в поисках рецепта Эликсира Жизни, формулы Универсальной Панацеи, трудятся над превращением железа, меди и олова в Золото. Но главное – они пытаются постичь секреты Философского Камня, субстанции, делающей его обладателя всемогущим, бессмертным и мудрейшим обладателем сверхчеловеческих сил [Холл 1992: 501].

Самые просветленные из алхимиков занимаются не только превращением металлов в золото. Они считают само тело человека алхимической лабораторией и увлечены идеями выполнения высочайшего эксперимента превращения основных «металлов невежества» в чистое золото мудрости и понимания. И предполагается, что они все-таки находят секрет процесса образования философского камня.

Согласно ссылкам в алхимических работах периода написания трагедии, он образуется при помощи таинственной субстанции в человеческом мозге, некоей эзотерической РОСЫ, напоминающей по описанию РОСУ, которая согласно

представлениям алхимиков, падая с неба, несет в себе таинственный духовный свет и искупает землю. Некоторые из исследователей идут дальше, они увлечены духовными алхимическими поисками на уровне эфира [Холл 1992: 507].

В Англии популярность идеи философского камня растёт с развитием алхимии и подчиняет себе почти всю духовную жизнь мыслителей конца XVI – начала XVII вв. и, можно сказать, носит эпидемический характер. Эту увлечённость поиском рецепта Философского камня и приобретения ингредиента необходимого для его получения – эзотерической субстанции, некой Небесной росы – можно назвать философским *камневитом* или *росоманией* по аналогии с *вагнеритом* – так называли по аналогии с медицинскими терминами – увлеченность Вагнером, Духом его Музыки во второй половине XIX столетия. (Именно влиянию музыки Вагнера на эстетические взгляды **Генриха** Ницше мы обязаны появлением его произведения «Рождение античной трагедии из Духа музыки»). Духом Небесной росы были увлечены и выдающиеся мыслители того времени.

Они восстают против инквизиторских философских и религиозных ограничений. Но открыто, публично, излагать свои воззрения и достижения пока считают безрассудством: 1) чревато расправами; 2) далеко еще не все люди готовы правильно воспринять и использовать истинные знания. Полагалось, что их взгляды и знания опережают развитие общества на несколько столетий вперед. Но возможно ли молчать о великом, возвышенном и вечном, которое тебя переполняет и уносит ввысь? Как уберечь кладезь разгаданной античной мудрости – признанной на тот период ересью – от нападков и уничтожения, и во что «упаковать» Философский Камень и как поделиться с современниками, в чем переправить его через века потомкам, в будущее?

Естественно, наилучший «контейнер» – слово, концепт, метафора и другие линейные и нелинейные ментальные смыслопорождающие структуры, синергия которых обеспечивается неустанной и четкой работой универсальных – явных (внешних) и скрытых (глубинных) – механизмов, управляющих вселенскими разноуровневыми системами, контролируя процессы вечности.

Зарождаются секретные организации и Духовные Братства. Пишутся тайные документы. Европа полнится таинственными манускриптами понятными только своим, «церквам» – посвященным умеющим слышать сердцем (ср. англ. h-EAR-t – похоже, внутри сердца мы видим EAR, ‘ухо’!). Эзотерические Знания, материальные и интеллектуальные сокровища, тщательно охраняются учеными мужами Европы от постороннего взгляда и слуха. Имена авторов и посвященных тщательно скрываются. Герметическая мудрость и искусства излагаются зашифровано, закодировано, в символах или аллегориях (что со временем бросает вызов герменевтике будущего, интерпретаторам грядущего).

Наступает эра расцвета «концептуально-метафорического и имплицитного». Авторы герметического верят, что они работают на будущее, во благо процветания духовного совершенства человечества, и что их ГОЛОС и ЛОГОС будут услышаны независимо от того, где они находятся, и как будет послано сообщение. Они верят в самоорганизующуюся Природу вещей материального и духовного мира.

Способы передачи вечного были разными: полагалось, что единомышленники, или *Братья*, общались через сны и видения, открывая секреты герметической мудрости во сне (так как другие пути общения были для них запрещены). Именно там, на дне единого – объединяющего всех в седьмое чувство – чувство вселенского *сознания* (часто замутненного тinou забвения и невежества) и покоится КЛЮЧик-

ЛУЧик от крохотной дверцы в сад РОЗ и РОС СВЕТА, *Dew of Light, Dew Light, Dew lit by Romeo&Juliet*.

Существовало мнение, что члены братства могут жить одновременно в двух мирах (земном, материальном, и духовном, эзо/«*Ether*» [ˈi:θə]-терическом), воздействуя на братьев. Официального Центра встречи у них не было. Тайными способом и происходило оповещение достойных о месте и времени встречи, где и должна была пролиться, «выпасть» Роса духовного света.

Одним из таких мест мог быть и Театр ГЛОБУС в Лондоне, куда и приходили на ГОЛОС, закодированный ЛОГОС, по-особому встроенный в текст, чтобы там «уловить» озвученную волшебную капельку духовного бальзама вдохновения, *Ethereal*, эфирную, Небесную РОСУ «приращения-обращения», посланную со сцены тем, у кого есть «уши (слышать)» [Библия 1991: Новый Завет].

Театр – это кафедра, с которой многое можно сказать
Н. Гоголь

В театре текст не читается, а слушается. Театр – не книга, в нем речь воспринимается на слух. «Имеющий ухо (*слышать*), да услышит, что Дух говорит церквам» гласит Евангелие [Библия 1991: Новый Завет, Откровение 2:11]. Новый Завет, англ. *The New Testament* – произнесённое звучит – New-Test-a-Men – будто бы предназначено проверить людей на прочность, как духовный *оселок*, как *touchstone*, ‘*камень*, проверяющий золото и серебро на прочность’. Не к этому же призывает голос автора «Ромео и Джульетты» в двух последних строках Пролога, в котором 14 строк, как в сонете, где последние две строки всегда считаются самыми важными, «замк`ом» сонета?

Попробуем и мы подобрать к шекспировскому замк`у ключ, заветный луч, который откроет двери к коду прочтения трагедии.

Зам`ок о двух строках завершает предыдущие 12 строк Пролога к «Ромео и Джульетте» следующим:

*“The which [the voiced λόγος of the tragedy] if you with patient ears attend,
What here **shall miss**, our toil **shall strive to mend**”* [Shakespeare1992: 3].

В переводе Бориса Пастернака находим:

«Коль подарите нас своим вниманьем,
Изъяны все загладим мы стараньем» [Шекспир 2008: 4, Пастернак].

Интересно, что в этих строках Б. Пастернака мы не находим главной авторской «инструкции» для «слышащих». Дословно в них следующее:

«Если вы будете слушать внимательно, все чего мы не скажем / не доскажем, наше старание поможет вам услышать».

Инструкция не донесена, и ключ к замк`у, как и концепт послания для внемлющего русскоязычного читателя, потеряны.

Здесь хорошо бы имплицитно передать евангельское, например, так:

Ухо имеющий – услышит то, что несказанно сказано тому, кто слышать может, а что упущено – поэт и мастерство его понять поможет;

или:

*Ухо «имеющий услышать» [голос λόγος], при желании, услышать сможет
То, что пропущено. Поэт и мастерство его – поможет.*

Так что же это были за тексты, какие герметические знания они несли и как и кем передавались? Каким образом с этой темой может быть связана трагедия «Ромео и Джульетта»?

1562 г. Появляется пьеса под названием “*Tragical History of Romeus and Juliet*” Артура Брука. В 1590-х уже написаны повести «*Samson and Delilah*», «Самсон и Далила», «*Abelard and Heloise*», «Абеляр и Элоиза», «Тристан и Изольда». И вдруг в 1594 г. со сцены театра Глобус взору и слушанию предлагают премьеру трагедии “*Romeo&Juliet*”, но на этот раз за авторством Шекспира.

Эта пьеса становится первой романтической трагедией автора и тоже о трагической любви главных героев. Интересно, что на сцене трагедия **звучит** ещё до выхода в свет первой публикации текста произведения. К чему была такая спешка? Кто ждать уже не мог и жаждал речи автора со сцены, в звуке? А, может, кто-то мифа ждал, озвученного? Ведь слово «Миф» идёт от древнегреческого μῦθος (‘мифос’) – ‘речь’.

Какая необходимость была писать о том, что уже написано и пережито? Дань моде? – В конце XVI века незамысловатые истории о романтической любви были популярны. Сюжетная линия поэмы «Ромео и Джульетты» Шекспира, вышедшая в 1597 г. вначале под названием «*Anexcellent conceited Tragedie of Romeo and Juliet*», была заимствована, возможно, у Артура Брука, который позаимствовал свой сюжет у итальянских авторов Банделло и Салернитано, которые – в свою очередь – позаимствовали сюжет новеллы (1524 г.) графа Луиджи де Порты. Последний основывался на реальной истории трагической любви юноши Ромуальдо и «украинки из Львова по имени Пелагея» [Cambridge 1986]. А, может быть, трагедия эпохи возрождения – плод Шекспира от вдохновения Духом Небесной росы, который и воплотился в Живое дыхание Философского камня в метафорике автора? Посмотрим и послушаем.

*Поэт – посредник, «фокальная точка» между невидимыми
(духовными трансцендентальными) институтами и миром.*
[Самигуллина 2017: 107]

И все же, почему Шекспир заимствует название «Ромео и Джульетта» у А. Брука? Случайность? Почему, тогда, не «Геро и Леандр», из мифа? Что в этих именах – “*Romeo&Juliet*”, в их связке, сплаве? Что привлекло? Какой «аттрактор», замысел и цель? Может, в них скрыт сакральный смысл недремлющего самопорождающего СЛОГА или ЛОГОСА, что самообразует? Может ли связка – амальгама двух имен в названии – являться тропом? Тропом поэтики античной, где, по Платону, «образ вещи» – не вещь сама, но отражение её в со-знании автора и росчерке пера, когда напишет, но со смещением смыслов? А может, Аристотелевский троп, как «украшение, живущее в словах»? А может, это аланкар поэтики санскритской, где смысл и форма неразрывны и едины, как неразлучны и едины Имена в алхимии судьбы? Название – «концентрат», где «аланкарское» значение – синергетический портал значений всех потенциальных – в одном; где хаос смыслов, их оттенков,

наносмыслов и атомов последних, бленд концептов, параметров порядок, коннотаций вихрь в критический момент, что бифуркацией зовется, или «эффектом бабочки», дает толчок к прозрению как рождению ментального пространства с новым смыслом, с концептом новым, но наследственностью бывших, запутанных в ризоме (*фр. rhizome*) – ‘корневище’ растущих где-то рядом в прошлом новых смыслов?

Чтобы пролить немного света на то, как экстралингвистические факторы – по мнению автора данной статьи – сказываются в герменевтике и переводческой практике при интерпретации словесного поэтического образа оригинала и его реконструкции в языке перевода; и на то, как работают типы художественного сознания и поэтического мышления при кристаллизации концептуальной метафоры из текста возвышенного дискурса, предлагается экспериментальная поэтизированная рабочая гипотеза-иллюстрация дегерметизации в процессе **особого** прочтения и перевода на русский язык поэтической словесной «алхимии Шекспира». Нам кажется он **знал** рецепт! Про Ртуть и про секрет особого озвучивания сути. На мысль наводят строки из поэмы Бена Джонсона на смерть поэта – “*To the Memory of William Shakespeare*”:

*He was not of an age, but for all time!
And all the Muses still were in their prime,
When like Apollo, he came forth to warm
Our ears, or like Mercury to charm!* [Ben Jonson: 99]

Он не на день поэт, а на века – бессмертен!
Все музы щедро даром поделились.
Пришел, как Аполлон, дать наслаждение **слуху**
И как **Меркурий** красноречием сразить.
[Бен Джонсон: Перевод автора статьи]

Мы, конечно, знаем, что Меркурия стали называть богом красноречия, потому что он всегда находил нужные слова в любой ситуации. Но мы также знаем, что ‘*mercury*’ в переводе с английского – ‘ртуть’. А о призыве Шекспира слушать внимательно мы тоже помним. Случайно ли упоминание Меркурия и ощущения теплоты и радости от «магии» услышанного в словах поэта? Иносказание? Намёк для наслаждения тех, кто в курсе? А может быть случайность? – Случай правит! Не все ли мы от случая, а наши жизни от стечения обстоятельств?

Метафора, по образному выражению М. Эпштейна, – это «вспышка, более или менее яркая, но неизбежно гаснущая, ибо привносится в реальность откуда-то извне, чтобы на миг осветить её и запечатлеть» [Эпштейн, 2016]. Поможет ли нам лингвокогнитивный ход и лингвосинергетический подход к интерпретации метафоры поэмы «Ромео и Джульетта» понять концепты, сокрытые в её названии? Является ли само название этой поэмы мегаметафорой концептуальной, свет проливающей на замысел творца поэмы о любви, ее природы глубину, и – если «да» – тогда, что это значит для герменевтики и для перевода? – Открытие всем «нового Шекспира»? И смыслов эволюцию?

– «У каждого свой Пушкин»
Самуил Маршак

«*Romeo&Juliet*» – новообраз? – Вроде бы, нет. У Брука это уже было, ещё до версии Шекспира, который, кстати, тоже перенял у итальянцев (ещё в 1562). Тоже красивая несчастная любовь.

– Два имени созвучных, всем знакомых. Что скрыто в этих именах?

“What’s in a name?”

[Shakespeare 1992: 110]

«...имя есть проявление «самое само» вещей и явлений, в свете которого понятным делается окончательное направление и смысл всей диалектической сущности» [Лосев 1999: 152], скрытое в бездне становления, порождающих бесконечное количество интерпретаций, «смысловая стихия» [Лосев 1999: 152], «стихия разумного общения живых существ в свете смысла» [Лосев 1999: 153], «максимальное напряжение осмысленного бытия» [Лосев 1999: 153]» [Ставицкий 2024: 164].

«Что нужно учитывать, чтобы его понять?»

[Ставицкий 2024: 164]

« <...> Магия присутствует в сути вещей, считал Плотин. И каждое имя магично в той степени, в какой понято и применено <...> Магическое имя может быть развёрнутым и свёрнутым. Развёрнутое магическое имя становится мифом, свёрнутое – символом. Развёртывается имя через проявление связи со всем. При этом уточним, что слово-имя не совсем разворачивается. Оно, скорее, взрывается смыслами, возможностями, энергиями, представляя собой каплю, вбирающую в себя океан или выплёскивающую его в пространство, проявляя подобно взрыву все свои возможности смысловых значений через сложившиеся связи, которым нет числа. Так происходит культурный взрыв, которым «управляют» через имя» [Ставицкий 2024: 164–165]. «...имя – мифологично» [Лотман 2004: 529]. Утверждали, что «общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу» [Лотман 2004: 529]» [Ставицкий 2024: 167].

Продвинемся к Прологу, возможно там ответ. У Пастернака дальше:

«Входит ХОР»

(звучит, как будто входит ТОР/THOR) озвучить свой вселенский приговор:

«Весь ход любви их, **смерти обреченной**»... [Шекспир, Пастернак 2008: 4]

– Нет, что-то тут не так. Любовь бессмертна!

В оригинале по-другому:

“a pair of star-crossed lovers take their life” [Shakespeare 1992: 3]

Скорее, здесь должно быть:

«Весь ход любви их, **смертью обрученных**»,
предсказанный звездой, соединил двоих для умиления злых сердец и
пробуждения к единению тех, кто жил в разладе, ненависти и за это
«лишен был счастья силою любви».

И в эпилоге слышим мы:

*“Where be these enemies? Capulet, Montague?
See what a scourge is laid upon your hate,
That heaven finds means to kill your joy with love?”* [Shakespeare 1992:110]

«А где ж враги – Монтекки, Капулетти?
Вас бич небес за ненависть карает,
Лишив вас счастья силою любви». [Шекспир 2008: 170, Пастернак]

Что за звезда связала судьбы их, чтоб в лоно смерти привести и обручить в бессмертье? Не та ль звезда с Востока, *«from the EAST»*, что освещала в Вифлееме путь, чтоб к ИСТ-ине приблизить, теперь, спустя года, в Италию перенеслась, в Верону? В которой даже лютый враг ее, прозрев, Джульетте золотую статую воздвигнул: *«in pure gold»* [Shakespeare 1992: 111], ‘из золота чистейшего’.

А, может быть, Джульетта, *Dew lit*, есть Роса, ниспосланная для Ромео свыше, как знак признанья силы Духа и Любви героя, как оселок – проверка прочности Любви, как прочность КАМНЯ, что формируется при помощи РОСЫ, которая несёт в себе таинственный духовный свет и искупает землю ценою жизни в обретение бессмертья?

В этом контексте важно обратить внимание на то, что Библия вводит росу как элемент космический, эфирный элемент, в дополнение к земным элементам – как тот, что и даст необходимый, возжеланный эффект – благодать или совершенство. Отсутствие же ее, исключение её (отбирание) – преподносится как гибель, наказание.

В «Толкование отцов церкви на Псалтирь, 132:3» на строчку **«Яко роса аермонская сходящая на горы Сионския»** находим следующее: «Ибо словно дождь, проливающийся на гору Ермон, придает ей многое великолепие, так и *умопостигаемый дождь*, невидимо проливающийся на гору Сионскую, собирает отовсюду братьев воедино, давая их душам соразмерную пользу. Ибо о таком Божественном дожде, **уподобляющемся энергиям Святого Духа** (жирный шрифт мой – Родионова Л.Ю.), рассуждает пророк Исаия: *Ибо роса, яже от Тебе, исцеление им есть* [Толкование на Псалтирь 132:3], [Библия, Ис 26:19].

Но, все-таки, что значат эти имена? Откуда корни родом? – Присмотримся.

*“What’s in a name? That which we call **a rose**
By any other name would smell as sweet.
So Romeo would, were he not Romeo called,
Retain that dear perfection which he owes,
Without that title. Romeo, **doff thy name**;
And for thy name, which is no part of thee,
Take all myself”* [Shakespeare 1992: 32].

«Что в имени? То, что зовем мы **розой**,
И под другим названьем сохранило б
Свой сладкий запах! Так, когда Ромео
Не звался бы Ромео, он хранил бы
Все милые достоинства свои
Без имени. **Так сбрось же это имя!**

[Шекспир, Пастернак 2008: 51]

– Давайте это имя сбросим мы, чтоб посмотреть, что там скрывается за этим именем, внутри, или с его обратной стороны (как на обратной стороне монеты, реверсе – сравни *фр. rêve* – сон, мечта).

Начнем исследование с компонентного анализа. Что значит имя *ROMEO*?

Словарь ведет нас к слову *ROME*, что в переводе значит РИМ [Collins 1983]. А слово РИМ что значит? – Здесь греческий словарь поможет: латиницей по-гречески РИМ будет *ROME*. А греческое слово *ROME* что значит? Откроем греческий словарь: находим слово ‘*romh*’/ΡΟΜΗ, Ρῶμη, (где ‘Р’ – греческое ‘ро’ – читается как ‘р’ по-русски, О – ‘омега’, а ‘Н’ – др.-греч. ‘эта’, передается латинской буквой Е), Ρῶμη – всё слово произносится как [p`омэ]), что значит ‘сила’, ‘крепость’ (как телесная, так и духовная)’ [Вейсман 1991: 1119]. Отсюда получаем скрытый смысл – концепт: *ROMEO* – СИЛА духовная, или иначе: *ROMEO* – СИЛА ДУХА, МОЩЬ.

Теперь посмотрим этимологию слова имени *JULIET*. Ближайшее слово в словаре – *julep* [ˈdʒu:lip], ‘a sweet drink’, from Old French, from Arabic *julab*, from Persian *gulab*, ‘*rosewater*’, from *gul*, ‘*rose*’ + *ab*, ‘*water*’ [Collins 1983].

С началом имени Джульетта, *Juliet* разобрались: *JUL* по-арабски значит ‘*Rose*’. А вторая часть имени ‘- *LIET*’ в латышском значит ‘лить’. В литовском языке находим *LIET-uva*, ‘*Lithuania*, Литва’, где ‘*lieti*’, ‘лить’, ‘*lyti*’, ‘дождить’, а также ‘лить’ (рус.), ‘заставлять жидкость течь (из сосуда)’, ‘сочиться’, и ещё ‘испускать’, ‘излучать’ (напр., о свете), а также ‘*leit-u-om*’ (греч.), ‘чаша’, ‘кубок’ [Черных 1993: 486]. Получается: **цветочная чаша, излучающая...**

Согласно результату нашего компонентно-семантического анализа, имя *Juliet* скрывает в себе целый ряд «наноконцептов», являя собой триединое царство: *растения, цветка, розы, воды и света*. Отсюда получаем расшифровку скрытой концептуальной метафоры, заложенной автором в одном из имен названия произведения: *JULIET* – FLOWER, *JULIET* – PLANT, *JULIET* – РОЗА, в сочетании с сопровождающим её образом-концептом ВЛАГИ, ДОЖДЯ и СВЕТА, дающего ассоциацию с РОСОЙ. Объединяем концептуальные значения сем, составляющих имя, определяем семантические отношения и зависимости между ними, выстраиваем их, в атрибутивном порядке согласно нормам русского языка и получаем: *JULIET* – ВЛАЖНАЯ, ЧАШЕПОДОБНАЯ РОСИСТАЯ РОЗА, ИЗЛУЧАЮЩАЯ СВЕТ. Конечно, мы не можем обойти вниманием и значения греческого слова ‘*lith-os*’ (др.-греч.), ‘камень’, греческие звуки которого прослушиваются на фонетическом уровне во второй части имени *Ju-liet*, [ˈdʒu:liit]. ‘*Lithos*’, ‘камень’ (ср. ‘литосфера’). «Окончание слов на ‘лит’ – также, как и начало слов на ‘лито’ – указывают на их связь с камнями или на их камнеподобие, а также на способность разлагаться / раскладываться на составные части» [Новейший словарь 200: 478]. В нашем случае – на составляющие ‘наносемы’. И мы, конечно, помним, что Философский камень, который способен превращать любые металлы в *XRUSOS* (греч.), ‘золото’, создается – согласно преданиям мудрейших – при помощи светящейся РОСЫ, *Dew-Liet*, *Dew-Lit* или *Dew-of-Light* [dʒu:-эв-liit/lait], а также *LITE* (др.-греч.), ‘МОЛИТВЫ’, ‘ПРОСЬБЫ’ (особенно той, которая произносится во время великой Вечери на праздничном всенощном бдении и выражается в усиленном молении и многократном воззвании «Господи, помилуй!» [Новейший словарь 2007, с.478]).

Вторая составляющая имени *Ju-liet* на фонетическом, звуковом, уровне близка как к слову ‘*Liet*’, так и ‘*Light/Lit*’ (Past participle от глаголато ‘*light*’, ‘зажигать’,

‘освещать’, ‘светить к-л’) и ‘Lite’ (греч., LITN, ‘молитва’, где ‘Н’ – греч. ‘эта’). Таким образом, имя JULIET скрывает в себе еще три дополнительных концепта и раскладывается на: JUL+(LIET+LIGHT/LIT+LITE), что в русской версии даёт: КАМЕННЫЙ ЦВЕТОК РОЗЫ + ‘ВЛАГА РОСЫ / СВЕТ / МОЛИТВА’). В результате логического развития единства суммы извлеченных наноконцептов имени и опираясь на нормы их семантической координации в языке перевода при их реконструкции, а также, учитывая экстралингвистические данные, получим их адекватную развернутую концептуальную метафорическую реконструкцию скрытого за именем смысла: JULIET = ЧАШЕПОДОБНЫЙ КАМЕННЫЙ ЦВЕТОК РОЗЫ, ИСТОЧАЮЩИЙ СВЕТЯЩУЮСЯ РОСУ ВО ИМЯ ПРОЩЕНИЯ И ПРЕОБРАЖЕНИЯ ВСЕХ, КТО К НЕМУ ПРИКАСАЕТСЯ.

Теперь, полученные значения обоих имен главных героев поэмы прочтем в связке и получим ещё одну новую развернутую концептуальную метафору лингвосинергетического типа: ROMEO&JULIET – ДУХОВНАЯ СИЛА КРИСТАЛЛИЧЕСКОЙ / X-RUS-os-ТАЛЬНОЙ РОЗЫ, СПОСОБНОЙ СОЧИТЬСЯ, ПОРОЖДАЯ ОБРАЗ КАПЕЛЬ ДОЖДЯ НА СВОИХ ЛЕПЕСТКАХ, ИЛИ ИСТОЧАТЬ РОСУ, И, МОЖЕТ ДАЖЕ МИРОТОЧИТЬ И СВЕТИТЬСЯ (*во имя всеобщего прозрения и примирения*).

Вот и выкристаллизовался новый образ, стоящий за именами названия поэмы Шекспира: «образ, которого еще не было, но который людям нужен». Другими словами, мы получили «оборотное» значение имен Romeo и Juliet, стоящее за значением видимых – «лицевых», «внешних» имен, “*behind the name*”, «по ту сторону», «с другой, оборотной, обратной стороны» имён – по аналогии с оборотным расположением «орла и решки» на разных сторонах одной и той же монеты; т.е. одно имя – видимое, а другое – невидимое, «потустороннее» – каким и будет до тех пор, пока не перевернешь монету на обратную сторону, пока не совершишь ее «Великое Turnover», *Великое обращение* на концептуальное **ребро**, где все комплементарно, в дополнении друг другу: различно, но в единстве и едино, хотя двулико. Как, например, при прочтении имени АДАМ, выведенного, например, на прозрачной поверхности диска.

При перевороте диска на обратную сторону и прочтении имени с обратной стороны, с изнанки, получим изнаночное прочтение и внутреннюю составляющую этого имени: АДАМ^МАДА^МАДАМ^АДАМ^ – и так по кругу, по орбите, вокруг незримой, но имплицитной оси скрытого смысла. Так же читали на горе Синай «скрижали» свыше, как с лицевой, так и с изнаночной, обратной стороны, так как Всевышний огненным перстом своим писал на камне и пронзил его насквозь.

До начала компонентного анализа названия поэмы и развертывания полотна концептуальных метафор нам видна была только внешняя сторона её названия, одна «сторона медали», но когнитивный подход к ней дал нам рассмотреть её и с обратной стороны, ‘*de rêve*’, фр., где ‘сны’, а также изнутри, что в её «сотах» – её внутреннее, концептуальное, наполнение. Вычленение концепта из значений наноконцептов имени, представленных в нем разными, но родственными языками – имеющими одинаковые «корнегены» – которыми интеллектуальная элита периода реформации в Европе владела в достаточной мере, чтобы суметь уловить связи корней и их значения из потока речи – позволило нам увидеть замысел автора и расшифровать его послание *посвященным братьям* в театре Глобус, через зВУК, а также для грядущих поколений – через БУКвы – в будущее. Послание, которое можно прочесть, только

пропустив его через призму векового со-знания языков многих народов, «где языки исполняются».

Чтобы убедиться, что мы на правильном пути к разгадке замысла, концепта и послания, заложенного автором в названии поэмы, проверим все наши ходы еще раз, но несколько изменив тактику.

*«Звук человеческой речи имеет сложное системное строение
и в свернутом виде содержит в себе структуру и все
закономерности алфавита – системы звуков, как, скажем,
атом урана отражает в своей структуре всю систему Менделеева».*
[Длясин 2005: 6, Ставицкий]

На уровне звука в имени *Juliet* слышится *Dew-lit*, где *dew*, ‘роса’, а ‘*lit*’ – Past participle от ‘*to light*’, ‘зажигать’, ‘загораться’, ‘светить (кому-либо)’. Эти два значения «расслышанного» дают нам «кенотип» [Белехова 2000], новообраз: JULIET – СВЕТЯЩАЯСЯ РОСА. Но в потоке речи имя *Juliet* может восприниматься и как *Dew of Light*, что романтичнее и дает больше ассоциаций с возвышенным и поэтическим. А со сцены звучит для посвящённых как глоток воды небесной, пролившейся «*умопостигаемой росой Ермонской*». Имя Джульетта, *Juliet*, звучит в поэме 178 раз! Можно росой напиться. (Ромео, *Romeo* – 209 раз! – что крепость придаёт.)

Не менее интересным представляется сопоставление значений созвучных слов ROSE (англ.), ROS(лат.) и РОСа (рус). Похоже, значения их корней здесь переплелись – как в корневище дерева, в ризоме (‘*rhizome*’, ‘корневище’ по-французски). И даже наложились, «картировались» (‘*mapping*’) друг на друга в сознания фракталах реципиента, которые уже не разделить: смешались все, порождая амальгамный образ сплавов смыслов. Концепт метафоры Шекспира, заложенный в названии, может быть прочитан в цепочке-связке самопорождений фрактальных [Самигуллина 2017: 110] образов имени: JULIET – ROSE/ WATER ROSE, или WATER LILY, или ЛОТОС, ЛОТОС (ср. ЛОГОС) и РОСа (ср. РОСк, ‘горная порода’; ‘камень’). Как видим, параметры порядка совпадают. JULIET is DEWLIT, DEW of LIGHT – роса, несущая свет или светящаяся, священная РОСА, дающая нам MuP-o-PuM (т.е. бальзам для крепости и силы), и укрепляющая нас в высоком, совершенном, как может только Философский камень укрепить, даря бессмертие.

Вернемся к поэтической концепции имени РОМЕО. Прочтём его, переставляя и чередуя буквы кириллицы и латиницы, как позволяли себе алхимики-мудрецы, зашифровывая послания и составляя криптограммы: РОМЭо:РОЭМа (где ‘РО’ передано латиницей). Тогда получим новое прочтение в названии: «ПОЭМа о РОЗЕ и СВЕТЯЩЕЙСЯ РОСЕ». Или, используя ранее найденное концептуальное значение имени «Romeo», РОМЕО – СИЛА ДУШИ, получим развернутую расшифровку концепта названия «Romeo&Juliet» при трансформации на русский язык: «ПОЭМА О ЦВЕТКЕ, ДАЮЩЕМ ДУХОВНУЮ СИЛУ» или, применив лексико-семантическую модуляцию, конкретизацию: «ПОЭМА О ЛИЛИИ». «ПОЭМА О ЛОТОСЕ».

А можно развернуть концепт и по-другому: параболическим прочтением слогов в составе слова, «зеркально-вертикальным», чей образ, отраженный в зеркале воды, как Taj Mahal в прудах индийских, может найти и скрытое значение, как, например:

РО-МЕ-о или ЛОГОС, или ГОЛОС

PO-WE-r или GOLOC или LOTOC,

чей образ сдвоенный, двуликий и единый сродни Сиамским близнецам, как `этот мир и `тот, как дерево небес с корнями ввысь и дерево земли с корнями в почве. Таких примеров много в языках.



«Ясновидение» Рене Магритт

Сравним значения «близнецов»-«двойняшек». Получим: оба слова, имя РОМЕО и слово POWER, несут в себе один заряд: СИЛА и МОЦЬ – один концепт.

Теперь озвучим имена Шекспировских героев еще раз, но не отдельно, а как «2 в 1», как сплав единый: ROMEOandJULIET. «Имеющий ухо (слышать)» услышит в этом имени едином больше, чем предлагают имена раздельно. Послушаем: [ˈromiəʊəndʒˈjuːliɪt]. Откликнулось как будто: `ROMEO-ENGIn-`JULIET. А заменяя ROMEO на «близнеца» получим: POWER-and-Ju-LIeT, а дальше – подстановкой: POWER-ENGInG-JUL-LIET, POWER-ENGInG-DEW-of-LIGHT. (В переводе: Сила, порождающая светоносную росу).

И звука ГЛОССОЛАЛИЯ рождает СВЕТ!

Теперь способом алгебраической подстановки заменим части слов на их варианты значений, смешаем все, как Башне Вавилона, и получим вербальный «алхимический» бленд концептов, заключенных в названии «*RomeoandJuliet*»: *Power-engine(ering)-Plant* (где ‘Plant’ не только ‘растение’, но и ‘завод’ и ‘станция’, и ‘механизм’), и где PLANT на фонетическом уровне перекликается со словом PLANEt, ‘планета’.

– Мне снится это, или это так и есть? Название поэмы У. Шекспира концептуально трансформируется в *POWER-engineering-PLANT* или *POWER-Engineering-Light*, что в переводе может дать два прочтения:

«Духовная Сила, порождающая СВЕТ» или **«Свет, рожденный духовной силой/ Свет, рожденный Силой Духа»**. Концептуально дословный перевод-интерпретация названия «*RomeoandJuliet*» на русский язык звучит как: **«Духовную энергию порождающий цветок, источаемая роса которого превращает его в несказанную золотоносную / мироносную РОСУ-РОЗУ – каменный цветок, исцеляющий от брэнного в бессмертие»**.

Это развернутое «добытое» концептуальное значение названия поэмы можно считать «разгерметизированным» концептуальным тропом. В отредактированном, более сжатом варианте, название поэмы У. Шекспира «*RomeoandJuliet*» в переводе с шекспировского английского на русский – на концептуальном уровне – могло бы

звучать как «Секрет Философского Камня» или как «Поэма о Сияющем Камне *LITHUS XPUSOS*» (где ‘*Lithos xpusos*’, греч., ‘золотой камень’); или при переводе с использованием лексико-семантических трансформаций, поэма могла бы называться «Алхимия Любви», или «Сила, порождающая духовный Свет», или «Сила, исцеляющая от невежества».

И немудрено, ведь эту поэму написал Shakespeare, этимология имени которого несет наше сознание к *Shake spear*, ‘потрясающий копьём’, что дает нам аллюзию на образ Афины Паллады – древнегреческой богини Мудрости (греч. *Sofia*), а также богини-воительницы, которая всегда изображалась с копьём в руке и олицетворяла собой символ борьбы с невежеством. Ее копьё, должно быть, олицетворяло огонь, «эфирное копьё», которое способно *aithen* (греч.), ‘to burn’ (ср. *aithen* с именем *Athena*, Афина), ‘жечь’ – как ГЛАГОЛОМ, словом – сердца людей; копьё, *sp-EAR*, которое способствовало распространению электромагнитных волн Эфира, *Ether* [‘i:θə], (ср. араб. [i:sə], [иса], ‘душа’, ‘soul’). Эфирное, *Ethereal* – в одном из значений ‘celestial or spiritual’, ‘небесное’, ‘духовное’. Не удивительно, ведь Афина, *Athena* родилась из головы Громовержца, потрясающего небеса – *The One who Shakes the Heavens!*

Философское алхимическое искусство по совершенствованию души и преодолению невежества состояло в открытии и развитии в себе особой энергии, божественной природы, которая способна сиять сквозь простую оболочку, что и открывает путь к приобретению Философского Камня. Тот, кто обладает Философским Камнем – обладает истиной, и тем самым он является бессмертным, так как Разум не знает смерти, и тем самым он излечен от невежества [Мэнли 1992: 511]. Для мистика Философский Камень есть Божественная Сила (ROME-‘eau’, где ‘eau’ – фр. «вода») – для приобретения которой требуется *Dew of Light*, т.е. *Juliet, Dew of Light, ROSa or ROSe of Light*. Но её находят только те, кто охотно отдает за неё земную силу. **Философский Камень есть совершенная любовь**, что превращает все, что низшее – в высшее, и возвышает, поднимает все, что мертво. Гермес Трисмегист называл такую работу по совершенствованию души Работой Солнца. Согласно нашему концепту, Работа Солнца – это Работа of *POWER-engineering-PLANeT* – Планета- Растение/ Цветок, порождающая энергию (при англ. *planet* – планета, *plant* – ‘растение’, ‘завод’, ‘установка’, *power plant* – ‘энергетическая установка’, ‘электростанция’), благодаря которой раскрывается *PLANT* – Солнцу подобное растение – золотиносный цветок РОЗы, РОСы, источающей небесную РОСу, дарящую Миру духовное золото, сокрытое в человеческой природе, сияние которого надо пробудить. У греков *ROSE*, РОЗА – «*Rhodon*», гр. *ρόδον*, [rodón]) – всегда являлась символом восхода солнца. И у Шекспира Джульетта тоже Солнце, появляющееся на Востоке, т.е. восходящее солнце, лучи которого – **сухой** небесный эликсир, *струющийся* небесным, духовным дождём света на *Romeo Montague* (Ромео Монтекки), подобно библейской РОСЕ Ермонской, сходящей на **горы** Сионские [Псалом 132:1-3], “As the **Dew** of Hermon, and as the **Dew** descended upon the **Mountains** of Zion” [Ps.:133:3], где роса уподобляется энергиям Святого Духа: «Ибо роса, яже от Тебе, исцеление им [*братьям*] есть» [Исаия 26:19]. Случайно ли поэт даёт Ромео фамилию **Montague** [‘mɒntəgju: – ‘монтегю/ монтагью]? Вы тоже слышите? – **The Mountain**, ‘ГОРА’ – в фамилии героя! А **Juliet – СОЛНЦЕ!**

“Juliet appears aloft at the window

*Romeo: But soft. What light through yonder window breaks?
It is the EAST, and **Juliet is the SUN.**
Arise, fair sun*” [Shakespeare 1992: 31-33].

Джульетта появляется на балконе

Ромео: Но тише! Что за свет блеснул в окне?
О, там восток! Джульетта – это СОЛНЦЕ.
Встань, **солнце ясное!** [Шекспир, Пастернак 2008: 49]

*“She speaks, yet she says nothing. What of that?
Her **eye** discourses”* [Shakespeare 1992: 31-33)].

Она заговорила? Нет, молчит.
Взор говорит. [Шекспир, Пастернак 2008: 50]/
(Глаза её, как свет небесный, ГОВОРЯТ!) [автор статьи].

*“The brightness of her cheek would shame those stars
As daylight doth the lamp; her **eyes in heaven**
Would through the airy region **stream so bright**
That birds would sing and think it were not night”* [Shakespeare 1992: 32].

И яркий свет её ланит затмил бы яркость звёзд [автор статьи],
Как свет дневной лампаду затмевает;
Глаза ж её с небес **струи**ли бы в воздух
Такие лучезарные потоки,
Что птицы бы запели в ночь, *подумав день настал.*
[Шекспир, Пастернак 2008: 50 + автор статьи]

Лучами СОЛНЦА в *предрассвете* наш Ромео заГОРАется!



«Тайный час (Рассвет). Канченджунга»
С. Рерих

Эти и многие другие сравнения Джульетты со светилами дают все основания для вычленения концептуальной метафоры JULIET – LIGHT, «Джульетта – Свет», причем, Свет трансцендентальный (нет упоминания о ее мирской красоте, проходящей). Этот образ Света Джульетты перекликается с воображаемой концепцией духа мыслителей эпохи реформации в Европе, где просветленный ум (сила просветленного ума) освещает пространство в темноте [Мэнли 1992: 498],

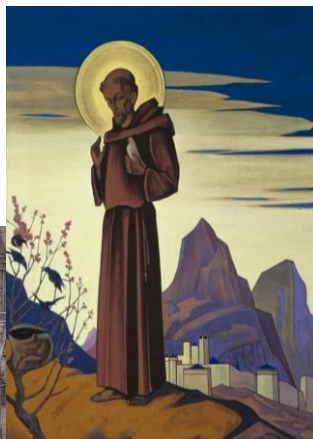
например, на картине Дюрера (1500г.) «Св. Иероним», а также у Рериха – картина со святым, идущим в глубину темного тоннеля, освещая собой пространство вокруг – для тех, кто идет за ним, чтобы прикоснуться к непреходящему.



«Свет небесный»
С. Рерих



«Св. Иероним»
А. Дюрер



«Св. Франциск»
С. Рерих

Так и Луна в ночи сияет от Света свыше и манит путника к себе, как к тайне небесного вечного:

*“See how she leans her cheek upon that hand
O that I were a glove upon that hand?
That I might touch that cheek that bright as daylight”* [Shakespeare 1992: 32].

Ну вот, пожалуй, и нашли ключи-лучи к замку, «закрытой дверце» «Герметического ЛОГОСА театра ГЛОБУСА», в котором можно уловить «музыки небесной звуки», проливающие свет на мистирию эволюции смыслов, природу их взаимодействия и интерпретацию.

В нашей «экспериментальной мифической лаборатории» мы наблюдали за работой различных типов художественного сознания и поэтического мышления: аналогового, ассоциативного, параболического, эпистемологического и эссеистического.



«Искусство жить»
Рене Магритт

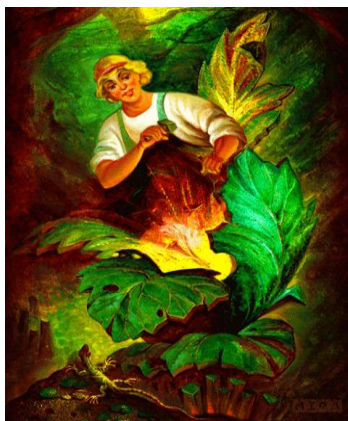
Заключение (Conclusions)

Данная работа является начальной ступенью для дальнейшего изучения скрытых смысловых, «герметических» концептуальных доминант и тематических линий, как каждой в отдельности, так и в их взаимодействии в рамках рассматриваемого произведения, так и всего творчества Уильяма Шекспира в целом; начальной ступенью по выявлению того, насколько мощный смысловой компонент заключают в себе отдельно взятые тематические линии, и какие новообразы они порождают в процессе их «выкачивания», «вытягивания», «доставания» из их синергетического, «вавилонского» сосуществования/ функционирования в состоянии языковой амальгамы.

Переводчик Поэзии о возвышенном, как и сама Поэзия, всегда ищет источник света в самом освещаемом предмете, раздвигая изнутри границы его реальности, раскрывая его одновременную и безусловную принадлежность к разным мирам. Концептуальна метафора в названии поэмы «Ромео и Джульетта» помогла нам как инструмент познания, как когнитивный инструмент в переводе-трансформации, превращении поэтического образа, построенного на «метафоре-метаболе» [Эпштейн 2016], где образ двуединый и вместе с тем образ единой реальности и нереальности в едином мире подарил нам новый смысл, кажущийся пока парадоксальным – новообраз, который в мире осознанного еще не был озвучен, но который миру нужен.

Такое особое прочтение формирует не только разум, но и интуиция. При этом следует учесть, что за мифическим, иррациональным в культуре «скрывается естественная и разумная по своей человеческой природе надежда на спасительное чудо, вера в некое упорядочивающее случайный хаос устойчивое начало» [Ставицкий 2024]: РОЗА и КРЕСТ – краеугольный камень – залог прочности и устойчивости в веках.

Мир состоит из различного рода энергий, и искусство управления энергией: пробуждать её и контролировать с помощью заложенных в человеке способностей \ возможностей представляется искусством, которое надо в себе развивать, чтобы преодолеть невежество. Одухотворение материи и утончение энергии является задачей эволюции и традицией духовного поиска посвящённых, и может быть представлено как особое знание, как способность влиять на окружающий мир, на внешний и внутренний, взаимодействуя с тем, что в нём существует [Ставицкий 2024: 147-185], но скрыто в СКРИЖАЛЯХ ШЕКСПИРА.



«Каменный цветок»

Литература

Александрович Н.В. (2009) Концептосфера художественного произведения и средства ее объективизации в переводе. Москва: Флинта. 184 с.

Арутюнова Н.Д., Журинская М.А. (1990) Метафора и дискурс // Теория метафоры: сб./ общ. Ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журина. Москва: Прогресс. 257 с.

Белый, Андрей (1999) Глоссология. Поэма о звуке. Томск: репринт из Берлин: Эпоха. С.5. 68 с.

Библия. Ветхий и Новый Завет. (1991) Москва: Духовное просвещение.

Вавилон. Значения. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/Вавилон> (Дата доступа: 21.06.2025).

Вейсман А.Д. (1991) Греческо-русский словарь. Москва: Прогресс. 5-е изд. 694 с.

Дясин Г.Г. (2005) Азбука Гермеса Трисмегиста, или молекулярная тайнопись мышления, Москва: Амрита-Русь, Белые альвы. 144 с., С. 8–9.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО – Пресс, 1999. С. 205–404.

Новейший словарь иностранных слов и выражений (2007) Минск: Современный литератор.

Пименова М.В., Маслова В.А. (2025) Коды лингвокультуры // Учебное пособие. 5-е изд. Москва: Флинта. С.10. 178 с.

Самигуллина А.С. (2017) Лингвосинергетическая интерпретация метафоры Т. Пратчетта. Москва: Флинта. Наука. С. 68–110.

Ставицкий А.В. (2024) Эзотерика, мистика, герметизм как источник мифологических исследований: краткий библиографический обзор // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (11), 2024. С. 147–185.

Ставицкий А.В. (2013) Седьмая печать. Севастополь: Рибэст. 667 с.

Ставицкий А.В. (2024) 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 Пабблишинг». С. 163–175.

Толкование отцов церкви на Псалтирь 132:3 – толкование отцов церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://bible.by/fater/19/132/3/> (Дата доступа: 07.07.2025).

Холл, Мэнли Палмер (1992) Энциклопедическое изложение розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, Наука. С. 498–514.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка, Т. I–II. М., Рус. яз., 1993. С. 486.

Шекспир У. (2008) Ромео и Джульетта. Перевод с английского Б.Л. Пастернака. Москва: Хранитель. 170 с.

Энштейн М. Н. (2016) Поэзия и сверхпоэзия. Москва: Азбука. 480 с.

Bacon, Francis (1965) English Critical Essays (Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth centuries). London: Oxford University Press. P. 89.

Belekhova, L.I. (2000) Belekhova L. Image Space Exploration and Schema Theory in the Interpretation of Poetic Text Worlds. Киев: Филологические науки, 2000.

Cambridge (1992). *Cambridge Companion of Shakespeare Studies*. Kent: Cambridge University Press Publ..

Collins English Dictionary: Collins English Dictionary. London, 1983.

Jonson, Ben (1965) *English Critical Essays (Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth centuries)*. London: Oxford University Press. P. 99.

Lakoff, G., Johnson, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press, 1980.

Shakespeare, W. (1992) *Romeo and Juliet*. Kent: Wordsworth Classics Publ. 139 p.

References

Aleksandrovich, N.V. (2009) *The Conceptosphere of a Literary Work and the Means of Its Objectification in Translation*. Moscow: Flinta Publ., 184 p. (In Russian).

Arutyunova, N.D. and Zhurinskaya, M.A. (1990). *Theory of Metaphor*. Moscow: Progress Publ., 257 p. (In Russian).

Belyi, Andrey (1999) *Glossolalia. A Poem about Sound*. Tomsk: Reprint from Berlin: Epokha Publ., P. 5. 68 p.

The Bible (1991). *Old and New Testament*. Moscow: Dukhovnoie prosviescheniie Publ..

Babylon. Meaning [Electronic resource]. URL: <https://ru.wikipedia.org/Вавилон> (Date of access: 21.06.2025). (In Russian).

Veisman, A.D. (1991) *Greek-Russian Dictionary*. Moscow: Progress Publ., 5th ed. 694 p. (In Russian).

Dliasin, G.G. (2005) *The ABC of Hermes Trismegistus, or the Molecular Secret Writing of Thinking*. Moscow: Amrita-Rus, White Alves Publ. 144 p., Pp. 8–9.

Losev, A.F. (1991) *Dialectics of myth // The Self: Essays*. Moscow: EXMO-Press Publ., Pp. 205–404. 1024 p. (In Russian).

The Newest Dictionary of Foreign Words and Expressions (2007) Minsk: Sovriemennii literator Publ.. (In Russian).

Pimenova, M.V., Maslova V.A. (2025) *Codes of Linguoculture // Textbook*. 5th ed. Moscow: Flint Publ., P.10. 178 p. (In Russian).

Samigullina, A.S. (2017) *Linguosinergetic Interpretation of T. Pratchett's Metaphorics*. Moscow: Flinta. Nauka Publ., Pp. 68–107. (In Russian).

Stavitskiy, A.V. (2024) *Esotericism, Mysticism, Hermeticism as a Source of Mythological Research: a Brief Bibliographical Review // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (11), 2024. Pp. 144–169. (In Russian).*

Stavitskiy, A.V. (2013) *The Seventh Seal*. Sevastopol: Ribest Publ., 667 p. (In Russian).

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

Interpretation of the Psalms by the Church Fathers 132:3 [Electronic resource]. URL: <https://bible.by/fater/19/132/3/> (Date of access: 07.07.2025). (In Russian).

Hall, Manly Palmer (1992). *An Encyclopedic Outline of Rosicrucian Symbolical Philosophy*. Novosibirsk, Nauka Publ., Pp. 501–514. (In Russian).

Chernykh, P.Ya. (1993) Historical and Etymological Dictionary of the Modern Russian Language, Vol. I-II. Moscow: Russkiy Yazyk Publ., P. 486. (In Russian).

Shakespeare, W. (2008) *Romeo and Juliet*. Translated from English by B.L. Pasternak. Moscow: Khranitel' Publ., 170 p. (In Russian).

Epshtein, M.N. (2016) *Poetry and Superpoetry*. Moscow: Azbuka Publ., 480 p. (In Russian).

Bacon, Francis (1965) *English Critical Essays (Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth centuries)*. London: Oxford University Press Publ., P. 89.

Belekhova, L.I. (2000) *Belekhova L. Image Space Exploration and Schema Theory in the Interpretation of Poetic Text Worlds*. Kyiv: Philologicheskoye Nauki Publ. (In English).

Cambridge Companion of Shakespeare Studies (1992). Kent: Cambridge University Press Publ.

Collins English Dictionary (1983) London: Oxford University Press Publ. (In English).

Jonson, Ben (1965) *English Critical Essays (Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth centuries)*. London: Oxford University Press Publ., P. 99. (In English).

Lakoff, G., Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press Publ. (In English).

Shakespeare, W. (1992) *Romeo and Juliet*. Kent: Wordsworth Classics Publ. 139 p. (In English).

Сведения об авторе:

Родионова Людмила Юрьевна

старший преподаватель кафедры Рекламы с общественностью и лингвистики, Гуманитарно-прикладного института Национального исследовательского университета Московского энергетического института «МЭИ», исследователь (г. Москва, Россия). E-mail: RodionovaLY@yandex.ru

Bionotes:

Rodionova Lyudmila Yurievna

Senior Lecturer at the Institute of Humanities and Applied Studies, The Department of Advertising, Public Relations and Linguistics, National Research University Moscow Power Engineering Institute "MPEI" (Moscow, Russia), researcher

E-mail: RodionovaLY@yandex.ru

Для цитирования:

Родионова Л.Ю. Рождение трагедии возрождения из духа небесной росы или живое дыхание философского камня в метафорике В. Шекспира // МИФОЛОГОС. Серия «Миф и общество: история, политика, социология», № 3 (15), 2025. / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: ООО «ТБС Пабблишинг», 2025. С. 232–254.

For citation:

Rodionova L.Yu. The Birth of the Tragedy of Rebirth From the Spirit of Heavenly Dew Or the Living Breath of the Philosopher's Stone in Shakespeare's Metaphors // MYTHOLOGOS. Series 'Myth and Society: History, Politics, Sociology', No. 3 (15), 2025. / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: CSB Publishing LLC, 2025. Pp. 232–254.

АВТОРЫ / AUTHORS



Алентьева Татьяна Викторовна

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

Alent'eva Tatyana Viktorovna

Professor, Department of World History, Kursk State University, Doctor of History, Professor (Kursk, Russia).



Булатова Альфия Каримовна

старший научный сотрудник отдела ареальной лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

Bulatova Alfiya Karimovna

Senior Researcher at the Department of Areal Linguistics of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (Kazan, Russia).



Евлампиев Игорь Иванович

Профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия).

Evlampiev Igor Ivanovich

Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia).



Иванов Петр Николаевич

независимый исследователь, кандидат химических наук (г. Екатеринбург, Россия).

Ivanov Petr Nikolaevich

Independent Researcher, PhD (Chemistry) (Yekaterinburg, Russia).



Иванова Евгения Владимировна

профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, доктор философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия).

Ivanova Evgeniya Vladimirovna

Full Professor, Department of Ontology and Theory of Cognition, the Ural Federal University, named after the first President of Russia, B.N. Yeltsin DSc (Philosophy) (Yekaterinburg, Russia).



Казорина Анна Владимировна

Доцент кафедры филологии и методики Педагогического института ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент (г. Иркутск, Россия)

Kazorina Anna Vladimirovna

Associate Professor of the Department of Philology and Methodology, Pedagogical Institute, Irkutsk State University, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor (Irkutsk, Russia).



Котариди Юлия Георгиевна

доцент кафедры зарубежной журналистики и литературы «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

Kotaridi Yuliya Georgievna

Associate Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Lomonosov Moscow State University, PhD, Associate Professor (Moscow, Russia).



Лисицына Елена Юрьевна

Заместитель директора по воспитательной работе, доцент кафедры гуманитарных наук Института педагогического образования и менеджмента (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» в г. Армянске, кандидат филологических наук, доцент (г. Армянск, Россия).

Lisitsyna Elena Yuryevna

Deputy Director for Educational Work, Associate Professor, Department of Humanities, Institute of Pedagogical Education and Management (branch) of the Vernadsky Crimean Federal University, PhD in Philology, Associate Professor (Armyansk, Russia).



Нечкасов Евгений Алексеевич

философ, писатель, главный редактор и издатель альманаха «Alföör», редактор международного альманаха «Passages» (г. Новосибирск, Россия).

Nchkasov Evgeny Alekseevich

Philosopher, Writer, Editor-in-Chief and Publisher of the Almanac "Alföör", Editor of the International Almanac "Passages" (Novosibirsk, Russia).



Пименова Марина Владимировна

ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского, доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Pimenova Marina Vladimirovna

Rector, Semyonov – Tien-Shansky International Humanitarian University, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).



Родионова Людмила Юрьевна

старший преподаватель кафедры Рекламы с общественностью и лингвистики, Гуманитарно-прикладного института Национального исследовательского университета Московского энергетического института «МЭИ» (г. Москва, Россия).

Rodionova Lyudmila Yurievna

Senior Lecturer at the Institute of Humanities and Applied Studies, The Department of Advertising, Public Relations and Linguistics, National Research University Moscow Power Engineering Institute “MPEI” (Moscow, Russia).



Саздеева Фаузия Кабировна

ведущий научный сотрудник отдела общей лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

Sagdeeva Fauzia Kabirovna

leading researcher at the Department of General Linguistics, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (Kazan, Russia).



Свиридова Любовь Олеговна

доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, кандидат культурологии, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия).

Sviridova Lyubov Olegovna

Associate Professor of the Department of Theory and History of Culture, St. Petersburg State Institute of Culture, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor (St. Petersburg, 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).



Хусаинова Алина Ямилевна

старший научный сотрудник отдела ареальной лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ, кандидат филологических наук, (г. Казань, Россия).

Khusainova Alina Yamilевна

Senior Researcher at the Department of Areal Linguistics, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Candidate of Philological Sciences, (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: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор»
№ 3 (15), 2025. 264 с.**

MYTHOLOGOS.

**Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore"
№ 3 (15), 2025. 264 p.**

На обложке журнала использован фрагмент картины

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 22.11.2024 г.

Формат 70 x 108 1/8

Объем 17 п.л., уч. изд. л. 15,8.

Распространяется через сеть Интернет