



УДК 811.161.1'373

DOI: 10.22363/2313-2299-2019-10-2-353-372

АРХЕТИП И ЛОГОС ПЕЧИ И КАМИНА

С.В. Герасимова

Московский политехнический университет
ул. Большая Семеновская, 38, Москва, Россия, 107023

Посвящается схимонаху Спиридону,
Святая Гора Афон

В предлагаемом исследовании на примере печи показано различие логоса и архетипа, а также принципы модификации логоса в архетип. Целью работы является систематизация широкого спектра значений архетипического символа печи, описание сакрального логоса, к которому они восходят, таким образом подтверждая, что культура является семиотической системой взаимосвязанных частей, в которой бытовые элементы могут являться отражением философии и веры. Взаимно противоречивые мотивы, связанные с образами огня и печи, образуют малую семиотическую систему, соотношенную с логосом Благодатного огня.

Статья написана на материале античной мифологии и литературы Нового времени: подвергаются анализу дочерние по отношению к архетипу печи архетипические образы, такие как пораженная пята, огонь, змий, — доказываются их актуальность для мировой культуры и литературы, связанная с их повторяемостью и устойчивостью. В результате делается вывод о тесной взаимосвязи между всеми элементами семиотической системы: в результате исчезновения из повседневной культуры одного из них — архетипа печи — изменилось мироощущение и принципы поведения человека, коренным образом повлиявшие на ход истории.

Ключевые слова: печь, камин, архетип, логос, Кувуклия, огонь, Ахилл, пята, змий

ВВЕДЕНИЕ

Символ печи проник в литературу из фольклора, где имел множество взаимоисключающих значений, описанных А.Н. Афанасьевым, С.В. Максимовым, А.К. Байбуриным и др. Фольклорный образ печи как уменьшенной модели мироздания архетипически восходит к античным представлениям о пещеро-космосе, которую встречаем не только у Платона («Государство»: VI—VII книги), но и у Гомера, и у философа-неоплатоника Порфирия и др. Христианство отвоевывает у язычества и манихейства пещеру, превращая ее из модели созданного для скорби мира в символическое изображение космоса, исполненного благодати, ибо Христос в одной пещере родился, а в другой — Воскрес.

Вместе с тем печь является символическим центром дома и его пограничной зоной, соединенной с небом — через трубу и с преисподней — через прах предков, которых либо продолжали погребать под ней или за ней, либо вспоминали в связи с тем, что печь унаследовала память о ритуальном сожжении в огне первобытной пещеры. Печь объединяет мир живых и усопших, — и эта причастность печи чередой рождений и смертей, предполагающей их взаимоперетекание и круговорот,

включает ее в карнавальное пространство: ритуальный смех во время погребения играл ту же роль, что и архетипически переосмысленный огонь — то есть дарил возрождение.

Печь служила не только источником тепла и местом приготовления пищи, но и баней для всей семьи. И если баню считали нечистым местом, то печь, наоборот, чистым. Она обладала целебной силой, являясь вариантом домашней физиотерапии, — именно поэтому Илья Муромец тридцать лет и три года просидел на печи, которая способствовала исцелению калек, стариков и даже недоношенных младенцев, которых «перепекали» и тем спасали от смерти. Печь как царство трансформаций и метаморфоз соотнесена не только с карнавальным смехом, но и с романтической иронией. В печи естественное сырое превращается в культурное вареное, грязное — в чистое, больное — в здоровое. В печи огонь как стихия хаоса укрощается, вписываясь в упорядоченность космоса и культуры. «Хороши в батраках огонь да вода, а не дай им Бог своим умом зажечь» [1], — приводит С.В. Максимов русскую пословицу. Огонь в печи как раз и становится таким батраком.

Печь к тому же вызывала глубокое уважение: «Одновременно печь, в которой выпекается хлеб и варится пища, не может не мыслиться как алтарь, место жертвоприношений, место первобытной евхаристии. Сакральность печи зафиксирована в поговорках, запрещающих срамные речи, потому что печь в хате. А.К. Байбурин отмечает, что в обрядовых текстах „печь соотносится с христианской системой ценностей“. Подтверждая этот тезис, исследователь приводит пословицу, зафиксированную в конце XIX века в Вятской губернии: „Печь в доме то же, что алтарь в церкви: в ней печется хлеб, — и при этом добавляет, — понимание сакральности печи, проявляется еще и в том, что ее значение уравнивается со значением христианских символов. Так, у славян... как при печи, так и при открытых (незанавешенных) иконах“» [2] недопустимы супружеские отношения. «В печи не разрешается сжигать стружки от гроба. Это может исключить ее из сферы домашнего и сакрального, сделать непригодной к употреблению: „Раньше дома делали гроб, дак стружку, вот стругают гроб, тоже жгут, токо в печках мы не жгем, печи холодны сделаются, не румянит и худо пекёт. От гроба стружки попадут в пек... в печь, видишь как, вишь, как грят“ (ЭА—2006, д. Марино, Андомский Погост, О.К. Никитина, 1924 г. рожд., зап. А.Г. Айдакова, А.Л. Топорков). Подобная примета была широко известна еще в XIX веке и упоминается в „Толковом словаре живого великорусского языка“ В.И. Даля, однако в Андомском Погосте она встретилась всего один раз, что говорит об отмирании этой традиции» [3].

Вместе с тем, окруженная полуязыческими суевериями (например, быличками о домовых, поверьями, запрещающими делиться угольком с соседями) и противопоставленная Красному углу, печь и сама могла стать в поверьях служительницей нечистой силы: «Тот человек, который берется отчитывать, не должен употреблять в течение шести недель спиртных напитков. Один севский (Орловская губерния) пономарь не выдержал и был за то жестоко наказан: идет ли он, или едет — лезет

ему навстречу целая печь; остановится он — печь рассыплется так, что ему нет хода туда, куда его звали отчитывать» [Макс.]. Ездит печь и в «Пропавшей грамоте» Гоголя, где бабке «снилось, что печь ездил по хате, выгоняя вон лопатою горшки» [4. С. 24350].

Здесь «печь» вспоминает свое родство с «печалью», «попечением». Юродивая могла предсказывать несчастья, поднимая руки и говоря: «Печь вот такая будет!» Печь становится знаком оторванности от милосердия Божия: где печь — там власть жестоких розыгрышей нечистой силы, скорбь и забота, которая, вспомним, ослепила Фауста. Огонь печи уже не обогревающий, но слепящий. Гееннский огонь горел в печах Бухенвальда — адский огонь, словно памятуя о более древнем пламени в печи огненной в дни Вавилонского пленения, когда три отрока: Анания, Азария и Мисайл (Дан. 1:7), друзья пророка Даниила, были спасены архангелом Михаилом, как изображено на фреске с сайта Сретенского монастыря [5] (рис. 1).



Рис. 1. Три отрока в печи Вавилонской /
Fig. 1. Three youths in the oven of Babylon

Труд по приготовлению пищи в печи был настолько тяжел, что крестьяне недавнюю роженицу, не оставляя дома с младенцем, отправляли на барщину, но Пьер «не знал, что вследствие того, что перестали по его приказу посылать ребятниц-женщин с грудными детьми на барщину, эти самые ребятницы тем труднейшую работу несли на своей половине» [6. С. 112].

Однако в сказке печь, на которой ездит Емеля, уже не ассоциируется с непосильным для недавней роженицы трудом. Сказка словно сохранила память

о специфическом героизме человека, которому до грехопадения готов был служить весь мир, подчиняясь каждому его слову. В сказке «Емелино счастье» зафиксирована также власть слова над миром.

В контексте женской судьбы печь — знак изгнания из рая, труда в поте лица, в контексте судьбы мужской — знак царского и даже райского довольства, ибо в раю Адаму служила вся тварь.

Печь, связанная в фольклоре с суевериями и быличками, в литературе высвобождается из-под их влияния и бывает даже противопоставлена фольклорным страхованиям, точнее, на смену фольклорному двоеверию приходит романтическая мистика и ирония. Подобный пример находим в рассказе А.А. Бестужева «Вечер на Кавказских водах в 1824 году», построенном по типу «Декамерона»: один из рассказчиков, гусар, вынужденный лечиться, после того как оказался в униатской часовне, в которой один из разбойников притворился покойником, рассказывает: «К удовольствию моему, почувствовал я, что небольшая печка, сложенная, вероятно, для разжигания углей в кадило, была топлена и разливала кругом приятную теплоту. Одно показалось мне странно — из нее пахло жарким, а покойники, сколько мне было известно, не ужинают!» [7. С. 10637]. Лежа на печи, вспоминая ради успокоения стихи В. Жуковского и, наконец, отворачиваясь от покойника и порожденных им страхов к стенке, герой оказался в культурно-психологической нише духовного покоя, противопоставленного мистике, страхованиям как романтическим, так и фольклорным. И этой нишей, располагающей ко сну даже в мире ужасов, стала печь. Печной хронотоп вырывает человека из мира повседневной печали: печь проявляет внутреннюю антиномичность. Чуть ли не в драку лезли за возможность поспать на печи. Обломов уже слез с нее, но все повадки впадающего в нирвану на печи у него сохранились. В русских контекстах печь часто становится символом Золотого века, точнее райского уголка, проникшего в хронотоп русской избы, но искусившийся этим призраком райской благодати обречен на смерть. И русская печная нирвана оказывается трагическим двойником новозаветного блаженства, ибо она говорит о законах духа на языке плоти, с ее мудрствованием и лукавством, скорее языческим.

Печь как знак блаженства встречается не только у А.А. Бестужева, но и у других русских писателей, например у Гоголя, говорящего так: «У нас, на хуторах, водится издавна: как только окончатся работы в поле, мужик залезет отдыхать на всю зиму на печь...» [8. С. 24200].

Самым ярким ее антиподом будет печь, появившаяся у Бальмонта в переводе «Баллады Рэдингской тюрьмы» Оскара Уайльда:

О, боже мой! Глухие стены
Шатнулись предо мной,
И небо стало раскаленным,
Как печь, над головой,
И пусть я шел в жестокой пытке, —
Забыл я ужас свой [9. С. 7865].

В тексте Уайльда на месте печи стоит «casque of scorching steel», то есть «шлем из палящей стали». У Бальмонта описана вселенская, апокалиптическая катастрофа, а у Уайльда — пытка личной виной, переживаемой в нераскаянном одиночестве; в страдании, столь же замкнутом и беспросветном, без надежды дозваться на помощь, как и в «Буранном полустанке» Ч. Айтматова, рассказывающего о превращении человека в манкурта, лишённого памяти из-за верблюжьей кожи, сдавливающей голову при высыхании под палящим солнцем пустыни.

ЛОГОС И АРХЕТИП

Всё это разнообразие интерпретаций печи хотелось бы обобщить, даже систематизировать. Для этого нам нужно сделать экскурс в историю. «Любая печь, кроме множества иных смыслов, — как свидетельствуют С.З. Агранович и Е.Е. Стефанский, — являет собой бесконечно повторяющуюся и тиражируемую в культуре рукотворную модель пещеры, причем не любой пещеры, а именно обитаемой людьми. Пещеры, в центре которой горит огонь» [2]. Печь и пещера — слова однокоренные. Но первобытная пещера — это и место древних погребений. Восходящая к жизни в пещере ассоциация между огнем, погребением и чувством единства с предками спроецировалась и на печь: отпечаток (слово однокоренное с «печью») ладони на печке становился знаком причастности роду. Погребальный огонь пещеры помогает предку восстать из праха, возродиться, как Золушке, из золы. Архетипическая связь памяти об усопших с их останками и пламенем зафиксирована в Вечном огне, бьющем из звезд-пентаклей советского времени.

Для понимания смысла архетипов огня и печи следует погрузиться в такую не поддающуюся точному научному анализу, но лишь умопостигаемую глубину времен, куда проливают свет одни гипотезы.

Цель данной статьи — доказать, что всё полное противоречий разнообразие мотивов, связанных с образами огня и печи, обретает цельность и логичность, образует малую семиотическую систему в рамках культуры, если соотнести их с логосом Благодатного огня, который позволяет собрать воедино все свои противоречивые архетипические «модификации», всех своих двойников, таких как огонь печи и камина; огонь обновляющий, уничтожающий и омывающий.

Но каким образом логос Благодатного Огня, сходящего в пещеру Христова погребения и Воскресения, становится центральным для объяснения всех других разновидностей земного огня, можно трактовать по-разному.

Во-первых, необходимо обратить внимание на архетипическую природу сознания человека, которое могло предвещать логосы Нового времени и даже Евангелия. Тертуллиану приписывается мысль, что душа по природе христианка, то есть в сердце человека вложено предчувствие, что он создан для счастья и вечной жизни. Человек рождается с чувством собственного бессмертия и в течение всей своей жизни учится ощущать себя смертным. Надежда на бессмертие преобразует реальный пессимистический опыт в веру в то, что огонь, например, не опалает, но воскрешает. Творческий акт невозможен без вдохновения, наития. Человеческое сознание раскрывается — и полученное знание кажется превосхо-

дящим все материальные предпосылки. Поэзия — дар свыше, поэт или мифотворец может предчувствовать логосы будущего.

Во-вторых, само мироустройство порождает представления о цикличности бытия, о периодах воскресения и умирания природы. Образ (архетип) воскресающего зерна лежал в основе Элевсинских мистерий, аналогичный образ-логос встречается в акафисте за единоумершего (Кандак 7). Поэт или мифотворец превращает закономерности мира природы в мифологические и поэтические образы. Закономерности космоса, модифицируясь в семиотическую систему человеческой культуры, получают яркое поэтическое и мифологическое выражение, которое до сих пор кажется дерзким и невероятным.

В-третьих, можно предположить, что Адам, оплакивающий свое изгнание из рая, был утешен Творцом, получив Благоую Весть о рождении Спасителя и о грядущем возвращении в рай. Эта идея высказывалась многими современными и древними богословами, утверждающими, что Благая Весть неявно отразилась в книге Бытия, где Ева после рождения первенца, Каина, обрадовалась, сказав: «Приобрела я человека от Господа» (Быт. 4: 1). Современный богослов Е.А. Аверченко так комментирует ее восклицание: «Масоретский текст, то есть древнееврейский текст, даёт основание думать, что Ева ждала в сыне того, кто поразит змея. По-еврейски сказано: «Канити ишъ эт Яхве». Это можно так перевести: «Я обрела, он муж с Господом». «Я обрела человека с Яхве». То есть Ева могла надеяться не сей ли богочеловек. Эта мысль принадлежит св. Филарету Московскому» [10]. После изгнания Адама из рая начинается духовный поединок людей с искусителем, ибо Господь обещал: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята» (Быт. 3: 15). Под женой здесь имеется в виду отнюдь не Ева: «...в проклятии сатане первый раз содержится благая весть. Так святые отцы и называют это: „прото Евангелие“. То есть человечеству до Христа обещано, что Он, семя жены, будет блости голову змея. <...> Вот предмет надежды — это победа Христа над дьяволом» [10]. Однако в первой главе Евангелия от Матфея лейтмотивом звучит: «Авраам породил...», — то есть рождает мужчину, а не жена, в этом контексте семя жены — это Христос, и человек разит змия Его силой.

Можно предположить, что миф — результат своеобразного грехопадения данных Адаму логосов. Архетипы соотносятся с логосами, как платоновские идеи — с их материальными тенями, как западноевропейские средневековые реалии (в споре реалистов, номиналистов и концептуалистов) — с вещным миром. Можно также вспомнить принцип «сломанного телефончика»: широкое бытование сакральных идей, или логосов, легко приводит их к трансформации, снижению, приспособлению к бытовому и мифологическому сознанию человека.

На какой бы точке зрения мы ни остановились, важно признать, что архетипическое сознание древнего человека, хотя и в искаженном виде, вмещало в себя истины, которые во всей полноте воплотились в Евангельском Благовестовании.



Рис. 2. Кувуклия. Сошествие благодатного огня /
Fig. 2. Cuvukliya. The Descent of the Holy Fire

Предчувствие благодатного огня [11], в котором смертное превращается в бессмертное, зафиксировано во многих мифах и обрядах. Например, Деметра, мечтая преобразить смертное человеческое естество, «взяла ребенка в свои бессмертные руки и приложила его к своей благоухающей груди; и „сердце матери радовалось“ (Гомеровы гимны: 54). Так Деметра воспитывала Демофонта, и ребенок рос подобно богу, не брал груди и не ел хлеба; но Деметра натирала его ежедневно амврозией, будто бы он действительно был отпрыском богов, нежно на него дышала, держа его на своих руках, ночью же, когда она была одна с ребенком, она тайно прятала его в силе огня, как головню, ибо ее сердце склонялось к ребенку, и с радостью она подарила бы ему бессмертие» [12].

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ АХИЛЛЕСА В ПЕЧИ ИЛИ В ОГНЕ

В следующей части статьи анализируются архетипические черты связанного с печью и огнем образа Ахиллеса, который представляется цельным только спустя тысячелетия. В действительности ему было посвящено множество противоречивых местных культов, которые изучают многие современные исследователи: Л.А. Гиндин и В.Л. Цымбурский («Гомер и история Восточного Средиземноморья», 1996), С.М. Крыкин («Фракийцы в античном Северном Причерноморье, 1993) и многие другие.

Например, А.В. Белоусов так характеризует Ахиллеса: «Символы, присутствующие в изображении, наглядно выражают суть этого божества, грозного, умиряющего и воскресающего бога-воителя. Здесь и образ мирового дерева, и змея —

изображение божественного существа небесно-хтонической природы. Он властвует над миром животных и людей, он дает и отбирает, казнит и милует. И люди и звери служат ему, тому, кто сам есть лишь спутник великого женского божества» [13. С. 127]. Исследователь отмечает, что атрибут змея позволяет соотносить Ахиллеса с Асклепием, ибо яд в древности являлся основой искусства врачевания. Потенциально Ахиллес и ужален змием в пятку, и использует его яд для врачевания. Столь же двойствен змей и в библейской традиции, с которой мы найдем множество параллелей. Перед нами небожитель периода матриархата, архетипически соотносенный со многими библейскими образами: древа, змия, служения зверей Адаму.

Так, современный поэт, переводчик Гомера и его комментатор А.А. Сальников утверждает: «Ранние мифы о рождении Ахиллеса упоминают печь Гефеста, куда Фетида клала сына, держа его за одну только пятку, желая сделать Ахиллеса неуязвимым, почти бессмертным» [14. С. 10—11]. Аполлодор (Мифологическая библиотека. Книга III: XIII, (6)) сообщает также, что Фетида выжигала из своего сына Ахиллеса всё смертное, что досталось ему от отца Пелея. Однако А. Сальников доказывает, что Гомер иронизировал над Ахиллесом, заставляя его плакать и просить материнской помощи и предоставляя ему из 51-го дня «Илиады» геройски действовать лишь в течение одного. Размышления исследователя согласуются с тем, что Ахиллес у Гомера ближе к пассивному герою сказок, нежели к активному — мифов. Пассивность сказочного героя восходит к логосу бытия Адама в раю, когда не он совершал подвиги, но ему служили животные, а земля приносила плоды, он же пребывал в Богообщении. Пассивный героизм сказочного героя рождается из энергии сочувствия ему всякой твари. Активность нужна герою уже после изгнания из Рая. Миф требует подвигов, ибо хронотоп бытия героя сместился на землю. Кроме того, Ахиллес переживает своеобразное субботствование, которое имеет два варианта — Ветхозаветный: Бог отдыхает после шести дней творения, — и Новозаветный: по завершении страданий Страстной Пятницы Господь спускается во ад, чтобы вывести Адама и праведников, плотью же в этот день Он уснул, отдыхая от страданий. Однако даже в своем субботствовании Ахиллес уязвлен и страдает от обиды, подобной ране в пятку.

У Гомера нет мотива ахиллесовой пяты, ее аналогом является крайняя эмоциональность героя, неистовость. Именно обида, как рана в пятку, приводит героя к бездействию, или субботствованию. Итак, языческий аналог Богочеловека — супергерой, разящий своих противников. Таким изображает Спасителя апокрифическое евангелие детства, условно приписываемое апостолу Фоме. Неизвестный автор изобразил былинного или мифологического героя отнюдь не добрым, но могущественным — такова языческая трансформация представлений о Богочеловеке, отразившаяся в целой серии сюжетов античной мифологии о героях — детях небожителей и людей. Языческие представления о богочеловеке наделяют его скорее сверхчеловеческими силами, нежели спасительными и благодатными. Мы видим, как логос Богочеловека претерпевает грехопадение вместе с самим человеком и создаваемой им культурой.

Мотив бессмертия, обретаемого в печи героем, обреченным на смерть, (точнее, на первородный грех, выражающийся в смертности), символ которой — уязвимая пятая, — архетипы по-язычески расслышанных логосов, данных в утешение Первочеловеку, или Адаму. Пораженные стопы Христа, омытые Благодатным огнем в пещере в момент Воскресения, трансформируются не только в пятую Ахиллеса, но и в опухшие от ран стопы Эдипа; невидимые, но отдающие режущей болью раны русалочки, которые Адриан Леверкюн («Доктор Фаустус» Томаса Манна) переживает как мигрени; в рану Хирона и учителя Джорджа Колдуэлла («Кентавр» Джона Апдайка). Хирон становится смертным, чтобы Прометей обрел бессмертие. Вспомним максимум святителя Иринея Лионского, что Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом.

От подобной раны умирает Маленький Принц в сказке Экзюпери, в которой нет мысли о самоубийстве. По замыслу автора, Маленький Принц действует в сакральном пространстве пустыни, где подвизались подражавшие Христу монахи, при первой встрече с рассказчиком он просит нарисовать барашка, символизовавшего у древних христиан самого Христа, причем удовлетворяется только апофатическим его изображением — белым квадратом, который, в противовес вариации Малевича на апофитизм, имеет исключительно жизнеутверждающие коннотации, тем более что рисунок, полученный Маленьким Принцем, по сути своей является уникальным вариантом апофатической иконографии. Принц общается, подобно подвижникам, с дикими животными — то есть с лисом, и даже с растительным миром, то есть с розой. Сказка пронизана христианскими мотивами, а самым важным из них становится подобие смерти от раны в пятую и вознесения, ибо на следующий день тела Принца уже не было на прежнем месте в глубине пустыни.

Благодаря средневековым скрипториям дошла до нас драма Эсхила «Прометей прикованный», — видимо, переписчики чувствовали в нем дальнее эхо Спасителя, страдавшего за род человеческий.

Однако языческие аналоги логосов не спасительны и часто даже враждебны им, подобно тому как искажение истины для Достоевского хуже духовного неведения: «Католичество римское даже хуже самого атеизма, ибо оно искаженного Христа проповедует, а протестанство — его законное дитя» [15. С. 543].

УСТОЙЧИВОСТЬ САКРАЛЬНЫХ ЛОГОСОВ И ИХ АРХЕТИПИЧЕСКИХ ОТРАЖЕНИЙ В СЕМИОТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ КУЛЬРЫ

Зародившись в древности, тема раненой стопы или пяты проходит через всю мировую литературу, — настолько глубокой культурной значимостью обладает этот символ, архетип, логос. **Устойчивостью и повторяемостью, а значит, и общечеловеческой значимостью обладают только бытовые или мифологические отражения сакральных логосов.**

Рана в пятую — следствие искушения Ветхого Адама змием в Раю (Быт. 3:15). Аполлон выполняет в мифе или в романе такую же функцию, что в Библии — змей: ранит Ахиллеса в пятую, а Леверкюна — в голову. Искусство превращается в демо-

ническое искушение, — что поддерживается языковой памятью: «искусство», «искус» и «искушение» — слова однокоренные. Новый Завет зеркально повторяет многие мотивы Ветхого, наполняя их новым смыслом. Все символы и мотивы сюжета о грехопадении повторяются в Новозаветной истории Воскресения, обретая весомость Логосов, на которых основана христианская культура: здесь не только пята, но и символ древа (познания — крестное древо), и сада (райский — Гефсиманский), и мотив оставленности (Бога человеком — человека Богом), гибель через жену Еву — спасение через Богородицу.

Через пята Ветхого Адама проникает искус и грех в природу человека — через пята Нового Адама приходит подлинное искусство, которое выражается не в артефактах, а в самой жизни. Образ Божий в человеке осуществляется и в его творческом потенциале. Подлинное искусство — это жизнь, а не поэзия или живопись, причем жизнь как подражание Христу, когда естественное преодолевается благодатно сверхъестественным. Важнейшей идеей отцов Добротолубия становится утверждение жизни как искусства [16. С. 38]. Естественное благодаря духовному подвигу становится иконописно прекрасным. Логос искусства, что выше жизни, превращается в архетип эстетизма в творчестве Оскара Уайльда.

На языке символов человек идет в Рай узкими воротами — ровно тем же путем, каким был изгнан, но символы, или вехи пути, обретают прямо противоположное значение и коннотацию. Ветхозаветное ранение в пята — условие изгнания из рая и причина смертности, Новозаветное — страстнОй путь к Воскресению и обретению Рая. Ахиллес словно затем и ранен (а если вспомнить Библию, то и ужален) в пята, чтобы обрести власть излечивать от подобных ран. Языческий архетип предвывает христианские логосы. Зеркальное повторение мотивов искушения и власти над ним характерно для зафиксированного в церковной семиотической системе опыта молитвенного обращения ко многим святым, которых прежде всего просят о помощи в тех скорбях, которыми они сами скорбели. Так, к пострадавшему от усекновения головы Предтече и Крестителю Господню Иоанну молитвенно обращаются при головных болях; мученику Василию Мангазейскому, убитому господином, которому святой верой и правдой служил, молились о спасении от неправды господ.

Новый Завет исправляет путь, который проделал Адам из Рая, превращая его в путь в Рай. Архаическое сознание фиксирует веру в трансформацию природы человека из смертной в бессмертную, сохраняя в мифе об Ахиллесе не только мотив уязвимой пяты, но и мотив огненного купания, где рана Ахилла — мифологических архетип, восходящий к Логосу ран Христа и предввующий его, а огонь печи архетип Логоса огня Кувуклии, в котором, видимо, связаны слова Господа: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк. 12: 49—50)

На Крещение камера иногда фиксирует искры благодатного огня (рис. 3) [17].

И если автор крещенской статьи упоминает об освещении купели машинными фарами, с чем может быть связано сияние у ног, то искры на уровне головы и торса характерны по виду и форме для фотографий, зафиксировавших невидимую глазу благодать.



Рис. 3. Свечение, зафиксированное камерой в праздник Крещения (Истра, 2015) / **Fig. 3.** Glow recorded by the camera at the feast of Epiphany (Istra, 2015)

На Крещение вода освящается благодаря сошествию в виде голубине Духа Святого, сходявшего на апостолов в день Пятидесятницы в языках пламени. Подобно тому как в таинстве Причастия верующие принимают Плоть и Кровь Господню под видом хлеба и вина, так в Крещение — погружаются в огненную благодать Духа, которая слита с водой. Немыслимый для человеческого естества опыт адаптируется под удобоприемлемый. Непосильная для чувственного восприятия стихия огня действует под прикрытием родной для человека стихии воды.

Логос Крещения в водах и огне трансформируется в мифологии в двойственный архетип омовения и закаливания Ахиллеса либо в водах Стикса, либо в огне печи Гефеста. Мотив погружения в Стикс аналогичен сказочному мотиву омовения мертвой водой, где мертвая вода словно выжигает смертность из природы человека, а живая, сказочный аналог Великой Агиасмы, крещенской воды, — возвращает жизнь. В русской печи также совершались омовения всей семьи: бытовой ритуал зафиксировал архетипическое родство огня и воды.

ПРИНЦИПЫ МОДИФИКАЦИИ ЛОГОСОВ В АРХЕТИПЫ

Учение Платона о мире теней, в которых материализовались идеи, продуктивно и для культуры, мифы которой подобны теням сакральных логосов. Вместе с человеком претерпела грехопадение и первозданная, вынесенная из Рая культура, все реалии которой существуют только потому, что им соответствуют сакральные логосы, превратившиеся либо в архетипы языческого мифа, далеко ушедшего от формальных особенностей первоисточника, но частично сохранившего его дух и идею, подобно тому как миф об Ахилле доносит до нас древнейшие представления об обновляющей силе огня; либо в архетипы, сохранившие форму первоисточника, но демонизировавшие его суть, — с этим вариантом архетипа мы сталкиваемся в культурах, практиковавших человеческие жертвоприношения, которые являются страшной тенью жертвы Христа. Благодаря тому что живая семиотическая система архетипов культуры восходит к сакральным логосам, даже формальная причастность к Логосу через архетип может благотворно сказываться на носителях этой культуры, способствовать их метаноии, то есть перемене ума, ведущей к принятию логосов. Логос, апеллирующий к благодатной сверхъестествен-

венности, получает мифологические интерпретации, преломляясь либо в дионисийски естественном потоке движений природы человека, либо — в естественно демоническом. Эти три типа движения природы человека задают также полифонизм романов Ф.М. Достоевского.

Логос потира трансформировался в архетип винной чаши, а логос богослужения — в архетип идолослужения, которое естественно осудить христианскому подвижнику — так и поступил ученик Макария Великого (Жития св. Димитрия Ростовского, 19 января по ст. ст.) и был избит, сам же учитель обратился к жрецу со словами: «Спасийся, трудолюбец, спасайся!» [18], — и в результате жрец стал христианином и даже монахом. Действительно, доброе слово и злых делает добрыми, как учил св. Макарий. Причастность архетипу идолослужения может свидетельствовать о духовной жажде богослужения, благодаря чему и совершилась удивительно быстрая метанойя. Как видно из житийного эпизода, архетипическая культура и восстает на культуру логосов, и стремится разрешиться в ее полноте и гармонии.

Архетипы, как тени логосов, порождают мифологему тени, исчезновение которой становится символом утраты соприкосновения с логосом. Так, когда заглавный герой новеллы Шамиссо «Удивительная история Петера Шлемеля» остался без тени — он стал жертвой демонических искушений. Исчезновение тени — знак утраты благодатного огня сакральных логосов, порождающих земные тени, или мир подсознания, в трактовке Юнга.

Платоновская или кантианская идеалистическая философия обретает духовную трактовку у Достоевского, доверяющего высказать сокровенные мысли старцу Зосиме: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе» [19. С. 360].

В Древней Греции был актуален архетип небесного огня — именно его приносит Прометей, за что и страдает. С неба получают Олимпийский огонь. Огонь печи и небесный огонь — это архетипы (тени), восходящие логосу Благодатного Огня. Благодатный огонь — стихия, в которой происходит чудесное превращение мертвого — в живое, смертного — в бессмертное, сырого — в вареное (культурное), теста — в хлеб, бездыханного тела — в воскресшее. Фасмер сближает тесто и тело. Тесто — то, что тискали. Тилискать, или тилилискать, — близкий по значению диалектизм, означающий «дергать, рвать, бить, красть» и в большей мере напоминающий корень «тел». Но и о сотворении тела Библия говорит как о лепке из земли. Тесто, подобно мертвому телу, в благодатном огне печи превращается в хлеб, который призван служить телом Христовым в таинстве Евхаристии, свидетельствующей о победе святого над грешным, — и это одна из важнейших метаморфоз, ярче всего выраженная в преображении мертвого тела Христа — не просто в живое, но в подобный хлебу источник жизни для нас.

К этому логосу восходит практика обжига сосудов в печи, где, закаляясь, они становятся прочными; а также метафорическое обозначение человека как сосуда избранного, тогда огонь жизненных испытаний придает ему прочность. Словом, плоть человека архетипически связана и с хлебом, и глиной, и с сосудом.

Поддерживая огонь в пещере, древний человек словно ждал, что и его плоть переживет после смерти преобразование. Дом-пещера, противопоставленный опасностям мира, был родным космосом, в котором совершалось постоянное символическое преобразование мертвого теста в живой хлеб, утверждавший веру в бессмертье.

Но огонь в пещере мог символизировать веру в преобразование разрушительной силы, может быть, даже гееннского огня — в благодатный, возрождающий. Поэтому в мифах его функции дwoятся: огонь может и возрождать, и губить.

Как пещерный, а затем печной огонь, восходящий к центральному для сакральной культуры логосу Воскресения, отбрасывает отсветы и тени, — так дерзновение подвижника порождает искушения, описанные, например, в житии св. Антония Великого, давшем почву для фантазии европейских художников.

Печь — единство бытовой евхаристии и ее тени — демонической мистики. Подобно тому как подвижник, впервые вступивший на путь духовной брани и святости, сталкивается со страхованиями и противоборством демонов, так и благодатный символ, погруженный в недра повседневного быта, порождает противодействие всего иррационального и теневого в мире и подсознании человека.

Торжество над смертью порождает тень страхований, связанных со смертью. Печной огонь неотделим от царства мертвых, поэтому он окружен быличками. Демонология вокруг печи отражает фантастические логосы, если говорить в терминах св. Максима Исповедника, который различал логос «сперматикос» — отдаленный аналог платоновской идеи, порождающей всё сущее, и логос «фантастикос». Логос «сперматикос» — это замысел Бога в вечности о каждой сущности: о человеке, вещи, жизненной ситуации. Логос «фантастикос» — это смыслы поступков людей, сущностей и ситуаций, которые выдуманы нами, людьми, неспособными проникнуть в замысел Божий о каждой вещи.

Ж.-П. Сартр, заявляя в эссе «Экзистенциализм — это гуманизм», что существование предшествует сущности, то есть личностью не рождаются, а становятся, — борется именно с восходящим к Платону представлением о душе, о ее идее, или о замысле Божьем о каждом человеке, включающем ее духовную, психофизическую и социальную сферу. Отрицая акт творения, Сартр отрицает и Творца. Согласно А.Ф. Лосеву, «личность есть самое существо мифа» [20. С. 94], следовательно, экзистенциализм — это не только атеизм, но и отрицание личности и мифа. Вывод из этой философии сделал еще предшественник Сартра — Достоевский, герой которого — седой бурбон капитан — вопрошает: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» [21. С. 216]. Культура как семиотическое явление рождается на основе запретов и табу и несет в самой структуре отрицание атеизма, который основан на высказывании, приписываемом Достоевскому: «Если Бога нет, то всё позволено». Запрет становится знаком присутствия Творца в творческом космосе человека.

Многозначность символики огня связана с тем, что на уровне предчувствия будущего Адам создает миф об огненном воскресении, которому неминуемо должна предшествовать смерть. Так, огонь становится погребальным огнем, ассоциирующимся с культом предков, которые, как предчувствует Адам, скорее скобят в адском огне. Но русская печь сохраняет архетипическую связь в большей мере с Кувуклией, а не с геенной огненной, поэтому она и оказывается окружена теневыми поверьями. Как страхования стремятся помешать спасению подвижника, так былички мешают реализоваться архетипическому смыслу огня в печи, сохранить его связь с логосом. Вместе с тем печь, противопоставленная Красному углу, не имеет полноты благодати логоса, она уязвляет падших духов, несущих весть о гибельности огня, но не имеет достаточной благодати, чтобы побороть их. Поэтому печь как бытовой аналог Евхаристии оказывается окруженной теневыми поверьями.

Гипотетически можно предположить, что получившие благодатную весть потомки Адама получили логос «сперматикос» благодатного огня и победы над смертью, поверили в способность огня стать благодатным, воскрешающим, дающим бессмертье, но эмпирическая сущность огня породила представления о его разрушительной силе, а присутствие останков предков в пещере под очагом столь же эмпирически рождало представление о геенне огненной. В новозаветное время появится святоотеческое учение о том, что сущность огня разделилась на палящую — в аду и светящуюся — в раю. В печи-пещере эти свойства огня тесно переплетаются. Огонь осмысляется и как благодатный источник культуры, хлеба и будущего воскресения, но вместе с тем рядом с огнем очага пребывают души предков, ушедшие в небытие. Угасание бытия — это не переход к другим формам жизни, так же как тень — отсутствие света — это не самостоятельная сущность. Поэтому пустота, иллюзия бытия, как воронка, затягивает человеческое воображение, возбуждает активность фантастических логосов. В результате печь обрастает быличками и суевериями. Рядом с русской печью, реализующей архетип, восходящий к логосу Благодатного огня, потенциально пребывает и ее двойник — печь, где реализована не светящаяся, а опаляющая сила огня — это геенна огненная, и даже печи немецких концлагерей.

Однако каждый архетип и мифологический образ — это тень Логоса, его дионисийская или демоническая интерпретация. Логос воскресения в пещере имеет еще и тот важный смысл, что в результате появляется Новый Человек с уникальными свойствами, со способностью проходить сквозь стены, появляться и исчезать. Но все эти новые таланты важны не сами по себе, а как следствие победы над смертью и грехом. Логос вызревания Нового Человека в огне превратился в нацистский архетип утверждения новой арийской расы, нового типа человека в результате огненного крещения неполноценных, с точки зрения нацистов, людей. Связь огненной печи с Кувуклией отметил св. Иоанн Дамаскин — автор Пасхального канона, в 7-й песни которого восхваляется Человек, спасший отроков в печи Вавилонской, а сам страдающий, словно смертный, чтобы смертное естество человека облачить в нетленное благолепие. Печь Вавилона и концлагерей — тень Логоса пещеры Благодатного огня, его демоническая

интерпретация. В каноне св. Иоанна важна категория тленности, которая становится атрибутом смертности. Ветхий Адам, сотворенный для бессмертия, становится тленным, и если не его останки, то его потомков возлагаются на огонь в пещере — Новый Адам омывается Огнем, чтобы тленное стало бессмертным. Символы грехопадения и изгнания вновь зеркально повторяются, обретая прямо противоположный смысл. Если в семиотической системе изгнания из рая огонь и тленность становятся символом смерти, зафиксированным в Вавилонской печи, то для символики Воскресения огонь становится символом нетления и победы над смертью. Архетип Вавилонской печи восходит логосу Кувуклии. Важно отметить, что в мифологии отчетливо выделяются два основных принципа переосмысления логосов в архетипы: дионисийский, который мы отметили в связи с печью Гефеста, в которую клали младенца Ахиллеса; и демонический, известный как печь Вавилона и концлагерей.

Чтобы объяснить, как функционируют эти два принципа переосмысления или грехопадения логосов в человеческой культуре, нужно вспомнить, что в Добролюбии выделяются три типа движения природы человека: сверхъестественно благодатный, — он становится условием хранения памяти о Логосах, о любви к Отцу небесному, которая выше земной любви; естественный для падшего Адама и проявляющийся, например, в естественной любви к родителям, супругам и детям; а также противоестественный даже для природы падшего Адама, демонический, выражающийся в конфликте с ближними [22. С. 164]. Если для естественного дионисизма естественная любовь к отцу становится земной тенью Логоса любви к Творцу, то сакральный Логос и его демонический архетип совпадают по форме — отказ от земного родства, но прямо противоположны по смыслу: сакральный логос учит любить небесное больше земного, а демонический архетип не позволяет сердцу созреть даже для естественной любви. Эта зеркальная противоположность Логосов и демонических архетипов лежит в основе принципа удвоения символов в контексте семиотики пути из Рая и культуры возвращения в Рай, о которой мы говорили выше, а теперь пришла пора объяснить, какой психологический и культурологический механизм лежит в основе этого удвоения символов. Повторим также, что дионисийские архетипы часто сохраняют пафос Логосов, искажая их форму.

Интересна также русская поговорка «танцевать от печки», синонимичная латинскому выражению: «ab ovo», то есть «от яйца». Кроме бытового объяснения этого совпадения (дом строился от печи, которая становилась бытовым знаком всякого начала и основы) интересно, что пасхальное яйцо является символом Кувуклии и Воскресения, поскольку, кажущееся мертвым, оно порождает жизнь, а значит, оно становится символом, синонимичным русской печи.

Благодатный огонь — это логос «сперматикос», который реализовался в архетипе печи и оказался окруженным фантастическими логосами быличек. Логос, материализуясь в предметах быта, порождая дальние свои отголоски — мифы, превращается в бытовой, телесный или языческий аналог первоначальных идей, становится архетипом. Пещера Воскресения и печь в каждом доме соотносятся друг с другом, как Логос и архетип.

Печь одновременно и противопоставлена Святому углу как язычество — православию, и сопоставлена с ним, ибо на языке плоти печь говорит о сакральных истинах, выраженных во всей полноте в Евангелии и Евхаристии.

МЕСТО КАМИНА В СЕМИОТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Камин также происходит от пещерного огня, увиденного сквозь призму европейской ментальности. Если русская печь чаще символ уюта, хотя в литературе встречается мотив созерцания пещного огня, то камин — носитель укрощенной стихии огня: открытый огонь потенциально присутствует даже в потухшем камине, или, когда потух огонь, — исканиями нового воспламеняется сердце человека.

В русской избе огонь, доступный для созерцания, — это язычок свечи, смиренный и трепетный. Европейцу же доступно созерцание живого пламени. Мы видим соответствие между национальным характером и типом очага: обломовской умиротворенности русского человека противостоит ренессансный тип европейского искателя счастья. Однако непонятно, что было первично и в какую сторону шло влияние: очаг определил характер или человек создавал его в соответствии со своим темпераментом.

Огонь в помещении — цитата хаотической стихии, временно обезоруженной. Открытое пламя — символ духовного поиска, становления, чувства пути. В английском, да и шире — в европейском контексте камин: *fireplace*, *fireside*, но чаще просто — *fire*, — вытеснил из центра дома печь: *bread oven*, *furnace*. Камин — образное выражение духовного состояния героя, причем английские аналоги русской печи утратили этимологическую связь с пещерой, хотя сохранили большее внешнее сходство с ней. Если печь настраивает на умиротворение, то камин — не только на отдых, но и на поиск. Отдыхая или созерцая огонь, герой не может впасть в русскую нирвану, становясь более волевым. Провоцирует ли пространство с камином на изменение привычной жизни? Если бы это было так, то англичане давно бы его усовершенствовали, так как он мало греет, а его труба встроена во внешнюю стену и поэтому не помогает сохранить тело. Пещерообразный камин включает механизмы сознания, которые стремятся сохранить этот древний архетипический образ первопещеры, первобытия человека. Традиционализм и архетипическое сознание эффективно торжествует над здравым смыслом. Но близость огня психологически рифмуется с эгоцентризмом и принятием важных решений. Камин связан с переломными моментами. Пламень камина заливает светом комнату в доме Рочестера, а затем и весь его замок охвачен пожарищем, символизирующим в романе Шарлоты Бронте «Джейн Эйр» и рок, и страсть. У потухшего камина Шарль Бовари впервые оценил несравненную красоту своей будущей супруги Эммы (Флобер «Госпожа Бовари»). У камина, как маленький старичок, любил сидеть Польша Домби («Домби и сын» Диккенса). Но самой знаменательной и судьбоносной будет, конечно, сцена у остывшего камина в романе «Портрет женщины» Джеймса. Рядом с камином герои обычно ведут себя достойно, брань и ссоры в присутствии камина появляются только у Д. Г. Лоуренса.

Знаменательно, что европейский камин утратил связь с выпечкой хлеба. Лотман как представитель семиотики свидетельствует о цельности культуры, в которой взаимосвязано всё со всем: малое с великим, бытовое с сакральным.

Когда сердце дома — камин — теряет связь с хлебом как участником Евхаристической тайны, ум человека отпадает от логоса Евхаристии, архетипическим отголоском которого была печь. Плотное переплетение телесного и духовного проявляется в том, что, утратив повседневный контакт с бытовым аналогом Евхаристии, совершающейся в печи, Европа отпадает и от полноты и чистоты христианского учения, трансформирует учение о Евхаристии. Опосредованно европейский безхлебный камин приводит к католической, а затем протестантской мутации Евхаристического сознания Европы.

Также можно объяснить русскую революцию: оторванность от бытового аналога Евхаристии — печи, маргинализация населения приводит к революции и атеизму.

Осмысляя феномен печи, в котором сочетается сакральное и бытовое, мифологическое и народно-поэтическое начало, можно соотнести его с художественным концептом, который «понимается Л.В. Миллер как „свернутый текст, культурно-семиотический феномен, в котором сочетаются архетипические и мифопоэтические параметры, а также религиозно-философское и культурно-историческое знание о мире“» [24. С. 846].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ядерные механизмы семиосферы, ее части «являются одновременно и частью целого, и его подобием» [23]. Таким ядерным механизмом семиосферы русской дореволюционной культуры становится печь. Как часть семиосферы она противостоит сакральной реальности, являясь ее бытовым двойником и соотносясь, например, с вечной Марфой, упрекающей Марию, что та не хочет ей помочь (Лк. 10: 41). Как подобие целого она становится моделью космически-вечного хронотопа, образом всей истории человечества, центральное событие которой связано с возгоранием благодатного огня в Кувуклии, с явлением логоса, бытовой отголосок и архетип которого реализуется в печи. Исчезновение русской печи из быта стирает в подсознании человека архетип, сказку или миф, которые на языке плоти говорят о сакральной реальности и обретают полноту в логосах Евхаристии, давно покинувших символ — архетип — хронотоп камина. Культура представляет собой семиотическую систему, в которой элементы настолько тесно взаимосвязаны и переплетены, что невозможно изменить корневые особенности быта, его ядерные механизмы, не изменив при этом философию, богословие и культуру в целом.

© Герасимова С.В., 2019
Дата поступления: 14.01.2019
Дата приема в печать: 15.03.2019

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Максимов С.В. Русские обряды и суеверия. Нечистая, неведомая и крестная сила. Лесная глушь. М.: Престиж Бук, 2008. URL: <http://ocherk.org/maksimov-s-v--russkie-obryadi-i-sueveriya/index.html> (дата обращения: 04.03.2019).
2. Агранович С.З., Стефанский Е.Е. Миф в слове: продолжение жизни: очерки по мифологической лингвистике. Самара, 2003. URL: <http://zavantag.com/docs/427/index-2017438.html> (дата обращения: 23.03.2019).
3. Кушина Е.А. Печь в поверьях Андомского погоста // Этнологический архив ЦМБ РГГУ. Экспедиция 2006. URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=72198> (дата обращения: 04.03.2019).
4. Гоголь Н.В. Пропавшая грамота // Русская литература: от Нестора до Маяковского. М.: ДиректМедиа Паблишинг, 2005.
5. Сретенский месяцеслов Воскресенье, 30 Декабря 17 декабря ст. ст. Седмица 31-я по Пятидесятнице, неделя святых праотец. Пророк Даниил. Святые три отрока: Анания, Азария и Мисаил. URL: <http://msm.dev-serv.ru/calendar/?day=30.12.2018&e=143> (дата обращения: 03.03.2019).
6. Толстой Л.Н. Война и мир // Собрание сочинений: в 22 т. Т. 5. М.: Художественная литература, 1980.
7. Бестужев А.А. Вечер на Кавказских водах в 1824 году // Русская литература: от Нестора до Маяковского. М.: ДиректМедиа Паблишинг, 2005.
8. Гоголь Н.В. Вечера на хуторе близ Диканьки // Русская литература: от Нестора до Маяковского. М.: ДиректМедиа Паблишинг, 2005.
9. Бальмонт К.Д. Переводы. Из английской поэзии. Оскар Уайльд Баллада Рэдингской тюрьмы // Русская литература: от Нестора до Маяковского. М.: ДиректМедиа Паблишинг, 2005.
10. Авдеенко Е.А. Жизнь Авраама. URL: <http://www.klex.ru/iy9> (дата обращения: 05.03.2019).
11. Благодатный огонь сошел в храме Гроба Господня в Иерусалиме // Тасс. URL: <https://tass.ru/obschestvo/4185784> (дата обращения: 27.03.2019).
12. Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. URL: https://royallib.com/book/propt_vladimir/istoricheskie_korni_volshebnoy_skazki.html (дата обращения: 05.03.2019).
13. Белоусов А.В. Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2008. Вып. 1 (11). С. 117—130.
14. Сальников А.А. Смех Гомера над Ахиллесом. М.: ЛирРес, 2012.
15. Достоевский Ф.М. Идиот // Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6. Ленинград: Наука, 1989.
16. Антоний Великий, святой. Наставления // Добротолюбие: в 5 т. Т. 1: Сибирская Благовонница. М., 2010. С. 9—81.
17. Солдатова Е., Артёмов И., Воробьев А., Кламер Н., Олексюк С., Галчихина И., Иноземцев В. Купель соорудили всем миром // Истринские Вести 23 января 2015 года. № 3. С. 5. URL: http://in-istra.ru/upload/126_0ffb8cc06eab935c0835fa8f5f23612b396b2949.pdf (дата обращения: 02.03.2019).
18. Ростовский Дмитрий. Жития. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/63 (дата обращения: 27.03.2019).
19. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 9. Ленинград: Наука, 1991.
20. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.
21. Достоевский Ф.М. Бесы // Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. Ленинград: Наука, 1990.
22. Исаия, авва Нитрийский. Слова преподобного аввы Исаии к своим ученикам // Добротолюбие: в 5 т. Т. 1: Сибирская Благовонница. М., 2010. С. 143—223.
23. Лотман Ю.М. О семиосфере // Ю.М. Лотман. Статьи по семиотике и топологии культуры. URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm> (дата обращения: 05.03.2019).

24. Фролова Н.М. Особенности языковой репрезентации концепта «Жизнь» в пьесе Л.Н. Андреева «Жизнь Человека» // Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2018. Т. 9 (4). С. 842—858.

УДК 811.161.1'373

DOI: 10.22363/2313-2299-2019-10-2-353-372

ARCHETYPE AND LOGOS OF FURNACE AND FIREPLACE

Svetlana V. Gerasimova

Moscow Polytechnic University

St. Bolshaya Semenovskaya, 38, Moscow, Russia, 107023

Abstract. The article is literary in nature: the example of the furnace shows the difference between the logos and the archetype, as well as the principles of modifying the logos into an archetype. The aim of the work is to systematize a wide range of values of the archetypal symbol of the furnace, finding the sacred logos to which they ascend. The article is written on the material of ancient mythology and literature of the New Time: the archetypal images, related to the archetype of the furnace, such as the affected heel, fire, serpent, are analyzed — their relevance to world culture and literature, related to their repeatability and stability, is proved. So it is concluded that there is a close relationship between all the elements of the semiotic system: as a result of the disappearance of one of the furnaces, the archetype of the furnace, from everyday culture, the attitude and principles of human behavior changed, which radically affected the course of history.

Key words: furnace, fireplace, archetype, logos, Cuvuclia, fire, Achilles, heel, serpent

REFERENCES

1. Maksimov, S.V. (2008). Russian rites and superstitions. Unclean, unknown and godmother power. Backwoods. Moscow: Prestige Book. URL: <http://ocherk.org/maksimov-s-v--russkie-obryadi-i-sueveriya/index.html> (accessed: 04.03.2019).
2. Agranovich, S.Z. & Stefansky, E.E. (2003). Myth in the word: the continuation of life. Essays on mytholinguistics. Samara. URL: <http://zavantag.com/docs/427/index-2017438.html> (accessed: 23.03.2019).
3. Klushina, E.A. (2006). The furnace in the beliefs of the Andomsky Pogost // Ethnological archive of the TsMB of the RSUH. Expedition 2006. URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=72198> (accessed: 04.03.2019).
4. Gogol, N.V. (2005). The Lost Letter. In *Russian literature: from Nestor to Mayakovsky*. Moscow: DirectMedia Publishing. (In Russ.).
5. Sretensky Calendars Sunday, December 30 December 17 Art. Art. Week 31st of Pentecost, the week of the holy forefathers. Prophet Daniel. The three holy men: Ananias, Azariah, and Mishael. URL: <http://msm.dev-serv.ru/calendar/?day=30.12.2018&e=143> (accessed: 03.03.2019).
6. Tolstoy, L.N. (1980). War and World. In *Collected Works in 22 vols*. Vol. 5. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. (In Russ.).
7. Bestuzhev, A.A. (2005). Evening on the Caucasus waters in 1824. In *Russian literature: from Nestor to Mayakovsky*. Moscow: DirectMedia Publishing. (In Russ.).
8. Gogol, N.V. (2005). Evenings on a farm near Dikanka. In *Russian literature: from Nestor to Mayakovsky*. Moscow: DirectMedia Publishing. (In Russ.).
9. Balmont, K.D. (2005). Translations. From English poetry. Oscar Wilde Ballad of Reading Prison. In *Russian literature: from Nestor to Mayakovsky*. Moscow: DirectMedia Publishing. (In Russ.).

10. Avdeenko, E.A. Abraham's life. URL: <http://www.klex.ru/iy9> (accessed: 05.03.2019).
11. The Holy Fire came down in the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem // Tass. URL: <https://tass.ru/obschestvo/4185784> (accessed: 23.03.2019).
12. Propp, V.Ya. The historical roots of the fairy tale. URL: https://royallib.com/book/propp_vladimir/istoricheskie_korni_volshebnoy_skazki.html (accessed: 05.03.2019).
13. Belousov, A.V. (2008). Der Achilles-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung. *PSTU Bulletin III: Philology, 1* (11), 117—130.
14. Salnikov, A.A. (2012). Homer's laughter over Achilles. Moscow: LireRes. (In Russ.).
15. Dostoevsky, F.M. (1989). Idiot. In *F.M. Dostoevsky. Collected Works in Fifteen Volumes*. Vol. 6. Leningrad: Nauka. (In Russ.).
16. Anthony the Great, holy. Instructions // *Philokalia in 5 vols*. T. 1. Siberian Starfish; Moscow; 2010. P. 9—81.
17. Soldatova E., Artyomova I., Vorobyov A., Klamer N., Oleksyuk S., Galchikhina I., Inozemtsev V. Kupel built the whole world // *Istrinskie Vesti*. 2015. January 23. № 3. P. 5. URL: http://in-istra.ru/upload/126_0ffb8cc06eab935c0835fa8f5f23612b396b2949.pdf (accessed: 02.05.2019).
18. Rostov Dimitri. Of life. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/63 (accessed: 27.04.2019).
19. Dostoevsky, F.M. (1991). Brothers Karamazov. In *F. Dostoevsky. Collected Works in Fifteen Volumes*. Vol. 9. Leningrad: Nauka. (In Russ.).
20. Losev, A.F. Myth. Number. Essence M.: Thought, 1994 (In Russ.).
21. Dostoevsky, F.M. (1990). Demons. In *F.M. Dostoevsky. Collected Works in Fifteen Volumes*. Vol. 7. Leningrad: Nauka. (In Russ.).
22. Isaiah, Abba of Nitria. (2010). The words of the Rev. Abbas Isaiah to his disciples. In *Philokalia in 5 vols*. Vol. 1. Siberian Starfish; Moscow. pp. 143—223. (In Russ.).
23. Lotman, Yu.M. On the semiosphere. In *Yu.M. Lotman. Articles on semiotics and topology of culture*. URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm> (accessed: 05.03.2019). (In Russ.).
24. Frolova, N.M. (2018). Features of the language representation of the concept of “Life” in the play by L.N. Andreev “Life of a Man”. *Bulletin of the RUDN. Series: Theory of Language. Semiotics. Semantics*, 9 (4), 842—858. (In Russ.).

Для цитирования:

Герасимова С.В. Архетип и логос печи и камина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. Т. 10. № 2. С. 353—372. doi: 10.22363/2313-2299-2019-10-2-353-372.

For citation:

Gerasimova, S.V. (2019). Archetype and logos of furnace and fireplace. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, 10 (2), 353—372. doi: 10.22363/2313-2299-2019-10-2-353-372.

Сведения об авторе:

Герасимова Светлана Валентиновна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и истории литературы Высшей школы печати и медиаиндустрии Московского политехнического университета; научные интересы: история зарубежной литературы; история отечественной литературы; литература и искусство; e-mail: metanoik@gmail.com; ORCID iD 0000-0002-6150-5155; SPIN-код автора: 4006-9266

Information about the author:

Svetlana V. Gerasimova, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of Russian Language and Literature History of the Higher School of Press and Media Industry of the Moscow Polytechnic University; research interests: history of foreign literature; history of Russian literature; literature and art; e-mail: metanoik@gmail.com ORCID iD 0000-0002-6150-5155; SPIN ID: 4006-9266