



DOI: 10.22363/2313-2299-2026-17-1-26-43

EDN: HENDZW

Научная статья / Research Article

Трапеза в семиотической системе культуры: трансформация логосов в мифологемы

С.В. Герасимова^{1,2}  , Е.С. Пак¹ , И.А. Пищулина^{1,2}

¹Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, (Технологии. Дизайн. Искусство), Москва, Российская Федерация

²Московский политехнический университет, Москва, Российская Федерация
 metanoik@gmail.com

Аннотация. Актуальность исследования *трапезы* как семиотического явления определяется современным интересом к гастике как части семиотики невербальной культуры. Цель исследования — анализ семиотического знака «трапеза» в рамках логоса и мифологемы в вербальной фиксации в различных текстах: в мифах, литературе, богословии, в Библии и в невербальных знаках трапезы как предмета гастики, которые вписаны в семиотику культуры человека именно как их вербальные проекции. Материалом исследования являются языковые фиксации феноменологического ряда гастики. Новизна работы заключается в подходе к истории как к тексту, структурные закономерности которого подвергаются анализу. Выводы носят характер систематизации отражений феномена трапезы в культуре, в которой ничто само собой не зарождается; человеческая культура оплодотворена сакральными логосами, которые могли быть почерпнуты как из созерцания законов мироздания — такова естественная проповедь, так и из Первообетования, о котором рассказывается в первой книге Бытия. Авторы статьи принимают библейские свидетельства за истинные, то есть отражающие истинную историю культуры. Этот методологический подход позволяет разрешить многие культурные парадоксы. В истории культуры сакральные логосы трансформируются в мифологемы, которые в большей мере отражают тип мышления древнего и современного человека. В истории культуры выделяются три периода, которые оплодотворены тремя типами логосов, характерных трем типам богословия. Апофатическому типу богословия соответствует хтоническая древность. Логос Тайны перенесен с Творца на мир, стихии которого обожествлены. Трапеза представлена ритуальным жертвоприношением, для которого характерен синкретизм жертвы, жреца и принимающего жертву божества. За этой мифологемой стоит логос христианской жертвы на кресте с ее сакральным синкретизмом и тайной. На следующем этапе истории логосы катафатического богословия оплодотворили культуру героического патриархата, создав мифологему жизнетворного пира. Протестом против аполлонизма и космизма патриархальной героики становится дионисийская культура, за которой стоят логосы кенозиса.

Ключевые слова: мифологема, хтоническое, героическое, дионисийское, пир, пост

© Герасимова С.В., Пак Е.С., Пищулина И.А., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Вклад авторов: вклад авторов равнозначен на всех этапах исследования и подготовки текста статьи.

Конфликт интересов: авторы заявили об отсутствии конфликтов интересов.

История статьи: дата поступления: 23.08.2025; дата приема в печать: 15.11.2025.

Для цитирования: Герасимова С.В., Пак Е.С., Пищулина И.А. Трапеза в семиотической системе культуры: трансформация логосов в мифологемы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2026. Т. 17. № 1. С. 26–43. <https://doi.org/10.22363/2313-2299-2026-17-1-26-43> EDN HENDZW

Meal in the Semiotic System of Culture: Transformation of Logos into Mythologemes

Svetlana V. Gerasimova^{1,2}  , Elena S. Pak¹ , Inga A. Pishchulina^{1,2}

¹The Kosygin State University of Russia, Moscow, Russian Federation

²Moscow Polytechnical University, Moscow, Russian Federation

 metanoik@gmail.com

Abstract. The relevance of the study of food as a semiotic phenomenon is determined by the current interest in gastrics as part of semiotic nonverbal culture. The purpose of the study is to analyze the semiotic sign of the *meal* within the context of the *logos* and mythologeme as verbally fixed in various texts: in myths, literature, theology, in the Bible and in nonverbal signs of the meal as a subject of gastrics, which are inscribed in the semiotics of human culture precisely as their verbal projections. The material of the study is the language fixations of the phenomenological series of gastrics. The novelty of the work lies in the approach to history as a text, the structural patterns of which are analyzed. The conclusions serve to systematize the reflections of the phenomenon of the meal in a culture in which nothing arises by itself; human culture is fertilized by sacred logoi, which could be gleaned both from the contemplation of the laws of the universe — such is the natural preaching, and from the First Promise, which is described in the first book of Genesis. The authors of the article accept biblical evidence as true, that is, reflecting the true history of culture. This methodological approach allows us to resolve many cultural paradoxes. In the history of culture, sacred logoi are transformed into mythologemes, which to a greater extent reflect the type of thinking of ancient and modern man. Three periods are distinguished in the history of culture, which are fertilized by three types of logoi, characteristic of three types of theology. The apophatic type of theology corresponds to chthonic antiquity. The Logos of the Mystery is transferred from the Creator to the world, the elements of which are deified. The meal is represented by a ritual sacrifice, which is characterized by the syncretism of the victim, the priest and the deity receiving the sacrifice. Behind this mythologeme stands the logoi of the Christian sacrifice on the cross with its sacred syncretism and mystery. At the next stage of history, the logoi of kataphatic theology fertilized the culture of the heroic patriarchy, creating the mythologeme of a life-giving feast. A protest against the Apollonism and cosmism of patriarchal heroics is the Dionysian culture, behind which stand the logos of kenosis.

Key words: mythologeme, chthonic, heroic, Dionysian, feast, fasting

Authors' contribution: the authors contributed equally to this article and preparation of the article text.

Conflict of interests: the authors stated that there were no conflicts of interest.

Article history: received: 23.08.2025; accepted: 15.11.2025.

For citation: Gerasimova, S.V., Pak, E.S., & Pishchulina, I.A. (2026). Meal in the Semiotic System of Culture: Transformation of Logos into Mythologemes. Part Two. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, 17(1), 26–43. (In Russ.). <https://doi.org/10.22363/2313-2299-2026-17-1-26-43> EDN HENDZW

Введение

Данная статья развивает идеи, связанные с логосами культуры, лежащими в основе феномена трапезы, и обладает единой с ней методологической базой, целями и задачами исследования. В работе история культуры представлена как текст, подчиняющийся законам культурного развития. Опираясь на мифы, использованные в трудах А.Ф. Лосева и К. Леви-Стросса, выстраивается единая логика развития мифологической системы, возникающей в результате трансформации логосов в мифологемы.

Цель работы — проанализировать принципы взаимодействия в семиотической системе культуры трапезы ее сакральных логосов и мифологем. Задачи исследования — указать, какие именно логосы лежат в основе мифологем трапезы, характерных для различных этапов развития культуры, таких как хтонический матриархат, героический этап развития мифологической системы, период доминирования страдающего героя типа Диониса.

Плодотворным оказалось сопоставление логосов апофатического богословия с мифологемами хтонического матриархата и едой как частью круговорота жизни и смерти. Пир на этом этапе развития человека еще не явлен, ибо пир архетипически связан с распределением еды, а не с борьбой за нее. На следующем этапе становления культуры логосы катафатического богословия соотнесены с мифологемами героического периода и пиром излияния благ; логосы кенозиса — с мифологемами дионисизма и трапезой страдающих.

История культуры представлена как история доминирования определенных мифологем, опирающихся на логосы-символы. «Языковая картина мира, в которой „рисует“ отношение человека к окружающей его действительности, — одновременно общенациональная и индивидуальная. Она наполнена ключевыми идеями и ключевыми словами, среди которых есть слова-ориентиры, структурирующие человеческую жизнь от рождения и до смерти» [1. С. 851] — в данном случае такими словами-ориентирами будут «пир» и «трапеза».

Трапеза хтонического круговорота жизни и смерти

Евангельскому логосу-символу неявленной пищи соответствует хтоническая древность матриархата и титанизма, с ее переживанием мира как враждебной человеку ужасающей тайны. Мир движим «какими-то непонятными слепыми силами»¹, беспорядочен и хаотичен до уродства. Мир полон тайн, поэтому от этого периода остался тип героя, разгадывающего загадки, причем

¹ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 35.

само разгадывание воспринимается как сакральное служение. Так проявляется архаическое мышление, для которого характерен синкретизм символа и реальности; слово загадки неотделимо от загаданной сущности, так что отгадавший обретает над ней власть, как Эдип, восстающий на демонов матриархата и побеждающий Сфинкса — женское губящее начало. Земля на этом этапе — общая могила, порождающая смерть — то есть войну и воинов². Земля всех порождает и всех поглощает, не только питает, но и питается, и устрашает, и жаждет крови, что служит мифологическим истоком событий, описанных в «Илиаде», где земля устала носить размножившийся род людской — поэтому нужна война, губительная для героев. В мифологии героического периода всепорождающим и всепоглощающим началом будет Крон, так как в древней мифологии «мужское и женское смешаны в одно нераздельное целое»³. Возможно также синкретическое единство приносимого в жертву и принимающего ее: «это идея отождествления божества, которому приносится жертва, и самой жертвы (т.е. божество тут есть одновременно и жертва)»⁴.

Следует согласиться с Лосевым, что нам никогда не узнать, что символизирует двойной топорик в голове жертвенного быка-Зевса, однако если следовать логике культурных доминант и кода культуры матриархата с его синкретизмом, то символика становится более понятной: удар, наносимый лезвием, обращенным вниз и нацеленным на быка, приравнивается к удару, наносимому лезвием, обращенным вверх и нацеленным на божество. «Он умерщвляет быка, ибо торчит у него во лбу, и он же превращает этого быка в божество, подающее людям жизнь»⁵, жрец и жертва также едины⁶. Топорик символизирует единство божественного и жертвенного, небесного и земного, бессмертного и смертного; наносится один удар, но открываются две раны. Земное освящается через причастность небесному. Языческое жертвоприношение как важнейший элемент кода древней культуры немыслим без христианского логоса единства Жертвы и Жертвователя. Даже в логосе, пережившем вместе с человеком «грехопадение» и ставшем мифологемой, угадывается живительное знание, полученное Адамом. **Лабрис**, или двойной топор, в христианское время преображается в **Лабарум**⁷.

Лабиринт, лабрис и Лабарум близки не только этимологически, но и мистически. Их роднит логос пути, то есть таинство перехода от смертного к бессмертному в результате испытания. Логос испытания — Крест и победа над смертью. Его мифологический двойник — инициация и новое рождение, но данные в контексте хтонической атмосферы ужасного.

Весь этот материал хорошо согласуется с гипотезой трансформации Первоевангелия в миф в результате «грехопадения» логосов: «По существу

² Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 63.

³ Там же. С. 94.

⁴ Там же. С. 121.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Там же. С. 150.

⁷ Там же. С. 120.

своему евхаристическая жертва тождественна с жертвой крестной. На жертвеннике крестном И. Христос Сам был и Первосвященником, приносящим жертву, и исключительной жертвой Богу Отцу за весь род человеческий. То же на жертвеннике бескровного жертвоприношения: и здесь приносит жертву Сам И. Христос, как вечный Первосвященник, и приносится то же истинное тело И. Христа, которое страдало и умерло на кресте, та же пречистая кровь Его, которая пролита за нас, — тот же Агнец непорочный. Как тогда, так и теперь, один и тот же и приносимый и приносимый, и жертва и архиерей»⁸.

На языке апофатического богословия эта мысль, выраженная в духе кодификатора этого типа мышления — св. Дионисия Ареопагита, прозвучала бы так: Господь не жрец и не жертва, Он полностью не воститим ни в одну сущность. И первобытный синкретизм — оборотная сторона апофатического мышления. Если Господь Все во Всем — и Жрец, и Жертва, то Он не сводится ни к чему в отдельности.

В культуре хтонического матриархата Евангельские логосы увиденны сквозь призму тайны и мистического ужаса. Примеры хтонического матриархата встречаем у Леви-Стросса во многих мифах: это враждебно настроенная к приемному сыну и не желающая делиться пищей жена ягуара⁹, которая иногда становится доброжелательным медиатором, или посредником, между божественным началом, то есть культурным героем-ягуаром, и людьми¹⁰, как бы созревая до медиатора последующих культурных эпох; это и разные варианты злых прожорливых, всех поедающих жен¹¹. К. Леви-Стросс указывает, что женщина в первобытных культурах всегда на стороне природы, а мужчина — культуры. Это совпадает с представлением Лосева о хтоническом происхождении богов матриархата.

Вячеслав Иванов был одним из первых, кто в работе «Эллинская религия страдающего бога» воссоздавал мифологию матриархата, предполагая, что люди поклонялись женскому губящему началу, вошедшему в культуру патриархата в образе Эриний, а также вакханок, в экстазе разрывающих Вакха, губящих мужское страдающее начало — Протодиониса.

Миф помнит, что историю породила женщина, вкусив от запретного плода; из-за ее инициативы изгнан из рая Ветхий Адам и призван к страданию Адам Новый. Мифы этого периода рассказывают не о культурном герое, приносящем пищу, а о злом пожирающем женском начале. Отношение к страданию имеет ключевое значение для формирования семиотической системы культуры. На данном этапе страдающий воспринимается как виновный в своем страдании.

⁸ Малиновский Н., *прот.* Очерк Православного догматического богословия. 1910. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Malinovskij/ocherk-pravoslavnogo-dogmaticheskogo-bogoslovija/ (дата обращения: 21.09.2022).

⁹ Леви-Стросс К. Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 68, 70 и др.

¹⁰ Там же. С. 82.

¹¹ Там же. С. 98.

Оправдывается сила, как мы видим на примере «Арии разорителя гнезд»¹² — индейской вариации мифа о царе Эдипе, ее смыслового антипода, где Жеригуигуатуго (Геригуигуатуго) матриархата — это анти-Эдип патриархата. Имя героя переводится как «ягуар, обладающий дровами»¹³ или указывает на созвездия Ворона или Ориона¹⁴, обладающие противоположными функциями¹⁵. В мифах северного полушария Ворон также обречен на жажду из-за недостатка земной воды, как в мифе об Аполлоне¹⁶, хотя часто он является в роли кормильца. Здесь наблюдения Леви-Стросса коррелируют с идеями Лосева, указывающего, что двойная функция героя, например, быть кормильцем и страдать от голода или жажды, свидетельствует о хтонических корнях и нерасчлененном мышлении матриархата, породившего в более позднее время героев-антиподов. Как отмечает Е.М. Мелетинский, у Эдипа нет «эдипова комплекса»: «попытки извести героя связаны не только с естественной ритуальной ролью испытателя, патрона инициации, но также со сменой власти в связи со сменой поколений. Здесь ритуальным прообразом оказывается уже не инициация, а ритуальное умерщвление царя-мага. Как отмечалось, возникающий при этом инцестуальный мотив — знак одряхления старого вождя и гипертрофически выраженной зрелости молодого. Именно такой смысл мотив инцеста имеет в мифах навахо, тлинкитов и бороро, в знаменитом греческом мифе об Эдипе, ставшем царем после убийства отца и женитьбы на матери» [2. С. 23], герой борется за шанс прокормиться при женщине-первопредке, которая проецируется на мифологический образ матери. Герою необходимо пропитание и выживание, даруемые царицей. Кодом этого мифа, согласно терминологии К. Леви-Стросса, будет противопоставление жизни и еды, с одной стороны, смерти и голоду — с другой. Жеригуигуатуго не чувствует вины перед отцом, бороться с которым ему помогает бабушка — индейский аналог женщины-первопредка, похожей на доброго помощника сказок и дальнюю родственницу эринний или вакханок, не впадающих в экстаз.

Мифологема женщины-первопредка, требующей жертв, активно повлияла на литературу, начиная с «Илиады», где представлена параллель между землей Илиона и Еленой Троянской, за которых сражаются мужи, принося себя им в жертву; кончая рыцарскими романами, где рыцари приносят себя в жертву прекрасной даме, и другими произведениями, где этот хтонический культ воскресает и приспосабливается к культуре нового времени.

Важным культурным кодом является также проекция Отца Небесного на отца земного. Культура до наших дней сохранила этот древнейший тип синкретизма, то есть единства земного и небесного в интерпретации образа отца.

¹² Леви-Стросс К. Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 41.

¹³ Там же. 136.

¹⁴ Там же. 216.

¹⁵ Там же. 225.

¹⁶ Там же. 226.

фетишизма к анимизму, матриархат на древнейшем этапе развития большую семиотическую значимость придавал мертвому — вещи-фетишу, которому живое приносилось в жертву, отчего обретало полноту бытия в смерти и «возрождалось» в химеричный и неустойчивый мир жизни. Если семиотической доминантой фетишизма является мертвое, то быть мертвым и съеденным — это нормально. Но человек поедающий живет в паре с человеком смеющимся. В культурную нишу смеха периода фетишизма хорошо вписывается умерщвляющий смех: смех над врагом на поле брани, оскорбительный и непристойный, который, смягчаясь, порождает сатиру или сарказм нового времени. На пути к анимизму в культуре постепенно складывается семиотическая доминанта жизни, когда ценность живого становится выше ценности мертвого. В эту культурную нишу хорошо вписывается юмористический, жизнеутверждающий смех.

Между полюсами доминантного предпочтения смерти и доминантного выбора жизни, видимо, был наиболее важный этап синкретизма, на котором живое и мертвое, женское и мужское, божественное и приносимое ему в жертву уравнивалось или перетекало друг в друга, претерпевая метаморфозы и образуя круговорот разных форм бытия.

Именно о структурных особенностях культуры этого периода в целом и культуры еды в частности свидетельствуют многие исследователи. Так, О.М. Фрейденберг указывает на связь «акта еды с моментами рождения, соединения полов и смерти» [3. С. 56], К. Леви-Стросс относится к пище как к медиатору, соединяющему крайности и миры; Бахтин постулирует амбивалентность смеховой культуры, возводящей чрево в культ, в котором переплетаются жизнь и смерть; Лотман отмечает цикличность ритуала и мифа, основанного на круговороте умирания и преодоления смерти.

В культурную нишу синкретического матриархата хорошо вписывается иронический смех, выражающий двойное видение мира и хаотическое перетекание сущностей друг в друга, и ритуальный смех над телом усопшего, призванный его воскресить и воспринимающийся на языке нашей культуры как черный юмор, который, видимо, и возник под воздействием ритуального смеха как части погребального обряда. К этому корню восходит бурлеск и смех ироикомический, связанный с перетеканием низкого в высокое — и наоборот. В терминологии Бахтина бурлеск изображающий тело «оплодотворяющее-оплодотворяемое, рожающее-рожаемое, пожирающее-пожираемое, пьющее, испражняющееся, больное, умирающее»¹⁸. В античности была своя типология смеха: «„Сарданский“ смех был поговоркой, подобно тому как в древности говорили о смехе ионийском, хиосском и тиринфском»¹⁹.

Все эти феномены нельзя назвать априорно присущими культуре, они задают доминанты, их синкретизм и взаимообратимость именно ключевого периода культуры хтонического и титанического матриархата, который входит

¹⁸ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Художественная литература, 1990. С. 353.

¹⁹ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 128.

как рудимент в последующие культурные эпохи и преодолевается ими — сначала культурой героического патриархата, а затем, еще более радикально, — христианской культурой. Однако искаженной природе человека миф часто оказывается ближе, он вторгается в христианское пространство. Так, образ Кабанихи из «Грозы» Островского, которая ест Екатерину поедом, — явный ответ хтонического язычества. Кабаниха — рудимент матриархата: она обладает функцией хранить жизненные устои и уничтожать тех, кто им не следует; она, как земля, порождает и пожирает. Трагедия произошла в доме не потому, что он живет по канонам «Домостроя», а потому, что не живет по ним, и архетипы матриархата вырываются наружу из-под слоя почти тысячелетней христианской культуры. К этому же типу культуры восходят характеры типа Азефа — в отличие от волка в овечьей шкуре, в нем нет лицемерия, но хтонический синкретизм. Он — хтоническая загадка, и нужен новый Эдип, чтобы ее разгадать.

Древнейший синкретизм жизни и смерти отрицает возможность медиатора в этой системе культуры. Если крайности тождественны, то медиатор между ними либо невозможен, либо расценивается как зло и наделяется отрицательными коннотациями. Леви-Стросс указывает на такой важный медиатор, как радуга. Радуга в индоевропейской культуре помогает преодолеть пропасть между земным и небесным и может восприниматься как добрый (библейская традиция) и злой (красная радуга гомеровской Греции) знак, опосредованно свидетельствуя об отношении культуры к медиатору, за которым стоит логос Христа, примиряющий небо и землю. В первой половине XX в. в Зарайской деревне Кишкины (Тишкины) бытовало фольклорное предание о радуге, пьющей воду и потому дающей надежду, что второго всемирного потопа больше не будет, рассказанное Марией Михайловной Захаровой, бабушкой одного из авторов. Вода как причина всемирного потопа символизирует грех, поэтому Христос, взявший на себя грех мира, может быть осмыслен как сакральный логос, которому соответствует мифологема радуги: радуга вбирает воду, Спаситель — берет на себя грех мира; радуга препятствует потоку и гневу Творца на творение; Христос примиряет человека с Богом. Радуга, пьющая воду, появляется у Вергилия в «Георгиках» [4].

Радуга может быть негативно воспринимаемым знаком лишь в одном из двух случаев. Во-первых, она может находиться в отношениях дополнительной дистрибуции с медиатором данной культуры. Леви-Стросс приводит пример радуги, свидетельствующей о разъединении неба и земли, так как радуга — знак окончания дождя, соединявшего небо и землю, следовательно, она может быть вредоносной, подменяющей благодатное их единение при помощи воды или дождя. Во-вторых, она может быть вписана в хтоническую культуру, отрицающую саму возможность медиатора, становясь дурным знаком. К. Леви-Стросс упоминает о радуге как о причине потопа²⁰, как о воплощении подводных демонов — обладателей рыбы и земли для гончарных

²⁰ Леви-Стросс К. Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 234.

изделий, то есть глины, которая вызывает у людей болезни, поэтому ее можно добывать только в первую ночь новолуния²¹, но и как о небесной печи для хлеба²².

Пища у К. Леви-Стросса тоже медиатор, и мы видим, что пересказанные им мифы матриархата свидетельствуют об ужасной пище для ужасной женщины-первопредка. Культура выстроена так, что медиатор в ней в принципе невозможен, а значит, невозможна интерпретация логоса Христа. От древних логосов осталась лишь форма, наполненная прямо противоположным демоническим содержанием.

Медиатор у К. Леви-Стросса в целом оказывается важнейшим структурным элементом мифа, но, учитывая теоретический посыл Лотмана о необходимости осмыслить структуру универсального текста культуры, вбирающего все конкретные тексты, можно сказать, что базовым элементом современной культуры будет именно медиатор. И современный тип культуры начинает складываться именно с момента разложения хтонической мифологии матриархата.

Важнейшим вариантом реализации медиатора в культуре будет трапеза как символ, соотнесенный с логосом Евхаристии, и путь, за которым стоит логос Христа, назвавшего Себя Путем и Истиной (Ин., 14:6). Со словом «путь» этимологически связаны названия **Пасхи**, ветхозаветной и новозаветной, поэтому идея пути определяет христианскую сакральную культуру, слышится в названии **перипетии**, лежащей в основе сюжета и текстов художественной литературы как важнейшей части культуры в целом. Чувство пути ценили русские писатели.

ПИР ЖИЗНЕУТВЕРЖДЕНИЯ, или «EDO ERGO SUM»

Следующий этап развития культуры является мифологической трансформацией логосов катафатического богословия, их мифологического грехопадения, и представлен героическим периодом в развитии греческой культуры и мифологии, которая сложна по своей структуре и содержит множество рудиментов предшествующих эпох, поэтому мы условно назовем его Аполлоническим и космическим периодом. Внутри него будет существовать дионисийский миф, соотносимый с богословием кенозиса.

Важнейшим достижением этого периода будет разрушение хтонического синкретизма. Начинает складываться современная иерархия ценностей, в которой добро и зло, жизнь и смерть, вкушение и эрос — жестко противопоставлены как полюса иерархической системы культуры. Например, печь для приготовления пищи воспринималась как священное место, на котором не допускалось супружеское общение.

²¹ *Леви-Стросс К.* Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 236.

²² Там же. С. 234.

Космичности мировосприятия этого периода соответствует космичность и структурированность культуры, которая начинает обретать форму семиотической системы. Складывается культурный космос, в котором пища теряет свою изначальную связь с оргией, с миром ужасного, запретного, сырого.

Афиней, отметив умеренность героев Гомера в пище, указывает, что «трапеза и стала называться пиром <...> от глагола делить <...>, то есть разделять на равные порции»²³. Афиней также свидетельствует, что греки не использовали слово «пир» в связи с животными, которые всегда стихийны. Пир упорядочен, на нем пища делится честно и поровну, в этом смысле он всегда космичен.

Пища становится дозволенным даром человеку и вступает в ассоциативную связь с жизнью, благом, космической упорядоченностью бытия, которые противопоставлены смерти, насилию, стихийности, хаосу и хтонической иррациональности. Циклический культ Персефоны остается, но освобождается от хтонических ритуалов.

Символ питающего дерева жизни наиболее полно выражает промыслительную функцию Творца о творении. Библейское сказание о грехопадении угадываются в мифе о дереве жизни, зафиксированном Леви-Строссом: «Миф о дереве с растущей на нем пищей, напротив, широко представлен на территории проживания Араваков и Карибов из Гайаны — и вплоть до Колумбии; некогда только тапир или агутти знали тайну этого дерева, но они отказались поделиться ею с человеком. Люди с помощью белки, крысы или двуутробки выследили их. А обнаружив местонахождение дерева, решили его срубить. Из пня хлынула вода»²⁴. «Мировое дерево» было на Крите²⁵, два дерева — в Парфеноне в греческих Афинах; мы знаем его по мифу о яблоках Гесперид; по «Младшей Эдде» с яблоками Идунн, дарующими молодость богам; известен и ясень Иггдрасиль, и дерево Бояна из «Слова о полку Игореве», дерево из русских сказок и их пушкинских обработок; воцерковленный и переосмысленный его вариант входит в наш быт рождественской елкой; а в быту японцев появляется бонсай — японский аналог дерева жизни. На способность мифа указывать на внемифологическое грехопадение указывает Е.М. Мелетинский [2. С. 10].

К самым ярким примерам застолья этого периода можно отнести пир олимпийцев, вкушающих амброзию и нектар в первой песне «Илиады», которые соотносимы с живой и мертвой водой сказок, дарующей полноценное бытие и бессмертие; а также пир у феаков во дворце Алкиноя в седьмой песне «Одиссеи». Преодолевается хтонический архетип войны как кровавого пира. В «Илиаде» он не упоминается. Война сравнивается с жатвой колосьев, то есть мирный быт, а не война лежат в основе описанной Гомером культуры.

²³ Афиней. Пир мудрецов. Т. 1. М. : Наука, 2004. С. 2.

²⁴ Леви-Стросс К. Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 177.

²⁵ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 121.

«Слово о полку Игореве» по образному строю оказывается архаичней «Илиады», так как сохраняет память о войне как о кровавом пире, имеющем хтоническое происхождение. Пир становится метафорой войны, так как кровь льется, как вино; в результате воин хмелеет, то есть впадает в воинский азарт. Однако с врагами не пируют, поэтому половцы сравниваются со сватами, которых русичи напоили, а сами полегли за Русскую землю. По-видимому, речь идет о браке князя Владимира, сына Игоря, с Кончаковной. Этот брак воспринимается как недостойный русского князя, поэтому вместо Владимира в конце «Слова о полку Игореве» упоминается Олег, малолетний сын Игоря, не способный еще участвовать в битве. Словом, хотя половцы названы сватами, но они остаются врагами, и даже общий пир не позволяет примириться с ними, поскольку этот пир — война. Перед нами яркий пример хтонического синкретизма, когда сотрапезник на пиру оказывается врагом, а пир, необходимый для подкрепления жизненных сил, обретает форму смертоносной войны. Этот образ отражает хтонический круговорот жизни и смерти, в котором друг и враг, жизнь и смерть образуют неразрывное целое. У Гомера пир разрывает этот круг, друг и враг преодолевают синкретическое единство и образуют семиотически значимую культурную оппозицию, поэтому оказывается возможным преобразование врага в друга и примирение поссорившихся олимпийцев. В «Одиссее» чужак, то есть Одиссей, роком заброшенный на земли царя Алкиноя, на пиру преобразается в дорогого гостя. Итак, хтонический пир основан на синкретизме и совпадении полюсов, которые позже разойдутся и будут задавать основу семиотической структуры культуры. Патриархальный пир героического типа культуры, как он представлен у Гомера, включен в структурированное семиотическое пространство, поэтому враг и друг — несовпадающие величины, а пир властен преобразить врага или чужака в друга и сотрапезника. Культура не отменяет доминантные оппозиции, лежащие в основе ее семиотической структуры, но утверждает ситуации, например пир, в которых совершается преобразование зла в добро, и само преобразование осмысливается как благо, поэтому пир тоже благо. Гомеровский пир становится тенью и предчувствием таинства Евхаристии, преобразующей смертное в бессмертное. Повторим, что олимпийцы вкушают амброзию и нектар, словно и они нуждаются в сказочной живой и мертвой воде ради бессмертия. Торжество мира над враждой и жизни над смертью выражает также гомерический хохот небожителей.

Пир олимпийцев у Гомера — мифологема, восходящая к логосу Тайной Вечери, ее мифологический двойник, часть падшего знания, обретенного Адамом.

В период патриархата пища тесно связана с жертвоприношениями, дающими смертным причастность к бессмертным. Искусство повара восходит к миссии приносящего жертвы жреца. Эта связь актуальна в древности и в новое время: в трагикомедии «Владимир» Феофан Прокопович обыгрывает этимологическое родство выражений «приносить в жертву»

и «пожирать»²⁶. Культура XX в. проделала обратный путь от печи как места приготовления пищи к печи как орудию массовых человеческих жертвоприношений, точнее, происходит возврат к хтоническому ужасу матриархата с сохранением патриархального огня, или самоотрицание культуры, поскольку, начиная с патриархата, пища отрывается от культа сырого и оргиастического и начинает восприниматься как божественное благо.

Признавая, что в мире царит рок, а рок для Гомера — это смерть; и что небожители требуют жертв, культура патриархата оправдывает убийство животных, предназначенных человеку в пищу. «Шведский ученый Э. Хеден подсчитал, что в „Илиаде“ *moira* в 31 тексте из 48 обозначает „смерть“ или „гибель“, в „Одиссее“ же из 61 текста с этим значением только 10»²⁷. Рок царит над людьми и животными, поэтому человек, совершающий жертвоприношение, просто следует роковой закономерности мира. У Гомера богов почитают гекатомбами. Стадо в сто голов ведут на заклание. Зарождается идеал изобилия, несовместимый с реальным развитием сельского хозяйства. Складывается культ и культура еды. К этому этапу относится сказочное представление о молочных реках и кисельных берегах. Сырое окончательно заменяется вареным и приготовленным, оргиастическое — космически упорядоченным и оправданным. Это мир упорядоченного довольства, смерть вносит трагизм в него, но не разрушает гармонии. И эту своеобразную черту греческого космизма воспроизводит Есенин²⁸, благословляющий смерть наравне с жизнью в заключительных строках стихотворения «Не жалею, не зову, не плачу...»:

Все мы, все мы в этом мире тленны,
Тихо льется с кленов листьев медь...
Будь же ты вовек благословенно,
Что пришло процвеств и умереть.

Однако отметим, что сам термин «Аполлонический» этап — условен, он ориентирован на современное восприятие Аполлона. Для грека его имя ассоциировалось с глаголом «губить»²⁹. Р.Г. Назиров указывает на его «выдающуюся жестокость» [5. С. 91, 186], вспомнив его атрибут «мышинный» и сопоставив с Гамельнским крысоловом. В хтонический период он был губительно-целительным началом³⁰. Ему приносились человеческие жертвоприношения³¹. У Софокла он ассоциировался с Судьбой³².

В героический период патриархата формируется представление об Аполлоне как о покровителе искусств и воплощении юности. Аполлона

²⁶ Этимологический словарь современного русского языка / сост. А.К. Шапошников : в 2 т. Т. 1. М. : Флинта : Наука, 2010. С. 275.

²⁷ Лосев А.Ф. Гомер. М. : Молодая гвардия, 2006. С. 389.

²⁸ Есенин С.А. Собрание сочинений : в 3 т. [сост. и коммент. Ю.Л. Прокушева]. Т. 1. М. : Правда, 1983. С. 153.

²⁹ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 343.

³⁰ Там же. С. 271.

³¹ Там же. С. 425–426.

³² Там же. С. 450.

прославляет Еврипид³³. Аполлон предстает как божество, персонифицирующее принцип оформления и организации³⁴, заведующее космической музыкой³⁵.

Хтоническое единство Аполлона и Диониса в дальнейшем восстанавливается в дельфийском культе на Парнасе. Аполлон получает части растерзанного тела Диониса и сам становится воскресшим Дионисом³⁶. Вариация мифа: Зевс отдает Аполлону для погребения останки растерзанного Диониса³⁷. Наконец Аполлон и Дионис породнились³⁸ и стали одним лицом. Но это вторичное единство реконструирует хтоническую древность. Эти божества восходят к синкретическому единству жертвы и принимающего жертву божества. Аполлон представлен как губитель Пифона, то есть Диониса, «поскольку Пифон мало отличим от древнего хтонического Диониса»³⁹ и является носителем пророческого дара. «Аполлон выступает как убийца дракона Пифона; но ему же посвящены змеи в Эпире, например, где они считались порождением Пифона»⁴⁰. В Дельфах Аполлону посвящались волки⁴¹. Следуя логике универсального мифа К. Леви-Стросса, Аполлон и покровительствует волкам и змеям и бьет их. Словом, и К. Леви-Стросс, и А.Ф. Лосев свидетельствуют о хтонической нерасчлененности, синкретизме древнего героя, который в героический век распадается на двойников-антагонистов или героев отпочковавшихся мифов, совершающих в них взаимоисключающие поступки. Аполлон выступает также как убийца Адониса⁴², имя которого имеет этимологическое родство с библейским Адонаем, свидетельствуя о праязыке, породившем языковые группы. Слово «мама», например, в русском и китайском языках звучит, если не учитывать интонации, одинаково. Родство Адоная и Адониса подтверждается и этимологическим единством этих имен, восходящих к понятию «господин», «Господь». Здесь греческий миф ближе всего подступает к логосам Библии и Первоевангелия, повествуя о евангельских событиях от лица творения, распявшего Творца на кресте и оправдывающего свою жестокость тем, что видит в Распятом змея. Образ змея на кресте появляется в Библейском повествовании. Этому событию св. Иоанн Златоуст посвящает «Слово о змее, повешенном на кресте Моисеем в пустыне, и о Божественной Троице».

Аполлоническая культура в целом становится оправданием жертвоприношения либо в результате смещения точки зрения к полюсу антагониста Жертвы, либо в результате языческого преломления логосов катафатического

³³ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 45.

³⁴ Там же. С. 46.

³⁵ Там же. С. 158.

³⁶ Там же. С. 278.

³⁷ Там же. С. 278.

³⁸ Там же. С. 397.

³⁹ Там же. С. 324.

⁴⁰ Там же. С. 277–278.

⁴¹ Там же. С. 281.

⁴² Там же. С. 391.

богословия, воспринимающего пищевое изобилие мира как излияние божественной энергии. В аполлонизме происходит соединение несоединимого — контаминация мифологем, в основе которых лежат логосы катафатического богословия, с мифологемами, связанными с видением Евангельской истории от лица антагониста.

Единство Аполлона и Диониса подтверждается также тем, что Аполлон, погубив Пифона--Диониса, получает в результате связь с безумием, которым сопровождается пророческий дар. В мифах губитель не освобождается от погубленного, но, замещая его, становится его двойником. Змей искушает человека, становящегося смертным, чтобы вместо человека получить дар обновления и омоложения [6. С. 34]. Этот сюжет встречается и в литературе, например, в романе «Чапаев и пустота» В. Пелевина Петька на какое-то время замещает собой убитого им фон Эрнена, играет его роль. Оргиастическое безумие Диониса смещается в сферу Аполлона, а гибнущий наделяется отрицательными свойствами и заменяется хтоническим чудовищем Пифоном, который, однако, наделен даром пророчества. Эта архетипическая связь пророческого дара и хтонической сущности характеров будет указана Данте при описании казнимых в аду, которые обладают даром предвидения. Культ Диониса и Аполлона был реализован в Дельфах по принципу дополнительной дистрибуции.

В понимании Плутарха Аполлон — неделимый и незапятнанный, пребывающий во всем огонь мира, условие его единства; а телесные воплощения этого огня — следствие его растерзания, расчленения — именуются Дионисом. На закате античной цивилизации Аполлон и Дионис, Гелиос — одно целое⁴³. Божества объединяются, образуя языческий монотеизм в противовес христианскому.

Итак, Аполлон — губитель, но тип культуры, которую он символизирует, вносит в языческий космос меру и упорядоченность, а приводимые на закляние жертвенные животные начинают восприниматься как погибшие в соответствии с волей космического рока. Аполлона подчинила себе космическая упорядоченность греческой культуры, и его функция губителя преодолевается. Человек, губя животное, не навлекает на себя рока, персонификацией которого были Эриннии и сам Аполлон, стремившиеся защитить космос от расшатавающих его сил зла, но поступает согласно промысляющей о человеке функции космических законов. В аполлонизме есть оправдание зла, которое не почитается злом, но оправдывается роком и законами космоса.

В семиотической системе культуры появляется новое явление — человек, легитимно потребляющий, оправданно убивающий и приносящий в жертву. Складывается культ потребления, вписанный в традицию культовых жертвоприношений. Хотя формируется космический оправданный тип потребителя и поедателя, но в целом патриархат — это все еще культура полуголодного человечества. Культура опережает темпы развития сельского хозяйства и древней экономики. Тип потребителя сложился, а потреблять пока

⁴³ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Учпедгиз, 1957. С. 483, 521.

еще нечего. Греки живут аскетично, поэтому пир обретает смысл духовного торжества, интеллектуального общения, как в диалоге Платона «Пир». В Риме пир становится средством преодолеть тревожащий страх смерти, как мы видим на примере пира Трималхиона в «Сатириконе» Петрония, который знаком с христианством и дает трагический аналог Причастия, пришедший на ум Трималхиону, борющемуся со смертью. Еще Тит Лукреций Кар в трактате «О природе вещей» указывал, что алчность, тревожащее и честолюбие терзают Рим, помогая избавиться от суеверного страха смерти и ведя Рим к упадку. Хтоническая первозданность матриархата проступает сквозь дикие пороки и страсти героев Петрония, путешествовать по земле становится смертельно опасно, как в мифологической древности, но не из-за обитающих на суше демонов, а из-за населяющих ее людей.

Принципы катафатического богословия до неузнаваемости искажены, но даже в таком виде они продолжают питать и одухотворять античную культуру, воспринимающую космос как начало доброе и изливающее на человека свои блага — в том числе в виде еды, ставшей частью культуры и занявшей в ее семиотической системе прочное место, ассоциирующееся с благом. Однако к этому благу культурный герой патриархата часто идет через преступление.

Пища начинает восприниматься как дозволенное утешение, как промысел явленных космических сил о человеке. Пища отрывается от хтонического мира ужасного и запретного, она входит в культурный космос и обретает место в культурной нише, ассоциирующейся с жизнью и добром. В мире царят рок и смерть, без которой не было бы и пищи, поэтому смерть, и жертва, и еда вписываются в гармоничный космос. И сама личность космична, она еще не ощущает ужаса личной смерти, ибо включена в космические ритмы, мыслит себя их частью. В Древнем Риме этим вариантом пира, воспроизводящего космическую обустроенность общества, стали сатурналии, обновляющие жизнь.

Заключение

Место мифологемы в античной и христианской семиотической системе культуры различно. Если в античности мифологема могла наполняться призывающей благодатью, выражать естественную проповедь о Христе — вспомним, что христианство приняли народы, у которых был развит культ умирающего и воскресающего бога, а китайская и японская цивилизации, не имевшие его, не стали христианскими, — то в рамках христианской цивилизации мифологема обладает апостасийной энергетикой и ведет от времен земной жизни Христа и полноты логосов к апокалиптическому торжеству мифологем.

История дохристианской культуры обладает внутренней логикой и цельностью, каждый ее этап соотносим с определенным типом логосов, оплодотворивших и смоделировавших этапы ее становления. Апофатические логосы, восприятие креста как тайны, символ неявленной трапезы лежат в основе переживания мира как ужасающей тайны матриархата с его не-пиром и

круговоротом смерти и рождения, отрицающим необходимость медиатора. Женское начало представлено как все порождающее и пожирающее. Современная семиотическая система начинает формироваться в период героизма, или патриархата, — она заимствует хтонические образы, но дает им иное место в семиотической системе культуры. В основе пира, изливающего на человека блага, лежит катафатическое богословие, символ Хлеба Насущного на Тайной Вечере, логос Креста как основы культуры и мироздания. На позднем этапе формирования культуры актуализуется тип страдающего бога, порожденного логосами кенозиса, восприятием Креста как знака рабства и поругания, богословием Божественного истощения.

Культура во времени движется по спирали, образуя историю как текст, в котором на новом витке развития, отрицающем предшествующий, семиотическая система культуры моделирует свой новый тип, соотносимый с прежде отринутым по закону «отрицания отрицания». Отрицание и возврат к прежде отринутому становятся механизмами, задающими спиральное движение культуры. Сам тип страдающего божества становится новым этапом развития одного из божеств хтонического матриархата, противопоставленного героическому периоду в мифологии. В таких же отношениях друг с другом находятся породившие мифологию богословские логосы: апофатическая неявленность Творца дополняется полнотой явленности катафатического богословия и, преодолевая полноту явленности в силе и славе, умаляется до кенотического божественного истощения и самоумаления.

Список литературы

1. Маркелова Т.В., Новикова М.Л. Концептосфера «здоровье — болезнь»: культурный код // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2021. Т. 12. № 3. С. 841–874. <https://doi.org/10.22363/2313-2299-2021-12-3-848-874> EDN: UQYQWO
2. Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1994. EDN: WZUDXL
3. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М. : Лабиринт, 1997. EDN: QZKNEL
4. Данилов Е.С. Восприятие радуги в античной культуре // Метаморфозы истории. 2018. № 11. С. 9–24. EDN: WDLMAP
5. Назиров Р.Г. Превращения сюжетов // Назировский архив. 2020. № 2(28). С. 59–215. EDN: CKZGOV
6. Фрейзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М. : Издательство политической литературы, 1989.

References

1. Markelova, T.V., & Novikova, M.L. (2021). "HEALTH — DISEASE" Conceptual Sphere: Cultural Code. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, 12(3), 841–874. (In Russ.). <https://doi.org/10.22363/2313-2299-2021-12-3-848-874> EDN: UQYQWO
2. Meletinskij, E.M. (1994). *About the Literary Archetypes*. Moscow: Russian State Humanitarian University. (In Russ.). EDN: WZUDXL
3. Frejdenberg, O.M. (1997). *The Poetics of the Plot and Genre*. Moscow: Labirint. (In Russ.). EDN: QZKNEL
4. Danilov, E.S. (2018). Rainbow Perception in Classical Culture. *Metamorphoses of History*, 11, 9–24. (In Russ.). EDN: WDLMAP

5. Nazirov, R. G. (2020). Transforming Stories. *Nazirovsky Archive*, 2(28), 59–215. (In Russ.). EDN: CKZGOV
6. Fraser, J. (1989). *Folklore in the Old Testament*. Moscow: Politizdat. (In Russ.).

Сведения об авторах:

Герасимова Светлана Валентиновна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры лингвистики и иностранных языков Института славянской культуры, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (115035, Российская Федерация, г. Москва, ул. Садовническая, д. 33); доцент кафедры русского языка и истории литературы Высшей школы печати и медиаиндустрии, Московский политехнический университет (107023, Российская Федерация, г. Москва, ул. Большая Семеновская, д. 38); *сфера научных интересов*: история литературы; *e-mail*: metanoik@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6150-5155, Scopus ID: 58159808500; ResearcherID: AAY-2626-2020, SPIN-код: 4006-9266, AuthorID: 797395.

Пак Елена Сергеевна, кандидат культурологии, доцент кафедры лингвистики и иностранных языков Института славянской культуры, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (115035, Российская Федерация, г. Москва, ул. Садовническая, д. 33); *сфера научных интересов*: история литературы; *e-mail*: pak-es@rguk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9361-0390>; SPIN-код: 8969-4302, AuthorID: 1016781.

Пищулина Инга Александровна, аспирант Московского политехнического университета, старший преподаватель кафедры лингвистики и иностранных языков Института славянской культуры, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (115035, Российская Федерация, г. Москва, ул. Садовническая, д. 33); *сфера научных интересов*: история детской литературы, испанская культура и литература, семиотика культуры; *e-mail*: ingapishulina@yandex.ru

SPIN-код: 2139-9750, AuthorID: 1219653

Information about the authors:

Svetlana V. Gerasimova, PhD in Philology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Linguistics and Foreign Languages, Institute of Slavic Culture, The Kosygin State University of Russia (33 Sadovnicheskaya Str., Moscow, Russian Federation, 115035); Associate Professor of the Department of Russian Language and History of Literature, Higher School of Printing and Media Industry, Moscow Polytechnic University (38 Bolshaya Semenovskaya St., Moscow, Russian Federation, 107023); *Research interests*: history of literature; *e-mail*: metanoik@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6150-5155, Scopus ID: 58159808500; ResearcherID: AAY-2626-2020, SPIN code: 4006-9266, AuthorID: 797395.

Elena S. Pak, PhD in Cultural Studies, Associate Professor of the Department of Linguistics and Foreign Languages, Institute of Slavic Culture, The Kosygin State University of Russia (33 Sadovnicheskaya Str., Moscow, Russian Federation, 115035); *Research interests*: history of literature; *e-mail*: pak-es@rguk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9361-0390>; SPIN-code: 8969-4302, AuthorID: 1016781.

Inga A. Pishchulina, Postgraduate Student at Moscow Polytechnic University, Senior Lecturer at the Department of Linguistics and Foreign Languages, Institute of Slavic Culture, The Kosygin State University of Russia (Technology. Design. Art) (33 Sadovnicheskaya Str., Moscow, 115035, Russian Federation). *Research interests*: history of children's literature, Spanish culture and literature, semiotics of culture, *e-mail*: ingapishulina@yandex.ru

SPIN-code: 2139-9750, AuthorID: 1219653