

**Министерство образования и науки Российской Федерации**  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
**АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**(ФГБОУ ВО «АмГУ»)**

Факультет филологический  
Кафедра русского языка, коммуникации и журналистики  
Направление подготовки 45.04.01 – Филология  
Направленность (профиль) образовательной программы –  
Русский язык в межкультурной коммуникации

ДОПУСТИТЬ К ЗАЩИТЕ  
И.о. зав. кафедрой  
\_\_\_\_\_ А.В. Блохинская  
«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2017 г.

**МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ**

на тему: Миф в русской и китайской национальной картине мира

Исполнитель студент группы 597-ом2	_____	Ма Сяньмин
	(подпись, дата)	
Руководитель канд.филол.наук доцент	_____	Н.И. Белозубова
	(подпись, дата)	
Руководитель магистер- ской программы	_____	Г.М. Старыгина
	(подпись, дата)	
Нормоконтроль	_____	А.С. Воронина
	(подпись, дата)	
Рецензент	_____	Н.В. Каблукова
	(подпись, дата)	

Благовещенск 2017

## РЕФЕРАТ

Магистерская диссертация содержит 84 с., 2 приложения, 104 источника.

КАРТИНА МИРА, МИФ, КИТАЙСКИЕ МИФЫ, РУССКИЕ МИФЫ, ВРЕМЯ МИФА, ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО, ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ МИФЫ, ДВОЕМИРИЕ

**Объект исследования** – русские и китайские мифы.

**Предмет исследования** – языковая картина мира, выраженная в мифологемах, символах, образах и персонажах, пространственных и временных отношениях.

**Цель исследования** – рассмотреть русские и китайские мифы и определить их национально-культурные особенности, выявить черты сходства и различия двух культур.

Для достижения поставленной цели были использованы общенаучные и специальные методы: метод сплошной выборки, описательный и сравнительный методы, метод аналогии.

Результаты магистерской диссертации могут быть использованы в практике преподавания РКИ, в преподавании русской литературы (русского фольклора) на занятиях РКИ, в лекционных курсах по лингвокультурологии, страноведению, этнопсихологии, этнолингвистике.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
1 Картина мира в мифах	7
1.1 Национальная картина мира	7
1.2 Понятие о мифе	14
1.3 Художественная форма, образная система, поэтика мифа	21
2 Картина мира в русских (славянских) мифах	29
2.1 Происхождение мира и человека в русских мифах	29
2.2 Устройство мира в русских мифах	36
2.3 Двоемирие в русских мифах	41
3 Картина мира в китайских мифах	51
3.1 Происхождение мира и человека в китайских мифах	51
3.2 Устройство мира в китайских мифах	62
3.3 Двоемирие в китайских мифах	67
Заключение	78
Библиографический список	82

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования** обусловлена целым рядом факторов. В первую очередь тем, что проблема сущности мифа как одной из стереотипных форм хранения и представления знания стала интенсивно изучаться в рамках современной философии, логики, психологии и лингвистики.

Во-вторых, актуальность исследования продиктована необходимостью выявления закономерностей взаимодействия информационного пространства мифа с системой языка, влияния мифологем на характер структурирования языковой картины мира и обнаружения механизмов воздействия мифа как социально обусловленного ментального феномена на психологию этноса в целом.

В-третьих, актуальность данного исследования определяется повышенным интересом современной лингвистики к проявлению национального менталитета в языке, отражению в нем отдельных фрагментов картины мира.

**Объект исследования** – русские и китайские мифы.

**Предмет исследования** – языковая картина мира, выраженная в мифологемах, символах, образах и персонажах, пространственных и временных отношениях.

Научная новизна заключается в попытке сравнения русских и китайских мифов.

**Цель исследования** – рассмотреть мифы русской и китайской культуры, определить их национально-культурные особенности, выявить черты сходства и различия двух культур.

Для достижения данной цели предполагается решение следующих задач:

- 1) разработать теоретическую базу исследования на основе анализа существующей научной литературы по затрагиваемым в работе проблемам;
- 2) изучить картину мира в русских и китайских мифах: основных героев, символику, художественное пространство и время – в их связях с древнейшими универсальными архетипами, мифологемами, традиционной культурой;
- 3) на основе полученных данных сравнить русскую и китайскую картину

мира в мифах: выявить их особенности, черты сходства и различия.

**Материал исследования** был взят из интернет-источников: русских и китайских популярных сайтов, где опубликованы мифы, а также из классического сборника В.В. Ежова «Мифы Древнего Китая».

Поставленные задачи могут быть решены с помощью таких **методов исследования**, как метод сплошной выборки, метод лингвокультурологического анализа, описательный и сравнительный методы, метод аналогии.

**Теоретическая значимость** исследования определяется полученными в результате выводами, вносящими уточнения в русскую и китайскую национальную картину мира, расширяющими представления о менталитете русских и китайцев.

**Практическая значимость** данной работы состоит в том, что ее результаты могут быть использованы в практике преподавания РКИ, в лекционных курсах по лингвокультурологии, теории межкультурной коммуникации, русской литературе (русскому фольклору), этнопсихологии, лингвострановедению.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Славянская и китайская мифологии представляют собой совокупность мифологических систем: 1) языческая и христианская; 2) древнекитайская, даосская, буддийская и поздняя народная мифология.

2. Славянские мифы о происхождении мира и человека – это реконструкция верований русских, белорусов, украинцев и заимствования из апокрифических рассказов. Для китайцев тема сотворения мира не имела практического интереса, их более волновала тема устройства, обживания мира, борьба с наводнениями.

3. Художественное пространство славянских мифов имеет вертикальную (мир подземный, земной и небесный) и горизонтальную (четыре стороны света) проекции, соединенные мировым деревом. Китайские мифы демонстрируют пространственно-временную модель мира, состоящую из пяти элементов, где человек – это посредник между обществом и природным миром, он облагораживает и окультуривает мир.

4. В художественном мире славянских мифов существует четкое противопоставление «закрытого» пространства (архетип дом), комфортного и безопасного, и «открытого» пространства – сверхъестественного мира, незнакомого и опасного. Он там же, где «тот свет», включает лес и степь, его населяют зловещие существа.

5. В картине мира китайского народа мир мертвых не противопоставлен миру живых, они сосуществуют параллельно, поэтому в китайских мифах нет четкой границы между своим и чужим, внутренним и внешним пространством.

**Апробация работы:** основные положения диссертации были изложены в докладах на региональных научных конференциях: XXV научная студенческая конференция «Дни науки АмГУ – 2016», XXVI научная студенческая конференция «Дни науки АмГУ – 2017»; опубликованы в сборнике «Молодёжь XXI века: шаг в будущее: материалы XVIII региональной научно-практической конференции от 24 мая 2017 года» (Ма Сяньмин. Национальная картина мира в мифах древнего Китая (в печати)).

# 1 КАРТИНА МИРА В МИФАХ

## 1.1 Национальная картина мира

И.А. Названова в статье «Картина мира как отражение национального менталитета и сознания народа» отмечает, что понятие «картина мира» как модель мира, как смысловое моделирование мира в соответствии с логикой миропонимания и миропредставления в последнее время используется во многих науках. Существует множество определений этого термина. Например, одно из философских толкований дают Г.В. Андрейченко и В.Д. Грачев: «картиной мира» называется сложившаяся на конкретном этапе развития человечества совокупность представлений о структуре действительности, способах ее функционирования и изменения, сформировавшаяся на основе исходных мировоззренческих принципов и интегрирующая знания и опыт, накопленный человечеством. С точки зрения лингвистики под картиной мира понимается та часть концептуального мира человека, которая имеет привязку к языку и преломлена через языковые формы (Е.С. Кубрякова). В культурологии картину мира определяют как систему интуитивных представлений о реальности, которую можно выделить, описать или реконструировать у любой социопсихологической единицы – от нации до отдельной личности (В.П. Рубнев). Предметом данного исследования является национальная картина мира – «результат отражения объективного мира обыденным (языковым) сознанием отдельного этноса»<sup>1</sup>.

Национальная картина мира представляет собой общее, устойчивое, повторяющееся в картинах мира отдельных представителей народа. В связи с этим национальная картина мира, с одной стороны – некоторая абстракция, а с другой – когнитивно-психологическая реальность, обнаруживающаяся в мыслительной, познавательной деятельности народа, в его поведении – физическом и вербальном. Национальная картина мира обнаруживается в единообразии поведения народа в стереотипных ситуациях, в общих представлениях народа о

---

<sup>1</sup> Названова И.А. Картина мира как отражение национального менталитета и сознания народа // Научная мысль Кавказа. Приложение. 2006. № 9. С. 7.

действительности, в высказываниях и «общих мнениях», в суждениях о действительности, пословицах, поговорках и афоризмах.

Существует три главных фактора, определяющих формирование национальной картины мира. Первый – это влияние «взрослой» культуры, прежде всего родителей и других воспитателей. Второй – это личные усилия самого человека, проявляющиеся в разных видах его интеллектуально-творческой деятельности. Третий – это воздействие детской субкультуры, традиции которой передаются из поколения в поколение и «чрезвычайно значимы в возрасте между пятью и двенадцатью годами для понимания того, как освоить мир вокруг»<sup>2</sup>.

Любому человеку необходимо осознать представшую перед ним вселенную как умопостижимое целое. Для этого он должен обладать важнейшими пространственными и смысловыми ориентирами, представлением об устройстве мироздания и о своем месте в нем. Для того и нужна человеческая культура, которая несет в себе модель мира, созданную данной этнокультурной общностью людей. Эта модель мира воплощена в мифах, отражена в системе религиозных верований, воспроизводится в обрядах и ритуалах, закреплена в языке, материализована в планировке человеческих поселений и организации внутреннего пространства жилищ. По утверждению М.В. Осориной, каждое новое поколение получает в наследство определенную модель мироздания, которая служит опорой для построения индивидуальной картины мира каждого отдельного человека и одновременно объединяет этих людей как культурную общность<sup>3</sup>.

В статье Э.А. Левина «Национальная языковая картина мира как единство общечеловеческого и национально-специфического содержания» под картиной мира в самом общем виде понимается упорядоченная совокупность знаний о

---

<sup>2</sup> Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2011. С. 4.

<sup>3</sup> Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2011. С. 5.

действительности, сформировавшаяся в общественном сознании<sup>4</sup>. Существуют физическая картина мира, языковая картина мира, религиозная картина мира и т.д. Национальная картина мира представляет собой общее, устойчивое, повторяющееся в картинах мира отдельных представителей народа.

С одной стороны, все национальные картины мира имеют между собой нечто общее. Вместе с тем, реальная естественная среда обитания, системы материальных и духовных, социальных и экономических отношений влияют на создание картины мира в рамках конкретного национального языка и культуры. Этнический коллектив воспринимает объективную действительность сквозь призму своего образа жизни, традиций, мировоззрения, убеждений, этических норм и эстетических вкусов. Взаимодействие этноса, языка и культуры формирует свою, специфическую картину мира

Обращение к национальной картине мира может быть полезно в преподавании русского языка как иностранного тем, что это предоставляет нам иллюстративный материал для подтверждения особенностей национального менталитета русского этноса. С другой стороны, картина мира – это источник знаний о русском национальном характере и менталитете, т. к. в ней содержится огромная база лингвистических и культурологических данных, исследуя которые можно делать выводы об особенностях национального мировидения. В этом состоит познавательная ценность картины мира. Кроме того, выявление национальных особенностей менталитета и видения мира особенно эффективно на базе сравнения родной культуры с другими культурами<sup>5</sup>.

З.Д. Попова, И.А. Стернин в статье «Язык и сознание» пишут, что в последнее время выражение «картина мира» получило широкое употребление в самых различных областях гуманитарных наук. Понятие картины мира действительно важно для современной науки, но оно требует четкого определения, поскольку неопределенность данного понятия и вольное обращение с ним не

---

<sup>4</sup> Левина Э.А. Национальная языковая картина мира как единство общечеловеческого и национально-специфического содержания. С. 192.

<sup>5</sup> Левина Э.А. Национальная языковая картина мира как единство общечеловеческого и национально-специфического содержания. С. 201.

позволяет представителям разных дисциплин понять друг друга, достичь согласованности в описании картины мира средствами разных наук. Особенно важно определить это понятие для лингвистики и культурологии, которые в большей степени, чем другие науки, используют в последнее время данное понятие.

Полагаем, что к проблеме общего определения понятия картины мира следует подойти с общенаучной, гносеологической точки зрения, что позволит разграничить принципиально различающиеся виды картины мира. Под картиной мира в самом общем виде предлагается понимать упорядоченную совокупность знаний о действительности, сформировавшуюся в общественном (групповом, индивидуальном) сознании. Принципиальным представляется разграничение двух картин мира – непосредственной и опосредованной. Непосредственная картина мира – это картина, получаемая в результате прямого познания сознанием окружающей действительности. Познание осуществляется как при помощи органов чувств, так и при помощи абстрактного мышления, которым располагает человек, однако в любом случае эта картина мира не имеет «посредников» в сознании и формируется как результат непосредственного восприятия мира и его осмысления. Непосредственная картина мира, возникающая в национальном сознании, зависит от того способа, общего метода, которым она была получена. В этом смысле картина одной и той же действительности, одного и того же мира может различаться – она может быть рациональной и чувственной; диалектической и метафизической; материалистической и идеалистической; теоретической и эмпирической, научной и «наивной», естественно-научной и религиозной; физической и химической и т.д.

Подобные картины мира являются исторически обусловленными – они зависят в своем содержании от достигнутого к тому или иному историческому этапу уровня познания; они меняются с изменением исторических условий, с достижениями науки, развитием методов познания. В отдельных обществах или слоях общества может доминировать на протяжении длительного времени какая-то одна картина мира, определяемая господствующим методом познания. Непосредственная картина мира тесно связана с мировоззрением, но отличается

от мировоззрения тем, что она представляет собой содержательное знание, в то время как мировоззрение относится скорее к системе методов познания мира. Мировоззрение определяет метод познания, а картина мира – это уже результат познания, она существует непосредственно в сознании. Непосредственная картина мира включает как содержательное, концептуальное знание о действительности, так и совокупность ментальных стереотипов, определяющих понимание и интерпретацию тех или иных явлений действительности. Когнитивная картина мира в сознании личности системна и влияет на восприятие личностью окружающего мира:

- предлагает классификацию элементов действительности,
- предлагает приемы анализа действительности (объясняет причины явлений и событий, прогнозирует развитие явлений и событий, предсказывает последствия событий),
- упорядочивает чувственный и рациональный опыт личности для его хранения в сознании, памяти.

Непосредственная, прямая картина мира – это результат отражения мира органами чувств и мышлением человека, результат познания и изучения мира общественным или индивидуальным сознанием. Она может быть названа также когнитивной, так как представляет собой результат когниции (познания) действительности и выступает в виде совокупности упорядоченных знаний – концептосферы. Н.М. Лебедева пишет: «Наша собственная культура задает нам когнитивную матрицу для понимания мира, так называемую «картину мира». Таким образом, когнитивная картина мира – это те понятия и стереотипы, что в восприятии и понимании мира нашим сознанием задаются культурой. Опосредованная картина мира – это результат фиксации концептосферы вторичными, знаковыми системами, которые материализуют, овнешняют, существующую в сознании непосредственную когнитивную картину мира. Таковы языковая и, видимо, художественная картины мира.

Языковая картина мира – это совокупность представлений народа о действительности на определенном этапе развития народа, зафиксированных в

единицах языка.

Мышление народа не опосредуется его языком, что можно считать в современной лингвистике установленным фактом, однако оно выражается, фиксируется, номинируется, овнешняется языком, и изучение представлений о действительности, зафиксированных в языке определенного периода, позволяет судить о том, каково было мышление народа, какова была его когнитивная картина мира в этот период.

Однако, подчеркнем еще раз со всей определенностью – языковая картина мира не равна когнитивной, последняя неизмеримо шире, поскольку названо в языке далеко не все содержание концептосферы, далеко не все концепты имеют языковое выражение. Поэтому судить о когнитивной картине мира по языковой картине мира можно лишь в ограниченном масштабе, все время имея в виду, что в языке названо только то, что имело или имеет сейчас для народа коммуникативную значимость – об этом народ говорит или говорил. Коммуникативная значимость языковой единицы, по-видимому, связана с ее достаточно выраженной ценностью для сознания народа.

Когнитивная картина мира существует в виде концептов, образующих концептосферу народа, языковая картина мира – в виде значений языковых знаков, образующих совокупное семантическое пространство языка.

Описание языковой картины мира как картины мира, опосредованной языковыми знаками, дает существенные сведения о когнитивной картине мира, но эти сведения исследователю нужно извлекать из языка специальными приемами – в этом особенность вторичной, опосредованной картины мира: она не влияет на человека непосредственно в акте поведенческо-мыслительной деятельности. На непосредственное мышление и поведение человека в той или иной ситуации когнитивная картина мира влияет, а языковая – нет, именно в силу своей опосредованности, вторичности. «Членение мира», к примеру, осуществляется когнитивными классификаторами и принадлежит когнитивной картине мира, а язык вовсе не членит действительность – он отражает, фиксирует когнитивное членение, осуществляемое концептосферой – непосредствен-

ной, первичной картиной мира, язык сигнализирует о таком членении.

Изучение языковой картины мира само по себе имеет чисто лингвистический смысл – для описания языка как системы, для выявления того, что есть в языке и как составляющие язык элементы в нем упорядочены; но если исследователь интерпретирует полученные результаты для выявления обозначенных языком когнитивных структур сознания, описание языковой картины мира выходит за пределы чисто лингвистического исследования и становится частью лингвокогнитивного исследования – используется для моделирования и описания концептосферы, концептуальной картины мира. Языковые знаки, слова выступают в этом случае средством доступа к единой информационной базе человека (А.А. Залевская) – его концептосфере, являются методом выявления когнитивных структур.

Таким образом, системное исследование языка, исследование системных отношений в языке, а также исследование его национального семантического пространства – это моделирование вторичной, опосредованной, языковой картины мира. Важным элементом выявления языковой картины мира является сопоставление языка с другими языками.

Описание языковой картины мира включает в себя: описание членения действительности, отраженного языком в языковых парадигмах (лексико-семантических и лексико-фразеологических группах и полях); описание национальной специфики значений языковых единиц (какие семантические различия выявляются в сходных значениях в разных языках); выявление отсутствующих единиц (лакун) в системе языка; выявление эндемичных (безэквивалентных) единиц в том или ином языке.

Когнитивная интерпретация результатов исследования языковой картины мира для описания первичной, когнитивной картины – лингвокогнитивный метод изучения концептосферы народа.

Таким образом, изучение языковой картины мира может оставаться в рамках чистой системной лингвистики, а в случае когнитивной интерпретации результатов может выступать как инструмент изучения первичной картины ми-

ра, концептосферы народа. Еще раз подчеркнем: эти два направления в описании языковой картины мира нельзя путать и тем более ставить знак равенства между ними: языковая картина мира лишь частично отражает концептосферу и лишь фрагментарно позволяет судить о концептосфере, хотя более удобного доступа к концептосфере, чем через язык, видимо нет.

Таким образом, когнитивная картина мира и языковая картина мира связаны между собой как первичное и вторичное, как ментальное явление и средство доступа исследователя к нему<sup>6</sup>.

## **1.2 Понятие о мифе**

В большом энциклопедическом словаре миф (предание – сказание) – это повествование о богах, духах, обожествленных героях и первопредках, возникшее в первобытном обществе. В мифах переплетены ранние элементы религии, философии, науки и искусства. Мифам разных народов присущи сходные и повторяющиеся темы и мотивы. Наиболее типичны мифы о происхождении мира, Вселенной (космогонические мифы) и человека (антропогонические мифы); о происхождении солнца (солярные мифы), луны (лунарные мифы), звезд (астральные мифы); мифы о животных; календарные мифы и др. Особое место занимают мифы о происхождении и введении культурных благ (добывание огня, изобретение ремесел, земледелия), а также об установлении определенных социальных институтов, брачных правил, обычаев и обрядов. Для мифов характерно наивное очеловечивание всей природы (всеобщая персонификация). В первобытном обществе мифы – основной способ познания мира, опирающийся на своеобразную логику (нерасчлененность, тождественность субъекта и объекта, предмета и знака, существа и его имени); особенность мифологического сознания – установление мнимых связей между различными явлениями. Элементы мифологического мышления сохраняются и в современном массовом сознании (напр., расовые и классовые мифы, культ вождей, ритуалы массовых сборищ и т.п.). Мифы в переносном смысле – ложные, некритические, оторван-

---

<sup>6</sup> Стернин И.А. Язык и сознание М., 1996. С. 223.

ные от действительности состояния сознания, концепций, представления<sup>7</sup>.

С.А. Токарев в «Мифы народов мира» отмечает, что миф – это древнейшее сказание, представляющее собой художественное повествование о важных природных, физиологических, социальных явлениях, происхождении мира, загадке рождения человека и человечества, подвигах богов, царей и героев, об их победных сражениях и горьких поражениях. Главной особенностью мифа является тесная слитность в нем различных элементов – художественного и логически обусловленного, повествовательного и ритуального. Мифологическое авторство характеризуется неосознанностью творческого процесса, поэтому мифы – создания коллективного и бессознательного народного творчества.

На сегодняшний день можно вспомнить десятки различных определений мифа, а литературоведческое использование термина миф достаточно многообразно и очень противоречиво<sup>8</sup>.

Е.М. Мелетинский в книге «От мифа к литературе» пишет, что миф является средством концептуализации мира – того, что находится вокруг человека и в нем самом. В известной степени миф – продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными представлениями (термин Дюркгейма), бессознательными и сознательными скорей, чем с личным опытом. Первобытная мысль диффузивна, синкретична, неотделима от сферы эмоциональной, аффективной, двигательной, откуда происходят антропоморфизация природы, универсальная персонификация, анимизм, метафорическая идентификация объектов природных и культурных. Универсальное совпадает с конкретно-чувственным. Вот почему мы находим в мифе трансформации внешнего вида: существо может иметь много рук и голов, глаз и т. д., или, например, болезни могут быть представлены в виде чудовищ, люди в образе животных (тотемизм), целый космос в виде космического древа или антропоморфного великана. В мифе отождествляются форма и содержание, символ и модель, часто не разделяются и не различаются субъект и объект, знак, вещь и слово, сущность и имя,

---

<sup>7</sup> Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

<sup>8</sup> Токарев С.А. Мифы народов мира. М., 1989.

объект и его атрибуты, а также единичное и множественное, пространство и время, происхождение и природа объекта. Мифологическая концептуализация не лишена логики, но она неуклюжа, действует при помощи медиации и бриколажа (описанных К. Леви-Стросом).

Е. Леквиевская в книге «Миф русского народа» заявит, что, с точки зрения современного городского человека, миф – это что-то вроде сказки или же собрание старинных народных суеверий, не имеющих никакого отношения к реальности и тем более к современности. Но все совсем не так: мифология и к реальности и к современности имеет самое непосредственное отношение.

Говоря академическим языком, миф – это ненаучный способ описания мира и, одновременно, система накопленных народом знаний о мире. Иными словами, мифология – это народный аналог науки<sup>9</sup>.

Мифология отвечает на те же вопросы, что и наука, но со своих позиций. Мифологическое знание так же логично, как и научное, просто логика эта иная. Она предполагает существование наряду с нашим, человеческим миром иного мира – потустороннего. Для человека, обладающего мифологическим мышлением, миф – сугубо практическое знание, которым он руководствуется в реальной жизни, как мы в повседневности руководствуемся знанием правил дорожного движения или личной гигиены. Нарушая предписания дорожного движения, мы рискуем столкнуться с автомобилем. Нарушая предписания, диктуемые логикой мифа, мы рискуем столкнуться с существами иного мира.

Например, заблудившись в лесу, человек, живущий по законам мифа, знает, что это леший сбил его с дороги, а удалось это лешему потому, что человек вошел в лес, не благословясь. Чтобы выбраться из-под власти существа иного мира и найти дорогу домой, нужно снять с себя всю одежду, вывернуть ее наизнанку и снова надеть – в ином мире все перевернуто. Как видно из этого примера, миф, в отличие от сказки (нереальность которой отчетливо осознается и рассказчиком и слушателем), не просто описывает мир и объясняет, как он

---

<sup>9</sup> Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. С. 90.

устроен, но и дает указания, как нужно и как нельзя вести себя в этом мире.

Каждый народ имеет свою систему мифов. До нас дошли древнегреческие мифы об олимпийских богах, скандинавские мифы об асах, древнеиндийская мифология, изложенная в «Ведах», и мифы многих других народов. Первоначальный состав восточнославянских мифов сложился к тому времени, когда из разрозненных восточнославянских племен образовалось государство – Древняя Русь. Произошло это в X веке. Мы знаем, что современные восточные славяне – это русские, украинцы и белорусы. Но разделение восточных славян на отдельные нации состоялось достаточно поздно: украинцы и русские стали выделяться в самостоятельные народности в XII–XIV веках, а белорусы и того позднее.

По словам Елена Грушко, что мифы в энциклопедии понимаются достаточно широко: не только имена богов и героев, но и все чудесное, магическое, с чем была связана жизнь предка-славянина, – заговорное слово, волшебная сила трав и камней, понятия о небесных светилах, явлениях природы и прочем.

В книге «Поэтика мифа» Е.М. Мелетинский пишет, что для правильного понимания природы мифа необходимо хотя бы самое краткое рассмотрение мифа и мифологии в наиболее типичных, так сказать «классических», формах, которые свойственны не только и не столько «классической древности» (вопреки многовековой популярности греко-римской мифологии в сфере европейской цивилизации), сколько обществам более архаичным, чем античное.

В этих обществах мифология является доминантой духовной культуры, хотя достаточно богатый эмпирический опыт и производственная практика сами по себе дают импульс для стихийно-материалистических представлений. Дело в том, что «здравый смысл» в первобытных культурах в основном ограничивается эмпирическим уровнем, а мифология становится тотально господствующим способом глобального концептирования. Будучи своеобразным отражением принятых форм жизни, мир мифических сверхъестественных существ воспринимается в качестве первоисточника этих форм и как некая высшая реальность. Причудливая фантастичность первобытной мифологии и ее

стихийный идеализм не исключают, однако, познавательного значения мифологических классификаций и упорядочивающей роли мифов в социальной жизни племени. В самом порождении и функционировании мифов практические потребности и цели, безусловно, преобладают над умозрительными, в то же время мифология скрепляет еще слабо дифференцированное синкретическое единство бессознательно-поэтического творчества, первобытной религии и зачаточных донаучных представлений об окружающем мире. В древних Цивилизациях мифология была исходным пунктом для развития философии и литературы. Признание специфической связи мифологии с идеологическим синкретизмом несовместимо и с кассиреровской интерпретацией мифологии как «автономной области духа», и с вульгарно-социологическими попытками противопоставить мифологию в качестве религиозного феномена первобытному искусству или в качестве поэтического феномена – первобытной религии, ибо мифология составляет «почву и арсенал» ранних форм как религии, так и поэзии. Кстати сказать, синкретическая природа в известном смысле сохраняется и религией и поэзией, входит в их специфику. Как синкретическая, притом древнейшая идеологическая форма, стоящая у колыбели более развитых и дифференцированных идеологических форм, мифология оказывается им в чем-то гомогенной, откуда, однако, вовсе не следует, что современные философия, политика, искусство, право и даже развитые религии могут быть сведены к мифологии, как-то в ней раствориться (такая тенденция имеется в мифологизме XX в.). Наоборот, здесь должны быть учтены качественные исторические различия между архаическими культурами и современной цивилизацией, каковы бы ни были ее противоречия.

Миф объясняет и санкционирует существующий социальный и космический порядок в том его понимании, которое свойственно Данной культуре, миф так объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддерживать этот порядок; одним из практических средств такого поддержания порядка является воспроизведение мифов в регулярно повторяющихся ритуалах.

Дело здесь никак не сводится к обрядовой магии: создается своего рода

мифологический баланс между представлениями об окружающем мире и нормами поведения, который «метафизически» подкрепляет социальную и природную гармонию, душевное и общественное равновесие. Между «объяснением» мира (к чему сводилось понимание мифологии в XIX в.) и его прагматической функцией по поддержанию социального и природного порядка (космоса) существует нечто вроде «обратной связи», обеспечивающей восстановление единства и упорядоченности мира, в том случае если они нарушаются. Еще раз подчеркнем, что речь идет о самой мифологической концепции, о первобытной онтологии, а не об обрядах, периодически повторяющихся с той же целью.

В этнографической литературе, особенно психоаналитического направления, подчеркивается значение мифа для разрешения психологических критических состояний, в частности тех, которые возникают в переломные моменты человеческой жизни (так называемая «травма рождения», амбивалентное отношение к родителям, половая зрелость и переход во взрослую мужскую группу, смерть родичей и т. д.) и сопровождаются соответствующими «переходными обрядами» (*mythesetritesdepassage*, по терминологии Ван Геннепа).

Не следует, однако, забывать, что мифы и обряды обращены к индивидуальной психике человека главным образом в плане приспособления индивида к социуму, преобразования его психической энергии на определенном образом понятую общественную пользу.

В еще большей мере, чем гармонизацией индивида и социума, миф занят гармонизацией взаимоотношений социальной группы с природным окружением. Миф глубоко социален и даже социоцентричен, поскольку ценностная шкала определяется общественными интересами рода и племени, города, государства.

В фантастических образах мифологии широко отражены реальные черты окружающего мира. В этом отражении мифом действительности есть даже особая «полнота», потому что все сколько-нибудь существенные природные и социальные реалии должны быть укоренены в мифе, найти в нем свои истоки, объяснение и санкцию, в известном смысле они все должны иметь свой миф.

Однако характер отражения действительных форм жизни в мифах во многом определен, как указано выше, проецированием в природный мир человеческих свойств и родо-племенных отношений и, наоборот, представлением социума и культуры в природных терминах, целым рядом особенностей первобытной логики, а также пафосом преодоления, пусть иллюзорного, фундаментальных антиномий человеческого существования, обязательной гармонизацией личности, социума и природного окружения. Кроме того, характер отражения действительности в мифах обусловлен тем, что всякая мифология представляет собой некую замкнутую символическую систему, в которой взаимозависимость обозначающих сильнейшим образом влияет на соотношение образа и денотата. Наконец, мифологическое образное мышление обладает известной гибкостью и свободой, так что гомология социальной структуры и символических конфигураций может быть весьма приблизительной, даже обращенной, перевернутой и т.п.

Как уже указывалось выше, преломляя принятые формы жизни, миф создает некую новую фантастическую «высшую реальность», которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз (т.е. «архетип», но не в юнгианском, а в самом широком смысле слова) этих жизненных форм. Моделирование оказывается специфической функцией мифа.

Практически мифологическое моделирование осуществляется посредством повествования о некоторых событиях прошлого (лишь в некоторых поздних мифологических системах – отчасти и будущего – в так называемых эсхатологических мифах, см. об этом ниже). Всякий достаточно значительный (с точки зрения племенного сознания) сдвиг проецируется в прошлое, на экран мифологического времени, включается в повествование о прошлом и в стабильную семантическую систему.

Исторически изменяясь вместе с самой действительностью, мифологическая семантическая система сохраняет ориентацию на прошлое и придерживается повествования о прошлом основного и специфического способа самовы-

ражения.

### **1.3 Художественная форма, образная система, поэтика мифа**

Художественность формы – самая большая загадка во всей феноменологии искусства.

По словарю форма художественная (вид, образ, облик) – комплекс средств и способов воплощения художественного содержания, структурного его выражения. Определения Ф.х. в истории эстетики различны: это понятийная сущность предмета, его энтелехия (Аристотель); нечто очищенное от случайностей, существенное в индивидуальном проявлении, образующее архитектурно-строительный строй произведения (А. Гильдебранд); специфический результат имманентной художественной воли (А. Ригль); художественное единство различных стилистических приемов (Г. Вельфлин); продукт целеустремленного возбуждения человеческой души (В. Кандинский); «не вещь, не материал, а отношения материалов» (В. Шкловский); способ «изоляции» «события бытия», выведения его из познавательного и этического ряда (М. Бахтин); осуществление художественного порядка (абстракционизм, супрематизм). Формообразование по Гегелю: различные исторические стадии соотношения идеи и реальности как Ф.х.; по Я. Мукаржовскому: а) художественная техника, б) уникальное сочетание всех элементов и частей произведения, в) развитие искусства в соответствии с внутренними, имманентными законами<sup>10</sup>.

Существуют разные уровни Ф.х.: уровень, непосредственно обусловленный содержанием, это внутренняя форма (структурно-архитектонические, пространственно-временные, ритмико-интонационные отношения, конфликт) и уровень, в меньшей мере связанный с содержанием, – это внешняя форма (красочный мазок, темп, фактура и т.п.). Однако подобное разграничение – теоретическая условность, с помощью которой подчеркивается, с одной стороны, общеэстетический аспект искусства (внутренняя форма) и, с другой стороны, средства выражения, специфичные для отдельных его видов (внешняя форма).

---

<sup>10</sup> Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. С. 359.

Миф художественный (слово, предание, сказание) – древнейшее сказание, являющееся художественным повествованием о важнейших природных и социальных явлениях и служащее в древнем обществе средством объяснения и понимания мира. Устойчивость и повторяемость воспроизведения мифов в искусстве, выступающих в качестве формообразующих универсалий творчества, обнаруживается как на уровне образно-тематического строя произведения (содержание), так и на уровне способов художественного мышления (форма). Большинство исследователей, изучавших исторические корни мифов (Дж. Фрэйзер, К. Юнг, К. Леви-Строс, Н. Фрай, Ф.И. Буслаев, А.А. Веселовский, В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский), пришли к заключению: продукты фантазии людей разных культур обнаруживают общие черты. В разных этносах, никогда не соприкасавшихся друг с другом, в инд., западноевропейских, рус. и латиноамериканских и т.д. мифах и сказках обнаруживаются сходные механизмы образования устойчивых символов и сюжетов, сходные типы конфликтов и повествований, лежащие в основе художественных сказаний.

Существующие подходы к изучению способов бытия в истории культуры мифологического сознания как особого поэтического «диффузного мышления» чрезвычайно разнообразны и сложны, им посвящен большой массив специальной литературы.

Одним из важных источников, обеспечивающих устойчивую символику мифа как достаточно автономной формы культуры, служит его природная связь с осмыслением природного мира (явление «символического метафоризма»). Символика, которой наделяется природный мир, оказывается аналогичной в разных этнических общностях. К примеру, тучи – всегда символ врага, чуждых сил, и напротив, все, связанное с солярными образами (с солнцем), олицетворяет положительные силы. Обобщая весь массив образного и композиционного строя, стихийно создающегося народным коллективным фантазированием, можно прийти к выводу, что в мифе природа мыслится в человеческих понятиях, а человечество – в природных терминах. Это явление и получило название психологического параллелизма, или антропоцентризма. «Тощий хребет кра-

дется», «равнина стелется уютно» примеры наделения природного ландшафта человеческими эмоционально-эстетическими характеристиками<sup>11</sup>.

Художественная интерпретация мифа как единственной и универсальной модели бытия человека и всего социума представляется нам наиболее характерной для античной литературы даже с учетом ее эволюции от Гомера к Овидию и Лукиану. В средневековье с его религиозной доминантой всей духовной жизни на первый план выходит христианская мифология, в то время как античная остается материалом для аллегорически-символических истолкований. Начиная с эпохи Возрождения, когда происходит активная секуляризация искусства и литературы, мифология начинает использоваться как емкая и освященная традицией образная форма, выражающая новое содержание (что подхватывается затем классицистами). Вера в буквальное существование мифологических образов уже утрачена, однако близость мифа к религиозному мировоззрению на долгое время дает ему гарантию безусловного, идеального бытия в эстетически и стилистически высоких формах и жанрах. Особенно своеобразно это художественное бытие мифа в мировоззренческой и образной системе романтизма, где он мыслится существующим в качестве некоего идейного и эстетического абсолюта. Наконец, за периодом демифологизации (рационализм Просвещения, критический реализм) наступает период столь активного и широкого обращения литературы к мифологии, что становится возможным говорить о формировании уже внутри литературы ее новой стилистической разновидности, ориентированной на миф.

Следующим важным моментом в исследовании проблемы литературного мифа является анализ его как собственно литературоведческой категории. В отличие от мифа «первичного», архаического, литературный миф – это уже чисто художественный образ, одна из его разновидностей, создающаяся особым способом. При этом мифологический «архетип» в снятом виде присутствует в неомифологическом художественном образе – и как его определяющий структурный принцип, и как прообраз для дальнейших интерпретаций. Специ-

---

<sup>11</sup> Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 206-207.

фика мифа как формы литературной условности состоит в том, что художественное обобщение в нем создается на основе символа и имеет два варианта: представление этого символа в конкретном чувственном облике и повторение играющей роль символа архетипической модели.

«Всякий миф, – пишет А.Ф. Лосев, – является символом уже потому, что он мыслит себе общую идею в виде живого существа, а живое существо всегда бесконечно по своим возможностям». Однако «не всякий символ есть миф». Миф – это «вещественно-данный символ, субстанциализация символа»<sup>12</sup>.

В связи с таким предположением нам представляется необходимым и перспективным сравнение мифа с другими формами художественной условности. При этом под условными формами в искусстве мы понимаем как формы, отличающиеся от внешне жизнеподобных измененным обликом явлений (фантастика, гротеск), так и различные случаи иносказания, когда одно выражается через другое. Миф может иметь и вполне бытовые, жизнеподобные формы, имеющие, однако, символический смысл<sup>13</sup>.

Миф как система – наиболее достоверное, наиболее ценное, самое значительное знание, в котором нельзя усомниться. Миф содержит прежде всего сведения, относящиеся не к бытовой сфере, а к области священных истин, к сакральному. Мифы нужно разделить на актуальные (живые) и неактуальные (мертвые). К настоящему моменту сложилась такая ситуация, когда многие мифы уже стали мертвыми. Прежде в них верили, а теперь нет. Таковы, например, античные мифы. Однако есть и древние мифы, которые по сию пору являются предметом веры, подчас для очень многих людей.

Это мифы Ветхого и Нового Заветов, буддийские, индуистские, даосские, мусульманские мифы. Они крепко впечатаны в человеческий опыт. Так, наш календарь прочно связан с основополагающим мифом культуры. В христианском мире отсчет ведется от даты рождения Иисуса Христа, в мусульманском – от даты бегства Муххамеда из Мекки в Медину. Основным способом мифоло-

---

<sup>12</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1830. С. 202.

<sup>13</sup> Медведева Н.Г. Миф как форма художественной условности. М., 1994. С. 196.

гического представления является наглядный и конкретный образ. Мифологические системы устроены весьма сложно. Архитектоника мифологических систем имеет несколько уровней. Но на всех уровнях все эти системы обнаруживают немало общих черт, что позволяет производить анализ разных систем, классифицировать их элементы и их взаимосвязи. Всякое явление и действие в мире мифа персонифицировано. Его осуществляют персонажи мифа. Есть общие, универсальные признаки мифологического персонажа (он – живая реальность, персонаж конкретен, качественность). Есть несколько типов персонажей, которые играют ведущие роли в мифе.

Пространство мифа – это место, где персонаж, оно абстрактно, однородно. Признаки: конкретно, прерывисто, делится на разные части (как мы его воспринимаем в обычной жизни), имеет целостную значимость, противопоставлено рационалистическому<sup>14</sup>.

Время мифов – события с персонажами: время божеств, героев, чудовищ, трикстера... Время богов сотворено божеством, иногда само обожествляется. Конкретно (события) в паузах между событиями не существует слабая связь событий. Время обратимо, качество – от качества событий, пространства, божества. Символы: трава молодости, эликсир бессмертия, молод. яблоки, универсальный символ – мировое древо жизни. Высшие существа – время сакральное, профанное – герой и человек (сакрально при общении с богом). Время героев – время подвигов и странствий, трикстера – экспериментов и провокаций. У человека и человечества – линейно развернутая судьба (договор с богом, золотой век – изначальный рай, его потеря, смерть – инобытие).

Время и пространство мифа крепко связаны друг с другом. Они обладают общими признаками, которые в совокупности определяют смысловой, содержательный характер пространственных и временных координат.

У времени и пространства общие выражения. Космическая символика имеет обычно как временной, так и пространственный аспект. Мировое древо. В мифе нередко происходит топизация времени: его пространственное осмыс-

---

<sup>14</sup> Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали...»: игра, магия, миф в детской культуре. С. 150–153.

ление. Мерой времени, скажем, становится перемещение звезд на небе. Солнечные часы.

Аналогичным образом и пространство может хронизироваться. В мифах происходит хронизация пространства<sup>15</sup>.

Ролан Барт в очерке «Миф сегодня» тесно связывает миф с языком (в широком смысле слова) и информацией, рассматривает мифологию как часть семиотики, изучающей значения независимо от их содержания. Миф, по Барту, есть своего рода «способ значения», некая форма, имеющая историческое основание, но совершенно независимая от природы вещей. В рамках сосюрровской (и леви-строссовской) оппозиции обозначающего и обозначаемого Барт настаивает на "пустоте" обозначаемого и смысловой «полноте» знака, связывающего эти два термина. Барт пытается уточнить соотношение мифа как вторичной семиотической системы или как метаязыка с языком. По его мнению, то, что является «знаком» в языке, в мифе превращается в обозначающее. Этому якобы соответствует регрессия мифа от «смысла» к «форме». Правда, обеднение смысла не доходит до его полного уничтожения; теряя качество, он сохраняет жизнь. Миф и определяется, по Барту, этой бесконечной «игрой в прятки» между смыслом и формой. Миф, считает он, оживлен, озвучен Идеей, понятием (концептом), каковое является историчным, интенциональным и обогащенным ситуацией. Мифические идеи смутны, будучи сформированы ассоциациями. Их фундаментальное назначение функционально – быть чему-либо «присвоенным». Идея в известной мере беднее обозначающего, которому могут соответствовать много обозначаемых. Смысл обозначающих и форма непременно меняются. Повторение идей дает возможность расшифровать значение мифа (значение мифа – это и есть сам миф). Мифическое значение в отличие от языка не произвольно, а частично мотивировано аналогиями. Миф играет аналогией смысла и формы, причем сама форма может придать некий смысл даже абсурду (сюрреализм). Барт считает, что аналогии поставляет форме история и что миф выбирает образы бедные, вернее, уже обедненные по смыслу, что позволяет придавать

---

<sup>15</sup> Батурин В.К. Миф как пространство и время М., 1976. С. 130-135.

им новые значения (карикатура, пастиш, символы). Барт считает, что миф превращает (на уровне знака) историю в идеологию.; Таким образом он подводит базу под объяснение механизма рождения политических мифов.

Барт придерживается мнения, что миф не является ни прямым обманом, ни признанием истины и что ему удастся ускользнуть от этой дилеммы, нейтрализуя идеи и превращая тем самым «историю» в «природу»; намерения мифа не спрятаны, а «натурализованы», им придается естественный характер; у читателя создается впечатление, что никакой деформации нет и соотношение обозначающего и обозначаемого вполне нормально. В мифе превращение смысла в форму, по мнению Барта, сопровождается заменой «ценностей» «фактами». Этим мифы, считает он, отличны и от строго логических языков, и от поэзии. Последняя, по мнению Барта, ищет не ультразначения через амплификацию естественного языка (как миф), а инфразначения, соответствующего пресемиологическому состоянию языка, т. е. смысла самих вещей, а не слов. Она стремится снова трансформировать знак в смысл. С точки зрения Барта, поэзия реалистичнее, а миф – формалистичнее. Как было уже отмечено во введении, Барт считает, что именно современность является привилегированным полем для мифологизирования<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Барт Р. Миф сегодня М., 1994. С. 154.

## 2 КАРТИНА МИРА В РУССКИХ (СЛАВЯНСКИХ) МИФАХ

### 2.1 Происхождение мира и человека в русских мифах

Мифы восточных славян почти не сохранились. У их сочинителей не было письменности, и сама мифологическая система не успела как следует оформиться, прерванная приходом христианства. То, что дошло до нас, несет отпечаток двоеверия – сосуществования языческих и христианских представлений о мире. По словам Е.Е. Леквиевской<sup>17</sup>, 90 % древнерусской мифологии – реконструкция верований русских, белорусов и украинцев, источником которой являются записи этнографов и фольклористов с середины XIX в., и лишь 10 % – знания на основе книжных источников.

Исследователи реконструировали миф о происхождении мира из яйца на материале русских сказок. В них герой сворачивает в яйца золотое, серебряное и медное царства, чтобы затем развернуть их у себя в мире<sup>18</sup>. Но основная дошедшая до нас версия появления мира говорит, что его творцы – бог и сатана, две противоположные силы, которые разделили хаос на небо и воду, создали сушу и все остальное. Уже тогда сатана перечил богу и зародилось их противостояние. Руке бога принадлежит все хорошее на земле – плодородные земли, реки, растения и т.д. сатане – все плохое (болота, скалы). Огонь был создан сатаной, но поделиться им с людьми его заставил бог. Еще позже появились отдельные мифы о происхождении крупных рек, также основанные на противоборстве – споре рек, супругов, братьев.

Как и мифы о сотворении мира, мифы о происхождении человека заимствованы восточными славянами из апокрифических рассказов. Но в них большая

---

<sup>17</sup> Леквиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/>. 14.05.2017.

<sup>18</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 116–120.

роль отведена участию сатаны, который иногда создавал людей один, а бог затем оживил их. Люди по разным версиям были созданы из глины, из ветоши, которой обтерся бог. В создание человека у русских зачастую вмешивается собака. Она съедает мужчину или женщину, слепленных из теста, так что богу приходится делать их снова; она отвлекается на что-то, и сатана оплевывает людей нечистотами; она крадет ребро мужчины, и бог создает женщину из оставшегося. Встречаются варианты мифа, в которых не собака, а черт крадут ребро человека, а бог, догоняя черта, отрывает у него хвост; из его хвоста делает женщину. Так объясняется женское непостоянство, изворотливость ума и лукавство. Если, по библейской легенде, бог создал человека и вдохнул в него душу, то в некоторых вариантах славянских мифов человека создал сатана, а бог только завершил дело: «Мылся Бог в жаркой бане и вспотел. Взял ветошку, обтерся и бросил ее с неба на землю. Подобрал дьявол эту ветошку и сотворил из нее человека, а Бог после вдохнул в него душу»<sup>19</sup>. Именно таким, как рассказывается в Лаврентьевской летописи, виделось сотворение человека древнерусским волхвам.

Встречается у восточных славян и редкая древняя легенда о происхождении мужчин и женщин из яиц, снесенных Евой. Бог, разрезая их на две половинки, бросал на землю. На земле из одной половинки получался мужчина, из другой – женщина. Мужчины и женщины, образованные из половинок одного яйца, находят друг друга и вступают в брак. Некоторые половинки от первых людей попали в болото или в овраг и там погибли. Поэтому их вторые половинки не могут найти себе пары и проводят жизнь в одиночестве.

Свойствен славянской мифологии и мотив изгнания людей из рая (ирия). Очень хорошо известны здесь варианты с грехопадением или вкушением ябло-

---

<sup>19</sup> Леквиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/>. 14.05.2017.

ка (сатана является женщине в образе жабы), собственно славянским является вариант изгнания человека за лень и непослушание. В последнем варианте мифа находит отражение и земледельческий уклад жизни славян: «Когда бог сотворил людей, он дал человеку в руки заступ и плуг, а Еве – прялку и веретено, чтобы они жили в раю и работали. Однажды вышли бог и человек пахать поле. Бог встал на место пахаря, а человека поставил погонщиком волов. В полдень бог распряг волов, прилег отдохнуть, а человеку сказал: «Ты смотри, не спи. Пообедай сам, напои волов и постереги их, а когда солнце повернет с полудня, разбуди меня». Человек пообедал, постерег немного волов, а потом прилег под кустом и заснул. Когда бог проснулся, день клонился к вечеру и нигде не было видно ни волов, ни человека. «Человек, эй, человек!» – зовет бог. Да где там! Не слышно и не видно человека. Начал искать бог человека, видит – а тот лежит под кустом и храпит. Бог ударил человека хворостиной и сказал: «Проклятое ты творение, испоганенное дьяволом, такое же непослушное, как и он сам. Не достоин ты жить со мной в раю. Иди себе к черту!» Так и выгнал бог первых людей из рая»<sup>20</sup>.

Разные народы, по мнению древних славян, были сварены чертом в котле из разных трав и смолы, причем украинцы и поляки были вытащены на пробу, недоваренными. По другой версии, люди были слеплены из глины и теста. Собака украли все сохнувшие фигурки украинцев (или поляков), съела, а бог (апостол Петр) догнал ее, стукнул, и из-под хвоста вылетели украинцы (поляки).

В славянских мифах есть рассказы о фантастических существах, когда-то населявших землю – это великаны, люди-рыбы, люди с песьими головами. Скорее всего, эти истории пришли к славянам из византийских и римских апокрифов, в свою очередь, пересказывающих сочинения античных авторов.

---

<sup>20</sup> Леквиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/>. 14.05.2017.

В восточнославянской мифологии персонифицированы многие важные для аграрного общества реалии жизни (дни недели, времена года, погодные явления (радуга, ветер, метель) и т.д.). Внешность их антропоморфна и зависит от отношения и представлений, связанных с ними. Так, лето – красивая девушка в сорочке, зима – укутанная старуха с желтыми зубами, мороз – старик с кнутом в тулупе и с красным носом. Ночь и, соответственно, зимний период соотносятся со смертью, а летний и дневной – с жизнью. В силу того, что одно в природе постоянно следует за другим, по закону магии подобия появляются представления о бессмертной умирающей и перерождающейся душе. Персонифицируя то, от чего зависела его жизнь, человек старался договориться, задобрить природу, – как прямым обращением, так и путем всевозможных ритуалов. Так проявляются языческие корни славян, а с их же, но христианской точки зрения природными явлениями распоряжаются бог и его ангелы, а портят погоду ведьмы.

Кроме того, А.Н. Афанасьев в своем труде «Поэтические воззрения славян на природу» приводит несколько вариантов космогонического мифа, в которых после сотворения мира бог и сатана поссорились и черт был изгнан с неба громом и молниями, и вместе с великим дождем попадали с неба все черти<sup>21</sup>. Несмотря на очевидное христианское влияние, А.Н. Афанасьев указывает, что здесь идет речь о боге-громовнике (Перуне) и демоне мрачных туч<sup>22</sup>. Таким образом, борьба бога и сатаны, т.е. доброго, живительного начала и злого происходит в шуме весенней грозы. Более того, славяне считали, что бог во время весенней грозы, проливая на землю живительную влагу, оплодотворяет ее и одновременно очищает. В основе славянских космогонических мифов кроется

---

<sup>21</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 1. М.: Индрик, 1994. С. 468.

<sup>22</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 2. М.: Индрик, 1994. С. 20.

мысль о весеннем обновлении природы, о созидании мировой жизни из того омертвления (небытия), в какое погружает ее губительное влияние зимы.

Рассмотрим поподробнее этот центральный и древнейший мотив восточнославянских мифов. До прихода христианства славяне верили, что на небе живет верховное божество их пантеона – Перун, повелитель грома и молнии (огня). Он мечет с неба камни или каменные стрелы, отчего происходят гроза и молнии. Ему поклонялись воины, дружинники, князья. Христианской заменой Перуна стал Илья-пророк, катающийся на колеснице по небу и мечущий стрелы во время грозы. Люди считали, что этими стрелами Илья поражает нечистого, прячущегося под деревом или даже под человеком. По мнению исследователей, этот сюжет восходит к центральному сюжету славянского язычества о борьбе бога – повелителя огня с врагом (чудовищем, змеем) – повелителем подземного мира.

Имя этого бога – Велес (Волос, Белес), «скотий бог». Покровительствуя скотоводству, Велес олицетворял плодородие, жизнь, а также торговлю и богатство. Его символ – шерсть, звериный мех, который символизировал достаток. На смену ему пришел святой Власий, к которому обращались с просьбами о большом количестве скота, о его здоровье, о хорошем урожае. В некоторых местностях Велеса представляли в медвежьем облике. Прослеживается также связь образами Велеса со змеем.

Возможно, что функции Велеса-волоса как скотьего бога соответствует общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где ритуальное принесение в жертву скота как при погребении, так и во время поминальных празднеств у славян. Само имя Велес, очевидно, было связано с культом мертвых: *welīs* «покойник», *welci* «души умерших»; корень вообще имел

значение «мертвый»<sup>23</sup>. В пользу того, что Велес был связан с загробным миром, подземным миром мертвых, говорит и то, что на Збручском идоле он был изображен в самом нижнем, «подземном» ярусе, держащим на плечах всю землю.

Н. С. Шарапова выдвинула предположение, что именно связь с загробным подземным миром сблизила культ Велеса с земледелием: ведь в сознании древних пахарей умершие предки, предаваемые земле, должны были содействовать плодородию и урожаю, а угощение «дзядов» (предков) традиционно носило аграрно-магический характер<sup>24</sup>.

По мнению А.Б. Рыбакова, образы Перуна и Велеса уходят корнями в глубокую древность, во времена охотников, ориентировавшихся по звездам. Из знакомых созвездий сложился образ двух великих лосих – матери и дочери, рождающих небесных оленцов – источник хорошей охоты и, следовательно, жизни. Постепенно лосихи были заменены на большую и малую медведиц. С переходом к земледелию и развитому патриархату образ подательниц жизни трансформировался в двух рожаниц (Ладу и Лелю), над которыми встало мужское божество Род, дающий жизнь всему живому, проливающий дождевые капли с неба<sup>25</sup>. Изменение длины светового дня представлялось славянам в образе борьбы светлого и темного начал. Каждый год подземный ящер похищает солнце с неба, и каждый год герой с помощью огня побеждает ящера и возвращает солнце обратно.

Итак, Перун, Велес и еще один, женский персонаж Макошь воплощают военную и хозяйственно-природную функции. Они связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу, на земле. Причи-

---

<sup>23</sup> Шарапова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. М., 2001. С. 20.

<sup>24</sup> Шарапова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. М., 2001. С. 152.

<sup>25</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 121–140.

на их распри – похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах – жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождём, приносящим плодородие.

К сожалению, в силу исторических причин до нас дошли лишь немногие обрывки восточнославянских мифов. Известным в наше время восточнославянским мифологическим представлениям свойственно причудливое соединение языческих и христианских верований.

В славянских мифах мир изначально поделен между добром и злом, он находится в состоянии вечной борьбы между двумя противоположными силами. Это противостояние жизни и смерти, зимы и лета, ночи и дня, голода и сытости и т.д. нашло отражение в мифах о съеденном/украденном солнце, о плодородном дожде, проливающимся на землю.

Эта борьба разворачивается и внутри человека. Под влиянием христианства тело ассоциируется с земным, греховным началом, тянущим на плохие поступки, а дух вложен богом и стремится к добру. Так идея первородного греха и его искупления отразила стремление людей к добру, желание преодолеть темные стороны человеческой природы. В восточнославянской трактовке главный грех, препятствующий человеку войти в рай, – это его лень и непослушание.

Восточнославянские мифы намекают нам на изначальное неравенство разных народов (кто-то был создан из хорошего материала, а кто-то был испорчен в процессе). Мифы свидетельствуют и о неравенстве в кругу самих славян. Главный бог верхушки общества Перун олицетворял гнев, силу оружия, ярость завоевания, т.е. во главе общества стояли люди с оружием, умевшие хорошо

сражаться. Простые людей – крестьяне почитали более древнего бога, еще с той поры, когда не было расслоения общества, – бога земледелия, скота и торговли Велеса, а в культе Перуна им был важен аспект весеннего дождя, «оплодотворяющего» землю.

## **2.2 Устройство мира в русских мифах**

Обратимся к категории художественного пространства как источнику формирования национальной картины мира.

Художественное пространство восточнославянских мифов имеет вертикальную и горизонтальную проекции, соединенные мировым деревом. В вертикальной плоскости существует три мира: небесный, земной и подземный. Небо – твердый свод, погруженный краями в океан. Небо состоит из трех, семи или одиннадцати небес, на последнем из них, золотом, восседает бог, ниже него – ангелы, еще ниже – святые.

В русской мифологической картине мира земля плоская, как тарелка. Она покоится на спинах огромной рыбыны (или нескольких). А.Н. Афанасьев пишет: «Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом, – то бывает землетрясение. Иные утверждают, что исстари подпорою земли служили четыре кита, что один из них умер, и смерть его была причиною всемирного потопа и других переворотов во вселенной; когда же умрут и остальные три, в то время наступит кончина мира. Землетрясение бывает оттого, что киты, отлежав бока, повертываются на другую сторону. Рассказывают еще, что в начале было семь китов; но когда земля отяжелела от грехов человеческих, то четыре ушли в пучину эфиопскую, а во дни Ноя и все туда уходит. И поэтому случился всеобщий потоп»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>Афанасьев А.Н.. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 1. М.: Индрик, 1994. С. 487.

На основании трудов А.Н. Афанасьева, Б.А. Рыбакова и др. А.Л. Топорков соглашается с тем, что для славян-язычников был очень важен аграрный аспект земли: земля – почва, рождающая урожай, мать-сыра-земля, с которой связан целый ряд обрядов и заклинаний. «Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Та напой мать-сыру землю студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом». Это заклинание отражает древнее представление славян, что небо и земля – супруги. Дождь осмыслялся как небесное семя, взгляд на любовное удовлетворение как утоление жажды<sup>27</sup>.

Третье пространство – подземное, ассоциировавшееся с предками, это мир мертвых. Под землю закатывается солнце в конце дня, там живет ящер (змея), проглатывающий солнце по вечерам; там течет подземная река (или подземный мировой океан), по которой водоплавающие птицы (лебеди, утки) каждую ночь перевозят солнце на обратно восток.

Поклонение водным объектам, как выяснил А.Л. Топорков, противопоставлялось у славян культу верховного бога – создателя, или «изготовителя» молний (Перуна). Если небо ассоциировалось с верховным и мужским началом, то водные объекты и связанные с ними мифические существа соответственно – с землей, водой, низом и женским началом. Отсюда он делает вывод, что верховный бог был связан с ремеслом, культурой, войной, в то время как водные культы воплощали главным образом хтоническое начало, – мир смерти и забвения<sup>28</sup>.

Что касается местонахождения мира мертвых, то согласно выводам, сделанным О.А. Седаковой<sup>29</sup> по данным погребальных обрядов восточных славян,

---

<sup>27</sup>Топорков А. Земля // Родина. 1993. № 11. С. 14–18.

<sup>28</sup>Топорков А. Вода // Родина. 1994. № 1. С. 108–111.

<sup>29</sup> Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 56.

он расположен: 1) под землей; 2) на высоте; 3) в пространстве избы (т.е. дом как микромодель мира): в печи, печной трубе и т. д., гроб, могила как «посмертный дом». Н.Н. Велецкая добавляет в этот перечень пространство за горизонтом, за морем, за неприступными горами. Путь туда идет сквозь воздушное пространство, непроходимый (зачарованный) лес, через пещеры, пропасти, овраги, глубокие расщелины в земле, через непроходимые болота; через моря, озера, реки, как бурные, быстротекущие, так и стоячие и даже огненные<sup>30</sup>. Е.Е. Левкиевская пишет, что мир предков располагался на земле (чаще всего на ее краю) и отделяется от мира живых людей какими-либо естественными преградами – непроходимыми горами, глубокими оврагами или реками.

Представления об устройстве потустороннего мира, как выяснила Е.Е. Левкиевская, сохранились в народных поверьях в нескольких типах: древние, языческие, и более поздние, христианские. Согласно первым, мир делится на две части – мир живых и мир мертвых, не разделенный на рай и ад. Еще в XIX веке во многих местах бытовали верования, что до Страшного суда все души обитают в одном темном месте – в некоей пустоши, которая находится между раем и адом. Они не терпят там мучений, но и не видят ни света, ни радостей.

Само представление о грехе как вине человека перед богом появилось в сознании народа только после принятия христианства. С языческой точки зрения, грешный – это не тот, кто виноват перед богом, а тот, кто неправильно себя ведет, живет не так, как следует. Нарушение обрядовых и бытовых правил поведения приводит к нарушению гармонии между человеком и силами природы, а это грозит несчастьем не только самому нарушителю, но и обществу, в

---

<sup>30</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978. С. 20.

котором он живет<sup>31</sup>.

Итак, в более поздних источниках говорится о существованиирая и ада: рай находился на небе или на высокой горе, а ад – под землей. Рай окружен забором, в котором имеются ворота. Туда ведут особые пути, по которым душа умершего отправляется в свое последнее странствие. По одним верованиям, на «тот свет» нужно лезть по крутой и неприступной стеклянной (или хрустальной) горе, гладкой, как яйцо. Проще это бывает сделать тому, кто при жизни не выбрасывал остриженные ногти, а складывал в специальный мешочек – после смерти сохраненные ногти прирастут, и человек без особого труда одолеет гору. Тот же, кто при жизни их выбрасывал, не сможет этого сделать и будет вынужден вернуться на землю, чтобы разыскать обрезки ногтей. Ад находится на западной стороне земли в бездонной пропасти, где горит неугасимый огонь. Вход в него охраняет змей<sup>32</sup>.

Осью мира, пронизывающей все его слои, служит мировое дерево, в славянской интерпретации – дуб, ясень, береза, райское дерево, яблоня, рябина, сосна<sup>33</sup>. Корни его растут вниз, в подземный мир, и на все четыре стороны света; рядом с ними живут нечистые существа и животные – барсуки, змеи и другие; ствол соотносится с миром людей, землей, в стволе строят свои ульи пчелы, приносящие мед; крона – с небом, богами, здесь дом соловья. Мировое дерево является центром мироздания, соединяет небесное и земное. По мировому дереву можно взобраться на любое из девяти небес, которые окружают землю. На каждом из небес живут свои обитатели: солнце и звезды, месяц, тучи и ветра,

---

<sup>31</sup> Леквиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/>. 14.06.2017.

<sup>32</sup> Е.Е. Леквиевская. Мифы русского народа. М., 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/>. 14.06.2017.

<sup>33</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология [Электронный ресурс]. Режим доступа: [Http://www.upelsinka.com/Russian|mifology\\_slavyane.htm](Http://www.upelsinka.com/Russian|mifology_slavyane.htm). 19.12.2016.

заря, хляби небесные; прародители птиц и зверей и др. Плоды мирового дерева – семена всех деревьев и трав<sup>34</sup>. Из-под корней дерева бьет ключ с «живой» водой.

Образ мирового дерева воплотился в сказках, мотивом которых является бобовое зернышко или желудь, которые, попав в подполье, прорастают сначала до пола, потом до потолка, а потом и до неба, куда и забирается герой по стволу выросшего дерева. Этот образ находит отражение в загадках («Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит» (дорога); «Стоит дуб, на дубу 12 сучьев, на каждом суку по 4 гнезда, в каждом гнезде по 7 яиц» (год, месяцы, недели, дни), в заговорах (начала некоторых заговоров: «Есть в западной стороне море Черное; в том море есть остров. На том же острове выросло дерево, на том же древе – корень и ветвие, на том же древе сидит железен муж...»); «На море-Кияне стоит дуб широколист, у того дуба сто веток и едина ветка не гнут-ся от ветра, не ломаются от дождя...»); «Есть Окиян-море, на пуповине лежит Латырь-камень, на том Латыре-камени стоит булатный дуб, и ветки и корень булатные...»), в свадебном обряде. Мировое дерево является постоянным мотивом в обрядовой и обережной вышивке славян. Оно располагается в центре композиции, символизируя начало начал, центр мироздания.

Таким образом, образ мирового дерева формирует вертикальную структуру мира (мир подземный, земной и небесный) и горизонтальную (четыре стороны света), а символически разделяет мир мертвых и живых, прошлое и будущее, является стрержнем вселенского порядка.

### **2.3 Двоемирие в русских мифах**

В архаической модели мира идея пространства, как показал В.Н. Топоров, сводится к его «собиранию», «обживанию» и «освоению»<sup>35</sup>. Если говорить о взаимоотношениях замкнутого (своего) и открытого (чужого) пространства в

---

<sup>34</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 1. М.: Индрик, 1994. С. 504.

<sup>35</sup> Топоров В.Н. Пространство и текст: семантика и структура. М., 1983. С. 242.

художественном мире славянских мифов, то там существует их четкое противопоставление. Закрытое пространство связано с архетипом дома, оно комфортное и безопасное. В свою очередь, социальное пространство ограничено рамками семьи, которая представляется идеальной моделью миропорядка вообще.

Открытое пространство – это иной сверхъестественный мир, незнакомый и опасный. В мифах оно локализуется там же, где и «тот свет» в представлении древних славян. У русских «чужой» мир «расположен в непосредственной близости от человека»<sup>36</sup>. К нему относятся также лес и степь. Лес и степь как место обитания восточных славян находились во взаимном противоречии друг другу, символизируя своим соседством и противостоянием соперничество оседлого и кочевого образа жизни; охоты, собирательства и земледелия, скотоводства; антиномию напряженной тесноты и широкого раздолья, контраст тьмы и света, закрытости и открытости взору горизонта и т.д.

Русский лес давал местному населению разнообразные материалы и продукты, согревал, кормил и одевал восточных славян; служил надежным убежищем от внешних врагов, но в то же время он таил многочисленные опасности для человека, оставаясь для него чужим, – отсюда недружелюбное отношение русского человека к лесу, всевозможные страхи, запечатленные в мифологии и фольклоре.

Славянская мифология населяла лес зловещими существами, недоброжелательными к людям, – бабой-ягой, лешим и другой нечистой силой. Русский человек одновременно и сотрудничал с лесом, пользовался его недрами, и боролся с ним, силой добывая из него средства существования.

---

<sup>36</sup> Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое. С. 9; Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов европейского Севера: К реконструкции мифологических представлений коми (зырян). СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1992. С. 116.

Степь также несла в себе ряд противоречивых чувств в отношениях к ней русского человека. С одной стороны, степь символизировала волю, удадь, разгул, широту, это – зримый образ безмерности и безудержности, свободы и самостоятельности; с другой стороны, степь – это воплощение бездомности и бездоля русского человека, его брошенности на произвол судьбы и трудной задачи выживания, это порождение странничества и аскетического отношения русских к долговременному благоустройству.

Любовь русского человека к реке позволяла преодолеть подобную «двусмысленность» леса и степи. Река была соседкой и кормилицей, служила водной и ледовой дорогой, воспитывала в народе чувство порядка и общности, приучала к общению с чужими людьми, воспитывала дух предприимчивости, сближала разбросанные части населения, приучала обмениваться товаром.

Сюжет множества мифов, а также сказок, былин, легенд и т.д. строится на соприкосновении этих двух пространств-миров. Центральная тема мифологии – двоемирие – отражается не только в оппозиции «свое/чужое», но и в оппозиции «реальное /волшебное» пространство. Реальное пространство, обозначенное топосом «дом», является близким, освоенным. И существует пространство иное, волшебное (базар, дремучий лес, поле, болота, заморские земли и др.), которое, будучи неограниченно большим, наполнено фантастическими существами и событиями, вредоносными для человека. Одной из характерных черт волшебного пространства является динамичность, так как в пределах данного локуса постоянно что-то совершается, события, происходящие в нем, служат толчком к развитию сюжета.

В восточнославянских мифах опасность представляет собой результат нарушения целостности, замкнутости знакомого пространства, вселенскую угрозу безопасному домашнему миру, привычному миропорядку. Угроза появляется

из неизведанного внешнего мира. Этот же страх смерти как нечто непонятного и неизвестного выражен не только в текстах мифов, но и, например, в боязни темноты, бесконечности. Противопоставление неорганизованного хаоса упорядоченному космосу описано в архаичных космогонических мифах.

Мифическая модель мира является одновременно и социальной моделью, а смерть воспринимается как следствие нарушения социальных норм поведения. Так в мифах появляется тема запрета, ослушания и следующего за ним наказания. За подобными сюжетами кроется понимание человека необходимости соблюдения норм иерархических семейных отношений. В мифах задается программа поведения человека в обществе с упором на негативный опыт, последствия отступления от правил, поскольку именно через запреты и предписания происходит воспитание, социализация и инкультурация человека. Таким образом, смерть в мифах предстает как наказание за нарушение равновесия земного миропорядка. В силу вступает распространенный в мифологии мотив рока, судьбы, возмездия.

Обращает на себя внимание сигнификативное значение цвета, за которым стоит идентификация признака, предупреждающего об связи объекта с потусторонним миром. Все цвета славянских мифов – это цвета «некогда упорядоченной системы символической классификации» (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), они часто встречаются в ритуалах и мифологии различных народов. На первом месте – черный и красный: зима – старуха в черном, недоля – черная горбатая женщина; болезнь – женщина в черном, белом или красном одеянии; черт в черном кафтане, или в красной сорочке и красной шапочке. С помощью красного или белого платка (пояса) можно найти клад. У упыря красные глаза и яркий румянец. Русалки с белыми волосами, в белых сорочках, бледные. Таким образом, черный цвет ассоциируется с нечистой силой, смертью; красный соот-

носится с кровью (опасностью, болезнью) и огнем, но в тоже время это осторожный цвет.

Традиционная «печальная» семантика синего цвета близка к черному. У русских с синим, по-видимому, прямо или косвенно связывались такие понятия, как «холод», «север», «окоченение» и «смерть». Эпитеты красный, желтый, синий, черный и зеленый соотносятся в русской народной культуре с болезнью, то есть с опасным началом (напр., желтуха, краснуха, золотуха). «Желтыня – по поверью, мать лихорадок, семи дочерей Ирода: желтой, зеленой, нутреной, дутой, студеной (т.е. синей), рыкающей, огненной»<sup>37</sup>. Если нечистый летает к женщине, она скоро станет желтой и умрет. Домовик показывается только в образе желтого кота. То же можно сказать и о семантике белого цвета, соотносящегося с болезнью и смертью («бледный как смерть», «болезненная бледность», «смертельно побледнеть» и т. д.). Глаза у лешего белые или свинцово-синие, на макушке – красная плешь.

В восточнославянских мифах нашли воплощение и традиционные представления о смерти-бессмертии и о теле человека. Славянские обрядовые действия и поверья выделяют «бессмертные» части тела – ногти, зубы, волосы и кости<sup>38</sup>. В мифах по необычным зубам и волосам можно узнать нечистую силу (зима – старуха с железными зубами, царство рогатых людей с железными зубами, не знающих бога, у шуликунов (вид нечистых) зубы светят, колдуны рождаются с двумя рядами зубов и никогда не стригут ногти), зубами надо сорвать волшебный папоротник, чеснок произошел из зубов колдуньи и есть его грешно, особенно перед посещением церкви и на ночь. Состриженные ногти и волосы нельзя выбрасывать, они пригодятся в загробной жизни. У русалок

---

<sup>37</sup> Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали...»: игра, магия, миф в детской культуре. С. 150–153.

<sup>38</sup> Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. С. 359.

длинные распущенные зеленоватые волосы, у домового шерсть того же цвета, что и волосы у хозяина дома, и т.д.

С тем светом связан также образ ног (обуви) (мотив пути, переправы). У лешего одна нога пяткой вперед, у волколака задние ноги вывернуты коленями наоборот. Тема пяток и ног, обуви через мотив пути и хождения связана с семантикой смерти, загробным миром. Так, в одной быличке рассказывается, как душа спящего человека вылетела из него в виде мухи, села на блюдце с водой и переползла по ложке-мосту на другой край блюдца. Племянник увидел это, убрал ложку, муха ползала по кругу и не улетала. Тогда он вернул ложку на место, муха переползла обратно и залетела в рот спящему, и он проснулся.

Согласно древним верованиям, существовавшим и у других народов, загробный мир отделен от человеческого водной преградой – рекой или морем. Их отголоски сохранились, в частности, в толковании снов: если снится, что переходишь реку по мосту – к скорой смерти. Поэтому у славян было принято строить символические мосты, чтобы умершим было по чему перейти на «тот» свет. В Белоруссии на другой день после поминок по умершей женщине еще в конце XIX века делали «кладку» – мостик через какое-либо мокрое и топкое место, ручей или ров. С поверьем о мосте, по которому душа пойдет после смерти, связан обычай класть в гроб щепки и стружки, оставшиеся от его изготовления, – если мост в нескольких местах окажется непрочным, душа подстелит эти щепки себе под ноги.

Мостом, соединяющим этот и «тот» свет, считалась и радуга, один конец которой, как полагали, находится в мире живых, а другой в мире мертвых. В некоторых русских причитаниях, призывающих умерших вернуться в семью, живые обещают наместить «мосты дубовые», чтобы облегчить умершему возвращение из-за «темных лесов» и «быстрых рек».

С представлением о смерти и загробном мире устойчиво связан мотив сна. В похоронном ритуале смерти-сну противопоставлено ночное бдение над телом покойного, стояние при выносе и на поминках. Связь фольклорной колыбельной с символикой смерти несомненна, как и универсальность этой связи в человеческой культуре<sup>39</sup>. В мифах во сне герой может не только общаться с мертвыми (как во сне покойник просит передать ему необходимую вещь), но и соприкоснуться с иным миром (домовой садится спящему на грудь, камень разговаривал с хозяином дома во сне и т.д.).

В славянской мифологии также присутствует мотив оборотничества. В волков (волколаков) превращались колдуны и ведьмы, чтобы творить зло; либо это был заколдованный ими человек; либо это было предначертано судьбой (зачат под Пасху, проклятый родителями и т.д.). Они делали это, перекувыркнувшись через ножи, осиновый пень, перешагнув через пояс и т.д. Так превращение в животное и обратно в человека метафорически означает путешествие в иной мир и обратно.

Рассуждая о двоимирии в восточнославянских мифах, невозможно обойти вниманием мотив удвоения человека через отражение в зеркале, тень, создание куклы. В народной традиции подобное удвоение свидетельствует об одновременной принадлежности к земному и загробному миру. В ритуалах не только славянских народов кукла является и двойником-копией человека, иместилищем души умершего, и символом зимы и смерти, если речь идет о календарных обрядах. В.Я. Пропп обнаружил целый ряд сказочных мотивов, восходящих к представлениям о том, что «в кукле инкарнируется покойник»<sup>40</sup>. В мифологических историях нечистая сила наводит порчу через куклу, у колдуна перевернутое отражение, на праздник Ивана Купалы и Масленицу создавались соло-

---

<sup>39</sup> Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 57–58.

<sup>40</sup> Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 285–286.

менные куклы, символизирующие жертвоприношение.

Тень, как и отражение, предполагает О.А. Седакова, представляет собой «низшую» часть души (дух), близкую к телу, в отличие от «высшей», относящейся к сфере бессмертного. Первая часть души «уничтожается в ходе обряда, как и тело. Оставшись в области живых, она превращается в воплощение самой смерти»<sup>41</sup>. Это – продолжение древней идеи о двух душах, доброй и злой. В.Я. Пропп описал представление о смерти в архаическом сознании как похищения, причем «похититель души – одна из душ мертвеца»<sup>42</sup>. В мифах колдуна и ведьму можно убить ударом в тень, оборотень отбрасывает человеческую тень.

В мифах нашли отражение стереотипы мужского и женского поведения, свойственные русской культуре. Так, мужчины более активны, проявляют любопытство, любят приключения и исследуют новые места, меньше привязаны к дому, любят физическую активность. Женщины слабее физически, в целом более послушны и доверчивы, что делает их уязвимыми, добры и заботливы, привязаны к дому и детям.

По мнению М.В. Поповича, идея цикличности бытия пронизывает славянское архаическое мировоззрение так же как мировоззрение других индоевропейских народов. Мировой порядок сам рушится и сам восстанавливается, т.е. сам себя порождая. События в небесном, космическом мире действительно выступают как мера времени по отношению к жизни человека и природы. Противоположность между движением во времени как «вечным настоящим» и движением во времени как становлением мира, к которому человек сопричастен, снимается в идее цикличности, возвращающей все «на круги своя», т.е. снимается на основе свойственного традиционному обществу представления о

---

<sup>41</sup> Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 63.

<sup>42</sup> Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 229.

неизменности сущего<sup>43</sup>.

Такая космогония определяла и отношения славян со своими богами. В этой сфере находит проявление мера соединения противоположных отношений к собственной жизни: пассивного пребывания в «теперь», ддящимся от рождения до смерти, и активного делания своей (и мировой) истории. Пассивное мировосприятие находит выражение в ворожении, гадании – угадывании судьбы, предначертанной человеку силами, с которыми спорить невозможно. Древние люди верили в некие силы, управляющие миром, и всеми архаичными мерами старались оградить себя, свое жилище и имущество от их действий – обережными узорами, устройством избы. Активное мировосприятие выражается в магии разного рода, в жертве как договоре с богами, имеющем целью изменить судьбу или, лучше сказать, долю.

В образах нечистой силы в славянских мифах отражены свойственные русской культуре представления о «своих» и «чужих». «Свои» – т.е. домашние, узкий круг членов семьи; «чужие» – незнакомые люди, могут представлять опасность. Отсюда видно, что социальные контакты русского человека за пределами семьи, его поведение регламентируется многочисленными табу, особенно в общении с незнакомыми людьми. Вызвано это тем, что русские не склонны доверять чужим, даже опасаются их.

Отношения свой-чужой выражены и на пространственном уровне. «Свое» пространство ограничено рамками семьи, которая представляется идеальной моделью миропорядка вообще. «Чужое» пространство располагается совсем близко от человека – это улица, двор, баня, погреб, лес, степь и т. д. Так в русской картине мира воплощена устойчивая в культурах всех народов мира оппозиция пространства «своего/чужого», «освоенного/неосвоенного», за которой

---

<sup>43</sup> Попович М.В. Мироззрение древних славян. Киев, 1985. С. 61.

скрывается изначальная культурная оппозиция «живые/мертвые», выступающая как универсальная сущность бытия. Но в то же время в мифах выражается вера русских людей в победу добра над злом, жизни над смертью.

В русской картине мира смерть предстает как нарушение целостности, замкнутости домашнего мира, привычного миропорядка. Смерть также – расплата за несоблюдение социальных норм поведения, всевозможных обрядов и табу. В мифах кроется понимание необходимости следовать семейной и общественной иерархии, соблюдать установленные правила.

Тема пути в мир мертвых, встречающаяся в текстах мифов, по-своему воплощает идею о «путешествии духа», духовном поиске, традиционно важную для носителей русской культуры. Если жизнь – это путь, то мифологические истории напоминают нам об опасностях, подстерегающих на этом пути. Из текстов мифов мы понимаем, что путь, а также сон – это символический переход из одного состояния в другое, – и тогда жизнь предстает как нечто постояннодвигающееся, меняющееся, нестабильное, местами опасное.

Этот ряд – смерть-нарушение миропорядка, смерть-наказание, смерть-иное состояние – можно продолжить семантической параллелью смерть-похищение души. В русской народной традиции душа делится на две части: «низшую» и «высшую», добрую и злую, уничтожаемую в ходе обряда и бессмертную, вечную. Поэтому любое удвоение человека – с помощью тени, портрета, куклы – считается опасным. Вообще, тема человеческого тела и внешности в мифах затрагивает не только копирование облика, но и традиционную семантику одежды (в том числе обновки), «бессмертных» («прижизненно мертвых») частей тела (зубы, волосы и т.д.). Отсюда можно сделать вывод о том, что смерть – это еще и деформация, нарушение привычной формы, поверхности (неполнота, неровность, необычность).

Таким образом, понимание времени древними славянами обусловлено особенностями мифологического мышления ранних народов и базируется на таких фундаментальных идеях как цикличность, периодическое воспроизведение изначального божественного первопорядка.

В представлении древних славян мир делится на небо, землю и подземное царство. С помощью мирового дерева моделируется тройная вертикальная структура мира – три царства: небо, земля и преисподняя, четверичная горизонтальная структура (север, запад, юг, восток, ср. соответствующие четыре ветра), жизнь и смерть (зелёное, цветущее дерево и сухое дерево, дерево в календарных обрядах) и т.п.

Восточные славяне занимались земледелием и поклонялись земле как матери и дарительнице жизни, в то время как небо было их отцом, через дождь оплодотворяющим землю, источником живительной силы. Если природа мыслилась как живое существо, то процессы, происходящие в ней, подобны тем, что происходят среди людей.

Эти два мира принадлежат живым, а подземный мир – это пространство мертвых, предков. Как природа засыпает на зиму, так и человек, соответственно, не умирает, а засыпает, переходит в иное состояние. Поэтому сюжеты о потустороннем мире в восточнославянских мифах связаны с мотивами сна, пути (переправы), удвоением души. Деление года (и образа жизни) на два периода – лето и зиму породило множество дуалистических противопоставлений (мужское-женское, жизнь-смерть, огонь-вода, свой-чужой, далекий-близкий и другие), объединенных концепцией двоемирия, доминирующей в русской культуре.

Русский человек должен был с детства отличать «свое», безопасное пространство (дом, семья) от остального, «чужого». Чужое, неосвоенное пространство связано у древних славян с идеей потустороннего мира и смерти.

Важную часть жизни древнего человека занимало выстраивание отношений с недружелюбной средой, без контакта с которой ему было не прожить, но и контакт с которой мог окончиться плохо. Отсюда настороженность русских людей, их недружелюбие к новому и незнакомому, и в тоже время предприимчивость, чувство общности, взаимовыручка. Бесконечные степные просторы дали русскому человеку любовь к свободе и в одно время чувство безмерности, безудержности.

Между двумя мирами существует граница, обычно водная (как реки связывали родные и чужие земли). Нарушение этой границы в метафорическом смысле означает и выход на новый, высший уровень, преодоление себя, и нарушение общественных норм, за которым следует наказание. В народном представлении неправильным считалось несоблюдение общественных правил поведения, обычаев, нарушение гармонии с природой. В этом выражен коллективизм русского общества.

Христианство принесло свои идеи в языческую мифологию древних славян: понятия Страшного суда, греха, рая и ада, ангелов и святых, усложнив существовавшую систему представлений о мире; сместив акцент с поклонения хтоническому, земному началу на почитание неба, заботу о душе, подавление телесного проявления человеческой природы.

## 3 КАРТИНА МИРА В КИТАЙСКИХ МИФАХ

### 3.1 Происхождение мира и человека в китайских мифах

А.А. Маслов пишет, что космогонические мифы в Китае возникли парадоксально поздно, вероятно, в IV в., когда Китай уже вышел из стадии первобытного сознания, и имеют южное (т.е. не ханьское) происхождение. Видимо, считает он, тема сотворения мира не имела практического, прикладного интереса для китайцев<sup>44</sup>.

Итак, долгое время существовал только хаос. Затем в нем сформировались два начала – мужское и женское, свет и тьма, ян и инь. Один из них стал управлять небесами, а другой – землей. По другой версии, хаос царил в мире, похожем на огромное яйцо, которое было расколото изнутри великаном Паньгу. Часть яйца стала землей, часть – небом. Тело великана после его смерти превратилось в солнце и луну, горы, реки и т.д. и так появилось все, что нас окружает. Предельно простая история, по словам А.А. Маслова, «есть популярное и крайне упрощенное переложение целого ряда весьма сложных и структурированных сюжетов, которые были распространены в мистических культах, а позже и в даосизме»<sup>45</sup>. Миф о Паньгу можно интерпретировать как шаманский ритуал растворения в окружающем мире, перехода в другую ипостась.

С другой стороны, уподобление частей человеческого тела явлениям природы и наоборот было распространенным приемом в мифах. Голова именовалась небом, пальцы – ветвями, вода – кровью земли, камни и скалы – костями, травы и лес – волосами земли. Видимо, эти уподобления отражали реально существовавшие представления людей о вселенной. Человек видит во вселенной

---

<sup>44</sup> Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М.: Алетейя, 2003. С. 83–99 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/m-2/Myth-2.html>. 12.04.2017).

<sup>45</sup> Там же.

те же качества, какими обладает он сам. Находя в мире собственное продолжение, он вместе с тем и в себе обнаруживает вселенную. Они как бы взаимно вливаются друг в друга.

Создательница людей Нюйва, со змеиным телом, не только вылепила людей из глины (по одной из версий, вылепленные из желтой глины и их потомки стали правителями, из глины и грязи – крестьянами, рабами и проч.), но и обустроила мир, внесла в него гармонию. Она поженила людей, подарила им любовь, детей и брак, и главное – спасла мир от гибели (потопа). Этот образ, скорее всего, восходит к шаманкам и медиумам, чей культ был распространен на юге Древнего Китая. Нюйва и Паньгу тесно связаны с культом предков и, соответственно, мертвых.

Герои китайских мифов, в том числе космогонических (Нюйва, Фуси, Паньгу, Хуан-ди), под воздействием конфуцианства не были по-настоящему обожествлены, а стали скорее культурными героями, устроителями мира. Это соответствует буддийской, конфуцианской, даосской теории, которые утверждают, что божественности может достичь любой человек, ведущий правильный образ жизни. С другой стороны, все китайские народы считали себя потомками разных богов.

Китайцы особенно почитали первых правителей, возведя их до уровня богов. Их образ связан с солнцем, золотом, чудесными предзнаменованиями перед рождением, они обучены магии, летают на драконах. Паньху произошел от золотистого червячка, превратившегося с золотистого пса, который под золотым колоколом стал человеком; перед рождением сына жена Ди-Ку увидела во сне, как проглотила солнце, сыновья-солнца Ди-цзюня по очереди освещали мир; Ди-Ку отправил ссорящихся сыновей на небо светить звездами.

Перед рождением Шуна его отцу приснился феникс с зернышком риса в клюве, а у самого мальчика было по два зрачка. Он обладал удивительной добродетелью и за это Яо выбрал его своим приемником на трон. Злая мачеха, сводный брат и глупый отец замыслили известить Шуна, но с помощью волшебства он избежал смерти. Он не держал зла на родственников и продолжал помогать им и беспрекословно слушаться отца. Став правителем, он также хорошо заботился о народе. Последним испытанием перед восходом на трон было путешествие через Лес Ужасов, пересечь который не удавалось еще ни одному человеку. Но Шун смело шел по лесу, а змеи, тигры и барсы разбежались от него.

Все мифические правители жили в скромности (в горах, в бедной хижине), сами охотились, просто питались, бедно одевались. Император Яо так заботился о народе, что во всех его бедах винил себя. Забота о людях – одна из главных черт легендарных китайских правителей. Люди-боги, таким образом, выступают в качестве устроителей мира: Фуси научил людей ловить рыбу, разводить огонь, дал им триграммы. Бог солнца Янь-ди научил людей сеять хлеб, дал им достаточно тепла и света для беззаботной жизни, помог разобраться в свойствах лечебных трав.

Хуанди изобрел лодки и колесницы, предметы одежды из материи, начал устройство общественных дорог. С его именем связывают и начало счета годам (календарь), а иногда и письменности, но по другой версии ее создал четырехглазый Цанцзе. Всем мифическим первопредкам приписывалось изготовление глиняных сосудов, музыкальных инструментов. В разных вариантах мифа одно и то же деяние приписывалось разным персонажам. В трактате «Гуаньцзы» огонь трением дерева о дерево добывает Хуанди, в сочинении «Хэ ту» («План реки») – Фуси, а в комментариях «Сицычжуань» к «Книге перемен» и в фило-

софских трактатах («ХаньФэйцзы», «Хуайнаньцзы») – Суйжэнь (буквально «человек, добывший огонь трением»).

Более архаичным способом приобретения культурных ценностей считается их похищение или получение в виде дара у хозяев из иного мира. Сохранился реликт одного мифа такого рода – рассказ о добывании стрелком И снадобья бессмертия у владычицы западного мира Сиванму, которая представляет собой персонаж демонического характера. В древних текстах она имеет черты зооморфности – хвост барса, клыки тигра, ведает небесными карами, насылает мор и болезни. Демоническим вариантом мифического героя выступает разрушитель космического и социального равновесия зооантропоморфный дух вод Гунгун, который соперничал с духом огня Чжужуном. В более позднем мифе битва многорукого и многоногого демона Чию с государем Хуанди, олицетворением гармонии и порядка, изображается как борьба за власть, как состязание в могуществе повелителей стихий в духе шаманского поединка. Так изображены противоборства духа ветра Фэнбо и повелителя дождя Юйши со стороны Чию и демона засухи Ба, дочери Хуанди, на стороне отца. Засуха побеждает дождь, ветер, туман, а Хуанди как верховное божество берет верх над Чию. Война Хуанди с Чию может быть представлена как борьба небесного начала (Хуанди) с хтоническим (Чию).

По китайским мифам древний мир населяли не только люди и боги, но и другие фантастические существа – люди-рыбы, люди с ногами навыворот, люди с телом собаки и множество других, а также драконы, фениксы, единороги. С этими странными людьми у китайцев были обычные отношения – они вели торговлю, с кем-то враждовали, кого-то сами брали в плен.

В китайских мифах распространен мотив оборотничества. До нас дошли записи о том, как лошадь превратилась в человека, в лису<sup>46</sup>. Паньху из червяка превратился в собаку, затем – в человека с собачьей головой. Укротитель наводнений Юй мог становиться медведем, рыбой, птицей. У Фу-си и Нюйвы было тело змеи и голова человека. Особенно славились способностью превращаться в человека китайские лисы. Они – частые персонажи сяошуо, с возрастом обретают способность принимать облик красивой женщины, мужчины. Они связаны с потусторонним миром (роют норы на кладбищах) и питаются энергией жизни ян. В тоже время образ лисы неоднозначен, и постепенно народная интерпретация образа лисы как вредоносного оборотня сменяется на образ добродетельной лисы, верной и доброй жены; встреча с ней может быть как добрым, так и дурным предзнаменованием, она может и убить, и отблагодарить человека.

В китайских мифах довольно часто встречается упоминание о пережитых концах света и восстановленном равновесии. Эти сюжет отсылают нас к мотиву постоянной смерти и возрождения в новой форме, перерождения и бессмертия. То все девять солнц решили светить одновременно и чуть не спалили всю землю, то случилось наводнение, и не одно. Усмирение разлившейся воды – одна из самых распространенных тем в древней китайской мифологии. Считается, что мифы о наводнения возникли в районе рек Хуайхэ и Яньтанцзян.

Еще с момента разделения неба и земли великаны по приказу небесного владыки рыли новые русла для разлившихся рек, но у них ничего не вышло. Потоп продолжался до тех пор, пока человек по имени Гунь не выкрал у небесного владыки саморастущую землю и не построил из нее плотину. Он был казнен за воровство. Через три года из его живота вышел его сын Юй. Он обошел

---

<sup>46</sup> Алимов И.А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в западном Шу» Ли Сянь-Миня [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://alimov.pvost.org/pdf/fox\\_pdf.pdf](http://alimov.pvost.org/pdf/fox_pdf.pdf) (14.05.2017).

всю землю и повсюду рыл каналы, новые русла рек, разбивал скалы, отводил воду, т.е. завершал начатое отцом. Ему помогали дракон и черепаха, а дух реки Хуанхэ дал ему карту рек. Могущественная фея Яо-цзи дала ему способность управлять ветром и превращаться в других существ.

Юй всегда был настолько занят, что еле нашел время завести жену и оставить наследника. У него были стерты ногти на ногах от постоянных странствий. Однажды он набрел на страну, в которой не нужно было пахать и строить дома, в ней люди пили воду из реки и были ею сыты и счастливы. Юй мог бы остаться с ними, но решил, что жизнь без преодоления преград неинтересна и бессмысленна, тем более, что у него еще оставались дела в Поднебесной. К концу жизни Юй стал императором и основал легендарную династию Ся.

В китайских мифах говорится, что раньше между людьми и богами не было четкой границы. Каждый достойный мог стать богом, а боги могли жить среди людей. Небо и землю соединяла лестница, по которой можно было путешествовать между мирами. Но однажды злой дух Чи-ю уговорил людей поднять мятеж против Хуан-ди. Люди не согласились, но тогда Чи-ю стал одаривать тех, кто творил зло и наказывать тех, кто творил добрые дела. Так прошло много времени и люди не выдержали. Но их мятеж был подавлен Хуан-ди, многие погибли.

Пришедший на смену Хуан-ди Чжуань-сюй задумался, что если люди боги продолжают взаимодействовать, то нового мятежа не избежать. Тогда он решил обрезать лестницу, ведущую на небо, и окончательно разделить два мира. Таким образом ради общего спокойствия он принес в жертву свободу духов и людей.

С тех пор небо и земля отдалились друг от друга, и до богов не достучаться, им плохо слышно просьбы людей. Среди людей появилось неравенство,

ведь были те, кто стремился забраться повыше, и те, кто оказался у них в услужении. Чжуань-суй также установил порядок, при котором женщины оказались в подчинении у мужчин, считал правильным унижать их. Леса и горы населило множество опасных животных, духов и странных существ, угрожавших людям. С тех пор мир стал опасным местом.

Среди божеств стихий и явлений природы наиболее архаичен бог грома Лэйгун, первоначально он представлялся в зооантропоморфном виде. В древнекитайском языке понятие «удар грома» (чжэнь) этимологически связано с понятием «забеременеть», рождение предков ассоциировалось с громом, громовником, «громовым драконом». Иероглиф чжэнь означал и старшего сына в семье. На рубеже нашей эры бытовали представления о Лэйгуне как о небесном драконе. В облике изогнутого дугой дракона с головами на концах китайцы представляли радугу. Существовали разделение на раду-гу-хун – дракона-самца (с преобладанием светлых тонов) и раду-гу-ни – дракона-самку (с преобладанием темных тонов). Предания связывают чудесное зачатие мифического государя Шуня со встречей его матери с радугой-хун. Ветер и дождь были персонифицированы в виде духа ветра (Фэнбо) и повелителя дождей (Юйши). Фэнбо представлялся псом с человеческим лицом («Шань хай цзин»), по другим версиям, ассоциировался с птицей, с кометой, а также с мифическим существом Фэйлянем, напоминавшим оленя с птичьей головой, змеиным хвостом, пятнистого, словно барс (поэт ЦзиньЧжо, 4 век н.э.).

Природу в китайских мифах прежде всего представляют горы и реки. Духи гор характеризовались асимметрией (одноногие, одноглазые, трехногие), удвоением человеческих признаков (двухголовые), сочетанием черт животного и человека. Безобразный облик горных духов свидетельствует об их связи с хтонической стихией. Духи вод представлены как существа, имеющие черты дра-

кона, рыбы, черепахи. Среди духов рек есть мужские (дух реки Хуанхэ – Хэбо) и женские (богиня реки Ло – Лошэнь, феи реки Сяншуй). В качестве духов рек почитали утопленников; так, феей реки Ло считалась утонувшая в ней Фуфэй, дочь Фуси.

Таким образом, исторически китайской мифологии было чуждо соперничество. Различные религиозные течения мирно уживались друг с другом, не уничтожали, а принимали новых богов. Простой китаец был не против заручиться поддержкой еще одного божества – вдруг это поможет. Характерная особенность китайской мифологии – ее дуализм, единство противоположных энергий, вибрация которых составляет основу материального мира. Мир делится на потенциально сущее, неоформленное и мир наличного бытия. Противоположные силы не конфликтуют, а взаимодействуют, рождая все вокруг.

Герои китайских мифов – не боги, а люди, культурные герои, своими подвигами заслужившие увековечивание в народной памяти. Мотив богоборчества отсутствует в китайской мифологии, ведь каждый, кто достоин и доказал это, мог быть причислен к лику святых, ему возводили кумирни и возносили молитвы. Отсюда – популярный в мифах мотив самозванства (лисы, предстающие в облике людей, мудрецов). Интерпретация этого мотива – это сюжеты об оборотнях. Уходя корнями во времена тотемизма, он возник под влиянием даосизма, конфуцианства и буддизма. Человек должен отличать истинное от ложного, а для этого ему самому нужно быть достаточно добродетельным.

Вторая отличительная черта китайского представления о мире – отсутствие единого верховного божества. Было скорее представление о некоем высшем начале, не персонифицированном, а разлитом во всем окружающем мире, любое необычное событие могло быть проявлением этой силы, поэтому поклоня-

лись китайцы, можно сказать, окружающему миру – от погодных явлений до необычной формы камня.

Мир изначально был создан благостным и задача человека – не нарушать эту гармонию, а самому к ней стремиться, быть в ладу со вселенной (в отличие от христианской идеи первородного греха, вины, искупления, повлиявшей на восточнославянские мифы). И когда-то люди жили довольно счастливо, но потом поссорились с небом, отдалились от него. Одни из них больше думали о себе, они захотели властвовать над другими, так возникло социальное неравенство, а мир лишился своей гармонии, стал печальным и опасным местом.

В отличие от множества других народов, в китайских мифах тема происхождения мира и человека возникла достаточно поздно и не представляла такой важности в мифологической картине мира. Важнее для китайцев был культ предков, т.е. возможность связи с потусторонним миром через шаманские ритуалы ради общения с духами умерших.

Вместо происхождения мира китайцам была интересна тема его устроения, обживания мира, выразившаяся в историях о борьбе с наводнениями, занявшей жизнь не одного поколения, потребовавшей героических усилий и самопожертвования; в мифах о легендарных правителях и родоначальниках, научивших людей полезным навыкам, укротившим природу, скромных и мудрых, заботившихся об общем благе.

В китайских мифах упоминаются многочисленные другие народы, живущие на земле, но все они – люди только с виду, странные варвары, с которыми можно договориться, или победить, или обмануть.

### **3.2 Устройство мира в китайских мифах**

В китайских мифах время циклично (смена наводнений и восстановления порядка после них), но есть элементы линейности. Преобладает членение про-

странства по горизонтали. В китайской мифологической картине мира небеса подобны опрокинутой чаше, вращающейся вокруг Полярной звезды. Земля же, расположенная под небесным сводом, квадратная и со всех сторон омывается морями. Небо представлялось незыблемым храмом, поддерживаемым четырьмя (или восемью) столбами (или горами).

Со временем разрозненные мифологические образы древнекитайских племен складывались в единую систему, чему способствовало развитие натур-философских представлений и, в частности, классификационных систем, среди которых выделилась пятеричная система – по пяти стихиям. Под ее влиянием четырехчленная мифологическая модель мира превратилась в пятичленную.

Мир делится на пять частей (юг, запад, север, восток и центр). Китай – срединное государство, находится в центре мира. Это та часть квадратной земли, на которую падает тень круглого неба. Вне этого участка живут варвары, на которых не распространяется небесное благословение. Части света ассоциировались с временами года, а пятым сезоном, соответствующим центру, была середина лета. Кроме этого, сторонам света принадлежала числовая, цветовая и другая символика. Почитаемой стороной света был юг. Восток ассоциировался с рождением новой жизни. Север был загадочной страной тайных знаний. Запад считался страной мертвых. Там, в горах Куньлунь, живет Небесный правитель, а также владычица мертвых Сиванму. Хребет окружен огненными горами и глубокой рекой.

Модель мира, состоящая из пяти элементов, обладает рядом определенных свойств. В этой модели мир видится человеку как предельно упорядоченное действие, состоящее из строго последовательных, обязательных природных и социальных процессов. «Космический церемониал» предопределяет и смену

времен года, и трудовой цикл земледельческих работ, и смену возрастов человеческой жизни, и зарождение, расцвет и гибель государств.

В рамках этой системы функционировал весь Китай. В нем были пять главных ведомств, пять аристократических титулов, четыре армии; жизненный уклад императора (его пища, одежда, место жительства) строго регламентировался временем года.

Таким образом, формируется сложная иерархическая система, элементы которой находятся в постоянном взаимодействии, с возможностью передачи представлений с помощью разных кодов («пространственного», «календарно-временного», «животного», «цветового», «анатомического»). Упорядочение мифологических представлений шло в плане генеалогической классификации. Древнейшим правителем стал считаться Фуси, за которым следовали Яньди (Шэньнун), Хуанди, Шаохао, Чжуаньсюй. Эта иерархическая система была заимствована историографами и способствовала эвгемеризации мифологических героев, особенно после образования Ханьской империи, когда генеалогические мифы стали использоваться для обоснования права на престол и доказательства древности отдельных родов.

Небо и землю когда-то соединяла лестница, по которой можно было забраться наверх, – пока один из правителей не приказал своим внукам перерезать веревки, окончательно разделив небо и землю. В более древних мифах эту лестницу представляли в виде высоких деревьев и гор, по которым можно было шаг за шагом подняться в небо. Самая высокая такая гора – гора Куньлунь на западе страны, аналог славянского мирового древа, соединяющего все миры. Взобраться на небо очень трудно, это по силам только богам, бессмертным и шаманам. Кроме Куньлунь, есть еще гора Чжаошань, что к востоку от горы Хуашань и реки Циншуй, по которой поднялся на небо бессмертный БоГао, а в

западной пустыне есть гора Дэнбаошань, по которой прямо в небесный дворец поднимаются шаманы, чтобы узнать волю богов и передать ее людям.

На юго-западе Дугуана, там, где центр земли и неба, растет дерево цзяньму. Дерево цзяньму очень странное на вид: его тонкий длинный ствол врезается прямо в облака, на нем нет веток и только на верхушке растет несколько изогнутых и кривых ветвей наподобие зонта; корни дерева тоже изогнуты и переплетаются между собой. Есть у этого дерева еще одна особенность: его эластичная и прочная кора отделяется так же, как женский пояс или кожа желтой змеи. Боги разных мест могли подниматься и спускаться по этому тонкому, уходящему прямо в облака стволу.

В китайской мифологии нет представления о рае, но вместо него описываются земли-страны, в которых жизнь идеальна. Они находятся так далеко, что ни на повозке, ни на лодке до них не добраться. В них нет правителей, нет законов, ни страстей, все люди живут естественно, повинаясь своим желаниям, долго и весело. Они могут ходить по воде, летать, не боятся огня, голода, наводнений. Люди, живущие там, почти боги. Там растут разные злаки, живут фениксы, поют волшебные птицы, благоухают цветы.

Когда-то на райскую была похожа и земная жизнь: когда небо и земля не были так далеко друг от друга и их связывала лестница, когда достойные могли подниматься на небеса и напрямую обращаться к богам, когда боги еще могли слышать просьбы людей. В те времена людям жилось лучше, но после мятежа, поднятого злым духом, и разделения неба и земли появилось и неравенство среди людей, появились слуги и рабы, голод и нищета.

Художественное пространство китайского мифа представлено «миром загробным» и «миром земным».

Мир загробный в свою очередь включает «небесное царство» и «подземное царство» (подземный мир, ад, чистилище). Ад подобен судебному учреж-

дению и состоит из 10 палат, каждая из которых, кроме первой и десятой, предназначались для мук и наказаний души умершего. В десятой палате определялось перерождение души.

Мир мертвых в китайской картине мира локализуется следующим образом: внизу (ЗЕМЛЯ) – ад ; наверху (НЕБО) – нирвана (рай).

Часть души после смерти остается рядом с телом и местом захоронения, кроме того, земле принадлежит часть души – инь. Это объясняет нахождение мира мертвых внизу – под землей, как в истории о юноше Ван Даопин и девушке ТанШусе, вышедшей к возлюбленному из могильного склепа.

Высота в китайской традиции является местом обитания духов – шаманов, бессмертных, святых отшельников. Бессмертная часть души (шэнь) после смерти возносится на один из небесных этажей. Именно горы в представлении китайцев были обиталищем духов людей. Так, иероглиф «сянь» 仙 – «духи, живущие на вершинах гор», записывается с помощью двух графем: «человек» и «гора». «Медиум-сянь совершает путешествие в царство духов и мертвых путем восхождения на гору, где селятся духи умерших предков, откуда, вероятно, и пошла ранняя семантика иероглифа «сянь» – «человек в горах».

Данная оппозиция верх/низ представлена в китайской мифологии образом священной горы Куньлунь и растущим на ней деревом. Гора эта – мировая ось, центр земли, а функция древа заключается в том, что по нему можно забраться на небо или спуститься под землю. Чаще всего это ассоциируется с путешествием в мир духов или мир мертвых, таким образом, речь идет не о древе или оси, а о некоей точке пространства, где сходятся три основных части мироздания: небесный мир, мир подземный и мир людской. «В ранней магической практике Китая именно горы Куньлунь обретают статус такого «мирового центра» и «ворот» в потусторонний мир, не случайно на них живут разного рода

бессмертные».

Духи гор характеризовались асимметрией (одноногие, одноглазые, трёхногие и т. п.), удвоением обычных человеческих признаков (например, двухголовые) или сочетанием черт животного и человека. Страшный облик большинства горных духов свидетельствует об их возможной связи с хтонической стихией. Косвенным подтверждением этого могут служить представления о горе Тайшань как месте обитания повелителя жизни и смерти (хозяина загробного мира), о нижнем мире под землёй, вход в который находится на горных вершинах.

В картине мира китайского народа мир мертвых не противопоставлен миру живых, они сосуществуют параллельно, поэтому в китайских мифах нет четкой границы между своим и чужим, внутренним и внешним пространством. Мертвые вмешиваются в мир живых, но они не всегда стремятся только навредить. Они ходят по своим делам, или издалека наблюдают за живыми, или подшучивают над ними, а иногда и вступают с живыми в отношения. Невидимые и неслышные, способные менять свою форму, духи легко пересекают границу между двумя мирами, неожиданно появляясь и исчезая (например, история студента Хань, женившегося на девушке, у которой, как выяснилось позже, «выше пояса живая плоть, как у всех людей, а ниже пояса – одни сухие кости», то есть уже умерла).

Зыбкость границ видна и по тому, что события происходят как днем, так и ночью. Несомненно, темнота, являющаяся знаком присутствия инь, усиленная ненастьем (водой) и холодом, открывает канал в мир мертвых. Судя по мифам, китайские духи боятся свет и солнце.

Мир земной в китайской мифологии – это прежде всего горы и реки (ср. средневековое слово цзяншань – «реки – горы», означающее «страна»); леса, равнины, степи или пустыни не играют значительной роли.

Итак, своеобразие национальной картины мира китайского народа обусловлено категориями пространства и отношением к смерти. Смерть есть не что иное, как переход, изменение состояния. Когда человек умирает, <...>, и души разлетаются: одни отправляются на небо, другие уходят в землю.

Китайские мифы демонстрируют пространственно-временную модель мира, которая связана с китайскими естественно-научными, художественными, экономическими и политическими представлениями; осознанием человека как посредника между обществом и природным миром, способным облагораживать и окультуривать мир; верой в сакральный характер власти.

### **3.3 Двоемирие в китайских мифах**

В китайских мифах тема двоемирия воплотилась прежде всего в рассказах о поисках и обретении бессмертия. Герои этих историй, приняв отвар бессмертия, попадают в царство мертвых. Оно находится в Западной стороне, на горе Куньлунь, на луне, на чудесных островах. Повелительница Запада – богиня бессмертия и мертвых Сиванму. Она изображалась с растрепанными волосами, хвостом барса и когтями тигра, а позднее – красавицей, живущей в нефритовом дворце. В ее саду растет персиковое дерево, чьи плоды приносят бессмертие. Например, в мифе о Шао-хао это тутовое дерево с красными листьями и блестящими, как драгоценности, ягодами, которые оно приносит раз в тысячу лет. На вершине этого дерева висели десять красных солнц, по очереди поднимавшихся в небо.

Путешествие в западный край и возвращение из него приравнивалось к обретению бессмертия. Отчасти это связано с преданиями о том, что предки китайцев пришли с запада, т.е. это как возвращение к прародителям, которые наделяют секретными знаниями и бессмертием. А мотив путешествия на запад

и кражи волшебного отвара или предмета достаточно распространен и в китайских сказках.

Луна связана в уме китайца с бессмертием благодаря своим фазам, постепенному исчезновению с неба и появлению снова. Наблюдая за луной, человек связал ее ритмы с собственным существованием и сделал вывод, что смерть – это еще не конец. На луне, во дворце всепроникающего холода живет богиня Чаньэ, а нефритовый лунный заяц толчет ей в ступе отвар бессмертия. Когда-то Чаньэ и ее муж И были богами, но были наказаны за ослушание небесным владыкой. Самолюбивая Чаньэ не могла смириться с жизнью смертной и отправила мужа на запад к Сиванму. Добыв эликсир бессмертия, И поручил его на хранения жене, но та не захотела вечно жить на земле и выпила отвар одна. Муж устремился за ней на небеса и поселился на солнце.

С луной и солнцем связан мотив птиц – перевозчиков в царство мертвых или птиц – душ умерших. Братья – вороны, живущие на солнечной шелковице, по очереди вылетали на небо светить людям, но однажды взбунтовались и вылетели на небо все разом, вызвав засуху и пожары. В ранних вариантах мифов говорится не о вороне, а в общем о священной птице, прообразе феникса.

В мифе о Чаньэ и И видна бинарная пара солнце-луна, мужское-женское (ян-инь), ворон-заяц. В других легендах на западной части неба, на солнце обитает трехногая или трехпалая золотая птица, на востоке, на луне – нефритовый белый заяц. Трехногая птица перекликается с трехногой жабой, в которую по некоторым мифам превратилась Чаньэ.

Символично и то, что эликсир бессмертия изготавливается зайцем из коры коричневого дерева, растущего на луне. Дерево быстро растет и наряду с персиковым является ипостасью мирового дерева в китайской мифологии. А.А. Маслов прослеживает связь символики лунного дерева с приемом галлю-

циногенов и практиками медиумов, а «коричневую фею» Чаньэ он связывает с образом женщин-шаманок. Он также пишет, что коричневое дерево в Китае стало символом приобщения к знаниям и духовного бессмертия<sup>47</sup>.

В даосской традиции бессмертие достигалось путем духовных практик, обретением таким образом независимости от тела и достижением полного контроля над ним. Этому помогали и особые снадобья, о которых рассказывается в мифах.

Даосский вариант рая находится на краю восточного моря, в бездне Гуйсуй, на дрейфующих горах-островах. Они также обитали в золотых дворцах, все птицы и звери там были белого цвета, а вода была на вкус как вино. Но острова эти невозможно найти, поскольку они все время меняют свое местонахождение, а то и уходят под воду. Попасть на острова можно лишь за особые заслуги. Например, один из величайших героев древности ЧжунлиЦюань, чье рождение было отмечено необычными знаменьями, был непобедимым полководцем. Единственное поражение в бою было дано ему лишь затем, чтобы он не свернул с пути дао, ослепленный тщеславием. Он овладел секретами алхимии и наконец нашел нефритовую шкатулку с руководством, как стать бессмертным. Тогда к нему прилетел журавль, который унес его на волшебные острова.

Бессмертные люди-боги обладали способностью лечить и воскрешать мертвых, отличной памятью, предсказывали будущее и знали прошлое, могли становиться невидимыми и т.д. При всех своих сверхспособностях они служили людям – защищали их от демонов, делились золотом, лечили, давали мудрые советы, вызывали дождь. Образы бессмертных, по сути, восходят к образам шаманов, обладающих мистическими знаниями, способных навещать мир мертвых, а страна бессмертных – это мир мертвых, мир предков, волшебный

---

<sup>47</sup> Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М.: Алетейя, 2003. С. 83–99 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/m-2/Myth-2.html> (дата обращения: 14.05.2017).

мир, то есть все сводится к тому же двоимирию, что и в восточнославянских мифах.

Еще в глубокой древности в Китае сложилось представление о множественности обитающих в теле человека душ. Более того, не все они покидают мир людей, чтобы отправиться на небо или в землю. Какая-то часть остается в сердцах близких, другая – витает рядом с могилой, третья – вселяется в табличку с именем умершего, которую его родные помещают на семейный алтарь. Но есть душа, которую нередко называют «целостной душой» – это линь. Тань Аошуан считает, что линь является олицетворением тела умершего, и присутствует в понятиях, связанных с посмертными ритуалами<sup>48</sup>.

Смерть есть не что иное, как переход, изменение состояния. В представлении китайцев, тело – это нить, связывающая души воедино. Когда человек умирает, эта нить обрывается, и души разлетаются: одни отправляются на небо, другие уходят в землю. При этом считается, что мертвое тело открывает проход в потусторонний мир<sup>49</sup>.

О.Н. Волкова и А.А. Маслов упоминают о существовании в Китае шаманских ритуалов, целью которых было установить контакт с духами. «В «Шовэнь» говорится, что «танцами «у» заставляли духов спуститься. При этом сознание самой шаманки «выбрасывалось» за пределы ее тела; с этого момента телом овладевал дух, который мог говорить через ее рот – шаманка становилась одержимой духом»<sup>50</sup>. У умершего человека во время похоронных обрядов су-

---

<sup>48</sup> Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. М.: Язык славянской культуры, 2004. С. 179–180.

<sup>49</sup> Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Издательство Апрель, ООО «Издательство АСТ», Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация. Картография», 2000. С. 443; Маслов А.А. Китай. Укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз М.: Алетей: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006. С. 320.

<sup>50</sup> Волкова О.Н. Понятие «душа» в китайской культуре. Грамматологический анализ логограмм со значением «душа» // Успехи современного естествознания. 2004. № 6. С. 85.

ществовал свой «заместитель», а в ряде деревень юга Китая и сегодня сына или ближайшего родственника покойного в момент погребального обряда называют именем усопшего<sup>51</sup>.

Изменение состояния – это не только состояние транса, но и сон. Смерть, пишет М.В. Рубец, в наивном представлении китайцев ассоциируется с глубоким сном. Иероглиф цинь 寢, употребляющийся для выражения понятий «покоиться», «почивать», «спальня», означает также «место упокоения усопшего», «мавзолей, находящийся при могиле», «комнату, в которой помещаются изображения предков или таблички с их именами». Если место, где находится покойник или его дух, называется спальней, то понятно, что и самая смерть есть не что иное, как сон. Тело умершего могло оставаться в доме очень долгое время. Покойника сохраняли иногда до нескольких лет в комнатах или особых пристройках к дому. Этот обычай нашел свое отражение и в китайской письменности: иероглиф wu – комната 屋 состоит из знаков shi – труп 尸 и zhi – приходить 至<sup>52</sup>.

В китайских мифах во сне можно поговорить с почившими близкими. Например, покойный сын просил свою мать похлопотать за него в земном мире перед чиновником, который скоро умрет. Высшие силы изъявляли свою волю, являясь живым во сне, например, Небесный правитель поведал царю, что скоро тот найдет великого мудреца, к советам которого надо прислушиваться; царю Чоу был сон-предсказание о том, что его государство завоюют, если он не одумается.

Последователь Лао-цзы по имени Чжуан Чжоу как-то рассказывал: ему

---

<sup>51</sup> Маслов А.А. Китай. Укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз. С. 222.

<sup>52</sup> Рубец М.В. Восприятие тела в китайской традиции / отв. ред. И.А. Бескова // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФРАН, 2009. С. 150.

приснилось, что он – бабочка, порхающая в цветах и не осознающая своей человеческой природы. Проснувшись, он не мог понять, кто он – человек, которому приснилось, что он бабочка, или бабочка, видящая во сне, что она – человек. Этим он хотел сказать, что реальность относительна, нет ничего вечного, все постоянно изменяет свою форму. Это еще раз доказывает мысль о том, что смерть, сон – все второстепенно, одинаково реально и иллюзорно, они есть разные состояния человеческого духа.

В китайских мифах описаны факты выхода души из тела, например, во время медитации бессмертного Ли. Известный предсказатель Дай Ян в двенадцатилетнем возрасте умер, но через пять дней ожил и рассказал, что все это время его душа путешествовала по священным горам.

С темой смерти также тесно связана тема пути: путешествие на запад в обитель духов, путешествие души шамана в мир мертвых, обряд инициации, следование мистическому пути-Дао. Следование Дао всегда ассоциировалось с какой-то утратой, потерей, уходом от внешнего мира и обыденного порядка вещей. Все эти рассуждения отнюдь не были какими-то абстрактными философскими спекуляциями. Скорее всего, они соотносились со сложными ритуалами мистического посвящения, которые проходили в мистических школах. Хорошо известно, что всякий ритуал инициации, ритуал перехода из одного состояния в другое всегда связан с концепцией «смерти» себя прежнего и нового рождения в некоем «истинном» виде. Человек исчезает, «утрачивается», он должен забыть о своих прежних привычках, желаниях и привязанностях. «Угасание и абсолютная смерть, предшествующие истинному рождению, переплетаются в китайской оккультной традиции с ритуалами мира мертвых. В конечном счете оказывается, что идеальное состояние мудреца и мага – быть мертвым

или перерожденным, что в данном случае одно и то же»<sup>53</sup>. В мифах мотив пути звучит в историях о путешествиях в другие страны, где живут странные люди (страну мужчин, страну людей-собак и т.д.); о странствиях культурных героев и бессмертных (Шаохао в молодости отправился на восток и основал там волшебную страну птиц; Суйжень путешествуя, узнал, как добывать огонь трением и рассказал об этом другим людям; медик Сунь Сымяо объявил всем, что отправляется путешествовать, и умер, а тело его исчезло и позже его видели живым в горах); об отшельниках, ставших великими правителями и мудрецами (бессмертные Чжунли, братья Мао); о дрейфующих островах бессмертных и т.д.

Семантика двоemiрия в китайских мифах выражается также с помощью цветовой символики. Чаще всего встречаются следующие цвета: красный, белый, черный и желтый. Эти цвета и сине-зеленый являются базовыми цветами китайской картины мира. Они соотносятся с пятичленной структурой основных параметров мироздания «Усин», упоминались в символической системе «Ицзин», обрели символическими значениями во всех сферах человеческого бытия<sup>54</sup>.

Красный цвет считается в Китае безусловно благоприятным, в мифах он ассоциируется с огнем, жизненной силой, кровью, войной и мстостью, а также счастьем и удачей. Изображение красного петуха как глашатая солнца вешалось у двери дома каждый Новый год, чтобы отпугивать духов. Дух огня Ло Сюань имел красное лицо, волосы и бороду, одежду, красного коня, изрыгающего пламя. У великого полководца Гуаньди, который по легенде родился из крови убитого дракона, было красное лицо, пугающее врагов, но в то же время

---

<sup>53</sup> Маслов А.А. Китай. Укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз. С. 290–291.

<sup>54</sup> Морозова Т.Н. Концептосфера цвета в китайской языковой картине мира [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: Бийский пед. гос. ун-т им. В. М. Шукшина. Кемерово, 2008. URL: <http://cheloveknauka.com/kontseptosfera-tsveta-v-kitayskoy-yazykovoy-kartine-mira> (дата обращения: 17.05.2017).

означающее, что это был честный, хороший человек. Рой больших красных пчел сел на лодку правителя У-вана перед сражением, что было расценено им как очень благоприятный знак. Мятежник Янь-ван при строительстве канала вырыл из земли волшебный лук с красными стрелами, что он и его люди восприняли как одобрение богов. Незнакомец в красных одеждах и с красными стрелами убил злого и несправедливого правителя Сюань-вана. Таким образом, красный цвет хоть и связан с войной и кровью, но это борьба благородных мужей против зла, это справедливая месть, одобренная богами.

Белый цвет в китайском языке несет как положительное, так и отрицательное значение. В китайском языке слово «белый» может означать не только «чистоту», но и «пустоту», а также все, что связано со смертью и трауром. Белые цветы приносят в дом, где кто-то умер, белый цветок в волосах у женщины также означает, что она в трауре<sup>55</sup>. Белый – цвет владыки запада Шаохао, а отец его называл себя Белым Господином и был не человеком, а звездой. Белого петуха привязывали к крышке гроба отпугивать духов от похоронной процессии. Белый нефрит и жемчуг тоже защищали от нечистых. Появление быка с белой головой и одним глазом предвещало голод в стране. Семантика белого связана с потусторонним миром как свойство необычной внешности (белые волосы и белые лица крылатых людей, белых людей; белая борода старца-дракона Лун-вана). Трава с белыми цветами и красными стеблями делала человека умным.

Желтый цвет принадлежит Небесному владыке Хуан-ди, это императорский цвет. Через алтарь с желтыми амулетами поклонялись Небесному владыке. Дух дерева, на котором гнездились желтые птицы, по имени Баба Желтых спасла деревню от засухи и защитила от войны. Желтый – более «мягкая» форма красного, также ассоциировался с огнем и солнцем, золотом (желтое лицо

---

<sup>55</sup> Ван Хунвэй, Янь Кай. Цветовой код культуры в формировании языковой картины мира (на материале китайского языка) // Язык, сознание, коммуникация : сб. статей. М., 2014. Вып. 49. С. 21.

духа огня ЛюХуаня, дух сокровища в желтых одеждах; богатые люди – те, кого сделали из желтой глины).

С другой стороны, желтый цвет – это цвет осени, когда увядают цветы, желтеют листья и трава, так что этот осенний цвет ассоциируется с чувством тревоги, опасения и печали. Не случайно поэтому в Китае, как и во многих других странах, желтый цвет является символом, сигналом для предупреждения, например, желтый свет светофора предупреждает о наступающем прекращении движения; во время футбольных матчей желтой карточкой судья предупреждает игрока о грубом нарушении правил игры<sup>56</sup>. Испив «желтой воды» из колодца на горе Куньлунь, можно было стать бессмертным, «желтые воды» в Китае ассоциировались с духами недавно умерших людей<sup>57</sup>. В мифах желтый цвет также связан с болезнью (например, злокозненные духи живут в канале с мутной желтой водой).

Несмотря на связь с севером, болезнью, темнотой (черный морской дьявол дунал на моряков, те, у кого лица почернели, потом утонули; черный дух печали встретился царю У-ди), черный – в тоже время почитаемый в Китае цвет, он считался царем других цветов (любимая черная жемчужина Хуань-ди; черный черепаший панцирь использовался для гаданий; дух грома Лэй-цзу верхом на черном единороге, его слуга Лэй-гун с черными крыльями летучей мыши). Это также цвет темных глубин, оборотничества (Юй превращался в черного медведя; Конфуций с учениками встретили высокого человека в черной одежде, который оказался рыбой-оборотнем). Близка к черному семантика синего цвета (одеяние духов и бессмертных; выдра-оборотень; опасный дух дерева в черной одежде, с синим лицом).

---

<sup>56</sup> Ван Хунвэй, Янь Кай. Цветовой код культуры в формировании языковой картины мира (на материале китайского языка) // Язык, сознание, коммуникация : сб. статей. М., 2014. Вып. 49. С. 23.

<sup>57</sup> Маслов А. А. Китай. Укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз. С. 279.

Исследуя мотив двоемирия в китайских мифах, мы выяснили, что в китайской картине мира жизнь понимается прежде всего как постоянный переход в иное состояние, трансформация человеческой души. Поэтому в мифах часто звучит мотив сна и мотив пути. Смерть – это возвращение в первоначальное бестелесное, истинное состояние, которое значит гораздо больше, чем физическое. Для китайца, мыслящего себя звеном в линии предков, смерть воспринимается как смена статуса в социально-родовых отношениях. С философской точки зрения, возвращение в истинному себе начинается с утраты прежних привычек, желаний, потребностей.

Культ предков (культ мертвых), лежащий в основе всей духовной культуры Китая, обязывает поддерживать связь с умершими. Поскольку общение с душами покойных – важная часть жизни каждого китайца, они не испытывают страх перед потусторонним миром, не стремятся оградить себя от него. Мир живых и мир мертвых существуют параллельно, граница между ними размыта и легко нарушаема. Все духи, божества и сущности являются, так или иначе, пост-образами некогда живших (реально или предполагаемо) предков.

Не только человеческая душа, но и весь мир для китайца состоит из невидимых гармонично переплетающихся энергий. Оппозиции «мертвый/живой», «свой/чужой», «реальный/волшебный», «мужской/женский» – по сути, все они строятся на взаимодействии энергий инь и ян, а зло проистекает из нарушения равновесия между ними.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщив изученные данные о русских и китайских мифах, мы можем представить полученные выводы о сходстве и различии двух национальных картин мира в виде следующей таблицы.

Таблица 1 – Сходство и различие русской и китайской картины мира в русских и китайских мифах

Особенности	В русской картине мира (РКМ)	В китайской картине мира (ККМ)
1	2	3
мифологическая система	мифы плохо сохранились; большей частью – реконструкция верований вост. славян; отпечаток двоеверия (христианство (ХР))	воздействие шаманизма, даосизма, конфуцианства, буддизма (мирно сосуществующих); космогонические мифы появились достаточно поздно (практический подход – не откуда, а что с этим делать)
происхождение мира	из хаоса; из яйца	вибрации энергий инь и ян (взаимодействие); из тела великана (уподобление человека и вселенной)
	ХР: создан богом и сатаной (конфликт)	
происхождение человека	из глины; изначальное неравенство: из разной глины (ККМ), ошибки при создании (РКМ)	созданы богиней-матерью (изначальная гармония, хорошие)
	из теста/яиц; ХР: тело - от сатаны, дух – от бога (конфликт внутри человека); мотив греха, вины, искупления	
	другие народы – пренебрежительное отношение; странные; полулюди (особ. ККМ)	
боги	культ предков	кто: культурные герои (правители, бессмертные, шаманы); богом может стать любой; нет единого божества
	кто: Перун (огонь, молния, дождь), Велес (земля, скот, урожай); ХР: единый бог	
	олицетворение сил природы; военная и хозяйственно-природная функции (даруют жизнь, блага)	функция – устройство, гармонизация мира, забота о народе (усмиряют стихии, делятся сакральными знаниями)
	социальное неравенство: Перун – для дружины, Велес – для крестьян	

Продолжение таблицы 1

1	2	3
рай	где: на небе/горе	в прошлом; сейчас – далеко (небо, дрейфующие острова, волшебная страна бессмертных, горы на западе)
	изгнаны за непослушание (ХР), за лень	наказание за мятеж; последствие нарушения людьми изначальной гармонии
ад	в пустоши, в небытие (нет мучений и радости); под землей, мучения (ХР)	под влиянием буддизма; подземный мир, водная стихия; сложное многоуровневое устройство
	возрождение после Страшного суда	перерождение после искупления грехов
художественное время	циклично (зима и лето в РКМ, концы света, фазы луны, перерождение души в ККМ), с элементами линейности	
художественное пространство	по горизонтали: 4 стороны света; по вертикали: небо, земля, подземный мир; связь: мировое древо, мост; граница: река, овраг, горы, море; нарушение границы: = нарушение общественных правил и наказание или переход на новый уровень (награда)	по горизонт.: 5 сторон света, Китай – в середине; по вертикали: небо, земля; связь: лестница, высокие горы, деревья; граница: огненные горы, глубокая река или море; нарушение границы: боги, герои, шаманы, бессмертные (награда)
иной мир	мир мертвых предков	
	Мир чужой, противопоставленный миру живых, опасный. Избегать соприкосновения	Мир параллельный, отражение мира живых. Соприкосновение не страшно (с помощью духовных практик и алхимии). Тема бессмертия
	Смерть – это смена состояния, переход из одного мира в другой, перемена статуса (смерть-сон, смерть-путь, смерть-инициация). ККМ: смерть – возвращение, медитация	
	- четкая граница между мирами; - миры противопоставлены; - проникновение скорее опасно	- граница размыта и легко нарушается; - миры сосуществуют параллельно; - проникновение не всегда опасно
	под землей, на краю, далеко (за морем, лесом, горами)	на западе (гора Куньлунь), далеко, за морем
душа	Две души – «высшая» и «низшая», «добрая» и «злая», бессмертная, уходящая в иной мир, и уничтожаемая в ходе погребального обряда	Множество душ: диши-инь (по) и души-ян (хунь). Смерть – рассоединение душ, связанных телом. Смерть – трансформация души
цветовая символика	красный – благоприятный; огонь, жизненная сила, кровь; война (ККМ); черный/синий – смерть, болезнь, несчастье, север; тайные знания (ККМ); белый – потусторонний мир, смерть; чистота; желтый – болезнь (Р и ККМ); золото, солнце, император (ККМ)	

Итак, картина мира самым непосредственным образом зависит от характера человеческого общества, создававшего ее. Древний человек отождествлял себя с природой и поэтому очеловечивал ее и соответственно всю вселенную. Постоянно преодолевая жестокую зависимость от природы, человек все больше и больше возвышается над ней. Соответственно, меняется его взгляд на космос, который отныне представляется ему в облике человека. Одновременно с этим вселенная мыслится устроенной наподобие человеческого общества. Архаичное сознание не в состоянии проанализировать этот процесс, и потому происходит обратное переосмысление: человек начинает думать, что не он «сотворил» вселенную по своему образу и подобию, а, напротив, сам он создан по космическому образу.

И для русских, и для китайских мифов свойственное общее для любого мифологического осознания противопоставление первичного хаоса и упорядоченного космоса, мужского и женского, верха и низа, солнца и луны, земли и неба, жизни и смерти. Очеловечивается природа, мир мыслится как живое, одушевленное существо, живущее по законам родовой общины, т.е. устройство мира выступает аналогией того рода, в котором сложился данный миф. Схож в обеих мифологиях сюжет происхождения мира из яйца. Кроме того, бесконечный круг рождения – смерти – рождения характерен для любого аграрного общества, чутко наблюдавшего за природой, в том числе и для китайского и восточнославянского.

Общими для русских и китайцев являются представления о двоemiрии и смерти как трансформации, внешней и внутренней, мотивы пути, сна, инициации; жизнь и китайцами, и русскими видится как постоянное движение и перемены. Общими являются также некоторые универсальные архетипы, представления об отмеренном каждому жизненном сроке и существовании некой жиз-

ненной энергии, схожие стереотипы мужского и женского поведения, сигнификация цвета.

В китайском представлении мир вокруг состоит из двух противоположных, но единых и неделимых начал «инь» и «ян». Нарушение их гармонии и есть причина возникновения зла. Поэтому оппозиции «свой/чужой», «добрый/злой», «темный/светлый», «мертвый/живой», «мужской/женский» в китайской картине мира сглажены, в сравнении с русской.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- 1 Абыякая, О. В. Мифологическая лексика русского языка в лингвокультурологическом аспекте и принципы ее лексикографического описания : автореф. дис. канд. филол. наук / О. В. Абыякая. – СПб., 2004. – 21 с.
- 2 Алексеев, В. М. Китайская народная картина / В. М. Алексеев. – М., 1996. – 120 с.
- 3 Алексеев, В. М. Китайская литература / В. М. Алексеев. – М., 1978. – 328 с.
- 4 Архипенко, Н. А. Лексика мифологической системы донских казаков как часть духовной культуры : автореф. дис. канд. филол. наук. – Ростов-н/Д., 2000. – 21 с.
- 5 Архипкин, В. Г. Естественнонаучная картина мира : учеб. пособие / В. Г. Архипкин, В. П. Тимофеев. – Красноярск : Краснояр. гос. ун-т, 2002. – 320 с.
- 6 Афанасьев, А. Н. Народ-художник. Миф. Фольклор. Литература / А. Н. Афанасьев. – М. : Советская Россия, 1986. – 366 с.
- 7 Ахиезер, А. М. Современная физическая картина мира / А. М. Ахиезер, М. П. Рекало. – М. : Мир, 1980. – 284 с.
- 8 Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М., 1996. – 324 с.
- 9 Бодде, Д. Мифы древнего Китая / Д. Бодде ; пер. с англ. яз. // Мифологии древнего мира : сб. ст. – М. : Наука : ГРВЛ, 1977. – С. 366–404.
- 10 Большая советская энциклопедия. – М., 1978. – 564 с.
- 11 Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб. : Норинт, 1998. – 1535 с.
- 12 Большой энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – 1434 с.
- 13 Бляхер, Л. Е. Картина мира / Л. Е. Бляхер. – Хабаровск, 1988. – 242 с.
- 14 Брутян, Г. А. Язык и картина мира / Г. А. Брутян // Философские науки. – 1973. – № 1. – С. 108–109.

- 15 Быкова, О. И. Мифологема как культурный концепт // III Житниковские чтения: Динамический аспект лингвистических исследований : Материалы Всеросс. науч. конф. В 2 ч. Ч. 1 / О. И. Быкова, О. Н. Ракитина. – Челябинск : Челяб. гос. ун-т, 1999. – С. 133–140.
- 16 Виноградова, Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – С. 21–24.
- 17 Власова, М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий : Иллюстрированный словарь. – СПб. : Северо-Запад, 1995. – 380 с.
- 18 Власова, М. Н. Русские суеверия : Энциклопедический словарь / М. Н. Власова. – СПб. : Азбука, 2000. – 669 с.
- 19 Вундт, В. Миф и религия / В. Вундт ; пер с нем. – СПб., 1913. – 424 с.
- 20 Гачев, Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М. : Прогресс : Культура, 1995. – 479 с.
- 21 Голосовкер, Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М., 1987. – 242 с.
- 22 Горелов, А. А. Концепция современного естествознания / А. А. Горелов. – М. : Центр, 1998. – 284 с.
- 23 Горюнов, С. В. О соотношении мифологии и онтологии (в свете идей В. И. Вернадского) / С. В. Горюнов // Ноосфера и художественное творчество : сб. ст. – М. : Норма, 2006. – С. 24–64.
- 24 Даниленко, В. П. Основы духовной культуры в картинах мира / В. П. Даниленко, Л. В. Даниленко. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 1999. – 538 с.
- 25 Джеймсон, М. Г. Мифология Древней Греции / М. Г. Джеймсон // Мифологии древнего мира. – М., 1997. – 246 с.
- 26 Джозеф, К. Мифологический образ / К. Джозеф. – Принстон, 1974. – 342 с.
- 27 Евсюков, В. В. Мифы о мироздании. Вселенная в религиозно-мифических представлениях / В. В. Евсюков. – М. : Политиздат, 1986. – 110 с.
- 28 Ежов, В. В. Мифы Древнего Китая / В. В. Ежов. – М. : АСТ-Астрель, 2004. – 495 с.

- 29 Еремеева, А. И. *Астрономическая картина мира и ее творцы* / А. И. Еремеева. – М. : Наука, 1984. – 246 с.
- 30 Зеленин, Д. К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки* / Д. К. Зеленин. – М. : ИНДРИК, 1995. – 430 с.
- 31 Иванов, В. Г. *История этики Древнего Мира* / В. Г. Иванов. – Л., 1980. – 424 с.
- 32 *История китайской культуры*. – М., 1974. – 642 с.
- 33 Касевич, В. Б. *Буддизм. Картина мира. Язык* / В. Б. Касевич. – СПб. : Центр «Петербургское востоковедение», 1996. – 176 с.
- 34 Кассирер, Э. *Миф и религия* / Э. Кассирер // Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке*. – М. : Гардарика, 1998. – С. 524–568.
- 35 Кессиди, Ф. К. *От мифа к логосу* / Ф. К. Кессиди. – М., 1972. – 184 с.
- 36 Ковтун, Е. Н. *Поэтика необычайного: Художественные мифы фантастики, волшебной сказки, утопий, притчи и мифа* / Е. Н. Ковтун. – М. : Изд-во МГУ, 1996. – 306 с.
- 37 Козлов, А. С. *Миф* / А. С. Козлов // *Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник*. – М., 1996. – С. 32–42.
- 38 Колшанский, В. Г. *Объективная картина мира в познании и языке* / В. Г. Колшанский. – М. : Наука, 1990. – 103 с.
- 39 Корнилов, О. А. *Языковые картины мира как производные национальных менталитетов* / О. А. Корнилов. – М. : ЧеРо, 2003. – 112 с.
- 40 Красных, В. В. *«Свой» среди «чужих»: миф или реальность?* / В. В. Красных. – М. : Гнозис, 2003. – 375 с.
- 41 Кун, Н. *Легенды и мифы Древней Греции* / Н. Кун. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 342 с.
- 42 Курашов, В. И. *Философия: Познание мира и феномены технологии* / В. И. Курашов. – Казань, 2001. – 242 с.

- 43 Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М., 1994. – 241 с.
- 44 Леви-Стросс, К. Структура мифа / К. Леви-Стросс // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983. – 242 с.
- 45 Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : АСТ-Астрель, 2003. – 269 с.
- 46 Легенды и мифы Древней Греции / Н. А. Кун. – М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1954. – 451 с.
- 47 Лосев, А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии / А. Ф. Лосев. – М., 1957. – 242 с.
- 48 Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 6–216.
- 49 Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 524 с.
- 50 Лотман, Ю. М. Миф-имя-культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн : Александра, 1992. – С. 58–75.
- 51 Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. – М. : ВЛАДОС, 1996. – 415 с.
- 52 Маковский, М. М. Язык миф – культура. Символы жизни и жизнь символов / М. М. Маковский. – М. : Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова, 1996. – 329 с.
- 53 Мелетинский, Е. В. Поэтика мифа / Е. В. Мелетинский. – М. : Наука, 1976. – 295 с.
- 54 Менар, Р. Мифы в искусстве старом и новом / Р. Менар. – М. : Гелеос, 2007. – 368 с.
- 55 Мириманов, В. Искусство и миф: Центральный образ картины мира / В. Мириманов. – М., 1997. – 244 с.

56 Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.

57 Мифология древних народов мира. Мифы Древней Греции [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mythology.ru> (дата обращения : 24.05.2017).

58 Мифология : Иллюстрированный энциклопедический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – СПб. : Ленинградская галерея, 1996. – 848 с.

59 Мифы Древней Греции / Ю. Зайцев. – М. : Изд. «Белый Город», 2008. – 145 с.

60 Мифы и легенды народов мира. В 3 т. Т. 3. Финляндия, Россия, Восток / сост. Н. В. Будур, И. А. Панкеев. – М. : ОЛМА-пресс, 2000. – 815 с.

61 Мифы и легенды народов мира. Древняя Греция / А. И. Немировский. – М. : Литература, Мир книги, 2004. – 496 с.

62 Мифы народов мира – мифологическая энциклопедия в двух томах / под ред. С. В. Токарева. Т. 1. – М. : Советская энциклопедия, 1980. – 242 с.

63 Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1 / гл. ред. А. С. Токарева. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – 671 с.

64 Моисеева, В. Л. Безличные глагольные предикаты состояния лица в русской языковой картине мира : автореф. дис. канд. филол. наук / В. Л. Моисеева. – СПб., 1998. – С. 3–4.

65 Мухина, В. С. Картина мира: индивидуальные различия / В. С. Мухина // Феноменология развития и бытия личности. Избранные психологич. труды. – М. : Воронеж, 1999. – С. 445–452.

66 Новичкова, Т. А. Русский демонологический словарь / ред. П. С. Кузьмичев. – СПб. : Петербургский писатель, 1995. – 639 с.

67 Огдонова, Ц. Ц. Зооморфная лексика как фрагмент русской языковой картины мира : автореф. дис. канд. филол. наук / Ц. Ц. Огдонова. – Иркутск, 2000. – 21 с.

68 Пахомов, К. Я. Становление физической картины мира / К. Я. Пахомов. – М. : Знание, 1985. – 244 с.

- 69 Петренко, В. Ф. Личность человека – основа его картины мира / В. Ф. Петренко // Модели мира / отв. ред. Д. А. Поспелов. – М., 1997. – С. 9–24.
- 70 Питина, С. А. Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира / С. А. Питина. – Челябинск : Изд-во ЧелГУ, 2002. – 191 с.
- 71 Платонов, Г. В. Картина мира, мировоззрение и идеология / Г. В. Платонов. – М. : Знание, 1972. – 422 с.
- 72 Постовалова, В. И. Картина мира в жизнедеятельности человека / В. И. Постовалова // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / отв. ред. Б. А. Серебрянников. – М. : Наука, 1988. – С. 8–69.
- 73 Потебня, А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня. – М. : Лабиринт, 2000. – 479 с.
- 74 Потебня, А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 622 с.
- 75 Почепцов, О. Г. Языковая ментальность: способ представления мира / О. Г. Почепцов // Вопросы языкознания. – 1990. – № 6. – С. 110–121.
- 76 Преображенский, А. Г. Этимологический словарь русского языка. В 2 т. Т. I / А. Г. Преображенский. – М. : Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1959. – 717 с.
- 77 Пропп, В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов) / В. Я. Пропп. – М. : Лабиринт, 1998. – 512 с.
- 78 Путилов, Б. Н. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди / Б. Н. Путилов. – СПб. : Азбука, 2000. – 367 с.
- 79 Рифтин, Б. Л. Мифология и развитие повествовательной прозы в Древнем Китае / Б. Л. Рифтин // Литература Древнего Китая : сб. ст. – М. : Наука : ГРВЛ, 1969. – С. 6–41.
- 80 Самозванцев, А. М. Мифология Востока / А. М. Самозванцев. – М., 2000. – 422 с.

- 81 Славянская мифология. Энциклопедический словарь / науч. ред. В.Я. Петрухин и др. – М. : ЭЛЛИС Лак, 1995. – 414 с.
- 82 Смирнов, С. Д. Мир образов и образ мира / С. Д. Смирнов // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. – 1981. – № 3. – С. 15–29.
- 83 Стеблин-Каменский, М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – 422 с.
- 84 Толстой, Н. И. Славянские верования / Н. И. Толстой // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М. : ЭЛЛИС Лак, 1995. – С. 15–26.
- 85 Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М. : ИНДРИК, 1995. – 509 с.
- 86 Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического / В. Н. Топоров. – М., 1996. – 464 с.
- 87 Тройская, О. Н. Языковая картина мира немецкой народной сказки : автореф. дис. д-ра. филол. наук / О. Н. Тройская. – СПб., 1998. – 34 с.
- 88 Урысон, Е. В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике / Е. В. Урысон. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 223 с.
- 89 Урысон, Е. В. Языковая картина мира VS. обиходные представления (модель восприятия в русском языке) / Е. В. Урысон // Вопросы языкознания. – 1998. – № 2. – С. 3–21.
- 90 Урысон, Е. В. Языковая картина мира и лексические заимствования (лексемы округа и район) / Е. В. Урысон // Вопросы языкознания. – 1999. – № 6. – С. 79–82.
- 91 Уфимцева, А. А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира / А. А. Уфимцева // Роль человеческого фактора в языке. Язык и языковая картина мира / Отв. ред. Б. А. Серебренников. – М. : Наука, 1988. – С. 108–140.
- 92 Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие : Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 41–63.

- 93 Черепанова, О. А. Мифологическая лексика русского Севера / О. А. Черепанова. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1983. – 132 с.
- 94 Шеина, И. М. Роль языка в формировании коллективной картины мира / И. М. Шеина // Номинация и дискурс : Межвуз. сб. науч. тр. / редкол. Л. А. Манерко (отв. ред.) и др. – Рязань : Изд-во РГПУ им. С. А. Есенина, 1999. – С. 127–130.
- 95 Эдит, Г. Мифология / Г. Эдит. – Нью-Йорк, 1940. – 844 с.
- 96 Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М., 1994. – 284 с.
- 97 Энциклопедия древнегреческой и древнеримской мифологии [Электронный ресурс] // Antigua : сайт. – Режим доступа : <http://www.greekroman.ru> (дата обращения : 15.04.2017).
- 98 Эпштейн, М. Н. «Природа, мир, тайник вселенной»: Система пейзажных образов в русской поэзии / М. Н. Эпштейн. – М. : Высшая школа, 1990. – 303 с.
- 99 Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Кэ. – М. : Наука, 1965. – 496 с.
- 100 Юнаковская, А. А. Типы мифологических единиц в современном городском просторечии / А. А. Юнаковская // Филологический ежегодник. Вып. 1. – Омск : ОмГУ, 1998. – С. 44–49.
- 101 Ягодовская, А. Т. Автор и герой в картинах советских художников / А. Т. Ягодовская. – М., 1987. – 288 с.
- 102 Яковлева, Е. С. К описанию русской языковой картины мира / Е. С. Яковлева // Русский язык за рубежом. – 1996. – № 1–3. – С. 47–56.
- 103 Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е. С. Яковлева. – М. : Гнозис, 1994. – 310 с.
- 104 Яншина, Э. М. Формирование и развитие китайской мифологии / Э. М. Яншина. – М, 1984. – 244 с.