Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

**В. И. КОВАЛЬ**

# СЛАВЯНСКО-КИТАЙСКИЕ ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ
## (ИЗ ОПЫТА ЛАОВАЯ)

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2022

УДК 811'42'27:811.16:811.581

**Коваль, В. И.**

Славянско-китайские этноязыковые параллели (из опыта лаовая) / В. И. Коваль ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2022. – 257 с.

ISBN 978-985-577-898-2

В монографии на материале славянских и китайского языка в сопоставительно-типологическом аспекте рассматриваются отдельные проявления традиционной духовной культуры, а также некоторые соотносительные лексические и фразеологические единицы этих языков, связанные с этнокультурной сферой.

Предназначается для научных работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов филологических специальностей вузов.

Илл. 43.; Библиогр.: 426 назв.

Рекомендовано к изданию научно-техническим советом
учреждения образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Рецензенты:

доктор филологических наук В. С. Новак,
доктор филологических наук И. Э. Ратникова

**ISBN 978-985-577-898-2**

© Коваль В. И., 2022
© Учреждение образования «Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины», 2022

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ОГЛАВЛЕНИЕ

**От автора**..... 5
**Глава 1. Фразеологические эвфемизмы в славянских и китайском языках**..... 8
1.1 Фразеологические эвфемизмы как единицы языка и речи.. 8
1.2 Некоторые тематические группы фразеологических эвфемизмов в китайском и славянских языках..... 10
1.3 Эвфемистические устойчивые словосочетания с «весенними» компонентами (китайское *чунь* 春 и славянское **jar-*)..... 18
1.4 Белорусское *серада з-пад пятніцы відаць* и китайское *лю и хуан ли* 绿衣黄里 (*зеленая одежда на желтой подкладке*).. 26
1.5 Китайское *сан чжун чжи юэ* 桑中之约 (*свидание в тутовнике*) и его соответствия в славянских языках..... 34
1.6 Китайское *хуан-цюань* 黄泉 (*желтый источник*), *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) и белорусское *пайсці да Пясоцкага,* русское *желтый как золото*..... 42
**Глава 2. Мифические образы в восточнославянской и китайской лингвокультурах**..... 51
2.1 Восточнославянские святые *Власий*, *Флор* и *Лавр* и китайские божества *Ню-ван* 牛王 (*князь волов*) и *Ма-ван* 馬王 (*бог лошадей*)..... 51
2.2 Китайские божества *Цзао-ван* 灶王 (*бог очага*), *Цай-шэнь* 财 (*бог богатства)* и восточнославянский *Домовой*..... 56
2.3 Мифические острова: восточнославянский *Буян* и китайский *Пэнлай* 蓬莱..... 62
2.4 Образ птицы с железным клювом в китайских и восточнославянских фольклорных текстах..... 70
**Глава 3. Мифические мотивы в славянской и китайской культурах**..... 75
3.1 Мотив чудесного рождения в мифологической картине мира восточных славян и китайцев..... 75
3.2 Мотив вампирного сожительства с демоническими персонажами в китайской и славянской традиционных культурах... 86
**Глава 4. Акциональная и вербальная магия в восточнославянской и китайской традициях**..... 94
4.1 Дождевая магия в традиционной культуре славян и китайцев.. 94
4.2 Китайский магический текст-заклинание и его восточнославянские параллели..... 101

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

**Глава 5. Ритуальные действия славян и китайцев**…….. 119
5.1 Ритуалы при ориентации по сторонам света у китайцев и восточных славян…….. 119
5.2 Ритуальное использование узла у восточных славян и китайцев 127
5.3 Шапка в обычаях ритуалах славян и китайцев……. 137
5.4 Ритуал топтания зелени в украинской и китайской культурах 155
5.5 Магические ритуалы с использованием пепла в китайской и восточнославянской традициях……. 163
**Глава 6. Символика предметов в традиционных верованиях славян и китайцев**…… 171
6.1 Символика мыши в славянской и китайской лингвокультурах. 171
6.2 Символика тыквы в славянской и китайской традиционных культурах…… 191
6.3 Восток и запад в традиционных верованиях восточных славян и китайцев…….. 199
6.4 Человечий след в традиционной культуре восточных славян и китайцев…… 213
**Использованные источники**…….. 220
**Принятые сокращения**……... 255

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*На востоке Азии существует государство,*
*которое, по своей противоположности*
*во всем с прочими государствами, составляет*
*редкое, загадочное явление. Это – Китай,*
*в котором видим все то же, что есть у нас,*
*и в то же время видим, что все это не так, как у нас.*
(Н. Я. Бичурин)

# ОТ АВТОРА

Более тридцати лет назад, весной и летом 1992 года, я преподавал русский язык в Пекинском педагогическом институте. Уже тогда благодаря моим китайским коллегам и китайским студентам-русистам я (насколько это было возможно) приобщился к неповторимой китайской культуре, множество памятников которой находится в Пекине. Запретный город Гугун и величественный храм неба Тяньтань, грандиозная площадь Тяньаньмэнь и императорские парки Бэйхай и Ихэ-юань, Великая китайская стена и знаменитая Пекинская опера – эти и другие достопримечательности китайской столицы вряд ли могут оставить кого-либо равнодушным. Вначале казалось, что поразившая меня (только ли меня?) китайская экзотика постепенно забудется, «отодвинется» под влиянием повседневных дел и забот. В реальности же китайская «подпитка» сыграла в моей жизни немаловажную роль, чему в немалой степени способствовали, с одной стороны, постоянное общение с китайским студентами, магистрантами и аспирантами филологического факультета Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины, а с другой – такие важные события, как открытие в Гомельском университете Кабинета китаеведения (2006 г.), Кабинета Конфуция РИКК БГУ (2013 г.) и Института Конфуция при ГГУ им. Ф. Скорины (2017 г.). Конечно же, многое приходилось и приходится «добирать» самому, обращаясь к энциклопедиям, словарям и монографиям, учебникам и учебным пособиям. Большое значение имело и продолжат иметь для меня участие в научных конференциях, посвященных сопоставительному изучению культур и языков славянских и китайского народов.

Огромное влияние оказало на меня знакомство с жизненным и творческим путем двух замечательных людей, настоящих подвижников, выдающихся ученых-синологов, заложивших основы китаеведения в России и в Советском Союзе – Никиты Яковлевича Бичурина (отца Иакинфа) (1777–1853) и академика Василия Михайловича Алексеева (1881–1951). Приведу лишь один пример.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Читая книгу В. М. Алексеева «В старом Китае», я узнал о его страстной увлеченности китайскими новогодними картинкам *няньхуа* 年画, в которых, по словам ученого, отразился «весь сложный живописный быт, чудесный мир, сказки, побасенки, легенды, моральные поучения, сатиры, карикатуры, заклинательные символы, и благожелательные ребусы». Ознакомление с богатейшими подборками *няньхуа*, хранящимися на различных сайтах, и изучение соответствующих научных работ (спасибо Интернету!) подвигло меня к написанию нескольких собственных статей о символике этих замечательных образцов традиционной культуры Китая. А кроме того, закралась в голову «крамольная» идея: а что если сопоставить китайские няньхуа с русскими лубочными картинками?

Вообще на протяжении всех лет увлеченности китайским языком и культурой Китая меня не оставляли мысли о том, что в мировоззрении восточных славян и китайцев, несмотря на очевидное различие в «картинах мира» этих народов, существуют если не сходные, то вполне соотносящиеся явления. К этому «подталкивал» меня и многолетний опыт преподавания курса «Славянская мифология», в котором, например, значительное внимание отведено рассмотрению различных мифологических персонажей, в основном негативно маркированных. Хорошо известно, что традиционная духовная культура китайцев изобилует неизмеримо большим числом самых различных «потусторонних» существ. Мои первые публикации в славянско-китайском культурологическом аспекте были посвящены сопоставительному изучению поверий о восточнославянском *Домовом* и китайских «домашних духах» – *Цзао-ване* и *Цай-шэне*, а также восточнославянском святом *Власии* – «скотьем боге» и китайском божестве *Ню-ване* – «князе волов». Постепенно тематика захвативших меня исследований расширилась и пополнилась новыми научными статьями. Открывшаяся перспектива, как говорится, «затянула», увлекла, «высвечивая» другие, все более интересные и неожиданные темы.

Вынесенные в качестве эпиграфа слова, принадлежащие известному синологу-энциклопедисту XIX века Никите Яковлевичу Бичурину, в полной мере выражают сущность восприятия реальностей Поднебесной русскими, славянами вообще и шире – европейцами. Действительно, китайская культура, неотъемлемой частью которой является китайский язык, поражает прежде всего своей уникальностью и национальным колоритом – чертами, которые могут представляться препятствием для проведения сопоставительно-типологических исследований. Вместе с тем, славянско-китайские сопоставления в сфере традиционной культуры и языков как формы ее проявления не только возможны, но и вполне естественны. Академик

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В. М. Алексеев в свое время говорил: «Искони твердят, что «Восток есть Восток, а Запад есть Запад, и никогда не сойтись двойне» и что Китай особенно специфичен, так что сравнительный этюд синолога обычно-де бесплоден. Однако да будет разрешено мне заявить принципиально, что никаких ограничений сравнительный этюд не знает и не должен знать, ибо как существуют, например, двуязычные словари для всех без исключения языков, так могут и должны существовать всякие другие параллели» [10, с. 352].

Предлагаемая Читателю книга основана на прежних и новых работах автора, связанных с изучением славянско-китайских (и китайско-славянских) этнокультурных и этноязыковых параллелей. В монографии представлены результаты наблюдений, относящиеся к сопоставительному исследованию традиционной духовной культуры славянских (прежде всего – восточнославянских) и китайского народов, а также языковых фактов, отражающих проявления этой культуры.

Монография состоит из шести глав, в каждом из которых анализируются тематически сходные частные этнокультурные и этноязыковые факты: фразеологические эвфемизмы в славянских и китайских языках, мифические образы и мотивы, проявления акциональной и вербальной магии, ритуальные действия, а также символика предметов в традиционной культуре славян и китайцев.

В полной мере отдаю себе отчет в том, что представленные в этой монографии наблюдения и выводы могут быть не вполне компетентными и аргументированными по очень простой причине: ее автор является китаистом-любителем, не имеющим базовой синологической подготовки и лишь в незначительной степени постигшим азы китайской письменности и культуры. Иными словами, автор этой книги – типичный *лаовай* 老外, то есть не то чтобы невежда, но именно любитель, непрофессионал, а значит – человек, лишь незначительно «погруженный» в необъятное море великой китайской культуры. Одно в этом случае меня успокаивает и настраивает на позитивный лад: входящий в состав слова *лаовай* иероглиф *лао* 老 ‘уважаемый, почтенный’ обычно используется в китайском языке при доброжелательном, уважительном обращении к человеку, деятельность которого хотя бы в целом оценивается позитивно.

Считаю своим приятным долгом выразить глубокую благодарность за консультации и ценные замечания, полученные мною в процессе работы над монографией от директора Института Конфуция при Гомельском государственном университете имени Франциска Скорины Цуй Чуаньцзяна и преподавателя китайского языка названного Инстиута кандидата филологических наук Цзи Хэхэ.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 1. ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЭВФЕМИЗМЫ В СЛАВЯНСКИХ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

## 1.1 Фразеологические эвфемизмы как единицы языка и речи

В сопоставляемых языках весьма продуктивны эвфемистические фразеологизмы, использующиеся для косвенной характеристики лиц, предметов и ситуаций, которые связаны с представлениями о чем-либо запретном, табуированном, непристойном, неприличном. Эвфемизмы в целом (не только фразеологические, но и лексические единицы) активно используются для завуалированного обозначения либо чего-либо неуместного, либо относящегося к сфере неприличного, непристойного.

Традиционно эвфемизмы рассматриваются как один из способов иносказания, а процесс порождения эвфемизмов понимается как «языковой механизм смягчения или сокрытия смысла» [104, с. 76], который «вызван к жизни общей тенденцией к иносказанию, стремлением к смягчению и маскировке высказываемой точки зрения» [246, с. 3]. По своей природе эвфемизмы соотносятся с перифразами – описательными оборотами речи, однако «не каждый перифраз является эвфемизмом, в то время как каждый эвфемизм представляет собой специфический перифраз» [104, с. 79].

Эвфемизмы, то есть «эмоционально нейтральные слова или выражения, употребляемые вместо синонимичных им слов или выражений, представляющихся говорящему неприличными, грубыми или нетактичными» (ЛЭС, с. 590), занимают особое место среди других выразительных средств коммуникации, поскольку их употребление не только способствует оживлению и образности речи, но и обеспечивает успешное общение. Именно стремление избежать «коммуникативную неудачу» побуждает говорящих использовать слова или выражения, которые, в соответствии с правилами речевого этикета, являются нежелательными [141, с. 7]. При определении дифференцирующих признаков эвфемизмов нередко используются номинации *приличный, непрямой, прикрытый*: «Это другие, более приличные замены выражений непристойного содержания» (SEP, s. 11); «Эвфемизм – это слово или выражение, употребляемое для непрямого, прикрытого обозначения предмета, человека или явления, называть которое прямо не принято или неудобно в данной ситуации» [319, с. 33]. Китайский исследова-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

тель Чжан Чань относит к эвфемизмам «мягкие, благозвучные и просто более приемлемые по тем или иным причинам слова или выражения, употребляемые вместо слов или выражений, представляющихся запрещенными, неприличными, неуважительными, грубыми и нетактичными» [404, с. 8].

Б. А. Ларин не только впервые исследовал языковую природу эвфемизмов, которые используются для «затемнения, прикрытия неприглядных явлений жизни или нескромных мыслей, намерений», но и поставил вопрос о их соотнесенности с понятиями «табу» и «тропы» [161, с. 110]. По мнению В. П. Москвина, эвфемизмы и тропы различаются функционально: «Эвфемизм является средством смягчения и очистки речи, поэтический троп выполняет в тексте эстетическую функцию» [210, с. 29].

Объектом нашего рассмотрения являются эвфемистические фразеологизмы славянских и китайского языков – несвободные словосочетания, которые используются для непрямой, косвенной номинации ситуаций, ассоциирующихся с чем-то неприличным, непристойным, запретным.

Подобного рода устойчивые словосочетания (в том числе – относящиеся к сфере интимных отношений) весьма многочисленны и разнообразны в китайском языке, для носителей которого традиционно характерны сдержанная образность, цветистая завуалированность и сложная аллегоричность. В частности, «у китайцев с древних времен существуют традиционные взгляды на половые отношения и сексуальную этику; в китайском языке все связанное с половыми отношениями выражается особенно деликатным способом» [49, с. 112]. Как подчеркивает Тань Аошуан, «в традиционном Китае любовь между мужчиной и женщиной – это табу» [342, с. 156].

Значительное влияние на формирование названных представлений китайцев оказали морально-этические нормы конфуцианства, в соответствии с которыми самым пагубным человеческим желанием является плотская страсть. А. И. Кобзев в связи с этим отмечает, что в этом случае определяющую роль сыграло «официально-конфуцианское табуирование, загнавшее весь словесный эрос в темное подполье подтекста, искусных намеков и многозначительных недомолвок» [135, с. 469].

В славянской культуре роль подобного «сдерживающего начала» выполняла и продолжает выполнять христианская церковь, проповедующая аскетизм и воздержание, устанавливающая в качестве одного из человеческих пороков грех прелюбодеяния. Такая мораль-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

но-этическая позиция не могла не оказать влияния на книжно-литературную традицию: «В древнерусских литературных памятниках отсутствовали эротически окрашенные образы и сюжеты, так что даже фольклор был наполнен больше эвфемизмами, нежели описаниями откровенных сцен» [266, с. 45].

## 1.2 Некоторые тематические группы фразеологических эвфемизмов в китайском и славянских языках

Устойчивые словосочетания-эвфемизмы чаще всего используются в таких специфических сферах, как «беременность», «рождение», «человеческий организм», «интимные отношения», «прелюбодеяние», «проституция» и некоторых других. Характерной особенностью подобных эвфемизмов, известных как в славянских, так и в китайском языках, является использование компонентов-фитонимов и компонентов-зоонимов, наделенных соответствующими символическими значениями. Источниками фактического материала в данном случае являются не только достаточно распространенные в языке обороты, но и устойчивые словосочетания, которые регулярно встречаются в прозаических текстах, прежде всего – в стихах и народных песнях любовно-брачной тематики. Особенно значимым для выявления и анализа рассматриваемых фразеологизмов, имеющих ярко выраженную эротическую окраску, оказывается обращение к китайской «лирике разлуки», то есть к стихам, которые посвящены женским любовным переживаниям: безответной любви, коварному обману, измене возлюбленного или его вынужденному отъезду в дальние края. Славянские и китайские эвфемистические фразеологизмы отражают картину мира народов, имеющих значительные генетически и культурные отличия. Вместе с тем, в ряде случаев структура, внутренняя форма и даже компонентный состав эвфемистических фразеологизмов в славянских и китайском языках оказываются весьма близкими или даже тождественными.

Эвфемистические обороты как изобразительные средства непрямой номинации весьма характерны для культуры Поднебесной: «Согласно китайской традиции, речь – это всегда иносказание, а всякое имя – метафора» [108, с. 7]. В полной мере это относится и к изобразительному искусству Китая: «Даже и тогда, когда рамки конфуцианской морали бывали соблюдены, присущие китайской живописи суггестивность, особое искусство намека и недосказанности «позволяли выражать чувственность, вызывать сексуальные аллюзии весь-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ма изощренно и многообразно». <…> «Живописные свитки с изображениями цветка и бабочки, пейзажа, архитектурного ансамбля, различных предметов, например, вазы, стрелы, скипетра «жу-и» и т. п. <…> содержат богатый образный мир, пронизанный сексуальностью» [100, с. 55]. Как отмечает А. И. Кобзев, «вся традиционная китайская культура внутренне эротизирована, что, в первую очередь, обусловлено ее специфической антропоцентричностью, сугубой ориентированностью на человека во всех его организмических, целостных духовно-телесных проявлениях» [133, с. 105].

Ссылаясь на «Словарь китайских символов» В. Эберхарда (Eberhard W. A Dictionary of Chinese Symbols. / tr. by Cambell. – N. Y., 1984), Е. В. Завадская-Байчжи приводит целый ряд выразительных китайских эвфемизмов, представленных устойчивыми словосочетаниями: «Азалия – это воплощение женской соблазнительности, ее называют *цветок кукушки*, что наводит на мысль о непостоянных связях; девственность обозначается как *желтый цветок* (*хуан-хуа* 黄花); *цветы сливы мэйхуа* – это обычное название для девиц легкого поведения; бабочка и пчела, берущие нектар из цветка, символизируют соитие, которое описывается как *любовное безумие бабочки и дикой пчелы*; выражение *хороший стрелок* осознается как эротическая метафора; *слушать звук лютни* значит посещать публичный дом; *любить ветер и луну* означает сексуальную активность; *юнь юй* 云雨 (*облака и дождь*) символизируют сексуальное единство; выражение *есть жареную свинину* означает соитие» [100, с. 57–59]; сравн. также: *хуан хуа ню* 黄花女 (*девушка желтого цветка*) ‘девица, девственница’ (БКРС 4, с.759); *таохуа шу* 桃花术 (*искусство цветов персика*) ‘приворотные практики’ [68, с. 319].

В классической пьесе Ван Шифу «Западный флигель» сцена интимной близости главных героев – Чжан Гуна и Ин-ин – представлена в монологе юноши, изобилующем образными сравнениями, метафорами и эвфемизмами (перевод Л. Н. Меньшикова):

*Как Юань Чжао, / в горы Тяньтай прихожу я. / Словно весенний цветок меж людей – / ты так нежна и красива. / Стан обнимаю – он гнется, как ива. / Вот распустился твой нежный бутон. / Ты раскрываешься, как под росою пион. / Мой конопляный канатик твердеет, / словно в воде он намок. / Слились в одно мы, будто бы рыба с водою, / Запахи нежных тычинок цветка / с медом берет мотылек. / Ты и согласна, и сдаться не хочешь, / Я же со страстью и все же в испуге / Тронул губами душистые щеки подруги.*

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Благодарю тебя, барышня, за то, что ты не отвергла меня. Сегодня вечером Чжан Гун познал с тобой радости циновки и подушки. Во все другие дни я готов тебе служить, как верный пес или конь* [50, с. 299].

В традиционной китайской культуре устойчивые словосочетания-эвфемизмы активно используются для номинации жизненно важных органов человеческого тела. Показательно в этом отношении обстоятельное рассмотрение С. В. Филоновым понятия *хуан тин* 黄庭 (*желтый дворик*), употребляющегося в религиозной традиции даосов как образно-описательное обозначение «внутреннего пространства» человека. Известный синолог приводит при этом многочисленные эвфемистические устойчивые словосочетания, встречающиеся в исследуемом им даосском письменном памятнике III–VI вв. «Хуан тин цзин» 黄庭經 («Книга желтого дворика»). Употребление именно таких (вторичных) наглядно-образных словосочетаний, так или иначе указывающих на функции различных органов, глубоко закономерно с учетом традиционных даосских верований: «Речь идет о представлении, согласно которому тело человека воспринималось сосудом, хранящим его жизненную силу» [378, с. 232]. Сравн.: *хуа гай* 華蓋 (*цветочный полог*) – лёгкие [378, с. 239], *цзян-гун* 鋒宮 (*вишневый дворец*) – сердце [378, с. 243], *шэн-мэнь* 生門 (*врата жизни*) – почки [378, с. 262], *мин-тан* 明堂 (*пресветлый зал*) – селезёнка [378, с. 272], *Тай-цан* 太倉 (*великий амбар*) – желудок [378, с. 275], *чжун чи* 中池 (*срединное озеро*) – желчный пузырь [378, с. 284].

К «телесным» эвфемизмам относятся связанные с женской физиологией выражения *цзы гун* 子宫 (*детский дворец*) ‘матка’ [136, с. 846] и *чжань чи лун* 斩赤龙 (*обезглавить красного дракона*) ‘преобразовать грязную иньскую кровь в чистое янское *ци*’ [29, с. 143].

Проявлением буддийского эротического искусства в Китае были ритуальные бронзовые фигуры, которые «в предельно откровенных и весьма разнообразных формах» представляли *лэ кун шуан юнь* 乐空双运 (*парное вращение в радостной пустоте*) или *нань нюй шуан сю* 男女双修 (*парное совершенствование мужчин и женщин*)». При этом следует учитывать, что «в древности натуралистические изображения человеческого тела и сексуальных сцен в основном носили функциональный, бытовой или религиозно-ритуальный характер, служили визуальным пособием в медицинской и сексологической литературе» [136, с. 848].

Любопытный фрагмент древнего текста, содержащий эвфемизмы, приводит выдающийся голландский синолог Р. ван Гулик, иллюстрируя нравы, бытующие в одном из старинных родов времен дина-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

стии *Юань* 元 (1271–1368 гг.): «Юные девы почти всегда ведут себя, как крольчихи, которые пялятся на Луну. А все мужчины подобны черепахам, втягивающим шею». Далее исследователь поясняет внутреннюю форму эвфемизмов *туцзы кан юэлян* 兔子看月亮 (*крольчихи пялятся на Луну*) и *хайгуй суохуэй боцзы* 海龟缩回脖子 (*черепахи втягивают шею*), используя сведения из традиционной культуры и наблюдений над поведением животных: «По народным верованиям, крольчихи зачинают от того, что смотрят на Луну. Следовательно, смысл первой строки: юные дамы склонны к беспорядочным сексуальным связям. Когда же речь идет о черепахе, которая втягивает голову, это означает, что она прячется в панцирь из опасения посмотреть правде в глаза; на Западе мы называем это «страусиной политикой». Смысл второй строки: мужчины из этой семьи закрывают глаза на беспутное поведение своих женщин» [81, с. 269]. Поверье о крольчихах, беременеющих от пристального рассматривания луны, опирается, как можно предположить, на представление об эротической символике *юэ ту* 月兔 – лунного кролика (зайца), живущего на Луне и толкущего в ступе снадобье бессмертия.

Степень ясности, «очевидности» внутренней формы китайских эвфемических фразеологизмов может быть разной – от достаточно «прозрачной» до «затемненной», и в последнем случае понимание «внутренней логики» того или иного выражения невозможно без обращения к внеязыковым сведениям: *фан ши* 房事 (*интимные дела*), *пянькэ чжи хуань* 片刻之欢 (*кратковременные радости*), *даофэн дяньлуань* 倒凤颠鸾 (*опрокинувшиеся феникс и птица*) [49, с. 112]; *тиюй ююнь* 殢雨尤云 (*увлекаться дождем и любить облака*) (БКРС 3, с. 306), *юньюй* 云雨 (*туча и дождь*) ‘половая связь’ (БКРС 3, с. 972); *сюньчжао хуа хэ люшу* 寻找花和柳树 (*искать цветы и ивы*), *шуй цзай хуа ли* 睡在花里 (*спать в цветах*), *шуй цзай люшу ся* 睡在柳树下 (*спать под ивой*) ‘проводить время в публичных домах’, *хуа цзе лю сян* 花街柳巷 (*цветочная улица и ивовый переулок*) ‘публичный дом’ [75, с. 581].

Происхождение фразеологизма *У шань Чу юй* 巫山楚雨 (*дождь в царстве Чу и облако над горой Ушань*) ‘интимные отношения’ связано с легендой о встречах Хуай-вана – князя царства Чу – с Яоцзы – феей горы У Шань, которая «прилетела на свидания в виде тучки и проливалась дождем» [186, с. 133–134]. В танской новелле «История Хо-Сяоюй» фразеологизм *встречи на горé У* употребляется при описании любовных отношений талантливого молодого поэта Ли И и простой певички Хо сяо-юй: *Опустив полог, они легли на од-*

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*ной подушке и слились в любовной радости. Ли И казалось, что встречи на горé У, пожалуй, уступят их встрече* [398, с. 115].

Сравн. комментарий к данному выражению: «*Встречи на горé У* – иносказательное обозначение тайного свидания и соединения возлюбленных. Выражение это идет от поэмы *Сун Юя* 宋玉 (IV в. до н. э.) «Гаотан фу», в которой есть следующие строки:

> *Когда-то князь, один гуляя в Гаотане, вдруг утомился и средь бела дня заснул. Приснилось ему, что дева перед ним явилась, ему сказавшая: «Я – фея горы У, гощу в Гаотане. Узнала, что гуляете вы здесь, – хотела бы служить вам у подушки и постели». И осчастливил князь ее тогда»* [341, с. 209].

Полуанекдотический характер имеет история возникновения китайского эвфемистического фразеологизма *дуань сю* 断袖 (*отрезанный рукав*) ‘заниматься мужеложством’ (БКРС 2, с. 726): «У Айди, последнего императора династии Ранняя Хань (на троне 6–1 гг. до н. э.), имелось несколько юных любовников, самым знаменитым из которых был Дун Сянь. Однажды, когда император делил ложе с Дун Сянем, последний заснул, прижав рукав императора. Поскольку императора вызвали для участия в торжественной аудиенции, он достал меч и отрезал свой рукав, чтобы не потревожить сон возлюбленного. С той поры термин *дуаньсю* стал в литературе эвфемизмом для обозначения педерастии» [81, с. 84].

Эвфемистические фразеологизмы тематической группы ‘проституция, общение с публичными женщинами’ в славянских языках представлены прежде всего устойчивыми словосочетаниями с общим значением ‘публичная женщина’: рус. *женщина легкого поведения, жрица любви, ночная бабочка, женщина (девушка) с низкой социальной ответственностью, падшая (продажная, уличная) женщина, труженица панели, представительница древнейшей профессии, работница сферы сексуальных услуг, девушка с Тверской, девушка на субботнике, девушка из бара, карьерная девушка, девушка полусвета, соратница по панели, ночная бабочка*; укр. *дівчина з сауни; дівчина з бару; дівчина з дискотеки; дівчина з казіно; дівчина з клубу; дівчина з салону* [123, с. 243–244]; польск. *babka nieciężkich obyczajów, dama do towarzystwa, kobieta nierządna, kobieta pracująca nocą, madmozel de kozel, nocna czarownica, pani do wzięcia, wesoła kobieta* (SEP, s. 107–119).

В китайском языке аналогичные обороты также имеют разную степень идиоматичности: *окутанные дымкой цветы* ‘певички-гетеры’. *Я, урожденная У, сочеталась брачными узами с Симэнем.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Не расстается мой муж с «окутанными дымкой цветами», а посему, достигши средних лет, лишен наследника* [394, с. 7–8]; *золотая шпилька* ‘наложница, проститутка’. *Бывает и любовь, которую следует называть «сторонней». Это любовь к изящным наложницам и соблазнительным служанкам. О тех, кто в ее власти, говорят, что они припадают к зеленому нефриту и пунцовому румянцу, что их окружает частокол золотых шпилек* [382, с. 133]; *пудреные головки* ‘проститутки’; *Ну что ж, расскажу-ка я тебе тогда все, как есть. Этот Бу Цяо продал тебя мне за пятьдесят ланов серебром – и все. А у нас тут «дом открытых дверей» – здесь обитают пудреные головки, торгующие своим телом, и этим мы кормимся* [256, с. 313].

Названия самого заведения, где находятся публичные женщины, в русском и китайском языках имеют сходную внутреннюю форму (место, где предаются веселью): рус. *веселый дом* ‘публичный дом’. *Он ездил на паровозе, чтобы затем изобразить машиниста, спускался в шахты, ходил в веселые дома* (К. Федин. Первые радости); сравн. также рус. *дом терпимости*; кит. *дом веселья* ‘публичный дом’: *Еще один вид любви – это когда расточают улыбки в домах веселья и ищут наслаждений среди цветов* [382, с. 134].

В то же время в украинском и польском языках соответствующие реалии оцениваются негативно, поскольку связываются с предосудительным, порочным поведением: укр. *будинок розпусти*, польск. *dom rospusty* (SEP, s. 108); сравн. при этом польск. *dom pod czerwoną latarnią; mały biały domek* (SEP, s. 109; 113).

Носителям русского языка известен устаревший эвфемистический фразеологизм *пойти по желтому билету* ‘получить документально подвержденный статус публичной женщины’: *Когда единородная дочь моя в первый раз по желтому билету пошла, и я тоже тогда пошел…* (Ф. Достоевский. Преступление и наказание).

В польском языке сходная ситуация вербализуется во фразеологизме, имеющем ярко выраженную негативную коннотацию: *zejść na złą drogę* ‘стать проституткой’ (SEP, s. 116).

В китайском языке значительную группу составляют глагольно-именные обороты с общим значением ‘посещать публичный дом’, включающие компоненты-фитонимы и реже – компоненты-зоонимы: *спать среди цветов, ночевать под ивами* ‘проводить время с публичными женщинами’. *Посмотри, до чего он беспутный! Домой не заявляется – спит среди цветов, ночует под ивами* [393, с. 184]; *искать цветы и ивы, спать в цветах, спать под ивой* ‘спать с публичными женщинами’ [211, с. 54]; *созерцать иву* ‘посещать публичный



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

дом’ [100, с. 59]; *ловить зайца* ‘отправиться в публичный дом’ (заяц, особенно держащий пест и толкущий в ступе, символизирует в китайской культуре мужскую сексуальную активность) [100, с. 58]. Сравн. при этом хорв. *tjerati zeca* (= гонять зайца) ‘вести распущенную жизнь’ (FRHSJ, s. 782).

Эвфемистические фразеологизмы рассматриваемого типа регулярно встречаются в белорусских народных песнях любовной и любовно-брачной тематики [137, с. 105–115]. Значительный по объему и богатый по содержанию материал, представляющий «фразеологические эротизмы» в украинском песенном фольклоре, проанализирован в монографии Н. П. Лесюка [170]. Сравн. устойчивые словосочетания со значением ‘находиться в интимных отношениях’: бел. *збіраць грыбы, схваціць грыба, грыба знайсці, па грыбы хадзіць, чыніць каўбасу, даваць пірог* [137, с. 109–111]; укр. *кукурудзи проломити, бобичок посіяти, жито розсипати, молотити жито, петлювати пшениченьку, черешеньки рвати, яблучка рвати* (сравн. при этом: кит. *рвать лотосы* ‘заниматься любовью’ [147, с. 65]); *тютюнець носити, олій бити, різати січку, крупи дерти, стручок замочити, загнати бичка, бика здоїти, застрілити сороку, їсти пирога, дати риби* [170, с. 81–90].

Во многих традиционных белорусских и украинских любовных песнях так или иначе находит отражение мотив напоения коня. Именно с такой, на первый взгляд, безобидной «бытовой» просьбой обращается парень к девушке, которая в такой ситуации реагируют на эту просьбу на «приземленно-утилитарном» уровне весьма странно, но достаточно понятно с учетом общеизвестной фаллической символики слова *конь*: лирическая героиня обещает парню напоить его коня лишь после брака с ним: бел. *Дзяўчына мая, / Напой мне каня / З тое да з тое крынічэнькі, / Да з поўнага вядра!/ – Як буду твая, / Напаю каня* [137, с. 106]; укр. *Дівчино моя, напій ми коня. – Не напою, бо ся бою, бо ще не твоя* [170, с. 47].

Соответствующие эвфемистические фразеологизмы с компонентом *конь*, связанные со сферой интимных отношений (бел. *паіць (напаіць) каня*, *даць каню вады*, *пераняць каня*, *садзіцца на каня*, *асядлаць каня;* укр. *коня пасти, на коника ручку подавати, пустити коня до стаєньки, дати коневи їсти, конем грати*; польск. *paroić konia* – SEP 1998, s. 95), весьма многочисленны в народных лирических песнях. Сходную внутренню форму имеет русский жаргонный фразеологизм *оседлать коня* ‘совершить половой акт’ (БСРЖ, с. 277).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Очень выразительный пример использования фразеологического эвфемизма *сесть верхом на коня*, реализующего в китайском языке указанное выше значение, приводит в своей монографии Р. ван Гулик, ведя речь о госпоже Сюй – жене *Мэн Чана* 孟昶, правителя династии *Чжоу* 周. Будучи поэтессой, она в одной из своих «дворцовых песен» насмешливо-иронично представила «мимолетное и очаровательное описание забав придворных дам в гареме». Автор при этом значительно расширяет круг эвфемистических словосочетаний, используя, кроме названного, и другие выражения-эвфемизмы, формально относящиеся к езде верхом на лошади:

*Придворные дамы стоят перед входом в зал –*
*у всех тонкие талии.*
*Они ужасно трепещут, когда*
*им впервые приходится сесть верхом на коня.*
*Но стоит им научиться держаться в седле,*
*как им хочется пуститься в галоп.*
*Почему бы им иногда не отпустить поводья*
*вместо того, чтобы сжимать руками седельную луку*! [81, с. 251–252].

С аналогичным значением в китайском языке употребляется эвфемизм *покрыть седлом*: *Он проводит дни в песнях и танцах, среди ив и вишен. Жизнь его течет под бирюзовой луной и лиловыми облаками и наполнена безмятежным весельем. Этот скакун, как гласит пословица, покрыт не одним седлом* [382, с. 133].

Рассматриваемое значение выражают индивидуально-авторские эвфемистические фразеологизмы, встречающиеся в русских художественных текстах: *В театре одна актриса так, каналья, пела, как канарейка! Кувшинников, который сидел возле меня, «Вот, говорит, брат, попользоваться бы насчет клубнички!»* (Н. Гоголь. Мертвые души); *И было, было, что уж теперь греха таить, в бессарабские виноградники по-пластунски лазил и как-то всю ночь давил там с одной смуглянкой-молдаванкой оч-чень дурманное и сладкое вино* (В. Астафьев. Ода русскому огороду); *Во время выездов и прогулок фаворита по набережной примечено: у Александра Матвеевича происходит с княжной Щербатовой сердечное махание* (В. Пикуль. Фаворит); *«Пусти, – говорит, – я тебе совестью заручаюсь, что еще худого промеж нас ничего не было». – «Худого, – говоришь, – не было! А чем вы там с ним по ночам займались? Подушки мужнины перебивали»?* (Н. Лесков. Леди Макбет Мценского уезда); *«Жена теперича скажет: «Что-то мой Миколушка делает?» – «Ого-го-го! Она, брат, небось, со свекром в голопузика играет»* (М. Шолохов. Тихий Дон).

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В китайской культуре (особенно – в поэтических текстах) поступки людей в сфере интимных отношений вербализуются по-восточному витиевато и романтично, нередко – через использование символики растений, животных и природных стихий. Сравн. использование эвфемизмов *услады тучки дождя* и *игра тучки и дождя* в тексте романа «Цзинь, Пин, Мэй»: *У Сун-красавец сдержан был, как лед. / Но страсть невестке не дает покоя! / Как в сети, завлекла его в покои, / К усладам тучки и дождя зовет*; [393, с. 98]; *Они смеялись и резвились. Вдоволь насладившись игрою тучки и дождя, Симэнь снял вышитую туфельку с ножки Цзиньлянь, вылил в нее чарку вина и осушил туфельку-кубок* [393, с. 170].

В славянских языках довольно многочисленную тематическую группу составляют эвфемистические фразеологизмы со значением ‘прелюбодействовать’, ‘иметь внебрачные связи’: рус. *пойти горох мять, скакать в крапиву, нажарить (сварить, наварить) грибов*; бел. *у крапіве жаніцца, у крапіве шлюб браць, хадзіць у жыта, пайсці за грыбамі, збіраць грыбы (грыбочкі), схваціць грыба*; укр. *скакати* (*стрибати, плигати*) *в гречку, у горох ускотичи, лізти в капусту, сягати в чужу грядку, заглядати до курника*; кашуб. *kozë pasc*. В основу внутренней формы подобных фразеологизмов положено представление либо о продуцирующих свойствах предметов, названных именными компонентами, либо о их эротической символике [138, с. 48–51].

В китайском языке рассматриваемые эвфемистические фразеологизмы также обладают сложной внутренней формой, обусловленной их связью с разнообразными мифами, легендами и историческими событиями: *хун син чу цян* 红杏出墙 (*цветы абрикоса вытягиваются в другую сторону стены*) ‘жена ходит на сторону’), *гэй чжанфу дай лю маоцзы* 给丈夫戴绿帽子 (*надеть зеленую шляпу на мужа*) ‘изменить мужу’) [404, с. 41]; *игра ветра и луны* ‘вольготная жизнь, полная утех и увеселений’: *Симэнь Цин был большой мастер игр ветра и луны, то бишь знал одни лишь наслаждения, соблазняя жен порядочных людей, а как только они ему надоедали, просил сваху продать* [393, с. 113].

## 1.3 Эвфемистические устойчивые словосочетания с «весенними» компонентами (китайское *чунь* 春 и славянское ***jar*-)**

В китайском языке иероглиф *чунь* 春 используется прежде всего для выражения основных понятий и соответствующих им значений – ‘весна’, ‘весенний’; ‘Новый год’, ‘новогодний’. С этими ис-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ходными, первичными значениями тесно связана его переносная семантика – ‘жизнеспособность, жизнедеятельность’, обусловленная представлениями о весне как поре года, стимулирующей активные жизненные процессе в природе. Продолжением этих устойчивых ассоциаций являются следующие переносные значения названного понятия в китайском языке – ‘любовь, страсть’ (сравн. универсальную метафору «весна – пора любви») и ‘похоть, похотливый’ а также ‘непристойный, эротический’; ‘порнографический’ (БКРС 2, с. 577).

Названный источник содержит многочисленные примеры китайских устойчивых словосочетаний, в которых компонент *чунь* 春 формирует широкий спектр значений: от влюбленности до непристойности: *чунь син* 春心 ‘влюбленность, страсть’; *чунь ню* 春女 ‘девушка на выданье, невеста’; *чунь цин* 春情 ‘чувственное влечение, страсть, похоть’; *чунь юань* 春院 ‘публичный дом’ и др.

В некоторых других случаях любовно-эротическая семантика китайских устойчивых словосочетаний, содержащих компонент *чунь* 春, возникает в результате развития полисемии: *чунь гун* 春宫 ‘дворец (резиденция) наследного принца’ → ‘эротический (порнографический) рисунок’; *чунь сэ* 春色 ‘весенний пейзаж’; ‘весенние краски; весенний колорит’; ‘радостное выражение лица’ → ‘похотливое выражение, страсть’; *чунь фэн* 春风 ‘весенний ветер’; ‘радостное, счастливое выражение лица’; → ‘половой акт’ (БКРС 2, с. 577–578).

Эвфемистичными по своей природе являются словосочетания чунь хуа 春画 (весенняя картина), чунь цэ 春册 (весенний альбом), чунь гун 春宫 (весенний дворец), чунь гун хуа 春宫画 (картина весеннего дворца), чунь гун ту 春宫图 (изображение весеннего дворца), использующиеся для обозначения «эротических изображений в диапазоне от представляющих полуобнаженную и обнаженную (ню) натуру до откровенной порнографии». При этом, как отмечает А. И. Кобзев, переносные значения слова чунь 春 ‘весна, весенний’ – ‘чувственный, любовный, страстный’, а также ‘эротика, похоть, непристойность’ – являются достаточно древними [136, с. 846].

Оценивая содержание китайских «весенних картин» *чунь хуа* 春画, В. В. Малявин замечает: «Рисунки в «весенних альбомах» за редким исключением показывают сцены совокупления. Они лишены вкуса к созерцанию человеческого тела: фигуры партнеров по «тайным утехам» изображены зачастую с явным нарушением пропорций, нередко даже одетыми, зато детородные органы выписаны во всех подробностях и увеличены в размерах. Каждая картинка сопровождается надписью одновременно поэтической и поучительной. Перед нами своего рода руководство по «технике секса», книга прежде всего практическая» [191, с. 375–376].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Подтверждение этому высказыванию находим в романе Ли Юя «Полуночник Вэйян, или Подстилка из плоти», главный герой коротого, пытаясь пробудить у своей молодой жены Юйсян «женскую энергию инь», решает ознакомить ее с содержанием *чунь цэ* 春册 – весенннго альбома, содержащего порнографические рисунки *чунь гун* 春宫:

> *Видя, что ее ничем не проймешь, молодой муж весьма огорчался и даже впал в отчаяние. «Придется добыть кое-какое средство! – подумал он. – Только так ее можно будет пронять! Завтра же отправлюсь в книжную лавку и куплю альбом с картинками «весенних дворцов». В альбоме всего тридцать шесть картин, и каждая сопровождается танским стихом на «весеннюю тему». Покажу все эти рисунки Юйсян, впрочем, лучше мы полистаем альбом вместе. Из этих картин она сразу поймет, что искусство любви придумал вовсе не я, оно существовало еще в давние времена, подтверждением чего является сие сочинение»* [176, с. 35].

Сравн. также отрывок из стихотворного текста в романе «Цзинь. Пин. Мэй» (в одном из эпизодов главный произведения Симэнь Цин показывает свиток с «весенними» картинками одной из своих жен перед интимной близостью):

> *Две дюжины игривых сценок... и в каждой молодая пара // Нашла пленительную позу в пылу любовного угара. // Волшебницу Горы шаманов красой затмили чаровницы; // Мужчины все под стать Сун Юю... Как тут страстям не распалиться!* [393, с. 286].

К рассматриваемой теме имеют прямое отношения и приведенные известным современным синологом А. И. Кобзевым сведения, касающиеся устойчивого словосочетания *чунь цянь* 春錢 ‘*весенняя монета*’, который используется для обозначения «символического артефакта традиционной китайской культуры, имеющего стандартную форму медных денег – круглых с квадратным отверстием посередине, несущего на себе нумерологизированные <…> эротические изображения и метафорическую надпись, по своей роли схожего с благопожелательными амулетами». На аверсе такой «монеты» были изображены совокупляющиеся пары в четырех различных позициях, а на реверсе располагались четыре иероглифа: *фэн* 風 ‘ветер’, *хуа* 花 ‘цветы’, *юэ* 月 ‘луна’ и *сюэ* 雪 ‘снег’.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Существенно при этом учесть, что «три из этих четырех иероглифов сами по себе имеют значения, относящиеся к сексуально-эротической сфере: *фэн* (ветер) – половое влечение, спаривание, любовный, развратный; *юэ* (луна) – женское (иньское) начало; *хуа* (цветы) – красотки, проститутки». Аналогичные значения эти иероглифы реализуют в китайском языке, сочетаясь друг с другом или с другими иероглифами: *фэн юэ чжи шу* 風月之書 (*книги о ветре и луне*) ‘эротическая литература’; *фэн лю* 風流 (*поток ветра*) ‘любовь, разврат, проституция’; *нань фэн* 男風 (*мужской ветер*) ‘мужеложство, педерастия’; *мин юэ* 明月 (*полная луна*) ‘женские ягодицы’, *хоу тин хуа* 後庭花 (цветок с заднего двора) ‘педерастия’ [132, с. 323].

В китайских поэтических текстах весна может ассоциироваться с проявлением любовных чувств благодаря использованию растительных символов. Таковыми в стихах выдающегося мыслителя и поэта *Чжан Хэна* 张衡 (династия *Хань* 汉朝) являются весенние тополь и ива:

*Бурно-властно солнечная весна вступает в силу,*
*Тополя с ивами льнут-обнимаются.*
*Сотня птиц с юга вернулись,*
*Порхая-кружась, собрались над на моей веткой* [16, с. 283].

Слова *весна* и *весенний* в китайских художественных текстах регулярно реализуют отмеченную выше переносную (любовно-эротическую) семантику. Так, в стихотворении знаменитого танского поэта *Ли Бо* 李白 «Песня обиженной красавицы» бывшая наложница императора вспоминает свою счастливую и безмятежную жизнь во дворце, сравнивая любовные объятия императора с весенним вихрем: *Когда я входила в ханьский дворец, / Мне было пятнадцать лет – / И молодое мое лицо / Сияло, как маков цвет. / И восхищался мной государь – / Яшмовой красотой, / Когда я прислуживала ему / За ширмою золотой. / Когда я сбрасывала в ночи / Пену одежд своих, / Он обнимал меня, государь, / Словно весенний вихрь* (перевод А. И. Гитовича) [251, с. 145].

«Весенний» мотив присутствует в другом стихотворении Ли Бо – «Весенние думы», воплощающем типичный для китайской классической поэзии мотив разлуки с любимым. Образ весеннего ветра здесь используется как аллегория любовных грез:

*Когда ты подумаешь, государь, / О дальнем ко мне пути, / У меня, наверное, в этот день / Разорвется сердце в груди. / Ве-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*сенний ветер я не зову – / Он не знаком со мной – / Зачем же в ночи проникает он / Под газовый полог мой?* (перевод А. И. Гитовича) [251, с. 141–142].

В традиционной картине мира китайцев слово *весенний* ассоциируется, как можно полагать, со «свободным» ритуальным поведением молодежи. Исследователи духовной культуры древнего Китая отмечают широкое распространение связанных с культом плодородия традиционных весенних празднеств, в продолжение которых допускалась свобода отношений между мужчинами и женщинами, юношами и девушками: «В Древнем Китае <…> брачные отношения людей осмыслялись в контексте культа плодородия и культа Земли и Неба как божественной супружеской пары, порождающей все сущее. Для усиления производительных сил Земли использовались <…> массовые спонтанные совокупления, происходившие во время весенних календарных праздненств. Религиозная семантика сексуального проецировалась и на повседневную жизнь, когда интимные отношения между людьми воспринимались сквозь призму соития божественной супружеской пары» [148, с. 294]. Подобное ритуальное поведение молодых людей не считалось предосудительным: «Крестьянские юноши и девушки, прошедшие обряд инициации, в дни весенних праздников, разбившись на пары, довольно весело и непринужденно проводили время. <…> В древнейшие времена свободное общение мужчин и женщин в период весенних празднеств было естественным и обычным» [56, с. 49].

Весенние обряды в Китае были тесно связаны с представлениями о стимулировании продуцирующих способностей человека мощным «энергетическим полем» весенней природы. Показательно в этом отношении высказанное Э. М. Яншиной мнение не только о естественности, но и обязательности весенних оргиастических праздников: «Весеннее празднество, символизирующее оживление природы и долженствующее обеспечить ее плодородие в наступающем сельскохозяйственном году, носило оргиастический характер: «В среднюю луну весны <...> приказано собираться мужчинам и женщинам. Не запрещается в это время [им] убегать (уединяться). А тех, кто без причин не выполнит приказа, – наказать» («Обряды Чжоу»). В этот же день договаривались о браках, а бездетные просили у богини-свахи потомства» [417, с. 124].

Восточнославянские номинации, восходящие к корню **jar-*, вполне соотносительны по семантике и культурному содержанию с рассмотренными выше китайскими словами и устойчивыми словосочетаниями. Так, приведенные в «Словаре русского языка» лексико-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

семантические варианты общеупотребительного прилагательного *ярый* обладают очевидным общим признаком ‘интенсивность; высокая степень проявления’: ‘полный ярости, бешенства’; ‘неукротимый, неистовый (о стихиях, явлениях природы)’; ‘чрезмерный, крайний в своем проявлении, необычайный по силе, интенсивности’; ‘страстно преданный чему-либо, упорно придерживающийся чего-либо, увлекающийся чем-либо’ (СРЯ 4, с. 785). В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля семантика данного слова представлена более детально, причем его семантическая структура включает «эротический» лексико-семантический вариант: *ярый* ‘огненный, пылкий’; ‘сердитый, злой, лютый, горячий, запальчивый’; ‘крепкий, сильный, жестокий, резкий’; ‘скорый, бойкий, неудержный, быстрый’; ‘крайне ретивый, рьяный’ → ‘горячий, похотливый’ (Даль 4, с. 679). Наличие в словах с корнем *-яр-* переносных значений ‘животная похоть’, ‘плотская любовь’, ‘оплодотворяющая сила’ отмечал, основываясь на данных славянских языков, этнограф XIX века П. С. Ефименко [227, с. 5].

Сходной семантической структурой обладает и слово *ярость*: ‘сильный гнев, бешенство’; ‘необычайная сила, интенсивность проявления чего-либо, неукротимость, неистовство’ (СРЯ 4, с. 784); ‘сильный гнев, озлобление, лютость’; ‘зверство, неистовство’ → ‘похоть’ (Даль 4, с. 679). Аналогичная закономерность развития семантики свойственна устаревшему глаголу *ярить*: ‘разъярять, горячить, кипятить, сердить, дразнить’; ‘злить, злобить, озлоблять’ → ‘разжигать похоть’ (Даль 4, с. 679). Сравн. также укр. *ярий* ‘весенний, яровой’; ‘молодой’; ‘полный сил’ → ‘страстный, пылкий’; *ярість* ‘страстность, пыл’ → ‘половая возбужденность’ (Гринч., с. 541–542).

Собственно «весеннюю» семантику имеет сельскохозяйственный термин *яровой* ‘весенний, производимый весной (о полевых работах)’ (*яровой сев*); ‘высеваемый и произрастающий весной’ (*яровая пшеница*) (СРЯ 4, с. 784). Сравн.: *В апреле вытканные холсты белят, а при нужде помогают мужикам землю под яровой хлеб приготовить* (Ю. Сухоцкий. Сеятели и животноводы Калужской губернии).

Происхождение слова *яровой* М. Фасмер связывает с цслав. *яра* ‘весна’; укр. *ярь* ‘весна, яровой хлеб’, *ярий* ‘весенний’, др.-рус. *яръ* ‘весенний’; болг. диал. *ярá* ‘весна’; чеш. *jaro* ‘весна’, *jarý* ‘весенний’; слвц. *jar* ‘весна’; польск. *jarz* ‘весна’ (Фасм. 4, с. 559).

В связи с рассматриваемой проблематикой особый интерес представляют семантика и этнокультурное содержание мифонима *Ярила* (*Ярило*): «Рус. *Ярило*, бел. *Ярыла*, серб. *Јарило* в славянской мифологии божество весеннего плодородия; сравн. *яровой (хлеб),*

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

‘посеянный весной’, *ярина, ярь, ярица* ‘весенние всходы’); укр. *ярній, ярий* ‘молодой, полный сил, страстный’» [204, с. 686]. Более подробная информация о Яриле содержится в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», где, в частности, отмечается, что наиболее ранняя информация о празднике Ярилы в XVIII в. и первой половине XIX в. «связана с борьбой церкви с оргиастическими календарными действиями и ритуальными бесчинствами» в ряде российских губерний. Центральным событием таких ритуалов было захоронение куклы Ярилы с подчеркнутыми признаками пола: «С эротическими коннотациями связан обычай *Ярилину плешь погребать*: из глины лепили Ярилу и Ярилиху, которых разбивали и выбрасывали в воду после гулянья» [231, с. 637].

В. И. Даль определяет слово *Ярило* (*Ярила*) следующим образом: ‘древний славянский бог плодородия, от которого ярится земля и все живое’. Здесь же составитель словаря приводится поверье, указывающее на тесную связь этого языческого персонажа с плодородием земли и детородными способностями людей: «Ярила ходит по нивам, растит рожь, приносит новорожденных» (Даль 4, с. 680). Ярила определяется также как языческое божество, наделенное мощной продуцирующей символикой, включающей в себя любовно-эротическую составляющую: «Слово *Ярила* означает быстро распространяющийся весенний или утренний солнечный свет, возбуждающий растительную силу в травах и плотскую любовь в людях и животных, потом – юношескую свежесть, силу и храбрость в человеке» [227, с. 5].

Достаточно исчерпывающую информацию о Яриле как мифологическом персонаже приводит в своей книге «Мифы русского народа» Е. Е. Левкиевская, которая прежде всего указывает истоки семантики мифонима: «Древний корень *яр-*, к которому восходит имя Ярилы, означал весну, а также состояние любви и готовности произвести потомство. Глагол *ярить(ся)* в русском языке имеет значения ‘горячиться, кипятиться’, а также ‘разжигать любовное желание’, а слово *ярость* в некоторых русских диалектах означает ‘похоть, возбужденное состояние в период течки у животных’, а в украинских – ‘страстность, пыл, любовную готовность’ [166, с. 47–48].

Подробно останавливается исследователь и на содержании ритуальных игр молодежи, приуроченных к празднествам в честь Ярилы, которые назывались *Ярилиными игрищами*, *Ярилиными гуляньями* или просто *ярилками*: «Эти игрища и в конце XIX века носили самый разгульный характер: все собравшиеся пили безо всякой меры, пели нескромные песни, плясали, разбивались на парочки. Неда-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

леко от Рязани ярилки праздновали ночью. Неженатая молодежь – семейных на гулянье не допускали – собиралась на холме, который назывался *Ярилина плешь*, и разжигали костер. <…> Название *Ярилина плешь* восходит к очень древним по происхождению, однако существовавшим еще в начале XX века обрядам «погребения Ярилы», совершавшимся поздней весной или в начале лета. Во время таких обрядов, сопровождавшихся веселыми гуляньями и пьянством, из деревянного обрубка, веток и тряпок делали куклу, изображавшую мужчину с его естественными половыми принадлежностями. Куклу клали в гробик, и пьяные бабы закапывали его с разными причетами. В окрестностях Владимира, например, этот праздник назывался *Ярилову плешь погребать*. Если знать, что во многих русских говорах словом *плешь* называют детородные органы, то становится понятным и название холма, на котором праздновали *ярилки*, и смысл обрядового погребения Ярилы – побудить землю стать более плодородной» [166, с. 49]. Ритуальное погребение *Яриловой плеши*, имело, таким образом, аграрно-магическое содержание: «В ряде случаев образ Ярилы наделен фаллическими чертами. Это особенно сказывается при обряде похорон Ярилы, которые, очевидно, отражали окончательное отмирание посеянного в землю зерна в период формирования новых колосьев» [314, с. 682].

Сравн. также рус. диал. *плешка* ‘плешь, лысина’, ‘голая, безлесная вершина горы’, ‘фаллос’ (СРНГ 27, с. 137); *плёшник* ‘распутник, бабник’; *плёшничать* ‘развратничать’ (СРНГ 27, с. 38).

О наличии у слова *плешь*, имеющего (наряду с общеупотребительной семантикой ‘лысина’) просторечное «сниженное», непристойное значение (‘фаллос’), свидетельствует лубочная картинка «Тарас плешивый» (1766 г.). В сопровождающем картинку тексте семантика слова *плешь* оказывается гендерно маркированной, поскольку женщины и мужчина понимают данное слово различно, из-за чего и возникает смеховой эффект. (Хотя, как можно предположить, встретившие лысого Тараса «три некие младые жены» вполне осознанно спровоцировали мужчину намеренным употреблением слова *плешь*, имеющего очевидное «двойное прочтение»).

В таком же аспекте излагает культурную семантику мифонима *Ярила* и Л. С. Клейн: «Этнографам информанты сообщали о гуляниях в «Ярилин день», называемых «ярилки», когда полагалось *Ярилину плешь погребать*». Ученый подчеркивает, что если в семантике современных прилагательных *яркий* и *яростный* преобладают значения, выражаемые синонимами *сердиться*, *гневаться*, то «в древности преоб-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ладали сексуальные оттенки – в ярильных обрядах они ясно выражены фаллическим оснащением чучела». <…> «Фаллическое чучело Ярилы – «с ярко выраженными мужскими атрибутами» – клали в гроб и «с плачем и воем» опускали в могилу» [129, с. 327–328].

С представлениями о Яриле как языческом божестве, оказывающем влияние на продуцирующие способности людей, связан (в том числе и этимологически) обряд *яровуха*: «*Яровуха* (по имени языческого божества плодородия Ярилы) состояла в том, что после вечеринки в доме невесты вся молодежь оставалась там спать вповалку, причем допускалась большая вольность обращения, за исключением интимной близости. Это был типичный «свальный грех», форма группового секса» [143, с. 8].

Проходившие в XIX веке в Нижегородской губернии празднества, посвященные Яриле, также предполагали свободу отношений между молодыми людьми: «В первое воскресенье после Петрова дня девушки и парни собирались плясать и веселиться. Матери охотно отпускали своих дочерей на это гулянье «поневеститься». Женихи высматривали невест, а невесты – женихов, но, однако, встречались и дурные последствия от «поневестыванья». Во время разгула дозволялись обнимания, целования, совершавшиеся под ветвистыми деревьями» [227, с. 9].

## 1.4 Белорусское *серада з-пад пятніцы відаць* и китайское *лю и хуан ли* 绿衣黄里 (*зеленая одежда на желтой подкладке*)

Белорусский фразеологизм *серада з-пад пятніцы відаць (вылазіць)* ‘нижняя одежда видна из-под верхней’ (БФ, с. 345) заслуживает внимания прежде всего потому, что он относится к числу этнофразем – немотивированных устойчивых словосочетаний, происхождение которых связано со сферой народной духовной культуры. Кроме того, этот оборот является очевидным эвфемизмом, с помощью которого женщины могли непрямо, аллегорически характеризовать деликатную ситуацию, при которой из-под верхней одежды «выглядывает» нижняя одежда – нательное белье. Сравн.: *Ото прыбралася! У цябе, Тэкля, серада з-пад пятніцы відаць* (БФ, с. 345); *У нашай акуратніцы відаць серада з-пад пятніцы* [262, с. 349]; *Акурацістка, што серада з-пад пятніцы відаць* [71, с. 32]; *Суседка наша, Карабуціха, да вайны бязладная жанчына, у якой заўсёды серада з-пад пятніцы вылазіла, аказалася практычнаю кабетай* (Л. Арабей) (СФ 2, с. 388).

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Компонентный состав рассматриваемого оборота может варьироваться не только в белорусском языке (*выглядае субота з-пад нядзелі* [262, с. 349], *серада (субота) з-пад нядзелі* (Юрч., с. 56), но и в других славянских и неславянских языках, что указывает на его высокую коммуникативную значимость: рус. *завалилась суббота за пятницу, середа ниже пятницы* (Даль 3, с. 554), *суббота дольше воскресенья, пятница дольше субботы* [247, 430), *из-под пятницы субботу видно* (ФСРГС, с. 27), *середа доле пятницы* (ФСРГС, с. 176), *из-под пятницы суббота* (ФСРГС, с. 192), *из-под пятницы суббота торчит* [240, с. 73], *из-под пятницы четверг виден, из-под вторника среда видна* (СФСРЯ, с. 155), *из-под пятницы суббота (четверг) видна (торчит)* (БСРП, с. 550); пол. *dłużczy piątek od suboty* (NKPP 2, s. 848), *dłużcza sobota niż niedziela* (NKPP 3, s. 246); чеш. *kouká jí pátek přez sobotu* (Zaor., s. 283), *leze ji sobota*, *leze sobota přez neděli* (Zaor., s. 362); лит. *per penktãdienį matýti ketvirtãdienis* (= через пятницу видеть четверг), *petničia pratenka pro subatą* (= пятница протянута через субботу) (LKFŽ, p. 208–209).

«В первом приближении» внутренняя форма приведенных фразем представляется довольно ясной: появление нижней одежды из-под верхней воспринимается таким же «отклонением от нормы», как и наступление (возвращение) прошедшего (предыдущего) дня. Вместе с тем нельзя не учитывать тот факт, что в сфере традиционной духовной культуры восточных славян (как и других народов) дни недели наделялись богатой и сложной символикой, с ориентацией на них были связаны многие обряды, обычаи, поверья и приметы. Так, в белорусской фраземе *як серада на пятніцу (крывіцца, касіцца)* ‘с большим неудовольствием, болью и т. п.’ противопоставление дней недели связано с тем, что в соответствии с церковной традицией среда и пятница почти каждой недели считались постными днями, в течение которых запрещалось употреблять мясную и молочную пищу; при этом в пятницу пост соблюдался более строго, чем в среду, отчего «среда имела основания обижаться, «кривиться» на пятницу» (ЭСФ, с. 439). К представлениям о пятнице как о дне особо строгого поста имеют отношение белорусские устойчивые сравнения: *гарыць як у пятніцу* ‘о сырых дровах, которые плохо горят’ (сравнение с пятницей вытекает из того, что пятница является постным днем, когда печь топили не в полную силу) [71, с. 304]; *выскаліў зубы як сабака на пятніцу* ‘о сердитом, злом человеке’ (в этом случае, очевидно, содержится намек на «недовольство» собаки пятницей – постным днем, когда ей не достается мясной пищи) [71, с. 298]. В постные дни (в среду и пятницу) не

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

устраивали свадеб [188, с. 146], что подтверждается белорусской фраземой *(жаніць) аддаваць замуж хоць у пятніцу* ‘в любой момент, в самое близкое время’ (СФ 2, с. 288). Сравн. также: «Як карова ацеліцца ў пятніцу, то хоць ты яе прадавай, бо мала будзе даваць малака і не будзе з яе ніякай карысці» [316, с. 49].

Следует при этом учитывать, что наибольшим сакральным весом среди всех дней недели наделялась пятница, которая (как и среда) в языческой традиции считалась «женским» днем, посвященным богине Мокоши. Характеризуя этнокультурное содержание пятницы в народном календаре, С. М. Толстая подчеркивает: «Практически каждая пятница считалась значимым и опасным днем, особенно тщательно соблюдались запреты и предписания в пятницы перед праздниками, а также в специально выделенные Страстную пятницу, Девятуху, Десятуху, поминальные пятницы и т. д.» [348, с. 202]. Очевидно, на отношение к пятнице как ко дню строгих запретов немалое влияние оказало и христианство: согласно Евангелию, распятие Иисуса Христа произошло именно в пятницу, в связи с чем пятница (Великая пятница) считается кульминационным днем Страстной недели, когда особо строго придерживаются поста.

Названные представления не могли не отразиться в структуре и семантике белорусской фраземы *серада з-пад пятніцы відаць.* Очевидно, что среда в народных представлениях осмыслялась как день недели, «подчиненный» пятнице, менее значимый по «степени сакральности», чем пятница – «наиболее семантически нагруженный день» [345, с. 163]. В белорусской быличке мифологические женские персонажи – Среда и Пятница – спрашивают у встретившегося им человека, какой день недели он почитает в большей степени – среду или пятницу? Предпочтение при ответе человек отдает пятнице: *«Мабыць жа, пятніцу, бо ў сераду ляхі саўсім не посцяць <...> У серадную ўсё ядуць, а ў пятніцу ні прадуць, ні аруць»* [168, с. 135–136].

С комплексом «пятничных» представлений неразрывно связан культ Пятницы – антропоморфного мифического персонажа в виде внешне непривлекательной, суровой женщины «контролирует» выполнение женщинами пятничных запретов и строго наказывает тех, кто в пятницу занимается прядением или ткачеством. Так, в одной из белорусских быличек внезапно появившаяся Пятница угрожает женщине, которая хоть и пряла в пятницу, но смогла перехитрить ее: *Разумная ты, маладзіца, што так здзелаць дагадалася; не здзелай ты гэтага, а аддай мне голыя верацёны, я б цябе самую як голае верацяно скруціла да ссушила. Я святая Пятніца. Глядзі, барані цябе Божа, ні разу ў пятніцу не прадзі* [168, с. 138].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Очевидно, что образной основой для возникновения фразем рассматриваемого типа явилась логическая схема, в рамках которой противопоставляются наиболее сакрализованные дни недели – среда и пятница. В этих эвфемистических по своему характеру оборотах «закодированы» сложные, но, без сомнения, хорошо известные ранее женщинам представления о пятнице как дне строгих запретов и предписаний, что, в свою очередь, содействовало адекватному пониманию деликатной ситуации, при которой нижняя одежда была видна из-под верхней.

В качестве типологической параллели для рассмотренного белорусского фразеологизма может быть приведено китайское устойчивое словосочетание *лю и хуан ли* 绿衣黄里 (*зеленая одежда на желтой подкладке*) ‘ставить низкое на место благородного’ (КРФС, с. 269), в котором, как и в предыдущем случае, отражены представления о статусности предметов одежды. Однако если в славянских фраземах с этой целью противопоставляются дни недели, то «логика» китайского фразеологизма основана на противопоставлении цветообозначений.

Общеизвестен, в частности, высокий, «императорский» статус желтого цвета в древнем Китае. Сравн. фразеологизм *хуан пао цзя шэнь* 黄袍加身 (*надеть на себя желтый халат*) ‘стать правителем; прийти к власти; взойти на престол’ (КРФС, с. 189); ‘одержать победу’ [185, с. 38]; *хуан шан* 黄裳 (*желтое нижнее платье*) ‘наследник престола’ (БКРС 4, с.758).

Один из наиболее почитаемых культурных героев Китая – *Хуан-ди* 黄帝 (*Желтый император*) – «считался олицетворением магических сил земли, отсюда его связь с желтым цветом лёссовых почв» [294, с. 663].

Иероглиф *хуан* 黄 (*желтый*) в некоторых устойчивых словосочетаниях реализует значение ‘относящийся к императору’, ‘исходящий от императора’: *хуан че* 黄车 (*желтая повозка*) ‘императорская карета с желтым верхом’; ‘император, его величество’ (БКРС 4, с. 755); *хуан мэнь* 黄门 (*желтые ворота*) ‘императорский дворец’; *хуан бан* 黄榜 (*желтое объявление*) ‘императорский манифест (написанный на золотой бумаге)’ (БКРС 4, с. 757); *хуан чи* 黄敕 (*желтый указ*) ‘императорский эдикт (писался на желтой бумаге)’ (БКРС 4, с. 758).

Желтая бумага использовалась и для создания заклинательных надписей: «Особым могуществом наделялись амулеты, написанные киноварью на желтой бумаге. Обычно исследователи связывают этот факт с тем, что именно так выглядели императорские указы» [109, с. 31]. В романе «Развеянные чары» маг и заклинатель Фын Цзинъянь использует такую бумагу для ритуала черной магии:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Надеясь на щедрость вознаграждения, Фын Цзинъянь изо всех сил старался угодить молодому Лэну и показать, как говорится, товар лицом. Первым делом он написал на листе желтой бумаги имя того, у кого собирался отнять душу: хэшан Яйцо, уроженец Сычжоу, монах при храме Утренней зари, ныне странствующий. Затем взял его волосы, положил их в бумагу, завернул все это в рубаху хэшана, написал на ней заклинание, засунул в кувшин и, начертав мелом большой круг перед алтарем, поставил кувшин в его центр* [382, с. 57].

Желтая бумага использовалась также в даосской ритуальной практике: «У даосов существовал обряд прощения грехов. На специальных желтых бланках в трех экземплярах писалось имя просителя и излагалась просьба о прощении. Один экземпляр клали на горé с обращением к небу, второй зарывали в землю, третий опускали в воду» [287, с. 559].

Статусный характер одежды желтого цвета отражен в устаревших китайских словосочетаниях *хуандай цзы* 黄带子 (*желтопоясые*) ‘ближайшие родственники маньжурских государей, которым было предоставлено право носить желтый пояс’ (БКРС 4, с. 757) и *хуан шань* 黄衫 (желтая рубашка) ‘щёголь-аристократ, молодой барич’ (БКРС 4, с. 757); *хуан шанькэ* 黄衫客 (*гость в желтой рубашке*) ‘благородный рыцарь’ (династия *Тан* 唐) (БКРС 4, с. 757).

По данным фразеологии, желтый цвет в китайской лингвокультуре реализует такие значения, как ‘счастье’ ‘успешность’ ‘долголетие’, ‘высокие моральные качества’, ‘благоденствие, процветание’, ‘нечто ценное, благородное’ [185, с. 38]. Сравн. также: *хуандао жи* 黄道日 (*день желтого пути*) ‘счастливый день’ (БКРС 4, с. 758).

Изначальный хаос *(хунь дунь)* ассоциировался древними китайцами в образе мирового яйца: «Земля уподоблялась желтку, окруженному белком и скорлупой – разными небесами» [363, с. 122].

Желтый цвет, по представлениям древних китайцев, благоприятно влияет на зарождение новой жизни. Р. ван Гулик приводит фрагмент трактата «Су-нюй мяо лунь» («Восхитительные рассуждения Чистой Девы»), в котором Чистая дева (Су-нюй), отвечая на вопрос Желтого императора о том, как бездетные родители должны зачать ребенка, указывает, в частности, на использование одежды и постельных принадлежностей желтого цвета:

*Император спросил: «А какие методы могут использовать бездетные супруги, чтобы непременно зачать ребенка?» Чистая Дева ответила: «Чтобы получить потомство, нужно*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*прежде всего достичь полной гармонии инь и ян. Нужно, чтобы одежды, покрывала и подушки были из парчи или желтого шелка»* [81, с. 321].

В легенде времен династии Хань рассказывается о том, что дух, посланный с небес – «пожилой незнакомец, одетый в желтые одежды» – рассказал выдающемуся историку и текстологу *Лю Сяну* 劉向 о тайнах пяти элементов мироздания и пояснил некоторые трудные места в классических текстах [171, с. 149].

Рассматривая символику желтого цвета в китайской лингвокультуре, О. А. Турбина отмечает: «Считается, что китайская нация происходит от желтого императора, чем и объясняется желтый цвет кожи его потомков, которых в силу этого называют *хуанчжон жэн* 黄种人 (*желтая раса*), а всю страну – Китай – *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*). Наряду с этим, формирование и становление китайского этноса связано с бассейном протекающей по желтой земле реки *Хуанхэ* 黄河 (*Желтая река*) – великой реки Китая, которую китайцы с любовью называют «наша мать-река». Почетным желтый цвет является в Китае и потому, что он символизирует одну из пяти стихий – землю, центр пяти направлений (центр, север, юг, восток, запад), что придает ему значение государственности и возводит в ранг основного отличительного цвета императорской власти в Китае» [367, с. 104–105].

Приведенные представления опираются, очевидно, на архаичные мифологические верования: согласно воззрениям древних китайцев, великая богиня *Нюй-ва* 女娲 не только избавила мир от потопа, но и вылепила из желтой глины людей [413, с. 48]. Сравн.:

*Простой народ говорит, что, когда небо и земля только что отделились друг от друга, еще не было людей. Нюйва взяла желтую землю и стала их лепить. Но силы у нее истощились, и не хватило времени. Тогда она стала делать людей, водя веревкой по простой глине. Богатые, знатные и ученые – это люди, вылепленные из желтой земли, а бедные, подлые и неучи – сделанные веревкой (из простой глины)* [415, с. 73].

Можно предположить, что во фразеологизме *хуан гуань* 黄 冠 (*желтая шапка*) ‘крестьянский головной убор’ (БКРС 4, с. 759) компонент *хуан* 黄 не является цветообозначением, а выполняет роль символа, указывающего на органичную связь крестьян с землей, почвой, которая ассоциировалась с желтым цветом.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Желтый цвет, кроме того, является цветом одеяний буддийских монахов, поэтому выражение *надеть желтую шляпу* означает ‘принять монашеский сан, постричься в монахи’. Это устойчивое словосочетание встречаем в танской новелле «За что даруется бессмертие?»:

> *Еще он спросил, собирается ли она вновь покинуть людей. Ян ответила: «Я не владею искусством Дао, как могу я уйти из мира людей? Когда за мной прибыли небесные облака и аисты, я улетела с ними. Но если бы они сами не появились, я не могла бы их вызвать». Затем она простилась с мужем и надела желтую шляпу* [183, с. 274].

За зеленым цветом в традиционной китайской культуре закрепились противоположные, «социально сниженные» коннотации, что выразительно проявляется в песенном тексте «Одежда зеленого цвета», включенном в «Шицзин» – сборник древних китайских песен и культовых гимнов. Текст представляет собой исполненный горести и отчаяния монолог женщины, оставленной мужем, который предпочел ей наложницу. Обращаясь к мужу, героиня аллегорически использует «цветовую» оппозицию: социально «низкая» зеленая верхняя одежда мужа, символизирующая соперницу, противопоставлена подкладке из красивого желтого шелка, который является символом ее самой. В комментарии к рассматриваемому песенному тексту отмечается: «Жалобы жены на мужа, отдавшего предпочтение наложнице, что так же не подобает ему, как ношение зеленого поверх желтого» [410, с. 316]. Приведем для иллюстрации первые два куплета этой песни в переводе А. А. Штукина:

*Одежда на вас зеленого цвета,*
*Вы желтый мой шелк для подкладки избрали.*
*Печаль моего одинокого сердца –*
*О, где же конец постоянной печали?*
*Супруг мой, одежду зеленого цвета*
*На желтой сорочке вы носите всюду.*
*Печаль моего одинокого сердца –*
*О, как же тоску и печаль позабуду?* [410, с. 38].

Очевидно, что отраженный в этом тексте образ – ношение зеленой одежды поверх желтой как проявление неоправданного предпочтения – так же аллегоричен, как использование дней недели (среда не может быть важнее пятницы) для оценки внешнего вида женщины, у которой нижняя одежда видна из-под верхней.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В связи с рассмотрением символики цветообозначения *зеленый* как компонента китайских устойчивых словосочетаний целесообразно остановиться на характеристике внутренней формы фразеологизмов *дай лю мао цзы* 戴绿帽子 (*надеть зеленую шапку*) ‘наставить рога, изменить мужу’ [209] и *гэй чжан фу дай лю мао цзы* 给丈夫戴绿帽子 (*надеть зеленую шляпу на мужа*) ‘сделать мужа рогоносцем’ [404, с. 41].

В виртуальном «Большом китайско-русском словаре» содержится весьма исчерпывающая информация относительно внутренней формы рассматриваемых устойчивых словосочетаний: «Изначально в древнем Китае закон требовал от проституток, их мужей и мужчин, состоящих с ними в родстве, носить зелёные головные уборы» (БКРС-эл.). Логично при этом предположить, что данные устойчивые словосочетания возникли на базе выражения *лю тоу цзинь* 绿头巾 (*зеленый головной платок*) ‘о рогах, наставленных обманутому мужу’ (БКРС, 3, с. 821), поскольку в древнем Китае мужчины носили именно платки, концы которых завязывались на затылке.

Выразительный пример использования в тексте фразеологизма *зеленый платок* в значении ‘головной убор мужчины, указывающий на статус обманутого мужа’, встречаем в сборнике Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжая о необычайном». Мужчина, служивший сыщиком и потому часто бывавший в отъезде, уличил жену в прелюбодеянии и в порыве гнева велел ей умертвить себя через повешение. Жена согласилась, но попросила разрешения умереть нарядной, и муж ей это позволил. «Наконец жена вышла, сияя нарядом, поклонилась ему и сказала, еле сдерживая слезы: «Господин мой, неужели ты и впрямь допустишь, чтобы твоя раба умерла?» Сначала оскорбленный муж «с грозным и надутым видом цыкнул на нее», но потом, решив, что лучше носить зеленый платок, чем быть виновником трагической смерти жены, все же проявил великодушие: «Ну ладно, вернись! *Зеленый платок на голове* вряд ли может насмерть раздавить меня!»

В содержащемся здесь же комментарии академика В. М. Алексеева к выделенному словосочетанию отмечается: «В древности человеку, продававшему за деньги жену, обертывали голову зеленым полотенцем и называли его мужем проститутки. Так гласит предание. Надо заметить, что зеленый цвет считается цветом рогоносцев и тщательно избегается. Причиной этого странного соединения представлений является, вероятнее всего, цвет черепахи, которая, по поверью, совокупляется со змеем и является, таким образом, прототипом мужей-рогоносцев» [263, с. 135].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

У Чжи-сян, один из героев романа Ли Жу-чженя «Цветы в зеркале», рассуждая о ситуации, при которой замужняя женщина может быть обесчещена, видит в этом вину не только самой женщины, но и ее мужа, не воспитавшего ее должным образом, в результате чего он должен носить унизительную зеленую косынку:

> *Хорошо еще, если никто не узнает, что репутация дома подмочена. А если все раскрывается, если все узнают об этом позоре, а только глава семьи, все еще как слепой и глухой, живет, будто во сне. Каково это? Ведь беда, несомненно, идет от того, что женщина невежественна и неопытна, но за то, что глава семьи не смог заранее принять мер предосторожности, не предостерег ее, не наставил на путь истины и довел дело до того, что у него на голове стала красоваться зеленая косынка, то кого же, как не его, винить?* [173, с. 116].

В «Книге гор и морей» сообщается о том, что в находящемся на Севере Царстве демонов живет «собака Тао *зеленого цвета*», которая «пожирает людей, начиная с головы» [124, с. 106]. Сравн.: рус. (диал.) *зеленый* ‘по суеверным представлениям – дьявол’. *Зеленый те убей!* (СРНГ 11, с. 250).

Вместе с тем, в традиционном сознании китайцев присутствует (наряду с антропоморфным) архаический образ божественного земледельца *Шэнь-нуна* 神农 – «зеленого (по цвету растительности) чудища со змеиным телом, бычьей головой, человеческим лицом и тигриным носом» [96, с. 38].

## 1.5 Китайское *сан чжун чжи юэ* 桑中之约 (*свидание в тутовнике*) и его соответствия в славянских языках

Китайский фразеологизм-чэнъюй *сан чжун чжи юэ* *桑中之约* (*свидание в тутовнике*) ‘тайный сговор’; ‘романтическое свидание’ (КРФС, с. 372) имеет довольно сложную внутреннюю форму. Заметим, что в «Большом китайско-русском словаре» для данного фразеологизма указана семантика, однозначно подчеркивающая греховность свиданий (встреч) в тутовнике: ‘тайное свидание любовников’ (БКРС, т. 3, с. 727). Негативно-оценочную окраску имеет еще один китайский фразеологизм с компонентом *сан* 桑 (*тутовник*): *сан цзянь пу шан* 桑间濮上 (*в зарослях тутовника на берегу реки Пу*) ‘развратный, аморальный, распущенный’; ‘место порока’; ‘место



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

тайного свидания’ (КРФС, с. 372). Логично предположить, что названный компонент является своеобразным «семантическим центром» приведенных фразеологизмов, то есть выполняет в их составе смыслообразующую функцию, обусловленную этнокультурным содержанием денотата.

Связь представлений о тутовнике (шелковице) с любовно-эротической сферой (в частности – с мотивом любовного свидания) отчетливо прослеживается в песенном тексте «В тутах», опубликованном в сборнике древнекитайского фольклора «Ши Цзин» 诗经 (раздел «Песни царства Юн»). В названной песне молодой человек, занимающийся сбором трав или уборкой урожая (пшеницы и репы), мечтает о встречах с разными девушками (одну зовут Цзян, другую – Юн, имя третьей – Прекрасная), которые ждут с ним встречи в тутовой роще:

*...Но о ком я тоскую, мои думы о ком? / Ах, прекрасною Цзян ту подругу зову. / Цзян меня поджидает в роще тутов одна, / Цзян в Шангуне сегодня встретить друга должна.*

*...Но о ком я тоскую, мои думы о ком? / И Прекрасная, верно, имя милой моей. / И меня поджидает в роще тутов одна, / И в Шангуне сегодня встретить друга должна.*

*...Но о ком я тоскую, мои думы о ком? / Юн красавицу эту называют у нас! / Юн меня поджидает в роще тутов одна, / Юн в Шангуне сегодня встретить друга должна* [410, с. 53].

В китайской культурной традиции хорошо известна песня балладного типа «Мо ша сан» («Туты на меже»), относящаяся ко времени династии Хань (202 год до н. э. – 220 г.). В песне рассказывается о замужней красавице Ло Фу, собиравшей тутовые листья – корм для шелковичных червей – и отвергшей притязания проезжавшего мимо вельможи, который предложил ей стать его наложницей, руководствуясь, очевидно, привычным для него представлением о том, что находящаяся в тутовнике девушка или женщина может быть легкодоступной, поскольку сбором тутовых листьев занимались в основном девушки-служанки. Однако слуге, передавшем женщине непристойное предложение своего хозяина, Ло Фу с достоинством отвечает: *Как глуп, хотя богат и знатен, вельможа твой! / Есть у богатого вельможи своя жена. / Есть у Ло Фу супруг желанный – я не одна*. Совершенно закономерно, что в китайской культуре «Ло Фу стало нарицательным именем добродетельной красавицы» [149, с. 360].

В стихотворении «Цзые весенняя» выдающегося китайского поэта *Ли Бо* 李白, творчество которого относится к эпохе династии



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Тан* 唐, также обыгрывается сюжет древней баллады «Туты на меже». Главная героиня стихотворения – красавица Ло Фу – отказывает во взаимности проезжающему мимо нее богачу, ссылаясь, однако, не на моральные устои, а лишь на свою занятость: *Сударь! Незачем тут останавливать быстрых коней: / Мне пора уходить, накормить шелковичных червей.*

Героиня стихотворения По Циня «Стихи о сдерживании чувств», мечтая о «законном» свидании с любимым, стремится забыть запретные, греховные встречи с ним: *Грежу, как он в укромную спальню войдет, / Приготовлю постель, помогу снять одежду, головную повязку. / Никаких теперь средь тутовника встреч, / Стал единственным этот случайный прохожий* [16, с. 389][1].

В приведенном выше случае подчеркнутое словосочетание является, скорее всего, эвфемистическим фразеологизмом, обозначающим тайное любовное свидание вообще. Подтверждением этого является, в частности, фразеологизм *прогулка среди тутов*, встречающийся в тексте «Фея лотоса» (сборник Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжая о необычном»), где он используется для оценки внебрачных отношений мужчины и женщины, устроенных ими в хлебном поле:

> *Цзун Сянжо из Хучжоу где-то служил. Однажды осенним днем он осматривал поля и заметил в густоте хлебов необыкновенно сильное движение и колыхание. Недоумевая, что бы это могло быть, он пошел прямо через межи, поглядеть – оказывается, мужчина с женщиной совершают внебрачное соитие. Он расхохотался и уже хотел идти назад, но, увидев, что мужчина, весь красный, завязал кушак и опрометью бросился бежать, а женщина тоже поднялась с земли, он стал ее пристально рассматривать и нашел, что она изящна, мила, очаровательна, понравилась ему очень… «Ну что, – сказал он, – эта, как говорится, прогулка среди тутов, ничего, приятна?» Дева смеялась и молчала* [263, с. 110].

В таком же – переносно-образном – значении выражение *тайная встреча в тутах* предсказатель в романе «Цзинь. Пин. Мэй» для характеристики склонности к греховному поведению Ли Пинъэр – одной из жен Симэнь Цина: *Вы прямы и строги, и в вас я вижу доб-*

[1] Показательно, что в известной со времен античности легенде о трагической любви Пирама и Фисбы тайная встреча влюбленных происходит ночью под тутовым деревом.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*родетельную женщину из простой семьи, правда, у вас излишне блестят глаза, как будто вы пьяны или вернулись с тайной встречи в тутах* [394, с. 160].

В книге Я. Я. М. де Гроота «Демонология Древнего Китая» приводится легенда, относящаяся к эпохе Троецарствия (220–280 гг.), в которой речь идет о чиновнике, заподозрившем жену в супружеской неверности. Далее излагается фантастический полуанекдотический сюжет, в котором, однако, нельзя не обратить внимания на такую значимую деталь, как обнаружение сидящего на тутовом дереве любовника, превратившегося в цикаду: *Как-то, заявив, что отправляется по делам, чиновник остался и стал следить за женой через расщелину в стене. Он увидел, что она сидит за своим ткацким станком и работает, но при этом смотрит на стоящее вдалеке тутовое дерево. Потом женщина приблизилась к дереву и стала разговаривать и смеяться. Чиновник заметил на дереве юношу четырнадцати-пятнадцати лет, одетого в голубую рубашку с рукавами и с повязкой на голове того же цвета. Решив, что это и есть соблазнитель, чиновник натянул тетиву и выстрелил. Но юноша превратился в щебечущую цикаду, огромную, как корзина, и улетел. Жена же, как только услышала свист летящей стрелы, воскликнула: «Берегись, в тебя стреляют», чем привела в изумление своего благоверного* [78, с. 83].

По мнению Э. М. Яншиной, в основе ритуальной стрельбы из лука, совершавшейся при рождении мальчиков в древнем Китае, лежат представления о магических свойствах шелковицы: «Когда рождается мальчик, стреляют из лука, сделанного из шелковицы, шестью стрелами из полыни в небо, землю и четыре страны света» [417, с. 28].

С другой стороны, тутовое дерево в китайской мифологии осмыслялось и как воплощение женского, рождающего начала. Известен, в частности, древнекитайский миф о чудесном рождении легендарного мудреца *И-иня* 伊尹 в дупле тутового дерева: *Однажды ночью матери И-иня явилось во сне божество и сказало, что когда по реке приплывет деревянная ступка, женщина должна уйти из селения и не оборачиваться. Женщина так и сделала. Часть соседей последовала за ней. Пройдя 10 ли, женщина обернулась и увидела, что позади нее все залито водой. В то же мгновение женщина превратилась в тутовое дерево, в дупле которого нашли младенца и дали фамилию И по названию реки Ишуй* [279, с. 467]. Совершенномудрый Се, как утверждает легенда, был чудесным образом рожден божественной девой Цзянь-ди, которая, прогуливаясь по тутовому полю, увидела черную птицу, снесшую на землю яйцо. Подобрав яйцо, Цзянь-ци, следуя совету своей божественной матери, положила

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

его за пазуху и «спустя год понесла, а еще через четырнадцать лун родился Се» [16, с. 623].

В мифологическом сознании китайцев шелковица, как можно предполагать, в целом наделялась продуцирующей, жизнеутверждающей символикой, что подтверждается содержанием следующей легенды: *Чжан Чжу в уезде Наньдунь сеял на поле хлеб и нашел сливовую косточку. Он хотел было унести ее с собой, но тут обнаружил, что в дупле шелковицы есть земля, и посадил косточку там. Прошло время. Кто-то заметил, что на шелковице то тут, то там появляются сливы, и всем в округе об этом рассказывал. Был в тех местах человек, страдавший от боли о глазах. Как-то он остановился в тени шелковицы и сказал: «Повелитель сливы! Пошли моим глазам исцеление, а я за это отблагодарю тебя поросенком». Боль в глазах сразу же стала утихать, а после, когда он отправился дальше, и вовсе прошла* [73, с. 144].

Описывая бурные события, происходившие во времена *Юя Великого* 大禹 – мифического правителя Китая, установившего контроль над наводнениями, выдающийся китайский историограф *Сыма Цянь* 司马迁 связывал наступление порядка и спокойствия с выросшими тутовыми деревьями: «Когда на землях, поросших тутом, появились шелковичные черви, народ смог спуститься с холмов и поселиться на равнинных землях» [328, с. 152].

Показательна еще одна легенда, относящаяся ко времени правления императора *Тай У* 太武 (династия *Шан* 商朝) и повествующая о необычайно интенсивном росте шелковицы, символизировавшем расцвет его правления: «При дворе выросли вместе два дерева шелковицы, за вечер достигнув толщины в один обхват» [328, с. 171].

Росшее на родине *Лю Бэя* 刘备 – известного полководца эпохи Троецарствия – высокое тутовое дерево было расценено как предвестие его выдающихся качеств:

> *Лю Бэй, в детстве потерявший отца, помогал матери и относился к ней с должным почтением. Жили они в бедности, на пропитание зарабатывали торговлей башмаками да плетением циновок. Возле их дома в деревне Лоусанцунь росло высокое тутовое дерево, крона которого издали напоминала очертания крытой колесницы. Это отметил прорицатель, заявивший, что из семьи Лю выйдет знаменитый человек* [180, с. 17].

В китайской мифологии известен образ дерева *фусан* 扶桑 (*склоненная шелковица*), являющегося аналогом «мирового древа», вершина которого доходит до неба. «На верхушке дерева *фусан* сидит яшмовый петух, возвещающий рассвет» [292, с. 646].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Важно также подчеркнуть, что места произрастания тутовых деревьев – рощи и леса – осмыслялись древними китайцами как сакральные, священные локусы. Об этом красноречиво свидетельствует помещенный в «Шань хай цзин» («Каталоге гор и морей») обстоятельный комментарий, связанный с поклонением священным рощам в древнем Китае: «Священные рощи считались центрами культа плодородия во многих древнекитайских царствах. Так, Роща Шелковицы была центром культа плодородия царства Сун. Широко известен миф о вызывании дождя в Роще Шелковицы легендарным основателем династии Инь – Таном: «В древности Тан победил Ся и привел в порядок Поднебесную. Небо послало большую засуху, пять лет оставались без урожая. Тогда Тан сам отправился молиться в Рощу Шелковицы. [Он] сказал: «Если я один совершил преступление, не карай весь народ. Если народ совершил преступление, покарай меня одного. Неужели недостаточно покарать меня одного, а надо заставлять Верховного бога, духов и богов приносить страдания народу?» И остриг он тогда свои волосы, и раздробил свои руки, и принес свое тело в жертву. Жертвой своей вымолил счастье, и полил тогда большой дождь. В этой же роще справлялись оргиастические празднества плодородия («В царстве Сун есть Роща Шелковицы... Тамошние мужчины и женщины, здесь встречаясь, веселятся» – «Моцзы»)» [124, с. 161].

В связи с интерпретацией китайского фразеологизма 桑中之约 (*свидание в тутовнике*) принципиально важным для нас в приведенном комментарии известного китаеведа Э. М. Яншиной представляется замечание о проведении в Роще Шелковицы царства Сун[2] оргиастических празднеств плодородия, что косвенно подтверждается (со ссылкой на китайский источник) эвфемистической по своей природе фразой *Тамошние мужчины и женщины, здесь встречаясь, веселятся* [124, с. 161].

Приведенный материал дает основание предположить, что источником любовно-эротической семантики рассматриваемого фразеологизма послужили архаичные представления о тутовых (шелковичных) рощах как местах проведения оргиастических ритуалов, которые, в свою очередь, были неразрывно связаны в сознании древних

[2] Сравн.: *Янь чжи ёу цзу, данци чжи шэцзи, сун чжи ёу санлинь* 燕之有祖, 当齐之社稷, 宋之有桑林 (*Храм предков для царства Янь – все равно что царский жертвенник для царства Ци или священная тутовая роща для царства Сун*) (БКРС 2, с. 644).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

людей с культом плодородия, к чему относится и «дождевая магия»[3]. Нельзя не учитывать в данном случае и использования листьев тутовника для питания личинок шелковичных червей, развитие и «созревание» которых происходит очень интенсивно.

Значительное количество устойчивых словосочетаний, использующихся для характеристики внебрачных отношений, обнаруживается и в славянских языках. Как и в рассмотренном выше китайском фразеологизме, смыслообразующую роль при этом выполняет именной компонент-фитоним, относящийся к продуцирующей сфере. К числу таких оборотов прежде всего следует отнести украинский фразеологизм *скакати* (*стрибати, плигати*) *в гречку* ‘заниматься прелюбодеянием, иметь внебрачные связи’ (ФСУМ, 2, с. 81), внутренняя форма которого восстанавливается с учетом символики смыслообразующего именного компонента: «Гречка в народной традиции – воплощение благосостояния, изобилия» [373, с. 546]. Закономерность использования компонента *гречка* обусловлена в данном случае принадлежностью соответствующего культурного растения к числу медоносов, что, в свою очередь, соотносится с «пчелиной» символикой, реализующейся во фразеологизмах, обозначающих внебрачную беременность: кашуб. *pszczołë ję pogrëzłë* (= пчелы ее погрызли), *brzmiol ję kąsył* (= шмель ее укусил) [419, s. 167].

Именной компонент *гречка* может варьироваться в рамках приведенного выше украинского фразеологизма с компонентом *горох*, что подтверждается следующим контекстом: *Хороша вчителька, але обдурює свого Тита направо й наліво, тримає старого осла під чоботом і тільки й дивиться, щоб стрибнути кудись як не в горох, то в гречку* (Ю. Збанацький. Малиновий дзвін) (ФСУМ, т. 2, с. 81). Подобная вариантность легко объяснима, поскольку, как и гречка, «горох играл большую роль в ритуалах, связанных с браком и обеспечиванием деторождения» [234, с. 524]. Кроме того, компонент *горох* входит в состав ряда славянских фразеологизмов, обозначающих внебрачную беременность, что, очевидно, обусловлено аналогией беременности со свойством гороха быстро «расти», набухать, «раздуваться» в вод-

[3] Сравн.: «Когда, например, в деревне около Дерпта (современный Тарту) испытывали необходимость в дожде, обычно трое мужчин взбирались на высокие ели в священной роще. Один из них в подражание грому бил молотком по котелку или небольшому бочонку; второй в подражание молнии высекал искры из горящих головней, а третий – его называли «вызыватель дождя» – разбрызгивал во все стороны воду из сосуда с помощью связки веток [380, с. 50].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ной среде[4]: *гороху объесться* (ФСРГС, с. 125); *пойти горох мять* [240, с. 47]; укр. *наїстися гороху* ‘забеременеть’ [111, с. 77], бел. *гарох брыняе* [3, с. 70]; пол. *grochu się objadła* (NKPP, 1, s. 735), кашуб. *ona są grouxu obžarła, groux ją pączi* (= ее горох пучит) [419, s. 524].

Украинскому языку известен оборот, синонимичный фразеологизму *скакати в гречку – толочити жито* [197, с. 185], который соотносится с белорусским эвфемистическим словосочетанием *хадзіць у жыта* ‘вступать во внебрачные отношения’, употребляющимся в составе пословицы *Не за то біта, што хадзіла ў жыта, но за то, што дома не начавала* [262, с. 15].

К фразеологизмам рассматриваемого типа относится и русский диалектный фразеологизм *скакать в крапиву* ‘о внебрачной беременности’ (СРНГ 15, с. 168). Сравн. при этом: бел. *у крапіве жаніцца, у крапіве шлюб браць* ‘о внебрачных отношениях’ [71, с. 114]; рус. *крапивник* ‘внебрачный ребенок’ (СРНГ 15, с. 169). Крапивный венок в сфере традиционной культуры восточных славян известен как унизительный, но обязательный атрибут, своеобразный «маркер» девушки, родившей вне брака [83, с. 115]. В народной кулинарии и народной медицине крапива характеризуется как растение, стимулирующее рост и развитие, обладающее лечебными (омолаживающими) свойствами [208, с. 179]. Актуализация в приведенных выше фраземах «крапивного» мотива связана с представлениями об эротической символике набухания кожи, вызываемого крапивными ожогами [360, с. 11]. Аналогичную внутреннюю форму имеет рус. диал. *найти в крапиве* ‘родить ребенка вне брака’ (БСРП, с. 326).

Такова же внутренняя форма фразеологизмов с образным конкретизатором *капуста*: укр. *лізти в капусту*, слвцк. *zachodí do cudzej kapusty* [112 с. 235–236]. Капуста находится в том же ряду магически осмысливаемых растений, что и гречка, горох и крапива: сравн. широко распространенное поверье о том, что новорожденных детей родители находят в капусте [58, с. 178]. Характеризуя продуцирующую и детородную символику зайца и соотносящиеся с ней представления о капусте, А. В. Гура отмечает: «Символом брачного акта является также мотив залома капусты в восточнославянских песенных текстах, где заяц воплощает мужское, а капуста – женское начало. В других песнях с мотивами залома капусты и коитуса место капусты и зайца занимает пара: девушка – кочан (мужской символ)» [84, с. 182]; сравн.: *капустничек* ‘ребенок, родившийся вне брака’ (СРНГ 13, с. 60).

[4] Как и китайское тутовое дерево фусан, достигающее небес, в восточнославянских сказках «гороховый стебель вырастает до неба, а забравшихся по нему ожидает богатство» [229, с. 526].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Значительно реже в качестве смыслового центра фразеологизмов рассматриваемого вида выступают компоненты-зоонимы, в частности, компонент *заяц*. Названное этим словом животное в сфере народной духовной культуры наделяется ярко выраженной любовно-брачной и эротической символикой [84, с. 178–184]. При этом славянские устойчивые словосочетания – хорв. *tjerati zeca* (= *гонять зайца*) ‘вести распущенную жизнь’ (FRHSJ, s. 782); чеш. *vyhanel z díry zajíce* (= *выгонял из норы зайцев*), ‘об интимных отношениях’ [84, с. 182] – вполне соотносятся с китайским фразеологизмом *чжуае ту* 抓野兔 (*ловить зайца*) ‘отправиться в публичный дом’ [100, с. 58] (сравн. рассмотренный выше эвфемистический фразеологизм *туцзы кан юэлян* 兔子看月亮 – *крольчихи пялятся на Луну*).

## 1.6 Китайское *хуан-цюань* 黄泉 (*желтый источник*), *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) и белорусское *пайсці да Пясоцкага*, русское *желтый как золото*

Известные всем культурным традициям представления о загробном мире по понятным причинам табуируются, вследствие чего в различных языках возникают и активно функционируют лексические и фразеологические эвфемизмы, относящиеся к этой сфере.

Сравнивая традиционные представления о мире мертвых у белорусов и китайцев, М. А. Исаченкова подробно характеризует, с одной стороны, восточнославянские номинации – рус. *ирей* и бел *вырай*, а с другой – китайский фразеологизм *хуан цюань* 黄泉 (*желтый источник*), выделяя общий для них семантический признак ‘мир мертвых, попасть в который можно лишь через преодоление водной преграды’ [114, с. 52–56]. При рассмотрении внутренней формы китайского устойчивого словосочетания автор ссылается на мнение М. Е. Кравцовой, считающей, что желтый цвет в данном случае «служит обозначением (через его ассоциации с землей) смерти и мира мертвых: *хуан ту* ‘желтая земля’ – образный синоним могильного холма, *Хуанцюань* ‘Желтый источник’ – одно из названий подземного мира мертвых» [151, с. 627]; сравн. также: *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) ‘могила’ (БКРС 4, с. 755); *хуан жан* 黄壤 (*желтая почва*) ‘загробный мир, могила’ (БКРС 4, с.758). Лю Юйхуэй указывает, что колоратив *хуан* 黄 ‘желтый’, употребленный в составе фразеологизма *хуан цюань* 黄泉, является символом смерти, загробного мира [185, с. 40]. В «Большом китайско-русском словаре» для рассматриваемого фразеологизма приводятся оба значения – и отвлеченное, и конкретное: ‘загробный мир, тот свет’, ‘могила’ (БКРС 4, с. 758).

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Р. В. Вяткин, комментируя употребленное в IV томе «Исторических записок» Сыма Цяня 司马迁 словосочетание *желтый источник*, указывает, что оно называет «место в потустороннем мире мертвых, в известной мере соответствующее европейскому понятию ада» [331, с. 248].

В художественных классических текстах переводчики употребляют лексико-грамматический вариант рассматриваемого фразеологизма – *желтые истоки*. Так, в романе Цзинь, Пин, Мэй буддистская монахиня Сюэ, обращаясь к женщинам, собравшимся послушать ее проповедь, говорит о бренности, суетности земной жизни и неизбежности смерти:

> *Опавшие листья обратно на дерево не вернутся. Утекшая вода назад не возвратится к роднику. Были палаты расписные и резные хоромы, но жизнь оборвалась, и вечной пустоты на всем легла печать. Высокие были посты и почетные ранги, но разжаловали однажды, и показалось все прежнее сном. Золото с нефритом – источник бедствий, румяна с шелками – напрасная трата усилий. Семейным радостям век не продолжаться; на том свете придется тысячи тяжких мук перетерпеть. Час смертный на ложе застанет, к желтым истокам уйдешь, и только анналы тленные славу пустую возвестят. Прах в землю зароют сырую, передерутся дети из-за полей и садов* [393, с. 164].

В другом эпизоде названного произведения при описании церемонии похорон главного героя приводится «Славословие», имеющее сходное содержание с предыдущим нравоучительно-назидательным текстом, но содержащее вместе с тем критическое осмысление образа жизни покойного:

> *Ты жил в хоромах расписных и узорных дворцах, но жизнь истекла, и угас, как свеча на ветру. Высокие чины и званья – всё пройдет, как сон, когда час роковой наступит. Золото п дорогой нефрит – лишь прах, горестей и бед начало. Румяна и наряды – тщетные затеи мирской суеты. Не длиться весь век наслаждениям, а тьма так тяжка и горька. Будешь однажды обласкан на ложе, и у желтых истоков твой навеки сокроется след. К чему самомненье и чванство пустое, когда тленные кости засыплют сырою землею?* [397, с. 16].

Главная героиня новеллы Цзян Фана «История Хо Сяо-юй», относящейся к эпохе Тан, обращаясь к изменившему ей мужу, с го-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

речью говорит о своей сложной судьбе и неизбежности собственной смерти, используя образ желтых истоков:

> *Повернувшись к Ли И, Сяо-юй долго смотрела на него, затем подняла чарку с вином и, отпив, сказала: «У меня, женщины, – такая несчастная судьба. У вас, мужчины, – такая неверная душа. В расцвете молодости и красоты я умираю с ненавистью в сердце. Мать моя еще жива, но я не могу служить ей. Вышивки мои и струнные инструменты будут вечно отдыхать. С глубокой болью иду я к желтым истокам. Всему этому вы причиной, Ли И! Сегодня нам придется расстаться навсегда. После смерти своей я сделаюсь злым духом и не дам вашим женам и наложницам ни минуты покоя!»* [398, с. 121].

Что касается внутренней формы данного словосочетания, в котором слово *желтый* является смыслообразующим, то нельзя не согласиться с приведенным выше мнением М. Е. Кравцовой о соотнесенности со сферой смерти благодаря ассоциативной связи с лёссовой (желтой) почвой Китая, что подтверждается и фразеологизмом *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) ‘могильный холм’. Вместе с тем, в данном случае нельзя не учитывать и более отвлеченные ассоциации, указывающие на связь желтого цвета с комплексом негативных представлений. Сравн., например: *чжэ цзянь ши хуан лэ* 这件事黄了 (*это дело пожелтело*) ‘дело или план провалился’ [185, с. 40] и диал. *хуан лэ* 黄了 (пожелтеть) ‘потерпеть неудачу, обанкротиться, провалиться’ (БКРС 4, с. 757), а также *хуан сань* 黄 散 (желтый порошок) ‘евнух’ (БКРС 4, с.758).

Отдельного рассмотрения заслуживают словосочетания-перифразы, использующиеся для названия евнухов – *хуанмэнь гуань* 黄门官 (*чиновник желтых ворот*) ‘евнух’ (БКРС 4, с. 757) и *хуан сань* 黄散 (*желтый порошок*) ‘евнух’ (БКРС 4, с. 758). Если первый из приведенных оборотов не обладает оценочностью, выявляя связь с перифразой *хуан мэнь* 黄门 (*желтые ворота*) ‘императорский дворец’ (БКРС 4, с. 757), то второе устойчивое словосочетание обладает негативной коннотацией, основывающейся, как можно предположить, на традиционно сложившихся представлениях о евнухах. Так, в «Мин ши» («Истории Мин»), посвященной минской династии в истории Китая (1368–1644 гг.), содержится резко негативная оценка деятельности евнухов: «Хоть среди них и встречаются мудрые, но на одного полезного приходится сто зловредных». Комментируя это высказывание, К. М. Писцов замечает: «Подобная категоричность



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

суждений является в определенной степени данью историографической традиции, обычно представлявшей евнухов в негативном свете. В этом сказывалась неприязнь представителей «регулярной» бюрократии к придворным евнухам, которые по воле императора могли занимать важные административные посты или выполнять ответственные поручения за пределами двора, превращаясь в «альтернативный» рычаг власти» [232, с. 188]. Сравн. также: *ба ху* 八虎 ист. (*восемь тигров*) ‘о восьми евнухах-фаворитах минского императора У-цзуна (1506–1522 гг.)’ (БКРС 4, с. 40).

Желтый цвет в традиционной культуре Китая нередко оказывается атрибутом демонических существ и злых духов. Таково описание внешности *Куа-фу* 夸父 – мифологического персонажа, связанного с миром мрака и подземного царства. «Куа-фу представляли в виде великана, из ушей которого свешивались две желтые змеи, в руках он сжимал еще по желтой змее» [280, с. 479].

В одной из китайских народных легенд желтая крыса выступает как зловещее предзнаменование чьей-то преждевременной смерти:

> *При Ханьском императоре Чжао-ди, в девятую луну первого года его правления под девизом Юань-фэн в области Янь появилась желтая крыса, кружившаяся в танце у главных ворот дворцов вана, взявши в рот свой хвост. Ван вышел посмотреть на нее – крыса как ни в чем не бывало продолжала свой танец. Ван послал служителя совершить жертвоприношения мясом и вином. Крыса протанцевала без отдыха весь день и всю ночь и потом издохла. В то время Яньский ван Дань замышлял мятеж, и крыса была знамением ожидающей его гибели* [73, с. 161–162].

Насылавший ежегодные наводнения дракон-оборотень, с которым сражается персонаж даосской мифологии Сюй чжэнь-цзюнь, спасаясь от гибели, «превратился в желтого быка и пустился наутек» [289, с. 592].

На принадлежность мифических персонажей к классу демонов может указывать одежда желтого цвета. В одном из рассказов антологии Хун Мая «И-цзянь чжи» (Записки И-цзяня), относящейся к династии Сун, «воин в желтых одеждах» предводительствует духами, распространяющими эпидемию:

> *И вот в сумерках он направился в храм чэн-хуана и там, пав наземь перед изображением духа, стал молиться; что говорил – история умалчивает. Настала полночь, и замерцали огоньки рядов светильников, телохранители склонились по-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*чтительно, и чэн-хуан покинул свое место [в храме]. Воин в желтых одеждах, ведя за собой семь-восемь человек, вошел во двор. Все замерли в поклоне. «Верховный император повелел мне распространить здесь эпидемию, – сказал чэн-хуан, – вы все – духи – охранители кварталов, не медлите!»* [14, с. 733].

Показательно также содержание следующей древнекитайской легенды:

*В городе Хуанчжоу (Хубэй) жили призраки хун-фу, которые творили зло везде, где бы они ни появились. Одежда на них была желтого цвета. Если они, смеясь во весь рот, приходили в какой-нибудь дом, то в этом доме обязательно начиналась эпидемия* [78, с. 109].

Здесь следует подчеркнуть, что мифические персонажи в одежде желтого цвета могут приобретать в сфере китайской духовной культуры противоположную коннотацию, что объясняется обычной для слов-цветообозначений амбивалентностью: «Фансян 方才目 – воитель, изгоняющий духов. Изображается в медвежьей шкуре, в золотисто-желтой одежде с алой подкладкой, с копьем и щитом, во главе воинства» [73, с. 532].

В противоборстве с Сун У-куном, героем классического фантастико-сатирического романа «Путешествие на Запад», старый волшебник с помощью магических приемов вызывает *Желтый ветер* – «ветер неимоверной силы»:

*Когда завыл холодный ветер грубо,*
*Земля и небо изменились сразу,*
*Он ввысь взметнул, сворачивая в клубы*
*Пыль желтую, чуть видимую глазу.*
*Гора тот ветер не остановила,*
*Лишь сосны вековые поломались,*
*Бурлила Хуанхэ, и тучи ила*
*Со дна в воде кипящей поднимались* [368, с. 373].

Кроме того, при рассмотрении внутренней формы фразеологизма *хуан цюань* 黄泉 (*желтый источник*) важно учитывать, что желтый цвет кожи лица является общеизвестным признаком нездоровья, болезни. В восьмом томе «Исторических записок» Сыма Цяня 司马迁 приведены многочисленные примеры из практики знаменитого врача Цан-гуна 仓公 (гл. 105), среди которых немало описаний постановки ди-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

агноза по цвету кожи лица. Например: «При повреждении селезенки [появилась особая] окраска [кожи лица]. Издали [цвет кожи лица] кажется мертвенно-желтым, а если [внимательно] изучить, то подобен сине-зеленому [цвету] отмершей травы. Простые лекари не знают этой болезни» [335, с. 262]. Сравн.: *хуан лянь* 黄脸 (*жёлтое лицо*) ‘болезненный вид’ [184, с. 40]; *Через год даос Цзя похудел, осунулся, лицо его пожелтело, в костях появилась ломота* [382, с. 80].

Та же особенность внешности тяжелобольного отмечается и в русской традиции: *К утру он уже валялся без памяти, пожираемый тифозным жаром, кинутый в небытие. Запекшиеся кровью губы его растрескались, лицо пожелтело, белки подернулись голубой эмалью* (М. А. Шолохов. Тихий Дон).

Таким образом, слово *хуан* 黄 (*желтый*), являющееся компонентом фразеологизмов *хуан-цюань* 黄泉 (*желтый источник*) ‘загробный мир’ и *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) ‘могильный холм’, ассоциируется не только с желтой землей как местом захоронения, но и с представлениями о желтом цвете как атрибуте демонических существ и проявлении нездоровья, болезненности.

В восточнославянской лингвокультуре выявляется значительное количество фразеологических эвфемизмов, относящихся к сфере смерти: рус. диал. *поехать в Могилевскую губернию, в Могилев съездить, уехать в Могилевскую деревню, идти в Могилевскую губернию, съездить в Могилев, уйти в Могилево, уйти в Могилевск, пойти в Могилевскую, к Лопатинскому пойти, в Глинско пойти*; бел. диал. *пайсці да Пясоцкага* (*Пясэцкага*). Входящие в состав приведенных фразеологизмов имена собственные являются «ложноориентирующими», лишь формально соотносящимися с названиями реальных или вымышленных онимов и имеющими в качестве деривационной базы слова (как и слова *могила, песок, глина, лопата* и др.), которые относятся к сфере смерти, точнее – к могиле, к могильной земле [138, с. 139–140].

Не противоречит отмеченной закономерности и происхождение кашубского фразеологизма *jechac do Murawskiégo* [419, с. 93], именной компонент которого соотносится с онимом *Murawski* лишь на основе фонетического сходства, а деривационно связан со словом *murawa* ‘могильная трава; заросшая травой могила’.

Иными словами, «внутренняя логика» восточнославянских фразеологизмов, имеющих общее значение ‘умереть’, вполне соотносится с представлениями о «земельных», «могильных» ассоциациях, характерных для рассмотренных выше китайских фразеологических эвфемизмов *хуан-цюань* 黄泉 (*желтый источник*) ‘загробный мир’ и *хуан ту* 黄土 (*желтая земля*) ‘могильный холм’.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Что касается символики желтого цвета в традиционной культуре славянских народов, то этот цвет понимается как признак, «наделяемый <…> преимущественно негативной оценкой», поскольку он «осмысляется как символ смерти». Согласно сербским поверьям, желтый цвет означает несчастье, болезнь или смерть: кто весной увидит желтую бабочку, будет в этом году несчастлив и слаб здоровьем [374, с. 202]. Русским народным говорам известно терминологическое словосочетание *желтый угол* ‘левый угол в избе, противоположный правому, «красному» углу’ (СРНГ 9, с. 116), в котором негативная коннотация слова *желтый* определяется принадлежностью к западу (солнечному закату, тьме, ночи и смерти), поскольку красный угол – место в доме, где находятся иконы, – ориентирован, как правило, на восток. Русский диалектный фразеологизм *житье желтенькое* ‘жизнь, полная трудностей, лишений’ (СРНГ 9, с. 111) вполне соотносится по характеру внутренней формы с приведенным ранее китайским выражением *чжэ цзянь ши хуан лэ* 这件事黄了 (*это дело пожелтело*) ‘дело или план провалился’.

*Желтуха* (*Желтея*) – имя одной из Лихорадок, персонифицирующей характерный признак больного – пожелтением кожи:

> *Святой отец Сисиний с ангелами, архангелами и святыми евангелистами спросили: «Окаянные дьяволицы, как имена ваши? Рцыте нам». Восьмая: «Желтуха: как желты цветы в поле, так и человек желтеет»* [244, с. 239].

Сравн.: *желтая лихорадка* ‘острая инфекционная болезнь, распространенная в тропических странах, сопровождаемая пожелтением кожных покровов’ (БТСРЯ, с. 392).

В украинском заговоре от «криксунов» (ночного детского крика) атрибутом персонифицированной болезни являются желтые сапоги: *Крыксуны, вбуты в жовті чоботы, їдыть у болота, у очерета – там вам спочиваты, а дытыни спокий дати* [241, с. 78].

В заговорных текстах образ желтого песка имеет ту же коннотацию, что и другие негативно осмысливаемые локусы: это безжизненное пространство, «тот свет», куда субъект заговора отсылает болезнь. Такова «отсылка» в заговоре от золотухи – заболевания у детей, при котором кожа за ушами покрывается желтой зудящей корочкой:

> *Тут тебе не быть, тут тебе не жить; быть тебе но болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками. Там тебе быть, там тебе пожить* [187, с. 43].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Сравн. также: бел. *Буду выганяць нарадку з галавы, з сярэдзіны, з плеч, з рук, з касцей, з машчэй, з жывата. Ссылаю за сінія мара, на жоўтыя пяска, дзе вецер не вее, дзе сонца не грэе, дзе сабакі не брэшуць, дзе певень не пяе* [102, с. 284].

Словом *золотуха*, по данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.», ранее называлась лечебная трава желтого цвета: *Есть трава золотуха, растет по лесам, добра от волосатика, цвет желт* (СлРЯ 6, с. 60).

Словосочетание *желтые пески* в значении ‘могильная земля’ регулярно встречается и в похоронной обрядности – в текстах-плачах (причитаниях):

*Порассыпьтесь сегодня вы, желты пески,*
*Раскатитесь-ка, катучи белы камешки,*
*Приоткройся-ка, тесова гробова доска!*
*Встань-восстань, законная семеюшка.*
*Вынь-ка ручушки от ретивого сердечушка.*
*Проговори-ка мне единое словечушко* (Плач на могиле мужа) [157, с. 166].
*Подымитесь вы, ветры буйные,*
*Разнесите вы все желты пески,*
*Подымите родиму мамоньку*
*Что из этой из сырой земли!* (Плач сироты) [157, с. 392].

С китайским фразеологизмом *хуан-цюань* 黄泉 (*желтый источник*) ‘загробный мир’ может быть соотнесен древнерусское устойчивое сравнение *желтый как золото* ‘мертвый’, встречающееся в тексте мирного договора князя Святослава Игоревича с Византией (971 год). Договор завершается своеобразным клятвой русичей – уверением в соблюдении ими достигнутых соглашений: «Как уже клялся я греческим царям, а со мною бояре и все русские, да соблюдем мы прежний договор. Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, – в Перуна и в Волоса, бога скота, и *да будем желты, как золото,* и своим оружием посечены будем [238, с. 50].

Очевидно, что в данном случае сравнительный оборот *да будем желты, как золото* оказывается в одном ряду с другими «самопроклятиями»: в случае несоблюдения условий договора князь, его дружина и «все русские» готовы не только быть прокляты своим покровителями – языческими богами, но и физически погибнуть – стать *желтыми, как золото*, то есть умереть (желтизна кожи – симптом смертельно опасной болезни и самой смерти), а после – быть иссече-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ными своим же оружием. При этом существенно учитывать наличие у слова *золотой* переносного значения ‘блестяще-желтый, цвета золота’ (БТСРЯ, с. 369), в основе которого лежит не только внешняя ассоциация золота с желтым цветом, но и этимологическое тождество слов *золотой* и *желтый* (Фасм. 2, с. 103; КЭСРЯ, с. 165). В китайском языке иероглиф *цзинь* 金 также реализует оба указанные выше значения: и ‘золотой’, и ‘желтый’ (БКРС 2, с. 180).

На связь сказочных золотых предметов со сферой потустороннего, относящегося к «тридесятому царству» (загробному миру) указывал известный исследователь русского фольклора В. Я. Пропп, подчеркивая при этом, что речь в данном случае идет не о предметах, изготовленных из золота, а о том, что имеет цвет золота – желтый: «Все, сколько-нибудь связанное с тридесятым государством, может принимать золотую окраску. Это – свинка-золотая щетинка, утка-золотые перышки, золоторогий олень, золотохвостый олень, золотогривый и золотохвостый конь и др. <…> Этот список можно было бы продолжить и заполнить им целые страницы. Золото фигурирует так часто, так ярко, в таких разнообразных формах, что можно с полным правом назвать это тридесятое царство золотым царством. Это – настолько типичная, прочная черта, что утверждение «все, что связано с тридесятым царством, может иметь золотую окраску», может оказаться правильным и в обратном порядке: «все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству». Золотая окраска есть печать иного царства» [260, с. 245].

Аналогичное переносное значение имеет в русском языке и слово *восковой*: ‘изготовленный из воска’, ‘имеющий отношение к воску’ → ‘бледно-желтый, мертвенно-бледный’ (БТСРЯ, с. 151). В художественных текстах названное прилагательное используется именно для описания внешности покойника: *Восковое лицо покойницы как бы прислушивалось ко всему и благодарно улыбалось* (В. Я. Шишков. Угрюм-река); *А еще, глядя на покойника в гробу, на его неподвижное восковое лицо с закрытыми глазами, на его большие, очень бледные руки, скрещенные на груди, она подумала, что это ведь лежит Павел, ее муж, человек, с которым – худо-хорошо – она прожила целую жизнь* (Ф. Абрамов. Пелагея); *Он стоял и глядел машинально на строгое восковое лицо лежащей в гробу знакомой, дорогой и в то же время чуждой женщины* (А. И. Куприн. Воробей).

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 2. МИФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

## 2.1 Восточнославянские святые *Власий*, *Флор* и *Лавр* и китайские божества *Ню-ван* 牛王 (*князь волов*) и *Ма-ван* 馬王 (*бог лошадей*)

Традиционной культуре восточных славян известен целый ряд христианских покровителей домашних животных, в именах которых отражается их своеобразная «специализация»: святой *Василий* (день памяти – 14 января) – «свиной бог», святые *Флор* и *Лавр* (31 августа) – покровители лошадей, святые *Кузьма* и *Демьян* (14 июля) – «курьи боги», *Вукол-телятник* (19 февраля), *Агафья-коровница* (18 февраля), *Онисим-овчар* (28 февраля), *Никита-гусятник* (28 сентября). Особое место в верованиях православных христиан занимает культ епископа Севастийского святого *Власия* (день памяти – 24 февраля), поскольку традиционно он устойчиво осмысляется как покровитель скота. Истоки этих представлений связаны с содержанием жития самого святого, где рассказывается, что во время гонений на христиан он скрывался в пещере, к которой подходили дикие звери, получавшие от него исцеление от болезней [350, с. 383].

Считается, что народные поверья о св. *Власии* генетически восходят к образу языческого бога *Волоса* (*Велеса*), а соединению образов языческого божества и христианского святого способствовали фонетическая близость имен (*Волос / Велес – Власий*), а также сходство их функций, поскольку «связь Волоса с хозяйственно-производительной функцией, со скотоводством и земледелием отражается в многочисленных поздних пережитках». По данным Лаврентьевской летописи, при заключении мирного договора с греками русская княжеская дружина клялась оружием и Перуном, а остальное войско клялось «Волосом скотьим богом» [362, с. 210].

Русские называли Власия *коровьим богом*, а день его памяти – *коровьим праздником*; белорусы в день св. Власия (*конскае свята*) объезжали молодых лошадей; украинцы полагали, что Власий «заведует рогатой скотиной»; в Сербии день св. Власия считался праздником волов (*говеђа слава*), и в этот день не запрягали волов; в Болгарии 24 февраля пекли два хлеба, называя их *св. Петка* и *св. Влас*; хлеб *св. Петка* разламывали и раздавали соседям «для здоровья во-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

лов», а хлеб *св. Влас* скармливали волам. Икону святого *Власия* у восточных славян нередко вывешивали в хлеву или в загоне для скота. К этому святому обращались с молитвой, прося у него здоровья и благополучия для домашних животных: «Святой Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора они шли-играли, а с поля шли-скакали» [350, с. 383–384].

На русской иконе XV века изображен святой Власий, благословляющий коров (рисунок 1).

Рисунок 1 – Святой Власий. Русская икона XV века

Не менее распространен у восточных славян культ святых Флора и Лавра, которые, согласно житийной литературе, будучи подвижниками и проповедниками христианства, приняли мученическую смерть. Согласно легенде, после обретения нетленных мощей Флора и Лавра прекратился падеж скота, после чего эти святые стали почитаться как покровители лошадей.

В некоторых губерниях России икону Флора и Лавра вешали в правом углу конюшни. В день памяти святых Флора и Лавра (31 августа), которых называют *конскими богами*, «не использовали лошадей для работы, кормили «в полную силу» свежим сеном и овсом, мыли и чистили. Бытовал и специальный обряд купания лошадей, после которого животным расчесывали гривы и хвосты, украшали лошадей пестрыми ленточками и к обедне пригоняли к церковной ограде, где проходило водосвятие и молебен (рус. *конная мольба*), во время которого лошадей кропили освященной водой» [30, с. 399–400]. В этот же день пекли особое печенье с изображением конского копыта и отдавали его священнику [157, с. 320].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Русская икона представляет святых Флора и Лавра, стоящих по обе стороны от Архистратига Михаила, вручающего им лошадей разной масти. В нижней части иконы изображены лошади у водопоя (рисунок 2).

Рисунок 2 – Икона «Чудо о Флоре и Лавре», XIX век

В китайской мифологической традиции к божествам, покровительствующим домашним животным, относятся прежде всего *Ню-ван* 牛王 (*князь волов*) и *Ма-ван* 馬王 (*бог лошадей*).

*Ню-ван*, как считали китайцы, защищает волов и коров от распространения инфекционных болезней. Согласно легенде, бытующей в провинции Хэнань (восток центральной части Китая), «Ню-ван по происхождению был ученым, жившим в XIII веке в конце династии Сун. Будучи разоренным и лишенным привычных занятий вследствие установления монгольской династии Юань, он, став земледельцем, никогда не бил своего вола, на котором пахал. Если вол останавливался, ученый опускался перед ним на колени, и вол тянул плуг дальше» [284, с. 537].

Важно отметить, что китайцы обычно помещали изображения *Ню Вана* в тех местах, где находятся домашние животные: «В Китае в XVIII – начале XX вв. были широко популярны лубочные антропоморфные изображения Ню-вана (иногда вместе с Ма-ваном – покровителем лошадей), которые размещали подле конюшни или в помещениях для скота с охранительной целью» [284, с. 538]. В этой



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

традиции можно видеть выразительную параллель с нахождением в хлевах и загонах для скота у восточных славян икон святого Власия, а также святых Флора и Лавра.

На благопожелательной картинке *няньхуа* 年画 у ног Ню Вана изображена корова, а у ног Ма-вана – лошадь (рисунок 3).

Рисунок 3 – Ню Ван и Ма Ван со своими слугами

Иероглиф 牛 (*ню*) в китайском языке обозначает не только корову и быка, но и буйвола, которого использовали и как тягловую силу, и для верховой езды. Бык (буйвол) в Древнем Китае считался особо священным животным и ассоциировался с императорской властью, а также с Западом, где находилась богиня *Си Ванму* 西王母, обладающая плодами бессмертия. Именно буйвол является ездовым животным основоположника даосизма *Лао-цзы* 老子, на котором Мудрый Старец отправился в свое путешествие на Запад, что отражено в традиционной китайской иконографии [134, с. 289] (рисунок 4).

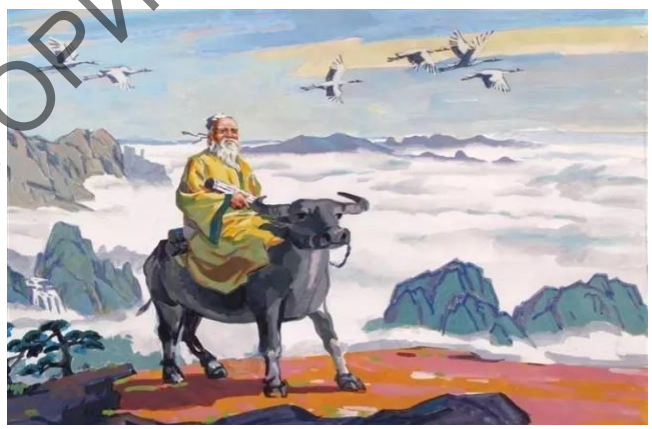

Рисунок 4 – Лао-цзы на буйволе

Связь мифологического образа быка с потусторонним (астральным) миром проявляется и во включенности его в популярный в Ки-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

тае сюжет о Ткачихе и Пастухе. В трогательной истории рассказывается о нелегкой судьбе любящих друг друга супругов, которые находятся на разных берегах Серебряной реки (Млечного пути) и могут быть вместе только один раз в году – 7-го дня 7-го месяца по Лунному календарю (обычно в августе). Но добиться этого Пастуху помогает бык (старый вол), который распорядился, чтобы Пастух после смерти вола снял с него шкуру, завернулся в нее и вместе с детьми отправился к Серебряной реке (Млечному Пути), где находилась по воле Небесного государя Тянь-ди его жена Чжи-нюй. «Но бабушка Чжи-нюй бросила свою золотую шпильку, и бурная Небесная река разделила супругов, которые могли лишь глядеть друг на друга и плакать. Впоследствии их чувства тронули Тянь-ди, и он разрешил супругам встречаться один раз в году 7-го числа 7-й луны на мосту, построенном слетавшимися к этому дню сороками» [285, с. 539].

Культ *Ма-вана* был распространен преимущественно в Северном Китае. На лубочных картинах-иконах *Ма-ван* изображался как царь, сопровождаемый военачальниками. В таких случаях его называли *Сыма дашэнь* (Великий бог, управляющий лошадьми). В день рождения Мавана (23-го числа шестой луны) в средневековом Китае ему приносили жертвы и в его честь устраивали театральные представления.

Ученые считают, что приручение лошадей в Китае началось значительно позже приручения коров и быков (волов). Когда первые среднеазиатские лошади прибыли в Китай, они сразу же приобрели образное название «небесные кони» *(тяньма),* которые изображались как греко-римский Пегас – с крыльями. В творчестве китайских художников эпох Мин и Цин активно использовался такой мифологический персонаж, как Морская лошадь (*Хайма*), который олицетворял водную стихию. *Хайма* осмыслялся как благопожелательный образ, который широко использовался в народном декоративно-прикладном искусстве Китая [91].

Знаменитое во всем мире захоронение – Терракотовая армия императора *Цинь Шихуанди* 秦始皇帝, относящееся к 206 году до н. э., насчитывает более 8 000 фигур воинов, изготовленных из обожженной глины, и пятьсот фигур упряжных и верховых лошадей, что указывает на важную роль лошади в военно-государственной сфере Древнего Китая. Внешний вид прекрасно сохранившихся до наших дней терракотовых лошадей заключает в себе важную для современных людей информацию: «Поскольку все скульптуры сделаны в натуральный размер, по ним можно судить и о лошадях того времени. Терракотовые лошади широкогрудые, приземистые, мощные, рост их около 135 сантиметров, с небольшими горбоносыми головами, широкими шеями и достаточно длинными ушами. Гривы их



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

пострижены, хвосты заплетены. По типу эти лошади близки к аборигенным породам современного Китая: это лошади степного типа, похожие на монгольских» [115].

Особое место в китайской мифологии занимает образ лошади-дракона *лунма* 龙马. Согласно наиболее распространенным поверьям, легендарный первый император Китая *Фу Си* 伏羲 увидел появившуюся из реки Хуанхэ дракона-лошадь, на боку которой были изображены пентаграммы для гадания, использовавшиеся для представления основных категорий китайской философии. Сохранилось следующее описание лошади-дракона: «Это – доброжелательная лошадь, жизненный дух речной воды. Ее высота – восемь *чи*, пять *цунь*; ее шея длинная, а тело покрыто чешуей. У ее ног – крылья, по бокам свисает шерсть. Ее крик состоит из девяти тонов, она ходит по воде и не тонет. Она появляется во времена знаменитых правителей» (1 чи = 33 см, 1 цунь = 3,3 см. – В. К.). Выдающийся китайский историограф империи *Хань* 汉朝 *Сыма Цянь* 司马迁 в своих «Исторических записках» упоминает императора Му (династия Чжоу), который «в тридцать втором году своего правления проехал по миру в повозке, которую тянули восемь крылатых лошадей-драконов» [110]. В китайском фантастико-сатирическом романе «Путешествие на Запад» встречается мифический персонаж – белый конь-дракон Бай Масы, который ранее был принцем. В конце романа Бай Масы благодаря своим непрестанным усилиям и упорству достиг состояния Будды и обрел бессмертие [115].

## 2.2 Китайские божества *Цзао-ван* 灶王 (*бог очага*), *Цай-шэнь* 财神 (*бог богатства*) и восточнославянский *Домовой*

Цзао-ван 灶王 – бог домашнего очага – занимает особое место в традиционной культуре Китая, поскольку в народных верованиях этот мифологический персонаж максимально приближен к реальной повседневной жизни благодаря своей включенности в праздничный календарный цикл: «Цзао-вану совершают поклонения в связи с ожиданием и наступлением Нового года для привлечения счастливого жребия на данную семью» [383, с. 116]. Существенно и то, что согласно традиционным представлениям, сохранившимся и в современном Китае, Цзао-ван – «самое близкое божество для простого китайца» [269, с. 151] – на протяжении всего года осуществляет в каждой семье контролирующую функцию: «Цзао-ван следит за всем, что происходит в доме, и в конце года <…> отправляется к Юй-ди

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

(Нефритовому императору), которому докладывает о всех делах, происшедших в своем доме» [297, с. 679].

Изображение Цзао-вана обычно помещалось на новогодних лубочных картинках *няньхуа* 年画, которые могли выглядеть различно: «На одних лубках может быть изображен собственно Цзао-ван с сопутствующими образами духов, животных и детей. На других изображениях можно видеть супружескую пару – бога очага с женой и сопутствующей символикой». В верхней части новогодней картинки обычно располагается аграрный календарь, содержащий важнейшие для каждого крестьянина сведения: ориентировочные даты больших дождей, снегопадов или жары, периоды равноденствия и смены времен года, а также фазы луны [399, с. 156].

Кроме того, слева и справа от Цзао-вана на картинках *няньхуа* 年画 изображаются «два чиновника с сосудами: у одного сосуд с плохими делами семьи, у другого – с хорошими. В конце года Цзао-ван вынимает из сосудов записи хороших и плохих дел и докладывает о них Нефритовому императору. В соответствии с этим семье посылается счастье или несчастье» [128].

Известный исследователь истории и культуры Китая академик В. М. Алексеев, описывая свои впечатления о путешествии по этой стране в 1907 году, отмечал широкое распространение культа этого божества: «В кухне вижу культ Цзао-вана, кухонного бога, величание и ублажение которого является самым распространенным в Китае религиозным обрядом, ибо отвечает на самый существенный вопрос: как привлечь счастливый жребий на данный дом так, чтобы не беспокоиться при этом относительно сложного ритуала. На картине-иконе изображен Цзао-ван со всеми его полуцарскими атрибутами, в число которых входит и конь, на котором он поскачет на небо, когда окончится отчетный год, и будет докладывать там о том, что́ в этом доме сделано хорошего или худого. Поэтому под Новый год изображение Цзао-вана торжественно сжигают, а вместе с ним и бумажные деньги, носилки, которые пригодятся богу в пути. Затем приносятся в жертву ему и пищевые дары, преимущественно разные сласти, чтобы слова бога звучали сладко и чтобы все дурное и горькое было им забыто. Маленькое жертвоприношение, состоящее из блюда с водой и пучком сена, предназначается коню, на котором бог поскачет на небо. Две параллельные надписи, висящие по бокам картины, описывают компетенцию бога и мольбу к нему: «Иди на небо, говори о хороших делах», «Сойди на землю, заботься о хорошем урожае». В углу картины отпечатан традиционный деревенский календарь.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Эта картина-икона – самое частое явление на стенах китайских кухонь» [8, с. 279–280].

В связи с культом Цзао-вана существовал интересный народный обычай «замазывания рта» богу очага перед его отправлением к Небесному владыке, для чего «на самом изображении Цзао-вана обычно мазали губы духа медом или сладкой клейкой патокой, чтобы рот было нелегко открывать и не было желания говорить неприятные вещи» [56, с. 393].

С культом Цзао-вана в Китае тесно связано почитание *Цай-шэня* 财神 (*бога богатства*), изображения которого также очень часто присутствовало на новогодних картинах *няньхуа* 年画 [295, с. 676]. Так, на няньхуа, которую дарили перед Новым годом купцам и торговцам (рисунок 5), в синих кругах представлены надписи «Боги богатства пяти дорог». Ниже (вертикально) красными иероглифами написано благопожелание для купцов и торговцев – *кайши дацзи* 開市大吉 (*Большая удача при открытии торговли*). Парные надписи по бокам на красном фоне гласят: «Торговля процветает, проникая через четыре моря»; «Исток богатства обилен, достигая трех рек». В верхней части картины изображен бог богатства Цай-шэнь, за спиной которого стоят две девушки-служанки с опахалами. Помощники Цай-шэня – старец со слитком, чиновник рыночной прибыли и привлекающий богатства юноша. Ниже располагаются боги богатства пяти дорог в халатах, держащие в руках символы богатства. Посередине картины нарисован мальчик с флажком, который стоит на богатствах, сложенных в тазу, собирающем материальные блага.

Рисунок 5 – Няньхуа «Боги богатства пяти дорог»

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В верхней части следующей няньхуа (рисунок 6) расположена надпись *фулю цай-шэнь* 福禄财神, то есть *Цай Шэнь приносит счастье и удачу*. В левом углу картины нарисован дракон, из пасти которого к ногам Цай Шэня вылетают предметы, символизирующие богатство и достаток.

Рисунок 6 – Няньхуа «Цай Шэнь приносит счастье и удачу»

Название рисунка 7 – «Цай Шэнь прибыл к нам в дом». Бог богатства изображен в красном халате чиновника, который едет верхом на желтом коне и держит в руках золотой слиток *юаньбао*. Из слитка исходит флюид, в котором скачет драгоценная лошадь *баома* 宝马, приносящая богатство. За Цай-шэнем следует его спутник, везущий тележку, полную богатств. Впереди – четверо мальчиков-слуг (мужское потомство). Один из них несет зонт; второй несет на плечах золотые и серебряные слитки *юаньбао*, сложенные друг на друга; третий держит денежное дерево в кадке (пожелание богатства); еще один мальчик толкает перед собой тачку, наполненную богатствами. По земле разбросаны символы прибыли и богатства: монеты, золотые слитки *юаньбао*, лист банана.

Рисунок 7 – Няньхуа «Цай Шэнь прибыл к нам в дом»

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Название рисунка 8 – «Поистине живой бог богатства прибыл в наш дом». На пороге дома стоит женщина, а по бокам от входа написано: «Разбогатеешь при встрече, десять тысяч золотом». В центре мужчина в меховом полушубке и в шапке военного. Маленький мальчик тянет его за пояс к дому. Рядом с ними белый конь, груженный слитками *юаньбао*, и мальчик, везущий телегу, полную богатств. От головы мужчины отлетает облако, внутри которого – фигура бога богатства. За его спиной – хозяйка дома, встречающая гостей. Рядом с женщиной – мальчик с двумя корзинами, наполненными драгоценными слитками *юаньбао*.

Рисунок 8 – Няньхуа «Поистине живой бог богатства прибыл в наш дом»

Рассмотрение приведенных сведений на фоне представлений о восточнославянском духе дома – Домовом – позволяет говорить как об определенном сходстве, так и об отличительных особенностях китайских божеств Цзао-вана и Цай-шэня – с одной стороны и восточнославянского Домового – с другой.

Во-первых, культ Домового у восточных славян так же широко распространен (причем не только в сельской, но и в городской культуре), как и почитание Цзао-вана в Китае. В сравнении с поверьями о других мифологических персонажах – баннике, лешем, водяном и русалке – верования, связанные с домовым, являются наиболее живучими и «достоверными». На это обстоятельство указывала известный собиратель и исследователь русского фольклора Э. В. Померанцева: «Подчеркнуто антропоморфные черты домового делали его близким, понятным и нестрашным. Он и не погубит, как коварная русалка, не утопит, как могущественный водяной, не утащит в чащу, как злой леший, а рассердившись, лишь ущипнет, насадит синяков, спрячет какую-нибудь вещь и этим ограничится» [243, с. 100–101].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Во-вторых, Домовой, как и Цзао-ван, неизменно осмыслялся как персонаж, тесно связанный с культом предков и даже – как воплощение какого-то конкретного предка: «Обычно Домовой считается умершим членом семьи, первопредком рода; умершим членом семьи, который за грехи назначен Богом в услужение живым домочадцам» [163, с. 121].

В-третьих, основные функции Домового во многом совпадают с «обязанностями» Цзао-вана – доброго старика, который помогает людям и наставляет их на путь добродетели. Репутацию доброго, рачительного мифологического персонажа имеет и восточнославянский Домовой, хотя круг его повседневных занятий гораздо разнообразнее, поскольку он не только выполняет различные хозяйственные работы, но и является хранителем семейных морально-этических ценностей: он «вздувает и поддерживает огонь в печи, убирает дом, сушит зерно, ездит за водой, ухаживает за скотом. <…> Домовой, будучи мифологическим главой дома, следит за отношениями между домочадцами, наказывая зачинщиков ссоры, лжецов, нерях» [163, с. 122].

В-четвертых, явное сходство обнаруживается и в локализации обоих мифологических персонажей: как и Цзао-ван (букв.: *очага князь*), неизменно находящийся над домашним очагом, Домовой также преимущественно связан с пространством печи, являющейся современным «продолжением» древнего очага: он локализуется «на печи, за трубой, в запечье и подпечье» [163, с. 121].

В-пятых, как и китайцы, всячески «ублажавшие» Цзао-вана накануне Нового года, восточные славяне в предпраздничные дни также стремились «задобрить» Домового: «Чтобы Домовой хорошо относился к семье, в определенные дни ему совершают приношения: хлеб, который кладут под печку, в углу хлева; борщ, кашу, которые в Новый год относят на чердак; на заговины относят туда же кусок мяса или чашку молока. Так же поступают на Пасху и на Рождество» [163, с. 123].

Что касается такой важной функции Цзао-вана, как сообщение Небесному императору информации о поступках домочадцев, то восточнославянский Домовой подобными обязанностями не наделялся, хотя существуют многочисленные поверья о том, что он сам различным образом поощряет добродетельных и наказывает провинившихся домочадцев: «Если Домовой любит семью и скотину, в доме царит благополучие, если он рассердится за что-либо на хозяев дома, то он приносит вред и убытки» [163, с. 123].

В то же время, согласно восточнославянскому поверью, различные поступки людей – как добрые, так и порочные – записывают постоянно находящиеся рядом с человеком добрый ангел и лукавый дьявол. Сравн. фрагмент одного из «Слов» св. Кирилла Туровского:

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Да егда же начнет в правде пребывати человек, той приемлет старейшинство аггел Божий над ним и сохраняет его от всякаго лукавьства диаволя во дни и в нощи. Имат же свещание в собе и душа та со аггелом, и написает аггел вся дела его благая от уности до старости. Егда же пакы начнет человек в злых делех, тогда приемлет власть и старейшиньство лукавый диавол сотонин над таковым человеком и, во след его ходя, все грехи написает дневныя и нощныя; аггел же Господень плачет таковаго человека* [199, с. 383–384].

В белорусских верованиях функцию добровольного «информатора» перед Богом о поступках человека выполняет черт, постоянно стремящийся к тому, чтобы ввести человека в грех. Каждый человеческий проступок (т. е. грех) черт записывает на воловьей шкуре, а полный список грехов, совершенных человеком при жизни, черт после его смерти предъявляет Богу, доказывая свои права на получение души грешника [89, с. 104]. Представление о «достоверности» записей, сделанных чертом, положено в основу народного сравнения *как черт на коже написал* ‘о сбывшемся предсказании (обычно плохом)’ (БСРНС, с. 742).

Приведенный материал убеждает в том, что наличие значительного числа параллельных представлений о китайском боге очага Цзао-ване и восточнославянском домашнем божестве Домовом объясняется, в первую очередь, важной оберегово-охранительной ролью, которая отводилась обоим мифологическим персонажам в повседневной жизни китайцев и восточных славян.

## 2.3 Мифические острова: восточнославянский *Буян* и китайский *Пэнлай* 蓬莱

Инсулоним *Буян* в картине мира восточных славян устойчиво ассоциируется прежде всего со сказочным морским островом из пушкинской «Сказки о царе Салтане». Рассказывая князю Гвидону о себе, купцы четырежды (как бы между прочим, «для рифмы»: *Буяна – Салтана*) называют этот загадочный остров, который находится на их пути к царству Салтана: *Мы объехали весь свет, / Торговали соболями, / Чернобурыми лисами; /А теперь нам вышел срок:/ Едем прямо на восток, / Мимо острова Буяна, / В царство славного Салтана...* Четыре раза остров Буян упоминается и в авторском четверостишии-рефрене: *Ветер весело шумит, / Судно весело бежит / Мимо острова Буяна, / В царство славного Салтана.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Интересное предположение о связи сказочного острова Буяна с реально существующим географическим объектом высказано В. И. Меркуловым. Он исходит прежде всего из того, что основные мотивы сюжета своей сказки Пушкин почерпнул из общения с няней Ариной Родионовной, родившейся и выросшей на Русском Севере, исторически тесно связанном с южно-балтийским побережьем. «В основе сказки, – утверждает В. И. Меркулов, – лежало древнее предание, повествовавшее об островном государстве, состоявшем из города-крепости, которое охранялось береговой стражей и вело международную торговлю». Таким «островным государством» мог быть остров Балтийского моря *Рюген*, находящийся в современной Северной Германии и населенный ранее славянами, которые называли этот остров иначе – *Руян*. В дальнейшем этот инсулоним, активно употреблявшийся в славянском фольклоре, преобразовался в поэтоним с понятной для славян, мотивированной структурой – *Буян* [201, 166–169]. Показательно при этом, что корневая морфема этой номинации (*буй-)* соотносится в русских народных говорах со словами, имеющими характерный для любого острова признак возвышения: *буй* ‘возвышенное открытое место’, ‘холм, гора’ (СРНГ 3, с. 260); *буян* ‘открытое со всех сторон, возвышенное место’ (Фасмер 1, с. 257).

По мнению Л. Л. Трубе, исторической реальности соответствует и географическое положение острова: «С древнейших времен мимо Руяна пролегали торговые пути из стран Северного моря в Балтику, из западных стран – в восточные, что нашло отражение в словах купцов-корабельщиков «Сказки о царе Салтане»: *А лежит нам путь далек: / Восвояси на восток, / Мимо острова Буяна, / В царство славного Салтана»* [365].

Более сложную семантику и народно-поэтическую символику остров Буян реализует в текстах восточнославянских заговорах, на что одним из первых обратил внимание еще в середине XIX века А. Н. Афанасьев. В своей работе «Языческие предания об острове Буяне» он утверждал о том, что остров Буян символизирует некое идеальное, «райское» место, дарующее людям жизнь и защищающее их от различных напастей: «Славяне-язычники веровали в чудесную страну, лежащую на востоке, там, откуда восходит солнце – это верховное божество света, теплоты и жизни. Здесь в светлом доме жило Солнце со своим родом, сюда могло удаляться оно на ночь и здесь хранило свою животворную силу плодородия зимою, когда наступало царство холода. Страна, где обитает светлая божественная сила, есть страна вечного лета, откуда на всю землю разносится плодо-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

творная жизнь в птицах, гадах, насекомых и семенах, которые являлись на землю весной, а при конце осени уносились в царство вечного лета. На Буяне-острове сосредоточивались все творческие силы природы, как в вечно полном и неисчерпаемом источнике». Здесь же ученый обращает внимание на внутреннюю форму слова *Буян*: «На такое же значение Буяна, кроме преданий, указывает само имя, в корне которого лежит слово *буй* (*буйный*), синонимическое со словами *яр, яркий, яровой, Ярило*» [21, с. 13]. Украинский и русский этнограф XIX века П. С. Ефименко также характеризовал остров Буян как «жилище солнца, место, откуда весной и поутру является возрожденное солнце» [227, с. 13].

Н. И. Коробка, определяя Буян как «райский остров русского мифа», отмечал сосредоточие на нем мифических персонажей, помогающих людям: «На Буяне живет змея – старейшая из всех змей; вещий ворон – старший брат всех воронов; птица самая большая и старая из всех птиц, с железным клювом и медными когтями, и Пчелиная Матка – старейшая из пчел» [146, с. 425].

Обращение к текстам восточнославянских заговоров однозначно убеждает в исключительно позитивном осмыслении острова Буяна, поскольку находящиеся на нем субъекты соотносятся с представлениями о помощи людям и их защите от порчи, болезней, змеиных укусов и кровотечения. На острове Буяне, по данным заговорных текстов, находятся:

– Матерь Божья и святые: рус. в церкви стоит Матерь Божья, которая читает Евангелие и «отговаривает от колдунов, завистников, от худого часу и от худого сглазу» [244, с. 230]; стоящая в церкви Пресвятая Богородица вышивает золотой иглой, шелковой ниткой и останавливает кровь [187, с. 62]; Божья Матерь и зубной целитель – святой Антипий – заговаривают зубную боль [313, с. 364]; святые Егорий Победоносец, Михаил Архангел, Илья-пророк и Николай Чудотворец побеждают лютого огненного змея, летающего «к девице царской» [313, с. 323]; Илья-пророк заговаривает идущего на войну от пули [187, с. 145];

– птицы: бел. царь-ворон – медный клюв, серебряные когти, золотые крылья – прилетает к скотине и забирает ее болезни [102, с. 92]; царь-ворон останавливает кровь [102, с. 158]; орел без перьев и без крыльев, который «снимает» сухоты (чахотку) [102, с. 358];

– змеи: рус. змея Скорпея, которую просят найти змею, укусившую человека [187, с. 71]; змея Скорпия с тремя сестрами, которых просят забрать «свою лихость» [313, с. 395]; змей-Скороспей,



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

которого призывают вынуть свое жало [244, с. 243]; змея Катерина, которую просят «унять своих друг и подруг» [312, с. 691]; бел. змеи Сукропея, Ярая и Переярая, которых просят поскорее вынимать своё лютое жало [102, с. 138]; уж со своей уженицей, которых просят собрать своих подданных и вынуть лютое жало [102, с. 135]; укр. змея Шкуропея, которую просят вынимать острое жало [366, с. 121];

– растения: бел. дуб без макушки и без веток, который забирает у скотины болезни [102, с. 93]; дуб Якуб, которого просят забрать змеиный яд [102, с. 127];

– девушка, «зашивающая» кровотечение: рус. сидящая на гробнице девица шьет шелком и заговаривает рану [187, с. 62]; сидят три девицы, «первая девица иголочки держит, вторая ниточки делает, третья кровавую рану зашивает» [187, с. 64]; девица «красным шелком шила; шить не стала – кровь перестала» [313, с. 290]; «красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную, вдевает нитку шелковую, зашивает раны кровавые» [313, с. 290]; «сидит девица на камне, держит шелковые нитки, зашивает кровяные раны от острого меча» [244, с. 247].

Весьма своеобразно понимал мифологическое содержание острова Буян профессор Н. И. Барсов, который исходил из того, что сюжеты любовных заговоров, в большинстве своем «привязанные» к острову Буяну, дают основание считать его местом, где «свободно происходят те любовные похождения, которые невозможны в стране господства Домостроя» [26, с. 214]. Кроме того, ученый по-своему отвечал на вопрос о том, «почему этот таинственный остров свободной любви, где совершаются все не дозволенные церковной моралью любовные похождения, носит название *Буян*»: значение глагольной основы *обуять* на основании сравнения со словосочетаниями *страсть обуяла, обуяла похоть* он определял как ‘похотствовать греховно’ [26, с. 215]. Действительно, производные с корнем ***buj*-** в разных славянских языках реализуют значения, содержащие признаки разрастания, увеличения, изобилия, интенсивности, буйства, и – в переносном значении – неконтролируемого поведения и распутства: русск. *буян* ‘буйный, неспокойный человек’, ‘грубиян и забияка, задира и драчун, особенно во хмелю’; укр. *буян* ‘непослушный, упрямый вол’, бел. диал. *буян* ‘бык’, слвц. *bujan* ‘буян, крикун’ (ЭССЯ 3, с. 82–83); болг. *буя* ‘буйно расти’, серб. *бујати* ‘набухать’, ст.-чеш. *bujeti* ‘роскошествовать, процветать’, чеш. *bujeti* ‘буйно расти, разрастаться’, слвц. *bujat’* ‘кутить, распутничать, буянить’, польск. *bujać* ‘разгуливать, гулять на свободе’, ст.-укр. *буяти* ‘буйно



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

проявляться’, ‘изобиловать’, укр. *буяти* ‘роскошно расти’, ‘буйствовать, бушевать’ (ЭССЯ 3, с. 83); рус. *буй* ‘храбрый, отважный’, ‘дикий’, укр. *буйний* ‘пышный, буйный’, бел. *буйны* ‘крупный’, ст.-сл. *боуи* ‘дикий, буйный, помешанный’, серб. *бȕян* ‘буйный, неистовый’, др.-чеш. *buj* ‘глупый, сумасбродный’, польск. *bujny* ‘похотливый’ (Фасм. 1, с. 234); *буй* ‘сильный ветер’, ‘драка между двумя партиями парней’, *гонка на буй* ‘сходка девок и парней на просторе, откуда они расходятся парами, знакомятся и сватаются’ (СРНГ 3, с. 260).

В любовных заговорах нередко присутствует находящаяся на острове Буяне персонифицированная любовная зависимость – тоска или печаль, которая направляется в адрес заговариваемого: рус. *На море на окиане, на острове Буяне стоит там изба без верху, без потолка, без окон, без дверей. В той избе лежит доска, на той доске сидит три тоски тосковыя, горевыя и плачевныя. Зайдите вы, тоски, к рабу Божию…* [312, с. 695]; *На море, на океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра – один северный, другой восточный, третий западный. Навейте, нанесите вы, ветры, печаль-сухоту рабе (имя), чтобы она без раба (имя) дня не дневала, часа не часовала* [187, с. 10].

В еще большей мере предположение Н. И. Барсова о «греховности» острова Буяна иллюстрирует следующий заговорный текст, субъект которого прямо заявляет девушке о своем намерении ее соблазнить с целью привораживания, обладания:

> *На море на Окиане, на острове па Буяне лежит камень, на том камне сидит красная девка, раба* (имя)*, и прииде к ней раб Божий* (имя) *и говорит ей: «Ты меня не убойся, я прииде, твой товарищ, тебя соблазнить, чтобы тебе меня почитать и всегда на уме держать, в еже бы не заедать и в питье бы не запивать, во сне бы не засыпать, вы гульбе бы не загуливать. Бросалась бы тоска в ночное окошко, в полуденное окошко, в денное окошко; казался бы я тебе краснее красного солнца и светлее светлого месяца, милее отца и матери, роду и племени, вольного света, разного цвета, что на свете цветет». Будь ты, мой приворот, крепче камня, крепче железа, отныне и до века* [187, с. 21].

Характеризуя островное пространство как романтический локус, Л. Ю. Морская замечает: «Остров не только сам по себе катализатор фантазий и желаний, это еще и место осуществления потаенных, запретных, табуированных культурой желаний: сексуальных, стремления порвать с прошлым, уйти от ответственности

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

[209, с. 114]. Любовно-эротической символикой наделена жившая на острове Олигия нимфа Калипсо, удерживавшая на протяжении семи лет странствующего Одиссея и желавшая воссоединения с ним. Любовными приключениями насыщен роман французского писателя Поля Таллемана «Езда в остров Любви» (1663 г.).

В целом остров как часть суши, со всех сторон окруженная водой, неизменно ассоциируются в сознании людей с загадочным, таинственным пространством, где люди живут в необычных обстоятельствах, наполненных опасными событиями и фантастическими приключениями. Так, в известной книге Томаса Мора «Утопия» (1516 г.) описывается устройство идеального островного государства, герой Даниэля Дефо Робинзон Крузо на протяжении 28 лет прожил на необитаемом острове; широко известны захватывающие приключенческие произведения Роберта Льюиса Стивенсона «Остров сокровищ» и Жюля Верна «Таинственный остров».

Сведения о чудесном острове *Пэнлай* 蓬莱, который отождествляется также с плавающей в море горой-островом Пэнлайшань, занимают важное место в традиционной китайской культуре, так как эти представления тесно связаны с даосизмом. Наиболее подробное описание Пэнлая – даосского рая – содержится в древнем китайском трактате «Ле-цзы», где сообщается о том, что «все строения там из золота и нефрита, все звери и птицы белого (священного) цвета; деревья, на которых зреют жемчуг и белые драгоценные камни, растут кущами, плоды имеют удивительный аромат; тот, кому довелось их отведать, не старел и не умирал» [286, с. 553].

Согласно древней китайской легенде, первый император объединенного Китая – Цинь Шихуан 秦 始皇 (259–210 гг. до н. э.) – отправил целую экспедицию на поиски волшебного острова, чтобы добыть нектар богов, позволяющий достичь бессмертия. Известная красавица древнего Китая *Ян Гуйфэй* 杨玉环, ставшая женой императора, проводила время в роскошном дворце, названном «Пэнлай»: «Сын Неба всячески баловал Ян Гуйфэй, угождая ей и выполняя все ее прихоти <…> Император подарил любимой жене дворец Пэнлай, где семьсот мастериц без устали трудились над нарядами и украшениями любимицы государя» [376, с. 81–82].

*Ли Бо* 李白 – знаменитый китайский поэт династии *Тан* 唐 – в одном из своих стихотворений упоминает чудесную гору Пэнлай как место, дарующее бессмертие и покой: *Гора Пэнлай среди вод морских / Высится, говорят. / Там, в рощах нефритовых и золотых, / Плоды, как огонь, горят. / Съешь один – и не будешь седым, / А молодым навек. / Хотел бы уйти я в небесный дым, / Измученный человек* (перевод А. И. Гитовича).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Немаловажно и то, что остров Пэнлай осмыслялся как находящееся в далеком Восточном море место обитания восьми бессмертных святых (кит. *ба сянь* 八仙), культ которых очень распространен в Китае. Все восемь святых ранее были обычными людьми, но благодаря постижению ими различных искусств, изучению природных тайн и бескорыстному служению людям они обрели бессмертие и возможность отрешенной от земных хлопот жизни в райском месте. Каждый из восьми мудрецов проявил себя в определенной сфере: *Люй Дунбинь* 吕洞宾 – покровитель литературного творчества; *Ли Тегуай* 李鐵拐– защитник больных, покровительствующий магам и астрологам; *Чжунли Цюань* 锺离权 – обладатель эликсира бессмертия, покровитель военных; *Хань Сянцзы* 韓湘子 – покровитель музыкантов; *Цао Гоцзю* 曹國舅 – покровитель актеров; *Чжан Голао* 張果老 – защитник и покровитель стариков; *Лань Цайхэ* 蓝采和 – покровитель цветоводов и садовников; *Хэ Сяньгу* 何仙姑 – покровительница домохозяек [223; 271, с. 375].

С островом Пэнлай, хоть и косвенно, связывается еще один популярный персонаж китайской мифологии – дух отхожего места Цзы-гу 紫姑, которая была наложницей Лю Бана (династия *Хань* 漢) и стала жертвой зависти его законной жены Люй-хоу: по приказу последней Цзы-гу была искалечена и помещена в отхожее место, где и умерла. Энциклопедист сунской эпохи Шэнь Ко (XI в.) рассказывает о поверье, согласно которому Цзы Гу, встречаясь с людьми в ночь середины первой луны, «называет себя небожительницей, изгнанной с Пэнлая», слагает стихи и песни, лечит людей и предсказывает их судьбу [16, с. 804].

В классическом китайском романе «Сон в красном тереме» остров Пэнлай упоминается как иносказательное название, которое предлагается использовать для надписи на арке у входа:

> *Так, разговаривая между собой, гости продолжали путь. Вскоре их взору открылись величественные палаты, вознесшиеся к небу многоярусные пагоды и соединенные между собой крытыми переходами храмы, от которых вдаль убегали извилистые дорожки. Ветви раскачивавшихся на ветру деревьев бились о карнизы храмов и пагод, яшмовые орхидеи у входа вились по ступеням, украшенным с двух сторон оскаленными мордами диких зверей, золочеными головами драконов. <…> Спустя немного они подошли к арке, украшенной вырезанными из яшмы драконами. «Какую же надпись мы сделаем здесь?» – спросил Цзя Чжэн. – «Больше всего подойдет «Остров бессмертных Пэнлай», – ответили гости. Цзя Чжэн ничего не сказал, лишь покачал головой* [390, с. 166].

Такой же льстивой, заискивающей является реакция Цай Юня – гостя богача Симэня, главного героя романа «Цзинь. Пин. Мэй»: *Гости*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*сняли парадные халаты и сели. Опять подали чай. Цай Юнь окинул взглядом необозримый сад Симэня. Перед ним красовались тенистые пруды, утопающие в цветах и зелени беседки и терема. «Дивный уголок! – завороженный прелестным видом, громко выразил он свое восхищение. – Ваш сад прекраснее садов Пэнлая!* [394, с. 306].

Сравнение двух мифологем – восточнославянского острова Буяна (рисунок 9) и китайского острова Пэнлай (рисунок 10) – при очевидной уникальности и национальном колорите каждой из них позволяет выявить в их содержании элементы сходства, проявляющегося, прежде всего, в мечтах восточных славян и китайцев о далеких, полных чудес «райских» островах (устремленных в небо холмах, горах) с находящимися на них необычными, волшебными предметами и магическими персонажами, обладающими магическими способностями покровительствовать и помогать людям.

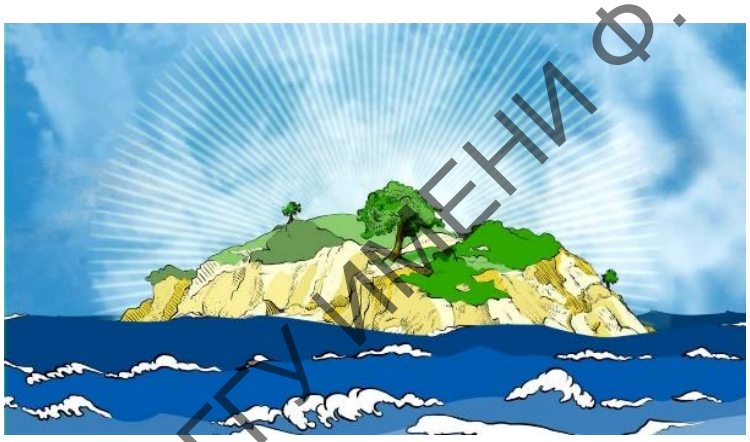

Рисунок 9 – Остров Буян

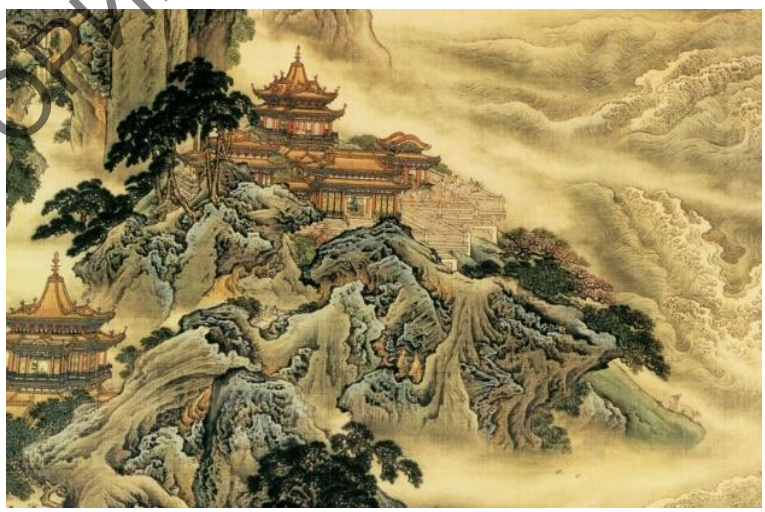

Рисунок 10 – Юань Яо. Остров Пэнлай

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

## 2.4 Образ птицы с железным клювом в китайских и восточнославянских фольклорных текстах

В одной из своих ранних работ будущий академик В. М. Алексеев рассмотрел различные типы китайских заклинательных изображений и надписей, представленных на китайских народных картинах и амулетах [6]. Автор этого исследования указывает на необычность, исключительность самого процесса написания сакральных текстов: «Заклинание пишется всегда единым почерком, с дыханием, запертым на все время движения кисти по бумаге».

Предваряя детальный анализ магических рисунков и текстов, В. М. Алексеев особое внимание обратил на одухотворенное, почти мистическое отношение древних китайцев к каллиграфии как виду искусства и к каллиграфическим атрибутам – «четырем драгоценностям кабинета ученого» – *вэнь фан сы бао* 文房四宝 – кисти, туши, тушечнице и бумаге. Кроме того, перед написанием этих текстов каллиграфы проводили специальный ритуал – читали особые заклинания для каждой из этих драгоценностей:

– для кисти (*Кисть моя – не простая кисть. Она – приказ от Верховного Неба, данный руководящему моей рукой духу. Она теперь, как мощный меч, разрубает бесов и оборотней. Как только упадет на бумагу моя чудодейственная кисть, миллионы бесов бледнеют, меркнут, исчезают*);

– для бумаги (*Северный владыка неба приказывает: моя бумага для писания заклинаний побивает бесов. Пусть кто-то из них посмеет не сократиться – сейчас же будет отправлен через адовы ворота в подземное царство*);

– для тушечницы (*Священная тушечница четырехгранна, как четыре стороны света, как четыре стихии – гром, ветер, дождь, молния. Стоит лишь легонько потереть тушь на этой тушечнице, как этим я вызову блеск и треск грозы с молнией*);

– для туши (*Вода сия – не простая вода. Она – жертвенная вода для Северного Владыки. Даже одна капля ее в тушечнице вмиг вызовет тучи и дождь. Больной ее проглотит – все бесы исчезнут, бес проглотит – разлетится в прах*) [6, с. 5–6].

Степень сакральной значимости китайского текстового заклинания значительно возрастает в том случае, когда текст «иллюстрируется», то есть дополняется символическим рисунком. В частности, ученый описывает изображения «чудодейственного сокола», сопровождающиеся пояснением, призванным оказать магическое воздействие на



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

злых духов: «Его твердый металлический клюв ровно острие ножа. Стальными когтями он хватает оборотней. Если наклеить на стену это его изображение, то вся нечисть будет выметена, как метлой» [6, с. 24]. Особой выразительностью отличается рисунок сокола, «клювом ущемившего девятихвостую лисицу, извивающуюся в дымке и языке пламени». Расположенный под рисунком текст-заклинание гласит: «Железноклювый чудотворный сокол слетает к нам на землю и хватает девятихвостых лисиц. Сдерет с нее шкуру, вытеребит жилы, съест сердце и печень. А если он попадет на ваш двор, то этим на весь год вам будет обеспечен полный покой» (рисунок 11) [6, с. 24–25].

Рисунок 11 – Железноклювый сокол, хватающий девятихвостую лисицу

Девятихвостая лисица — хорошо известный в китайской традиционной культуре образ лисы-оборотня (*хули-цзин* 狐狸精), которая наделялась противоречивыми качествами. С одной стороны, в древнем Китае такая лиса «выполняла роль божества, связанного с бракосочетанием, и поэтому словосочетание *цзю вэй* 九尾 (*девять хвостов*) следует понимать как *цзяо вэй* 交尾 (*переплетать хвосты*), то есть ‘вступать в половые отношения, спариваться’». С другой стороны, не без влияния этих представлений в китайской мифологии сформировались довольно распространенные и устойчивые верования, согласно которым пятидесятилетняя лиса, превращаясь в красивую молодую девушку, соблазняет мужчину, сожительствует с ним, «подпитываясь» его жизненной энергией (см. подробнее 3.2).

Изложенное позволяет понять, что в традиционной культуре Китая «прототипом» лисы-оборотня, смертельно опасной для человека, является девятихвостая лисица, которую (как потенциально опасного персонажа) уничтожает «железноклювый чудотворный сокол».

Сходный образ мифической птицы с железным клювом, активно противостоящей нечистой силе, представлен в восточнославян-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ских заговорах. Так, в русском заговоре птица Гагана (рисунок 12) уничтожает черных муриев, вселившихся в человека:

*За морем за синим, за морем за Хвалынским, посреди Океана-моря лежит остров Буян, на том острове Буяне сидит птица Гагана, с железным носом, с медными когтями. Ты, птица Гагана, сядь у дома, где стоят кади железные, а в кадях лежат черные мурии, в шелковых тенетах; сиди дружно и крепко, никого не подпускай, всех отгоняй, всех кусай. Заговариваю я сим заговором раба Божьего* (имя) *от черных муриев по сей день, по сей час, по его век, а будь мой заговор долог и крепок* [313, с. 321–322] (*мурин* ‘бес’ – СлРЯ 9, с. 309).

Сравн. также: рус. *Есть море золото́, на золоте́ море золото́ древо, па золоте́ древе золотые птицы – носы железные и когти железные, они дерут, волочат от раба Божия (имя) колотье па мхи, на болота* [187, с. 41]; бел. *Гадзіна-гадзішча, шыпучая, паўзучая; гадзіна-гадзішча, вынімай сваё зубішча. На моры ёсць птах з жалезнай дзюбай. Ен вас выдзеўбе, выклюне і з пакалення вас звядзе* [102, с. 129]; *На моры, на малакаморы стаіць купарэз-дрэва. На купарэзе сядзіць жар-птіца з жалезнай дзюбкай, з жалезным крыллем, з жалезнымі кокцямі. Кокцямі разграбае, крыллямі размятае, паганую воб’едзь ад рабой каровы жалезнай дзюбкай выбірае* [102, с. 95].

Рисунок 12 – Птица Гагана

Аналогичную функцию выполняет в заговорном тексте щука с железными зубами:

*Есть святое море окиян, в том святом море окияне есть камень во глубине морской, под тем каменем стоит щука же-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*лезная и зубы у ней железные. Изъедает она на море пену морскую; и так бы изъедала щука вещиц и ведунов, и чародеев черных и черемных* [312, с. 135].

В одном из эпизодов романа Ло Гуаньчжуна «Троецарствие» рассказывается о том, как легендарный полководец Чжугэ Лян одержал победу над своим противником – великим князем Мулу, продемонстрировав в решающий момент боя огромных вырезанных из дерева чудовищ, *«и были у этих чудовищ железные когти и зубы». <…> Великий князь Мулу, потрясая колоколом, начал творить заклинания. Подул ветер, и вместе с ним на воинов Чжугэ Ляна набросились дикие звери. Но Чжугэ Лян взмахнул веером, ветер повернул на вражеское войско, и вперед двинулись невиданные чудовища. Из их пастей вырывалось пламя, из ноздрей вырывался дым. Звенели повешенные на шеях у животных колокольчики. И звери великого князя Мулу, завидя дым и пламя, бросились назад, на пути давя своих воинов* [181, с. 378].

В традиционной культуре и китайцев, и восточных славян прилагательное *железный* употребляется как атрибут сакральных предметов или мифических персонажей. Так, одним из самых популярных героев из числа Восьми Бессмертных святых (*ба сянь* 八仙) является *Ли Тегуай* 李鐵拐 (*Ли Железная Клюка*), который «изображается высоким человеком с темным лицом, большими глазами, курчавой бородой и курчавыми волосами, схваченными железным обручем; он хром и ходит с железной клюкой» [281, с. 498].

В русских заговорах встречается персонаж *железный муж*, который воплощает магические силы, нейтрализующие воздействие нечистой силы и болезни: *На том дереве сидит железен муж, осматривает железен муж всякого ведуна, колдуна, кудесника, отводит недобрые словеса и речи* [313, с. 374]. Образ железного человека – мифического существа, «богатыря из железа, который охраняет свои владения», – известен многим славянским народам и связан с очень древними (праславянскими) представлениями [400, с. 193].

С другой стороны, *жалезная баба*, обитающая в полях, огородах, водоемах, характеризуется в мифологии белорусов как «злая низкорослая старуха с большой железной грудью», которая «хватает детей, приходящих в ее владения, бросает их в свою железную ступу, толчет и ест» [51, с. 171]. Сравн. также: пол. *баба* с *железными зубами* ‘женское мифологическое существо, живущее в поле’; чеш. *zélezna baba* ‘полевой демон, оберегающий горох от детей’ [164, с. 200].

Со стихией железа связан персонаж китайской мифологии Чи-ю, который изображался «в виде полузверя-получеловека с головой барса



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

и когтями тигра, над головой щит, в одной руке топор, в другой меч, левой ногой стоит на самострелe, в когтях правой ноги – секира» [303, с. 730]. Юань Кэ, автор книги «Мифы древнего Китая», при этом отмечает: «Удивителен не только внешний вид Чи-ю, еще удивительнее то, чем он питался. Его обычной пищей были песок, камни и куски железа» [413, с. 95].

Мотив съедения сказочным героем железа (железных бобов и железного хлеба) известен в белорусском фольклоре:

> *Змей гаворыць: "Ну, давай нам, жана, напіткаў і наедкаў". Прыносіць яна рэшато жалезнага бобу і жалезнага хлеба. "Ізволь кушаць, швагер!" – "Благадару, швагер, – гаворыць Пакаці-гарошак. – Я без усякай прозьбы буду кушаць, так як у свайго, бо з паходу я есці хачу". І стаў ён есці ўмесці з ім; тот з'есць хлеба кусок, а гэтат з'есць два* [215, с. 210].

Железо в народных верованиях представляется магическим предметом, отделяющим зло от добра или добро от зла. По древнекитайским представлениям, железной сетью обнесено девятое судилище, которое находится в царстве мертвых (*ди юй* 地獄), где «казнят грешников, совершавших поджоги, изготавливавших яды, дурные книги и неприличные картины, изгонявших плод с помощью снадобий. Им отсекают головы, разрезают на мелкие части или удавливают веревкой» [277, с. 448].

В восточнославянской традиции эпитет *железный* регулярно встречается в текстах заговоров, реализуя в составе словосочетания *железный тын* значения 'сакральный', 'магически значимый', 'оберегающий': рус. *О батюшка, истинный Христос, Михаил Архангел, обставьте круг меня железный тын*... [313, с. 343]; бел. *Госпаду Богу памалюся, жалезным тынам абгаражуся*... [102, с. 49]; *Святы Юры-Ягоры, агарадзі гэтую скаціну жалезнымі тынамі* [102, с. 71].

Дополнительную «магическую коннотацию» слово *железный* может приобретать и при сочетании с названиями обуви или головного убора. В таком случае (при описании передвижения песонажа) формируется представление о длительном времени, необходимом для изнашивания: кит. *Бывает, истопчешь железный башмак –/ Ищешь – не можешь найти, /И видишь вдруг – вот оно то, что искал:/ Где-то совсем под рукой* [120, с. 461]; *Железные подошвы истоптал, / Но не нашел того, о чем мечтал. / Другой, не выйдя даже за порог, / Приобрести желаемое смог* [382, с. 39]; рус. *Идет лесом дремучим, идет через пни-колоды, уж железные башмаки истаптываются, железный колпак изнашивается, костыль ломается, просвира изглодана, а красная девица все идет да идет, а лес вое чернее, все чаще* [216, с. 196].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 3. МИФИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В СЛАВЯНСКОЙ И КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ

## 3.1 Мотив чудесного рождения в мифологической картине мира восточных славян и китайцев

Выдающийся российский фольклорист В. Я. Пропп, обстоятельно исследовавший мотив чудесного зачатия и рождения в культурных традициях разных народов мира, отмечал его повсеместную распространенность: «Он известен не только в сказке. Непорочное зачатие имеется, поскольку можно судить, во всех мировых религиях – от самых ранних и примитивных до поздних, включая христианство» [259, с. 205]. Ученый подчеркивал глубокую архаичность этого мотива, обусловленную особенностями восприятия мира древними людьми: «Мы знаем, что первобытное мышление вовсе не ищет причинных связей в нашем смысле этого слова. Связь ему кажется ясной. В данном случае любое событие (пробежавший зверь, порыв ветра, проглоченный камушек или орех и т. д.) в связи с общими основаниями первобытного мышления может считаться причиной рождения ребенка» [259, с. 208].

Рассмотрим наиболее типичные «причины» чудесного рождения, представленные в славянских и китайской лингвокультурах.

1. Предмет, символизирующий множественность, детородие. В восточнославянском фольклоре наиболее известным является сюжет о рождении женщиной культурного героя – сына-змееборца после случайно съеденной ею горошины. Сравн. зачин русской народной сказки «Покатигорошек»:

> *Как-то раз выстирала старуха бельё и пошла на реку полоскать. Полощет она бельё и видит: катится по берегу горошина. Подняла она ту горошину, проглотила и пошла домой. Много ли, мало ли времени прошло – родился у неё сын. Стали думать старики, как его назвать. Вспомнила старуха горошинку, которую возле реки нашла да проглотила, и говорит: «Назовём его Покатигорошком!». Так и назвали* [215, с. 205].

По сходному сценарию развиваются события в белорусских и украинском сказочных текстах:

> *Пашла матка па ваду. Узяўшы вёдра і набраўшы вады, ідзець дадому і вельмі плачэ. І ўдруг відзіць яна: каціцца гароховае зёрнушко. Яна думаець сабе: "Гэта дар Божый!" Узяла яго і з'ела.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*З гэтаго зёрнушка ўдруг завязаўся ў яё рабёнак, і, вынасіўшы сваё врэмя, дажыдаець, што доўжэн ён нарадзіцца на сей свет*; *Быў сабе дзед ды баба. Доўга яны жылі ды дзяцей не мелі. Раз пайшла баба вады браць у калодзежы, зачарпнула вядром ды і паглядзела: ці поўна зачарпнула? Паглядзеўшы, відзіць – каліва гароху на дне ляжыць. Баба дастала ды і з'ела. Вот яна ад гэтага гароху і затаўсцела. Баба панасіла ўрэмя і радзіла сына маленькага, з кулачок* [117, с. 419]; *Мати плакала, що немае ні сынів, ні дочки; узяла відра та й пійшла по воду до колодязя, набрала воды та ідэ. Коли горошина котиця по дорозі, да й вскочіла у відро, а вона і не бачила. Прійшла додому, выліла воду, колі дивіцця: горошина у відрі. Вона узяла та й з'їла, і од той горошині уродився син. Дали йому ім'я Покатигорошко* [215, с. 209].

При этом в восточнославянских языках названный мотив вербализуется в ряде устойчивых словосочетаний, включающих компонент *горох*: рус. *гороху объесться* ‘стать беременной (о незамужней женщине)’, бел. *гарох брыняе* ‘о беременности’, укр. *наїстися гороху* ‘забеременеть’; пол. *grochu się objadła*, кашуб. *ona są grouxu obžarła* ‘о беременной’ и др. Именной компонент в данном случае, соотносясь в сфере народной духовной культуры с продуцирующими (в том числе – детородными) представлениями, выполняет смыслообразующую роль [138, с. 19].

Мотив беременности от съеденного женщиной растения встречается и в китайской мифологии: «Нюй Си, супруга правителя *Гуня* 鯀, гуляя по горам, обнаружила там чудесное растение *и-и,* проглотила его и почувствовала, как внутри нее возник ребенок. Через некоторые время она родила сына» [194, с. 416].

Русская сказка повествует о бездетном купце, который по совету нищего покупает, не торгуясь, на рынке яблоко и дает его съесть жене. «Пол-яблока съедает жена, а другую половину – кобыла. Через несколько времени жена его принесла сына, а кобыла – жеребца» [259, с. 209].

В другой русской сказке – «Иван Быкович» – от съеденной рыбы одновременно становятся беременными две женщина и корова:

*Кухарка вычистила ерша, вымыла и сварила, помои на двор выставила; по двору ходила корова, те помои выпила. Рыбку съела царица, а посуду кухарка подлизала. И вот разом забрюхатели: и царица, и ее любимая кухарка, и корова, и разрешились все в одно время тремя сыновьями: у царицы родился Иван-царевич, у кухарки – Иван, кухаркин сын, у коровы – Иван Быкович* [215, с. 225].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Аналогичные представления, основанные на вере в возможность чудесного зачатия от съеденного предмета, обладающего продуцирующей символикой, были известны древнекитайской мифологии. Так, в «Каталоге гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海经), описывающем реальную и мифическую географию древнего Китая, приводятся следующие сведения: «Еще в десяти ли к востоку находится гора Цинъяо. Эта гора дарует женщинам детей. Там встречается птица, называемая *яо*. Она похожа на дикую утку, но с зеленым оперением, красными глазами и красным хвостом. Съешь ее – родишь сыновей» [124, с. 71]. Согласно древнему преданию, *Цзянь-ди* 简 狄, мать культурного героя *Се* 谢, основателя династии *Шан* 商, пошла купаться и увидела ласточку, уронившую яйцо. Она проглотила его, после чего забеременела и родила Се [299, с. 701].

В легенде о происхождении маньчжуров рассказывается о том, что одна из трех небесных дев – Фэкулэн («Правильная дева») – после купания в озере нашла на своей одежде красный плод, который принесла небесная сорока. «Съев этот плод, Фэкулэн забеременела, не смогла подняться в воздух и родила сына, который тотчас же начал говорить» [193].

К этому же типу сюжетов может быть отнесена легенда о чудесном рождении *Сюй Чжэнь-цзюня* 許真君, известного в даосской мифологии как Праведный владыка Сюй, победитель драконов и усмиритель наводнений: «Его мать забеременела от жемчужины, упавшей ей за пазуху из клюва золотого феникса, которого она увидела во сне» [289, с. 592].

Мотив чудесной беременности во сне может быть дополнен легендой о рождении даосской подвижницы *Сунь Бу-эр* 孫不二 (1119–1182), матери которой приснился сон: «Она наблюдала, как семь журавлей опустились с небес во дворе ее дома. Отвесив поклоны и исполнив танец, шесть из них взмыли обратно в небо, а один вошел в ее грудь. В тот же миг она ощутила, что станет матерью необычного ребенка, наделенного качествами небожительницы (*сянь гу* 仙姑). По прошествии положенного срока она родила дочь, которая с ранних лет демонстрировала незаурядные интеллектуальные и литературные способности, прекрасно владела искусством каллиграфии, а также проявляла многочисленные духовные дарования будущей даосской подвижницы» [29, с. 23–24].

С магическим воздействием на женщину журавля связана легенда о чудесном рождении одного из *Восьми бессмертных* 八仙 – *Люй Дун-биня* 呂洞賓: «Предание гласит, что при зачатии Люя с неба спустился к постели матери белый журавль, что от рождения ребенок имел необыкновенную внешность – журавлиную шею» [96, с. 53].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Культ журавля в китайской культуре наиболее полно воплотился в фольклорном мотиве о волшебном танцующем желтом журавле (аисте), нарисованном бедным студентом на стене харчевни [39, с. 5–8]. Сравн.: *бу ву чжи хэ* 不舞 之鹤 (*не танцующий журавль*) ‘никчемный человек ’ (КРФС, с. 49).

2. Предмет (плод) – аналог материнского чрева. Источником чудесного зачатия и рождения наделенного небычными качествами героя может быть плод того или иного растения, выступающий в качестве аналога материнского чрева. Так, в русской сказке «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри» говорится о бездетных старике и старухе, которые одну из двух купленных репок съели за обедом, а другую положили в печь, чтобы репка распарилась. Но в печке из репки неожиданно рождается ребенок:

> *Погодя немного слышат – что-то в печи кричит: «Бабушка, откутай; тут жарко!» Старуха открыла заслонку, а в печи лежит живая девочка. «Что там такое?» – спрашивает старик. «Ах, старик! Господь дал нам девочку». И старик, и старуха крепко обрадовались и назвали эту девочку Репкою* [215, с. 244]. В дальнейшем Репка рождает от связи с медведем сына-богатыря, совершившего множество подвигов.

В известной китайской легенде о *Мэн Цзян-нюй* 孟姜女 девочка чудесным образом рождается из тыквы-горлянки:

> *В старые времена жили на свете муж и жена по прозванью Цзян. Посадили они тыкву-горлянку, ботва длинная – через стену перекинулась к соседям по прозванью Мэн. Те глядь, а у соседей большая тыква выросла. Мэны её срезали, потом разрезали, смотрят – в тыкве девочка сидит, и назвали девочку Мэн Цзян-нюй – девочка из семей Мэн и Цзян. Шли годы. Выросла Мэн Цзян-нюй настоящей красавицей – фея с небес спустилась* [317, с. 384] (рисунок 13).

Тыква-горлянка в традиционной китайской культуре наделяется богатыми символическими значениями, которые, в том числе, связанными с детородными, «материнскими» представлениями: «Необычная форма тыквы-горлянки, как бы составленная из двух вкладывающихся друг в друга сфер, представала символом <…> непосредственного продолжения тела матери в теле ребенка» [190, с. 237]. *Ли Те-гуай* 李鐵拐 – один из Восьми бессмертных – постоянно носил при себе тыкву-горлянку, в которой находились чудотворные снадобья, излечивавшие от всех болезней [281, с. 498].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 13 – Девочка, рожденная в тыкве-горлянке

Об уподоблении в сфере мифологии тыквы женскому рождающему началу говорил в свое время В. Я. Пропп: «Как и другие плоды, тыква воспринимается как чрево. В древнеиндийском мифе супруга царя Сагары производит на свет тыкву, в которой находится 60 000 сыновей» [259, с. 211].

Мать легендарного китайского долгожителя-даоса *Пэн Цзу* 彭祖 (1900 г. до н. э. – 1066 г. до н. э.), которого называют «прародителем китайской нации», была беременна три года и не могла разродиться. «Ей пришлось сделать ножом надрез под левой подмышкой. Так родились три сына, а когда вскрыли с правой стороны, появились ещё трое, и Пэн-цзу был одним из этих детей» [413, с. 64].

Сравн. при этом русский диалектный фразеологизм *из подмышки вынули* ‘о новорожденном ребенке’ [240, с. 44]. Т. В. Володина, обосновывая аналогию между подмышкой и женским детородным началом, приводит известный старообрядцам-беспоповцам апокрифический текст, «в котором подробно рассказывается о чудесном рождении Господа из подмышки Божьей Матери: *Подмышка Божьей Матери как рот открылась, оттуда Христос и вышел*». Исследователь также отмечает взаимное пересечение символики подмышки и женских гениталий в любовной магии белорусов: «Девушка клала яблоко в подмышку и держала его там на протяжении трех церковных служб, а потом давала его съесть тому парню, которого хотела присушить». Весьма выразительна и кашубская паремия, употребляющаяся по отношению к парню, особенно привязанному к девушке: *Móże mu ze spòconégò xléba dala zpòd paxy* (= Видно, она ему пропотевшего хлеба дала из подмышки)» [46, с. 83–84].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Чудесным образом – из дупла тутового дерева – был рожден, согласно легенде, древнекитайский мудрец *И-Инь* 伊尹: «Однажды ночью матери И-иня явилось во сне божество и сказало, что когда по реке приплывет деревянная ступка, женщина должна уйти из селения и не оборачиваться. Женщина так и сделала. Часть соседей последовала за ней. Пройдя десять *ли,* женщина обернулась и увидела, что позади нее все залито водой. В то же мгновение женщина превратилась в тутовое дерево, в дупле которого нашли младенца и дали фамилию И по названию реки Ишуй [279, с. 467].

3. Змей (дракон). Особый интерес представляет сопоставление мотива рождения культурного героя от связи со змеем/драконом у восточных славян и китайцев. В одной из архаичных русских былин – «Волх Всеславьевич» – представлено, по словам Т. А. Бернштам, «недвусмысленное описание «соития» женщины со змеем» [31, с. 93]. При этом очевидная эротичность ситуации предается в тексте былины не только описанием последовательности, «поэтапности» продвижения змея к интимной части тела молодой княжны, но и употреблением эвфемизмов *хоботом бить* для обозначения соития и *понос понести* – для обозначения беременности: *По саду, саду, по зеленому, / Ходила-гуляла молода княжна / Марфа Всеславьевна. / Она с каменю скочила на лютова змея / Обвивается лютой змей / Около чобота зелен сафьян, / Около чулочка шелкова, / Хоботом бьет по белу стегну. / А в та поры княгиня понос понесла, / А понос понесла и дитя родила* [69].

Мотив сожительства женщины со змеем хорошо известен в мифологии восточных и западных славян. Согласно традиционным народным верованиям, к тоскующей по парню или мужу девушке (женщине) может прилетать Огненный Змей, оборачивающийся привлекательным мужчиной. От связи со змеем-любовником женщина рожает ребенка, который преждевременно умирает. Змей в таком случае воспринимается как злой и опасный демон, от которого непременно нужно избавиться, поскольку связь с ним приводит к смерти женщины [165, с. 532–533].

Более романтично и вполне безобидно выглядит образ змея-ящера в белорусской молодежной игре «Ящер», проводившейся как зимой, так и в весенне-летний период. Девушки с венками на голове водили хоровод, в центре которого находился парень-«ящер». Девушки при этом исполняли песню о ящере, который сидит в ореховом кусте, лущит орехи и хочет жениться, для чего присматривает себе невесту. Выбрав понравившуюся ему девушку, «ящер» снимал с ее головы венок, а в качестве выкупа требовал от девушки поцелуй.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Комментируя содержание этой молодежной игры, белорусский этнограф А. Е. Богданович подчеркивал, что она является пережитком древнего обычая любовного характера, уже утратившего для взрослых свое значение и смысл; на это намекает сущность игры: нахождение «ящера» в ореховом кусте, женитьба «ящера», выкуп венков, поцелуи и т. п. [36, с. 94].

Весьма символично выглядит и снимание «ящером» венков с головы девушек, участвующих в игре: известно, что в свадебной обрядности подобное ритуальное действие означает приобретение невестой статуса замужней женщины и, соответственно, понимается как утрата девушкой невинности. Сравн. также следующие фразеологизмы: укр. *загубити вінок* ‘потерять невинность’; пол. *donosić wianek* ‘сохранить невинность’, *skraść wianek* (= украсть венок); кашуб. *wząc wiónk* (= взять венок) ‘лишить девушку невинности’ и под. [138, с. 42].

Заслуживает внимания еще один достаточно известный в белорусском фольклоре мотив, связанный с любовно-брачными отношениями между девушкой и змеем в образе ужа. В легенде рассказывается о девушке, которая после купания обнаруживает на своей одежде ужа, соглашающегося отдать ей одежду взамен на замужество. Девушка становится женой ужа, обернувшегося прекрасным юношей, и живет с ним счастливо, рожая в этом браке трех детей. Финал этой легенды, однако, трагичен: братья женщины узнаю́т ее тайну, обманом убивают ужа-мужа, после чего женщина становится кукушкой, а дети – птицами и лягушкой [35, с. 196–197].

В китайской мифологической традиции дракон *лун* 龙 также наделялся мужской детородной символикой: «Примечательно, что *лун,* хотя и имели угрожающий облик, не только не вредили женщинам, но даже приносили им детей, чаще всего – либо девушек-красавиц, либо великих героев древности, а в Китае про мудрецов даже говорили: «Он рожден от дракона». Этот мотив проступает в предании о некоем пруде, где жили *лун.* Как-то раз одна из девушек, что жила в деревне неподалеку, напилась из пруда, и тотчас возникло облачко, которое обхватило ее со всех сторон, а затем появился дракон, который совокупился с нею. <…> Вскоре она родила дракона, в жилах которого текла не кровь, но лишь вода» [194, с. 120].

Китайской мифологии известны имена нескольких культурных героев, рождение которых так или иначе связано с драконом, обладающим в китайской культуре исключительно положительной символикой и воплощающим мужское начало. Наиболее известна легенда о чудесном рождении добродетельного императора *Яо* 尧 своей матерью Цинду: «Цин-ду гуляла у истоков реки и вдруг увидала вышедшего из реки



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

красного дракона, на спине которого была картина с изображением человека в красной одежде, с блестящим лицом, восьмицветными бровями и длинными усами. Внезапно налетел темный вихрь, и Цин-ду соединилась с драконом. От этой связи и родился Яо, напоминавший обликом человека, изображенного на картине» [310, с. 771].

*Шэнь-нун* 神农(*Божественный земледелец*) – один из основных культурных героев древнекитайской мифологии, мудрый правитель, обучивший людей земледелию – был зачат после того, как его мать увидела прекрасного дракона [306, с. 756].

Чудесным образом был рожден и мифический идеальный правитель *Шунь* 舜: его мать, согласно преданию, стала беременной, увидев на небе большую радугу. Но «поскольку радуга ассоциировалась с драконом, можно предполагать типичный для китайской мифологии мотив чудесного зачатия героя от дракона» [305, с. 751].

Так же опосредованно можно говорить о влиянии культа дракона на обстоятельства чудесного рождения *Фу-си* 伏羲 – первопредка китайцев, который был зачат матерью Хуа-сюй, наступившей на болоте грома Лэй-цзэ на след великана [291, с. 647]. Вместе с тем, болото грома Лэй-цзэ считалось местом нахождения Духа грома *Лэй-гуна* 雷公, имевшего тело дракона. Закономерно поэтому, что на древних могильных рельефах Фу-си изображался в виде существа с хвостом дракона [283, с. 512].

Связь с драконом как тотемным предком китайцев характерна и для представлений о легендарном Желтом императоре *Хуан-ди* 黄帝, который был зачат от луча молнии. При этом Хуан-ди, по преданиям, «имел лик дракона» и «почитался как драконоподобное божество грома». В конце жизни Хуан-ди сделался бессмертным и улетел в небеса на спустившемся к нему драконе, ухватив за его усы [294, с. 663–664].

В некоторых источниках братом *Хуан-ди* 黄帝 называется *Янь-ди* 炎帝 – бог пламени, также рожденный от дракона: «Его мать звали Нюй-дэн, она была женщиной из рода Ю-гуа и женой Шао-дяня. Под влиянием силы священного дракона она понесла и родила Янь-ди» [328, с. 346].

«Драконье происхождение» характерно и для мифического культурного героя, усмирителя потопа *Да Юя* 大禹 (*Великого Юя*), рожденного своей матерью после проглоченной ею чудесной жемчужины. Однако другие мифологические представления указывают на связь этого персонажа с символикой дракона. Во-первых, этимологически имя *Юй* имеет отношение к земноводным существам и реконструируется как *Молодой Дракон* или *След Рептилии*. Во-вторых, согласно другому мифу, Юй родился из тела своего отца, принявше-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

го перед смертью облик желтого дракона. В-третьих, «выйдя из чрева умершего отца, Юй имел облик двурогого дракона» [307, с. 760].

Согласно «Историческим запискам» *Сыма Цяня* 司马迁, основатель династии *Тан* 唐 император *Гао-цзу* 高祖 был рожден от дракона: «Гао-цзу был уроженцем селения Чжунъян вблизи городка Фэнъи в уезде Пэй. Отца его называли Тай-гуном, а мать – Лю-ао. Как-то Лю-ао отдыхала на склоне у большого озера и увидела во сне, что повстречалась с духом. В это время загремел гром, засверкала молния и вокруг стемнело. Когда Тай-гун вышел взглянуть, где жена, то увидел над ней чешуйчатого дракона. Через некоторое время она понесла, а потом родила будущего Гао-цзу» [328, с. 157].

4. Природные объекты. Обстоятельства рождения легендарного древнекитайского философа *Лао-цзы* 老子 традиционно связываются с воздействием на его мать могучей солнечной энергии: «Миф рассказывает, что мать Лао-цзы зачала его, когда кусочек солнца упал ей в рот, и только спустя 72 года после этого события родила из левого бока ребенка с совершенно белыми волосами» [8, с. 218].

Известен и другой вариант легенды о чудесном рождении Лао-цзы: «Некая женщина проглотила во время сна золотую пилюлю, забеременела и носила плод 81 год. По истечении срока она как-то, взявшись за сливовое дерево, задумалась, и внезапно солнечный луч превратился в звезду, которую она опять-таки проглотила, и тогда у нее из подмышки вышел сын. Поскольку у него была белая голова, его назвали Лао-цзы. Сразу после рождения он был уже способен ходить, разговаривать и смеяться» [109, с. 30].

Мать древнекитайского мифического правителя *Шао-хао* 少昊 «зачала его после того, как увидела во сне огромную звезду, опустившуюся на землю» [304, с. 739].

Причинами беременности, в соответствии с древнекитайскими представлениями, могут быть ветер или вода: «Еще далее на юго-восток лежит Нюйго. Женщины этой страны «множатся», когда дует южный ветер. Они обнажаются и «чувствуют ветер». Все рожают девочек» [15, с. 125]. Сравн. при этом русский просторечный фразеологизм *ветром надуло* ‘о девушке, женщине, забеременевшей вне брака’ (БСРП, с. 82).

Согласно «Каталогу гор и морей», в царстве женщин – Нюйцзы – «есть Желтое озеро, в котором купаются женщины. Стоит женщине войти в воду, как она беременеет» [124, с. 187].

В древней китайской повести «Человек-радуга» женщина по имени Цинь забеременела и родила ребенка после того, как мужчина – воплощение радуги – «зачерпнул золотым кувшином воды и они выпили» [263, с. 220].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Важно отметить, что в различных культурах чудесное зачатие женщин происходит именно у воды при полоскании белья у реки, набирании воды в реке или в колодце, купании в реке или озере: это неразрывно связано с пониманием водной стихии как первоисточника жизни и воплощения женского рождающего начала. Вполне закономерно поэтому, что «исследователи проводят знак равенства между водой и мужским семенем, а также указывают на способность воды увеличивать плодородие». Русские поясняли детям рождение ребенка следующим образом: «Дитя вытащили из пруда». В русской народной сказке говорится о чудесной беременности девушки, запертой отцом в крепости. Она пьет воду, в которой стояли цветы, и от этого беременеет. Магическое влияние воды на будущие детородные способности девушек проявляется в ритуальном поведении: «Ряженые ловили девушек и натирали их снегом между ног, что должно было способствовать оплодотворению» [156, с. 279]. В одном из широко распространенных у народов Средней Азии мифов говорится о женщине, которая пошла на берег реки, чтобы поймать рыбу. Неожиданно поднялась сильная волна, вода брызнула на женщину, и она забеременела от воды и зачала ребенка [121, с. 776].

5. След, оставленный мифическим персонажем. Как гласит легенда, великий китайский мудрец и педагог Конфуций был зачат после того, как его мать прошла по следам единорога – цилиня, появление которого «несло с собой умиротворенность и процветание, было знаком предстоящего рождения мудреца» [300, с. 702]. Эти представления, по мнению Н. А. Сомкиной, могут быть «связаны с фаллической символикой цилиня, свойственной единорогам и в западной культуре» [320, с. 80].

Легендарные сюжеты о контакте женщины со следом мифического персонажа как первопричине ее беременности и рождения культурного героя в восточнославянском фольклоре и мифологии, насколько нам известно, не встречаются. В качестве «относительной» типологической параллели можно привести достаточно распространенные у русских и белорусов поверья о целительных свойствах так называемых камней-следовиков – природных валунов с углублениями в виде следа, оставленного, как предполагается, Божественным персонажем. Так, на камне, находящемся у д. Старые Дороги в Минской области, сохранился отчетливый след человечьей ноги 37-го размера, который местные жители воспринимают как отпечаток ноги Божьей Матери, наделившей камень-следовик чудодейственной силой. «Считается, что если приложить ногу к отпечатку, болезни через некоторое время отступят» [93, с. 135]. В ряде деревень Ленинградской области (д. Ильеши, д. Осьмино и др.) находятся камни, на



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

которых, по местным легендам, оставили свой след Иисус Христос, Богородица и Георгий Победоносец. Длительная сохранность и культ таких камней объясняются верой людей в их врачующие свойства: «Дождевая вода, накапливающаяся в «следах», считается лечебной, и предания приписывают такой воде способности исцелять от зубной боли, кожных и глазных болезней» [344].

С другой стороны, контакт со следом, оставленным «нечистым» персонажем, имеет, согласно народным верованиям, неизбежные негативные последствия: «Зло, которое чаще всего леший приносит людям, заключается в том, что он заставляет людей блуждать по лесу. Достаточно чем-нибудь нарушить «этикет» поведения в лесу или наступить на *худой след, лешеву тропу*, чтобы сбиться с дороги» [205, с. 92]. Сравн. также: *На леший след иди!* ‘выражение пренебрежения к кому-либо, желания избавиться от кого-либо’ (СРНГ 17, с. 32).

6. Молитва (заклинание). Отец великого мудреца *Конфуция* 孔子 – *Шулян Хэ* 叔梁纥 – женился в немолодом возрасте на девушке. По одной из версий, «жена Хэ молилась у горы Ницюшань и после родила сына – Конфуция» [333, с. 126]. С обстоятельствами чудесного рождения Конфуция связаны и его подлинные имена – «*Цю* (букв. *холм*) и *Чжун-ни* (букв. *второй из глинозема*), которые объясняются в первоисточниках как намек на обстоятельства его рождения: в пещере близ «священного холма (недалеко от современного г. Цюйфу в пров. Шаньдун) – его родители совершали к этому холму паломничество с целью испросить себе сына» [148, с. 202].

В одной из легенд рассказывается о об императоре Цзинь-дэ (Чистая добродетель) и его жене Бао-юэ (драгоценная луна), которые оставались бездетными и в преклонном возрасте. Опасаясь остаться без наследника, император повелел даосам во всех храмах возносить молитвы с просьбой о даровании наследника трона. Вскоре императрица увидела во сне Лао-цзы, сидящего на запряженной драконами колеснице и держащего в руках младенца мужского пола. *Бао Юэ* 宝月 попросила великого святого отдать ей этого ребенка, чтобы он унаследовал трон, и Лао-цзы согласился. Проснувшись, императрица поняла, что беременна, а через год она родила наследника, который по смерти отца вступил в управление государством [245, с. 9–10].

В русской сказке «О семи Семионах, родных братьях» старуха после молитвы чудесным образом родила сразу семерых братьев:

> *Был-жил старик со старухой, и жили они несколько лет, а детей у них не было, и уже к великой старости приходили, как начали молить Бога, чтоб даровал им детище, которое б было в старости их помогою в работе. И молятся они год,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*другой, молятся третий и четвёртый, молятся пятый и шестой, а не вымолят ни единого детища; однако через семь лет старуха понесла и после родила вдруг семь сынов, которых всех назвали Семионами* [217, с. 231].

Беременность девушки-царевны в сказке «По щучьему велению» наступает после заклинания, произнесенного простым мужиком «в отместку»:

*На ту пору вздумала царевна по улицам прогуляться, идёт с своими няньками и мамками и ради праздничка Христова раздаёт бедным милостыню; всем подала, а про этого мужичка и позабыла. Вот он и говорит про себя: «По щучьему веленью, по Божьему благословенью пусть царевна плод понесёт и родит себе сына!» По тому слову царевна в ту ж минуту забрюхатела и через девять месяцев родила сына. Начал её царь допрашивать: «Признавайся, – говорит, – с кем согрешила?» А царевна плачет и всячески клянётся, что ни с кем не грешила: «И сама не ведаю, за что меня Господь покарал!»* [215, с. 328].

## 3.2 Мотив вампирного сожительства с демоническими персонажами в китайской и славянской традиционных культурах

Вера в магическую способность людей и животных оборачиваться демоническими персонажами (как и в возможность превращения «нечистиков» в обычных людей) известна многим культурным традициям. В китайской мифологии, в частности, широко распространено поверье о коварных девятихвостых лисах-оборотнях *хули-цзин* 狐狸精 (рисунки 14, 15), обладающих сверхъестественными способностями. Так, согласно «Шань хай цзин» – авторитетному источнику сведений по мифологии древнего Китая IV–I вв. до н. э., на южном склоне горы под названием Зеленый холм «водится животное, похожее на лису, но с девятью хвостами; звук его голоса напоминает плач ребенка; оно может сожрать человека; тому, кто съест его, не опасен яд змеи» [124, с. 29].

Однако главная особенность китайской лисы-оборотня заключается в ее смертельной опасности для людей: «В человеческом облике лиса может вступать в отношения с настоящими людьми, обольщать их, морочить так, что они забывают обо всем. Подобные лисы <…> – необыкновенные обольстительницы. Приняв облик прекрасной девушки, такая



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

лиса является к мужчине, очаровывает его своей неземной красотой, талантами, доступностью и вступает с ним в интимную связь. <…> Именно супружеские отношения с человеком являются конечной целью лисы, поскольку в процессе сексуальных сношений она получает от мужчины его жизненную энергию, что необходимо ей для совершенствования своих волшебных возможностей. Последствия такого рода отношений для человека вполне определенны: светлое начало в его организме насильственным образом убывает, жизненная энергия ослабляется. Внешне это выражается в резком похудании и общей слабости. В конечном итоге человек умирает от истощения жизненных сил. Лиса же в результате может существенно увеличить свои волшебные возможности, что позволяет ей достичь долголетия, а может быть, даже бессмертия и попасть тем самым в высшую категорию – тысячелетних лис, стать святой (*ху-сянь* 狐仙)» [12, с. 242]. При этом «душа умершей девы стремится к половым отношениям с человеком не совсем по своей воле: ее толкает к этому не столько осознанный расчет, сколько природа темной стихии» [15, с. 45]. Существует также мнение, согласно которому в древнем Китае девятихвостая лиса (*цзю вэй ху* 九尾狐) «выполняла роль божества, связанного с бракосочетанием, и поэтому *цзю вэй* 九尾 ‘девять хвостов’ следует понимать как *цзяо вэй* 交尾 ‘переплетать хвосты’, то есть ‘вступать в половые отношения, спариваться’ [13, с. 667].

Рисунок 14 – Лиса-оборотень *хули-цзин* 狐狸精

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 15 – Лиса-оборотень

В китайской сказке «Женщина-лисица» юноша Да-чжуан влюбляется в красивую девушку Эр-ни, берет ее в жены, у них рождается сын, но по веленью отца Эр-ни, обернувшись лисой, уходит от мужа и ребенка. Однако Да-чжуан, продолжая любить жену-оборотня, преодолевает большие трудности и, рискуя жизнью, возвращается вместе с женой к обычной земной семейной жизни [317, с. 106–113].

Согласно архаичным представлениям, лисы-оборотни, приняв облик женщины-соблазнительницы, питались мужской энергией *ци* 气: «Мужчинам следовало опасаться женщин-лис, которые были чрезвычайно умелы в любовных утехах. Обычно лисица первоначально воплощалась на земле в виде старухи, которая постепенно молодела в зависимости от числа соблазненных ею мужчин, пока не превращалась в поразительную красавицу, способную возродиться на небесах. Сексуальный страх, равно как и сексуальное влечение к таким женщинам, был очень велик, рассказы об их чудесном искусстве распространялись по всему Китаю, мужчины советовались с даосскими монахами и местными знахарями, как испытать высшее наслаждения с такой женщиной-лисицей, но при этом избежать растраты энергии-ци, а то и смерти» [194, с. 413].

С другой стороны, образ лисицы-оборотня, как отмечает Е. В. Волчкова, нередко ассоциировался в Китае с разными формами девиантного поведения, вследствие чего в эпоху Цин 大清 (1636–1912) и в период Республики (1912–1949) «проститутки и держатели публичных домов в Северном Китае и Маньчжурии почитали лисицу как божество-покровителя, устанавливали посвященные ей алтари и молились о ниспослании мастерства в сексуальных искусствах и привлечении клиентов» [68, с. 314].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Мотив сожительства лисы-оборотня с человеком отражен в многочисленных легендарных сюжетах, получивших большое распространение во времена династии *Тан* 唐 (618–907 гг.). Показательно, что об этой ситуации людей, подвергшихся воздействию демонического существа в человеческом облике, предупреждают их ближайшие родственники. Так, в рассказе Ню Сэн-жу «Брак с Бессмертной» мать выражает сыну свою обеспокоенность:

> *Ты мой единственный сын, и я надеялась, что ты проживешь свои дни в мире и покое. Но вот ты взял в дом жену небывалой, невиданной красоты. Никто никогда не изображал такой красавицы ни кистью, ни резцом. Уж верно она – лиса-оборотень и погубит тебя. Чует мое сердце беду* [225, с. 225].

Главный герой рассказа Пэй Сина «Нефритовый браслет» – молодой сюцай Сунь Цюэ – женился на прекрасной девушке Юань, которая на самом деле была *хули-цзин*. Двоюродный брат Сунь Цюэ – более образованный и наблюдательный Чжан Сянь-юнь – предостерегает родственника от скрытой опасности:

> *Я был учеником знаменитого даосского наставника и кое-чему от него научился. Судя по твоим словам, поведению, даже по лицу твоему, тебя обольстил бес-оборотень. Прошу, расскажи мне все, что с тобой произошло, ничего не скрывая, даже самого малого; иначе ждет тебя большая беда! <…> Глядя на тебя, я вижу, что силы тьмы победили силу света, бесовские чары овладели твоим сердцем. Жизненный дух уже на исходе, разум и чувства твои угасают, в лице нет ни кровинки, животворные соки истощены, корень бытия подточен. Кости твои скоро иссохнут. Ясно, что ты стал жертвой бесовского наваждения* [268, с. 290].

В рассказе «Дева-лиса» из сборника Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжая о необычном» речь идет о молодом человеке, попавшем в любовную зависимость от лисы:

> *Он понимал, что это лиса, но, влюбившись в красавицу, молчал, скрывал от людей: не знали об этом даже отец с матерью. Прошло довольно много времени, и он весь осунулся. Отец с матерью стали допытываться, что за причина такой болезни, и сын сказал им всю правду. Родители пришли в крайнее беспокойство и стали посылать с ним спать то того, то*

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*другого по очереди, но так и не могли помешать лисе. Только когда старик отец сам ложился с ним под одеяло, то лиса не приходила* [263, с. 39].

Главный герой рассказа «Смешливая Инин», помещенного в том же сборнике, прямо указывает на причину смерти своего дальнего родственника: *Когда умерла тетка Цинь, ее муж жил вдовцом и подвергался наваждению лисы, от которого захворал сухоткой и умер* [263, с. 19].

Легенда, также относящаяся к династии *Тан* 唐, повествует о сожительстве демонического существа, представшего в образе ботхисаттвы, с земной девушкой. Но год спустя брат девушки с помощью даосского мага избавляет ее от демонического наваждения:

*Он стал, предлагая деньги, искать даосского мага и в конце концов нашел одного, который использовал свое искусство. Так они раскрыли, что ботхисаттва был на самом деле старой лисицей; с мечом в руках старший брат ворвался в дом и зарубил оборотня* [79, с. 61].

В стихотворении выдающегося поэта танской эпохи Бо Цзюй-и речь идет о большей опасности для мужчины не лисы-оборотня, а реальной женщины: *Лиса, выдающая себя за женщину, / Причинит мужчине лишь малый вред: / Только на денек-другой сможет его одурачить, / А женщина, столь же обворожительная, как лиса, / Навлечет на него огромные беды. / Долгие дни и месяцы / Будет она держать в плену сердце мужчины* [81, с. 250].

Закономерно, что в современном китайском языке выражение *хули-цзин* 狐狸精 употребляется не только для обозначения демонического персонажа (‘лисье семя, оборотень лисицы’), но и для оценочной характеристики реальной женщины: ‘обольстительница, искусительница’ (БКРС 3, с. 616).

В традиционной культуре славянских народов мотив вампирного сожительства с демоническим персонажем выражается иначе: в качестве «исполнителя», обольщающего девушек и женщин, здесь чаще всего выступает летающий по воздуху змей (огненный змей). Однако, как и в китайских народных верованиях, такое сожительство оказывается губительным для жертвы:

*Воздушный метеор, который часто видим несущимся по воздуху в виде длинной и широкой ленты из красноватых искр, летящей или наклонно, или горизонтально. Русские люди счи-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*тают его злым духом или огненным змеем, посещающим в вечернее или ночное время вдову или девицу, скучающих одинокой жизнью после недавней потери мужа или друга жизни. Он является к ним всегда, принимая вид любимого человека, которого они потеряли, и обаяние, говорят, было так сильно, что они свыкались с той мыслью, что он действительно жив, а не умер. Потом лица, которых посещал этот змей, худели и, сойдя с ума, нередко будто бы кончали жизнь самоубийством* [313, с. 266].

Славяне, как и древние китайцы, верили, что оборотня-вампира можно убить, используя магические действия или предметы. Так, древнерусская «Повесть о Петре и Февронии муромских» начинается с рассказа о том, что к жене муромского князя Павла «злой крылатый змей стал летать <…> на блуд, и волшебством своим перед ней он являлся в образе самого князя. Долго продолжалось такое наваждение. Жена же этого не скрывала и рассказала обо всем, что с ней произошло, князю, мужу своему» [239, с. 198]. В дальнейшем брат Павла – князь Петр – убивает змея волшебным Агриковым мечом. (От меча брата девушки, пострадавшей от домогательств лисы-оборотня, погибает и лже-ботхисаттва из приведенной выше танской легенды).

В русской народной сказке «Макарка Счастливый» главный герой случайно слышит признание черта о том, что он по ночам летает к жене царя: *А я вот в некотором царстве мучу царицу, в ночь по три платья раздираю*. Сказочный герой вступает в противоборство с нечистой силой, от которой не может защитить царицу даже вооруженная охрана: *Кругом у дворца всё солдаты стоят с ружьями да с пушками; как летит черт к царице – сейчас бьют в него и палят, а убить не могут*. Макарка использует находчивость и магические предметы – «долбню в двенадцать пуд да железную шапку», а также чугунные орехи, что позволяет ему убить черта [215, с. 159].

Согласно белорусским традиционным представлениям, летающий змей выполняет функцию мифического любовника, являющегося «ипостасью ходячего покойника, который после смерти приходит к своей любимой женщине». При этом «сексуальные отношения змея с женщиной имеют характер вампиризма: женщина болеет и умирает» [92, с. 190].

В польской мифопоэтической традиции известен такой вид дьявола, как *liatawiec* – «дух, летающий по ночам к одиноким женщинам и вступающий с ними в любовную связь; женщины, околдованные его пронзительным взглядом, не в состоянии ему противиться, но затем быстро начинают сохнуть, бледнеть, тосковать и рано умирать». В южнославянской мифоло-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

гии «в качестве совращающего девиц и женщин похотливого и опасного существа выступает летающий змей, который проникает в дом к одиноким женщинам через трубу, оборачивается красивым молодцем и склоняет свои жертвы к губительным для них любовным связям, в результате которых женщины чахнут, бледнеют и часто погибают».

Менее распространены славянские поверья о сексуальных притязаниях со стороны женских демонических существ, совращающих мужчин. В этом случае речь может идти о таких южнославянских демонических персонажах, как *вилы* и *самовилы*, которые «способны завлечь молодых юношей, влюбить их в себя, вступить с ними в любовную связь, отчего те становятся грустными, задумчивыми, бледными, болезненными и даже умирают» [60, с. 211–214]. Западным украинцам известны представления о *лисовой панне*, которая «заманивает к себе молодых людей, идущих вечером одинокой лесной дорогой. Лисова панна завлекла к себе работника. Через два года он вышел из лесу глубоким стариком и вскоре умер» [162, с. 229].

В роли предметов-оберегов в подобных ситуациях могли выступать некоторые растения, семена освященного льна или мака, святая вода, пасхальная свеча, пояс, освященный в церкви и др. Действенным средством от влияния демонического вампира считались различные сакральные тексты, прежде всего – христианские молитвы и языческие заговоры. Весьма показателен в этом отношении русский заговор «От летающего змия в дом», в котором содержится просьба к Богу о защите женщины от посягательств летающего змея:

> *Огради, Господи, рабу Божию (имя) своим крестом животворящим от всех зол и пакостей, вредов и действий, от нечистого духа и змия огненного. Запрети ему, Господи, своею силою небесною и словом великим, чтобы никогда не летати, не ходити, не прикачатися, не пришататися и не бывати вреда, пакости, обиды и зла не творити. <…> Враг, супостат, змий летучий и дух нечистый, отшатнись от рабы Божией (имя) от сего времени, от сего часа, от сей минуты и по всю ее жизнь, и по весь ее век. Полети ты <…> в бездну преисподнюю, тамо и буди заклят вечно и бесконечно во веки веков* [313, с. 323–324].

Роберт ван Гулик, ссылаясь на высказывания «наставника Чун-хэ», автора трактата по сексуальной алхимии, приводит сведения о сексуально-вампирных склонностях царицы Западного рая – богини *Си Ванму* 西王母:

> *Наставник Чун-хэ сказал: «Таким образом можно питать не только мужскую силу, это же самое относится и к потенции*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*женщины. Царица Западного Рая, Сиванму, являет собой пример женщины, овладевшей этим Путем [обретения бессмертия] за счет питания своей энергии инь. Всякий раз, когда она совокуплялась с мужчиной, он сразу же заболевал, а ее лик оставался настолько гладким и прозрачным, что ей не требовалось даже пользоваться румянами или пудрой. Она питалась исключительно молоком и играла на пятиструнной лютне, в результате чего на сердце у нее всегда было спокойно, а мысли были целенаправленными, и никаких иных желаний у нее не имелось* [81, с 188].

В рассказе И. С. Тургенева «Бежин луг» излагается история деревенского плотника Гаврилы, которого «испортила» девушка-русалка, намеревавшаяся сожительствовать с ним. Мужчина с трудом смог уберечься от воздействия нечистой силы, но очевидно, что русалка «отбирает» у него энергию, жизненные силы, вводит его в подавленное, угнетенное состояние.

Один из крестьянских мальчишек, пасших ночью лошадей, рассказал о том, что плотник Гаврила, собирая в лесу орехи, заблудился и, решив заночевать в лесу, задремал. Сквозь сон Гаврила услышал, что кто-то зовет его по имени, и перед собой увидел русалку:

*Глядит, а перед ним на ветке русалка сидит, качается и его к себе зовет, а сама помирает со́ смеху, смеется... Вот зовет она его, и такая вся сама светленькая, беленькая сидят на ветке, словно плотичка какая или пескарь… Гаврила-то плотник так и обмер, а она знай хохочет да его всё к себе этак рукой зовет.*

Вначале мужчина хотел приблизиться к русалке, однако он смог, хотя и с трудом, перекреститься («знать, Господь его надоумил»), после чего русалка перестала смеяться и заплакала. При этом русалка не только пояснила свое состояние, но и фактически прокляла мужчину, «запрограммировав» его на негативное душевное состояние:

*Вот поглядел, поглядел на нее Гаврила, да и стал ее спрашивать: «Чего ты, лесное зелье, плачешь?» А русалка-то как взговорит ему: «Не креститься бы тебе, говорит, человече, жить бы тебе со мной на веселии до конца дней; а плачу я, убиваюсь оттого, что ты крестился; да не я одна убиваться буду: убивайся же и ты до конца дней». Тут она, братцы мои, пропала, а Гавриле тотчас и понятственно стало, как ему из лесу, то есть, выйти... А только с тех пор вот он всё невеселый ходит.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 4. АКЦИОНАЛЬНАЯ И ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

## 4.1 Дождевая магия в традиционной культуре славян и китайцев

Обряды «дождевой магии», направленные на вызывание дождя и соответственно – на противодействие засухе, широко известны в традиционной духовной культуре славян. В обобщающей статье С. М. Толстой, помещенной во втором томе этнолингвистического словаря «Славянские древности», эти обряды, локализующиеся прежде всего на территории восточной Славии, разделены на несколько основных видов:

а) магия у колодца, основанная на представлении о том, что колодцы и источники на земле связаны с небесными водами по принципу «сообщающихся сосудов»: во время засухи люди шли к колодцам, источникам и святили воду, молились о дожде, обращаясь к святым: *«Святый Гурий, Самвоний и Авил молят Бога за нас. Дождь! Дождь! Дождь!»*; прочищали заброшенные источники, обливали при этом друг друга водой; в колодец сыпали мак, семена льна, бросали деньги, соль, чеснок, освященные травы и цветы, зерна пшеницы и ржи, лили освященную воду; перемешивали или колотили воду палками, вычерпывали всю воду из колодца на землю; бросали в воду глиняные горшки, украденные у инородцев, гончаров или вдов;

б) обливание водой у реки или у колодца лиц, которым приписывалась особая магическая сила (кормящих матерей, беременных женщин, пастухов, священников), либо тех, кто нарушал определенные запреты (женщин, которые пекли хлеб на Благовещение; женщин, которые пряли и ткали в праздничные дни, накануне праздников и в пятницу);

в) магия у могилы: поливание могилы «нечистого» покойника, похороненного на кладбище; поливание водой каждой свежей могилы после погребения;

г) символическое погребение: ритуальное «захоронение» лягушки, которую убивали, убирали в одежду из тряпочек, клали в коробок и голосили по ней, как по покойнику; убивали и хоронили других хтонических животных: рака, ужа, медведку;

д) пахание или боронование реки (высохшего русла реки) или дороги, символизировавшее «открывание» земных источников;

е) магия у муравейника: разрушение и разгребание муравейника, обитатели которого – расползающиеся муравьи – символизировали и магически вызывали капли дождя [346, с. 107–109].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Кроме того, в Восточном Полесье с целью вызывания дождя «во время засухи совершались коллективные молебствия возле колодца» [43, с. 537].

Своеобразная попытка реконструкции подобных действий на основе архаичного орнамента рушника была предпринята бывшим директором Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций имени Ф. Г. Шклярова Г. Г. Нечаевой. В одной из своих ранних работ Г. Г. Нечаева, подробно анализируя орнамент рушника, изготовленного в конце XIX века в деревне Яново Ветковского района Гомельской области, весьма оригинально и достаточно убедительно проиллюстрировала высказанную ею идею о том, что сам рушник является «примером трехъярусной модели мира». В нижнем («подземном») ярусе видны восьмироговые фигуры с утроенными крестами, которые, по мнению исследователя, могут символизировать ушедшую в землю молнию – «Перунов огонь». «Небесный» ярус представлен большим ромбическим знаком с отростками, символизирующим цветущую землю, и тот факт, что земля-ромб расположена в небесном ярусе, подчеркивает ее Божественную сущность. В среднем («земном») ярусе можно рассмотреть человеческие фигуры, держащие в руках сосуды, напоминающие по форме кувшины. Зигзаги по обеим сторонам «человечьих» фигур являются знаками дождя – дождевых ручьев, текущих по земле. Исходя из мнения о том, что орнамент рушника не является статичным, Г. Г. Нечаева утверждает, что «рушник всегда скрывает в себе магический текст, передающий действие, которое должно происходить»; «в каждом узоре всегда имеется не только космологическая, но и ритуальная ось, в соответствии с которой должно происходить действие-обряд». Удвоение по вертикали, к небу человеческих фигур в центральном ярусе как раз и передает идею движения. Сказанное позволило Г. Г. Нечаевой реконструировать орнамент рассматриваемого рушника как ритуальное шествие женщин к женскому жертвеннику. Эта гипотеза усиливается двумя аргументами. Во-первых, в самом центре «небесного» ромба виден знак-символ, использующийся для обозначения колодца – источника воды. Показательно, что данный знак внешне напоминает китайский иероглиф 井 (дзин), имеющий значение ‘колодец’ (БКРС 2, с. 981) (рисунок 16).

Поскольку одним из способов магического вызывания дождя на Полесье было бросание в колодец глиняных горшков [346, с. 107], логично предположить, что сосуды-кувшины в руках у женщин-участниц магического шествия могут быть охарактеризованы как ритуальные предметы, предназначенные именно для бросания в колодец с целью



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

вызывания дождя. «И тогда, – делает вывод-обобщение Г. Г. Нечаева, – рушник ожил, мы его увидели по-новому. Вот жрицы, или, как у нас говорят, волхвини, в ритуальном шествии подходят к сакральному месту и приносят жертву … колодцу. Это насквозь знаковый акт – одновременно и движение волхвинь в небесный ярус, и их обращение со знаковым действие к богине. Тогда зигзаг выткан не только для того, чтобы обозначить наш земной ярус. Это – ответ неба на моление».

Рисунок 16 – Рушник из деревни Яново
Ветковского района Гомельской области

Свою реконструкцию орнамента рушника из деревни Яново Ветковского района Г. Г. Нечаева представила в виде магического текста – заклинания, которое могли исполнять в виде песни участницы обряда вызывания дождя и которое она назвала «попыткой поэтического перевода с языка орнамента»: *Тут, праміж двух нябёсаў, / Наша ніва ссыхае…/ Вось мы ідзем, нясем, / Чыстае слова мовім / І аб даждджы цябе молім. / Змілуйся, усплач над намі, / Маці з душой-калодзежам, – / Усякага ты напоіш, / Усякага ты абмыеш…/ Вось мы ідзем, нясем, / Чыстыя, як і ноша / Наша святая… Божа, / Поўнае, як сасуды / Гэтыя, каб паўсюды / Нашае – адазвалася… / Даждджу! / Даждзем – / Даждаліся!* [226].

Н. Я. Бичурин, рассказывая об охватившей Китай в 1832 году засухе, приводит текст молитвы, с которой правитель обратился к Духу земли, прося о ниспослании дождей:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Со смирением помышляю, что в обширных пределах Поднебесной я не в силах оказывать помощь в бедственное время наводнения или засухи. При продолжительном бездождии со всею искренностью молюсь только о повсеместном неукоснительном излиянии благотворных дождей, и все чают исполнения благости сей. В нынешнем году с самого наступления лета не было дождя в продолжение нескольких месяцев. Это есть необыкновенная засуха. Я растерзан горестью и страхом, но не в силах отвратить бедствия. Пеший я ходил в три жертвенника молиться Духам Ше и Цзи, но не сподобился получить от них милости. Вероятно, с продолжением жизни умножились мои прегрешения и вины. Увлекаясь надменностью, я мог выступать из пределов, начертанных обрядами; иногда одною ошибочною мыслью навлекал гнев Неба, а иногда по самонадеянности погрешал в выборе людей к государственным должностям. Во всех сих случаях я заслуживал милосердое указание Неба. Ныне хотя глубоко раскаиваюсь и обвиняю себя, но уже не в силах помочь бедствию. С благоговением очистив дух и тело, пеший прихожу в жертвенник земли принести моление. Высочайший дух царицы-земли, соучаствующий в действиях верховного Неба! Призри на землю во дни настоящей засухи, достигшей крайнего предела. После малых жаров народ отчаялся в надежде на урожай и, обращаясь к своему царю, обвиняет его в беспечности о подданных, безвинно страждущих. Увы! Стыд и трепет попеременно объемлют меня, но не могу придумать мер. С благоговением молю тебя, августейший Дух Земли! Прости меня, клянущегося обновить (исправить) себя. Пролей неукосненно тук милостей и спаси народ мой. Изнемогая под тяжестью скорби и раскаяния, приношу тебе жертву* [32, с. 150].

Одним из проявлений ритуалов «дождевой магии» южных славян было магическое воздействие на змея, «закрывающего» дождь. Так, в Болгарии «женщины обращались к мифическому змею, умоляя его «пустить дождь»: *Милый, золотой змей, пусти немного росы!* В северо-западной Болгарии во время засухи совершался ритуал «изгнания змея»: ночью все парни села, раздевшись догола, обходили дворы и сады, размахивали палками, стучали в жестяную посуду, пугая змея шумом; сербы изгоняли змея стрельбой из ружей. В южнославянском фольклоре широко распространен мотив зловещего змея, который «запер дождь» и освободил его только после того, как ему отдали в жертву самую красивую девушку» [346, с. 106].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В качестве этнокультурной параллели южнославянских «дождевых» ритуалов, так или иначе связанных с вербальным или акциональным воздействием на змея, могут быть рассмотрены традиционные китайские представлениям о поклонении *Лун-вану* 龙王 (*Царю драконов*) и о физическом воздействии на дракона (также хтонического мифического животного) во время засухи. Обратимся с этой целью, во-первых, к интереснейшей дневниковой записи выдающегося российского синолога В. М. Алексеева, сделанной им в 1907 году:

> *27 июня. Идем с визитом к чжисяню* (начальнику уезда. – В. К.). *В городке тревога и угрюмое празднество: просят у Царя драконов дождя. Весь город на улице. Мальчишки у порога храма равнодушно бьют в барабаны и цимбалы. Под окнами грохот барабана. Чжисянь, извинившись, прерывает прием и поспешно выходит. Потом возвращается и говорит: «Извините, ничего не поделаешь! Пришлось выйти и поклониться Царю драконов, которого только что принесли в ямынь* (казенное учреждение в старом Китае. – В. К.). *Понимаете, надо успокоить народ: а то как бы чего не вышло!» Выйдя из ямыня, наблюдаем процессию. Впереди идут музыканты. Барабаны, свирели, цимбалы, медные тазообразные инструменты – рев, грохот, треск, шум, в котором можно разобрать только очень сложный и частый ритм барабана. Лун-ван* (Царь Драконов. – В. К.) *любит музыку, и моления ему всегда сопровождаются подобным аккомпанементом. Толпа, в которой много рыбаков (из-за сильной засухи пересохли реки), несет знамена со знаками «инь – ян» и восемь «гуа» (заклинательные и молитвенные символы), бумажные флажки с надписями вроде «Змей, который задерживает дождь, дай ему хлынуть!» Почти у всех в руках ивовые ветки. Это – принадлежность Гуаньинь* (женская богиня, спасающая людей от разных бедствий. – В. К.)*, которая кропит веткой чудотворную воду из своего кувшина и оживляет умершее, засохшее* [8, с. 131].

В приведенном описании обращают на себя внимание следующие детали, так или иначе соотносящиеся с магическим верованиями славян:

– коллективный характер обряда;

– культ хтонического животного (змéя, дракона), «ответственного» за выпадение дождя;

– заклинательные и молитвенные символы, обращенные к дракону;

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

– присутствие в процессии «женской» богини *Гуаньинь* 观音, являющейся, как и христианская Богородица, символом материнства, добродетели, сострадания и заступничества;

– использование «чудотворной» воды – аналога «святой воды» у православных;

– разбрызгивание воды, имитирующее дождь.

Китайские крестьяне в окрестностях Тяньцзиня, держа в руках ивовые ветви, для вызывания дождя либо обращались с молитвами и заклинаниями к изображению *Гуань Юя* 关羽 – легендарного полководца эпохи *Троецарствия* 三国, чтобы он послал дождь, либо с той же целью стреляли в идола Лун-вана [423, 381 页].

Ритуальное обливание водой у источника во время засухи и различные пожертвования духу воды, известные в аналогичной ситуации и восточных славянам, проводятся в южнокитайской провинции Юньнань: «Двенадцать человек, рожденных в год дракона, шествуют к источнику, исполняя танец дракона; после этого соломенное чучело, изображающее повелителя воды, поливают водой из этого источника, в который затем бросают фрукты, различную выпечку и другие подношения. По окончании церемонии соломенного дракона кладут у входа в деревню и разбрызгивают захваченную из источника воду по арбузному полю, символизируя посев «семян дракона». Этим надеются избежать засухи в предстоящий сельскохозяйственный сезон и обеспечить богатый урожай» [321, с. 34].

Обращает на себя внимание использование китайцами в рамках «дождевой магии» ритуальных действий, направленных не только на задабривание Царя драконов Лун-вана, но и на его «унижение» и физическое воздействие (вплоть до ритуального «умерщвления», в чем опять-таки можно видеть аналогию со славянской традицией):

– «Один из чиновников в Наньчане (столице провинции Цзянси) в мае 1931 г. направил в высшие инстанции официальную просьбу о проведении церемонии всеобщего жертвоприношения дракону, которого видели в крупнейшей реке провинции; целью жертвоприношения было задобрить означенного дракона, поскольку местности угрожало наводнение».

– «Во время засухи в Нанкине в 1890 г. местный правитель в ответ на долгое нежелание Лун-вана ниспослать дождь приказал поставить его статую под палящее солнце. Очевидцы утверждают, что «идол сидел там в молчании весь день и ни разу не двинулся, будучи погруженным в серьезные размышления». Говорят, в ту же ночь последовали сильные дожди».

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

– В том случае, если молитвы, обращенные к дракону, не помогали, «его изображение сначала выносили из храма, чтобы показать ему, какие последствия для страны несет его упрямство. Если и это не помогало, то исполнялся обряд «бянь пун» – «бичевание дракона»: по вылепленному из глины или другого материала дракону наносили удары плетью или бамбуковой палкой, бумажных или матерчатых драконов разрывали на куски, а статуи их топили».

– «Фигуру божества выносили на палящее солнце, закапывали в навоз или ставили лицом к лицу с фигурой другого мифологического персонажа, который, как считалось, когда-то укротил его».

– «Был случай, когда крестьяне, долго молившие своего дракона о дожде, в конце концов не выдержали, выдворили его из храма и с проклятиями бросили в сточную канаву. Вскоре после этого начался дождь; крестьяне достали дракона обратно, аккуратно обтерли его и водворили на прежнее место».

– «Если небесные драконы, ответственные за своевременные дожди, начинали лениться перед лицом благородных мужей, которые были выше физического насилия, на драконов можно было подать жалобу в вышестоящую инстанцию, вплоть до самого Нефритового императора» [321, с. 32–34].

Покровителем Царя драконов Лун-вана в китайской мифологической традиции является *Юй-ши* 雨師 (*Повелитель дождей*) – божество дождя, культ которого сохранился в Китае с глубокой древности до XX в. Юй-ши имел антропоморфный облик и изображался в храмах в виде могучего военачальника в желтых доспехах, с черной бородой, держащим в левой руке чашу, в которой находится дракон, а правой Юй-ши разбрызгивал дождь [308, с. 765].

Обратим также внимание на еще одно замечание, содержащееся в описанном В. М. Алексеевым ритуале поклонения Царю драконов во время засухи, где автор, подводя итог увиденному, прямо указывает на параллелизм китайских и русских обрядовых «противозасуховых» действий: «Полная картина исступленного Крестного хода в России, например, во время холеры 1892 г., который я видел в детстве. Та же неистовая толпа и то же преобладание женщин в ней. Религиозный уклад Китая многим напоминает «святую» Русь» [8, с. 131].

Действительно, традиция Крестных ходов, которые совершались не только во время засухи, но и при военных нашествиях и эпидемиях, хорошо известна в православии: «В Церкви на протяжении всей ее истории формы служения Богу не ограничивались только словесной молитвой. Со времени возникновения богослужения наряду с такой молитвой была «молитва руками» (например, крестное знамение) и «мо-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

литва ногами» – участие в молитвенных процессиях. Такие процессии никогда не воспринимались как демонстрация силы или политическая акция, это всегда было богослужение, за которым нужно было не только молиться Богу умом, но и подкреплять свою молитву физическим трудом – иногда весьма продолжительным шествием» [2].

Выразительной иллюстрацией вышеприведенных сведений может служить один из эпизодов романа М. Шолохова «Поднятая целина», в котором старые казаки просят у председателя колхоза Семена Давыдова провести фактически крестный ход: походить по полям со священником и хоругвями и коллективно помолиться за хороший урожай, поскольку наступила засуха:

> *Вечером как-то к Давыдову на квартиру пришла делегация от стариков. «Мы к вам с покорнейшей просьбицей», – сказал дед Аким Курощуп. – «С какой просьбой?..» – «Пшеничка-то во второй бригаде, как видно, не взойдет? Дожжа надо». – «Надо». – «Дозвольте попа покликать, помолебствовать?» – «Это для чего же?» – Давыдов порозовел. – «Известно для чего, чтобы Господь дожжичка дал». – «Ну, уж это ты, дед... Ступай, дед, и больше об этом не говори».*

Секретарь местной коммунистической ячейки Макар Нагульнов в еще более резкой и прямолинейной форме, чем Семен Давыдов, отказывает старикам и даже угрожает им наказанием, которое, впрочем, вполне «вписывается» как в восточнославянские, так и в китайские ритуалы вызывания дождя, поскольку предполагает обливание водой участников ритуала:

> *Вы, ветхие люди! Я про вас знаю: вы все норовите по-своему жить, вы – напряженные черти. Вам бы все престольные праздники устраивать да с иконами по степи таскаться, хлеба вытаптывать... Ежели самовольно привезете попа и тронетесь в поле, я следом за вами выеду с пожарной командой и до тех пор буду вас из насосов полоскать, пока вы мокрее воды сделаетесь.*

## 4.2 Китайский магический текст-заклинание и его восточнославянские параллели

Магическая функция языка/речи, основанная не на рациональном, а на фидеистическом (от лат. *fides* ‘вера’) отношении к слову понимается как частное проявление призывно-побудительной функ-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ции языка, заключающейся в регулировании адресата речи. С позиции вербального рационализма язык понимается как «жестко структурированная система знаков, обладающих признаками объективности, точности, семантической определенности, верифицируемости». Основной признак этого типа коммуникации – оперирование так называемым «объективным» словом, которое «несет в себе то, что́ в нем является». Язык в этом случае выступает «земным языком, с помощью которого люди обмениваются друг с другом информацией».

Вербальный фидеизм понимается как «практика общения человека с невидимым миром, с высшей реальностью, с таинственными силами природы посредством естественного языка. С рациональной точки зрения все, что относится к области веры, не является знанием и выступает фикцией, иллюзией, обманом, т. е. не существует, отсутствует. Однако фидеистическая коммуникация, при том, что собеседник является абстракцией, «чистой идеей», обнаруживает себя как реальный процесс с реальными результатами, оставляя у человека неопровержимое чувство достоверности и жизненной правды: *Я молился, и мои молитвы были услышаны.* Слово, понимаемое как фидеистический феномен, выступает посредником, медиатором, связующим звеном в этом процессе, оно наделяется чудесными, сверхъестественными способностями, магнетизмом, убедительностью» [144, с. 234–235]. При этом «общей чертой отношения к слову как к магической силе является неконвенциональная трактовка языкового знака, то есть представление о том, что слово – это не условное обозначение некоторого предмета, а его часть, поэтому, например, произнесение ритуального имени может вызывать присутствие того, кто им назван, а ошибиться в словесном ритуале – это обидеть, прогневать высшие силы или навредить им. <…> Отождествляя знак и обозначаемое, слово и предмет, имя вещи и сущность вещи, мифологическое сознание склонно приписывать слову те или иные трансцендентные (чудесные, сверхъестественные) свойства – такие, как магические возможности; чудесное («неземное» – божественное или, напротив, демоническое, адское, сатанинское) происхождение; святость (или, напротив, греховность); внятность потусторонним силам» [202, с. 41–42].

На свойственную мифологическому сознанию неотделимость слова от обозначаемого им предмета указывал в свое время А. А. Потебня: «Есть период, когда человек не только не отделяет слова от мысли, но даже не отделяет слова от вещи; отсюда происходит старинное верование, дожившее до настоящего времени и состоящее в том, что одно произнесение известного слова само по себе может произвести то явление, с которым оно связано» [248, с. 206].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

К проявлениям «магически заряженной речи» (кроме молитв, языческих заговоров, заклятий и проклятий) относятся заклинания, представляющие собой «прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме – требования, приказа, побуждения, просьбы, мольбы, предупреждения, запрещения, угрозы». В ряде случаев заклинания трудно отграничить от других магических текстов (благопожеланий, заговоров, проклятий), но они обладают своей спецификой: данные тексты ориентированы на непосредственный контакт с опасным или демоническим объектом заклинания (заклятия). Кроме того, «в заклинаниях по сравнению с другими вербальными актами усилена роль отправителя текста, его воли, его креативной и провоцирующей способности; отправитель текста и создатель желаемой ситуации – одно и то же лицо» [347, с. 258–260].

Важной особенностью заклинания является его иллокутивная (воздействующая на реальность) природа, в связи с чем заклинание может быть определено как «магический речевой акт, при котором сила слова оказывает влияние на физическую реальность мира, а произносящий его оказывается посредником между изменяемой реальностью и высшими силами, призванными исполнить каузируемое действие» [412, с. 906].

Дж. Дж. Фрэзер обращал внимание на то, что магические заклинания, как и молитвы, имеют дело с «личными агентами» (ду́хами), но, в отличие от молитв, «вместо того чтобы, подобно религии, умилостивлять и умиротворять их, она их принуждает и заставляет». Здесь же ученый приводил показательный пример: «В Древнем Египте колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили им гибелью. Иногда колдун, не доходя до таких крайностей, заявлял в подобных случаях, что разбросает на все четыре стороны кости Осириса или, если тот будет упрямиться, разгласит посвященный ему священный миф» [380, с. 56].

Рассмотрим в структурном и содержательном отношении текст средневекового китайского заклинания и определим некоторые его особенности, соотносящиеся с восточнославянскими заклинаниями. Речь идет о реальном событии, подробно описанном в докладе академика В. М. Алексеева «Бог-чиновник и бог-крокодил в китайской литераторской спекуляции IX века», прочитанном им 27 мая 1948 года на кафедре китайской филологии восточного факультета Ленинградского государственного университета.

Главное действующее лицо этого события, произошедшего во времена династии *Тан* 唐, в 819 году, – известный историк, поэт, проза-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ик и каллиграф *Хань Юй* 韩愈, будучи противником буддизма, вступил в открытый конфликт с императором, из-за чего был сослан на юг Китая, в Чаочжоу, который «был одной из самых труднодоступных провинциальных областей и часто служил местом ссылки» [9, с. 115].

Специфическим «наказанием» для Хань Юя стало назначение его губернатором области Чаочжоу, что, естественно, предполагало ознакомление его с особенностями вверенной ему местности. По приезде к месту службы Хань Юй узнал, что население Чаочжоу страдает от крокодила, обитающего в реке под названием Дурной ручей. Вполне понятно, что люди ждали помощи от нового губернатора, наделенного властью самим императором и обладающего символом этой власти – императорской печатью. В глазах простых людей Хань Юй был не просто губернатором, но и всесильным магом: «В народе, приученном долгим опытом к тому, чтó значит чиновничья печать, даваемая для исполнения главным образом приговоров над арестованными, создалась мысль о том, что и бесам эта печать может внушить ужас» [9, с. 115].

Показательно, что предварительно по распоряжению Хань Юя обитающему в Дурном ручье крокодилу в соответствии с ритуалом были принесены в жертву баран и свинья, и лишь после этого губернатор области Чаочжоу обратился к «крокодилу-рыбе» с заклинанием. С точки зрения композиции нижеследующий текст может быть разделен на несколько тесно связанных между собой фрагментов.

1 Во вводной части магического текста излагается ситуация и в общих чертах обозначается проблема: говорящий представляет «страну Чаочжоу, которая здесь лежит среди моря и горных хребтов, отстоя от столицы на тысяч с десяток ли», и характеризует ее как «подходящее место» для жизни и размножения крокодилов. Далее следует восхваление императора, унаследовавшего престол династии *Тан* 唐:

> *Он богу подобен: он мудр, как древний мудрец, он благостен сердцем, он грозен в войне. И все беспредельные земли, лежащие где-то в пространстве, за гранью больших четырех океанов, а также внутри всех шести направлений земли, – он всеми державно владеет и всех опекает; тем более здесь, где почва покрыта следами работ Великого Юя* [9, с. 117].

Говоря также о себе как губернаторе, наделенном полномочиями от Сына Неба, Хань Юй прямо обращается к крокодилу со скрытым, пока не явно выраженным требованием его устранения:

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Послушай, рыба-крокодил! Не можешь ты одновременно жить в той же местности, где я – губернатор здешних мест!* [9, с. 118].

2 Следующий фрагмент представляет собой развернутое обоснование противопоставления самого Хань Юя – губернатора Чаочжоу, облеченного властью самим императором, высокостатусного чиновника, отвечающего за порядок на вверенной ему территории, и крокодила, грубо нарушающего этот порядок и держащего в страхе местное население. Губернатор настойчиво подчеркивает несовместимость своего «положения» с ситуацией, созданной преступлениями «рыбы-крокодила»:

*Я, губернатор, получил веление от Сына Неба хранить и лично опекать вот эту землю, управлять живущим здесь ее народом. А ты, о рыба-крокодил! Глаза свои выпучив, ты сидеть не умеешь спокойно в этом водном затоне и вот захватил все эти места и тут пребываешь, поедая у жителей местных их скот и дальше медведей, кабанов, оленей и ланей, чтоб на этом жиреть, чтоб на этом плодить и детей, и внучат. Ты вздумал губернатору сих мест сопротивляться, оспаривать его значение и силу. Я, губернатор, хоть и слаб и даже немощен кажусь, но как могу я согласиться пред тобою, рыбой-крокодилом, поникнув головой, с упавшей вниз душой, весь в страхе, со зрачком, остановившимся внезапно, конфузом стать для всех – и для чинов, и для народа, и вообще, чтоб кое-как снискать себе здесь лишь жизнь и хлеб?! Притом же я, приняв от сына Неба повеленье, пришел сюда как губернатор, и ясно, что уже по положенью я не могу не спорить здесь с тобой, о рыба-крокодил!* [9, с. 118].

3 В кульминационном фрагменте своего заклинания Хань Юй, подведя «теоретическую базу» под возникшей ситуацией, определяет конкретный путь разрешения конфликта, предлагая крокодилу «забрать с собой свое поганое отродье» и удалиться по реке в находящийся на юге океан, наполненный изобильной пищей. При этом допускается, что опасное существо может удалиться из Чаочжоу и через три дня, и даже – через пять или через семь дней. Невыполнение названных условий, как следует из текста заклинания, будет рассматриваться как откровенный вызов высокопоставленному чиновнику, что не может быть оставлено без последствий:

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*И если ты, о крокодил, способен что-либо понять, ты слушайся тех слов, что губернатор говорит. Смотри, вот область Чаочжоу: большой океан расположен на юге, большие киты и чудовища-грифы, и мелочь ракушек, креветок – все это вмещает в себя океан, не исключая ничего. Всему дает он жизнь и пропитанье. Ты, рыба-крокодил, направишься туда поутру рано, а к вечеру, гляди, и доплывешь. И вот теперь с тобой я, рыба-крокодил, здесь заключу условие такое: к концу трех дней ты забирай с собой свое поганое отродье и убирайся в океан, на юг, чтоб с глаз долой от мандарина, здесь правящего именем царя и Сына Неба. Но если ты в три дня не сможешь, дойдем и до пяти. А ежели и в пять не сможешь дней, пойду и до семи. А ежели и в семь ты не сумеешь, то это будет означать, что ты не собираешься уйти. И будет означать, что для тебя совсем не существует губернатор, к словам которого прислушиваться должно* [9, с. 118].

4 Заключительный фрагмент китайского заклинания представляет собой своеобразную «закрепку», включающую в себя угрозу физического уничтожения крокодила, неотвратимость чего обусловлено неподчинением воле чиновника Хань Юя, выдвинувшего, по его мнению, вполне приемлемые («почетные») условия «капитуляции» противника:

*А если ты не сделаешь что надо, то, значит, рыба-крокодил, тупая тварь и темная совсем, нисколько нет в тебе ни духа, ни ума: ведь губернатор говорит, а ты не слушаешь и не соображаешь. А [если] так высокомерно поступать с официальным представителем царя, который здесь сидит по повеленью сына Неба, не слушаться того, что он сказал, и не уйти, чтоб с глаз его долой, то вместе с прочей грубой тварью, ничем не отмечаемой чудесным, но вред народу приносящей, тебя надо убить. Тогда я, губернатор этих мест, сейчас же наберу искуснейших людей из служащих моих или народа, которые возьмут по луку в руки, а с ним отравленные стрелы и с крокодилом этаким расправятся, да так что остановятся не раньше, чем тебя и все отродье истребят. Тогда не кайся, не пеняй!* [9, с. 118].

Таким образом, по своей направленности заклинание Хань Юя представляет собой развернутое эмоциональное обращение, значительную часть которого составляет «обоснование» конфликтной си-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

туации и необходимости ее разрешения: крокодил совершает преступление, нарушая общественный порядок на территории, находящейся в подчинении губернатора; последний имеет высокий статус и огромные полномочия, полученные им от императора; поступки рыбы-крокодила «подрывают» авторитет губернатора в глазах населения, поэтому решительное противодействие со стороны лица, облеченного властью, неизбежны.

Несколько иначе представляют описанную ситуацию отдельные детали, которые содержатся в очерке «Новое слово о крокодиле», входящем в сборник Лю Фу «Высокие суждения у дворцовых ворот» (XI век). Подобные расхождения вполне закономерны, поскольку за два века, прошедшие после самого события, вполне могли возникнуть типичные для популярных народных легенд варианты. Речь в названном тексте идет не об одном крокодиле, а о «стае» крокодилов, вредящих людям; водный объект, в котором находятся крокодилы, имеет другое (но также оценочное) название – Злобный затон, а текст самого заклятия, как свидетельствует очерк, был брошен в воду одновременно с жертвенным животным:

> *На четырнадцатый год под девизом правления Юань-хэ господин был переведен на должность начальника области Чаочжоу. Прибыв на место, он обнаружил, что крокодилы там причиняют вред людям. Господин написал бумагу и вместе с жертвенным животным бросил в воды Эси – Злобного затона. На другой день вся стая крокодилов уплыла в море и остановилась, лишь преодолев тридцать ли* [15, с. 196].

Кроме того, в этом варианте легенды текст послания, адресованного крокодилу, зачитывает не сам Хань Юй, а его подчиненный – служащий местной управы по фамилии Ци. Тем не менее, магическое заклинание возымело действие:

> *Господин Хань собственноручно написал бумагу и послал служащего управы по фамилии Ци подойти к берегу Эси, принести жертву и зачитать бумагу. Вскоре у берега появился огромный крокодил. Ци испугался и столкнул жертвенное животное вместе с бумагой в воду, а сам поспешно удалился. Оглянулся на крокодила, а тот взял бумагу в пасть и поплыл прочь! В ту ночь был сильный гром и фиолетовые облака окутали Эси. Жители после того дня больше не терпели бед* [15, с. 197].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Отметим существенную деталь: объект заклинания (в данном случае – опасный для людей крокодил) беспрекословно подчинился воле заклинающего только лишь на основании того, что этот магический текст был ему не только представлен и символически «вручен», но и, как можно предположить, был озвучен. Показательно, что хотя губернатор являлся автором сакрального текста («господин Хань собственноручно написал бумагу»), по какой-то причине (возможно, опасаясь утраты своего авторитета в случае фиаско) сам этот текст он не решился «озвучить», послав «служащего управы по фамилии Ци подойти к берегу Эси, принести жертву и зачитать бумагу». Увидев у берега огромного крокодила, Ци испугался, «столкнул жертвенное животное вместе с бумагой в воду, а сам поспешно удалился». Весьма необычен и поступок крокодила, который «взял бумагу в пасть и поплыл прочь». Таким образом, сам факт наличия магического текста, адресантом которого являлся губернатор, имеющий полномочия от императора, который, в свою очередь, уподоблялся Богу, оказался достаточным для того, чтобы адресат – опасная рептилия – навсегда покинул воды области Чаочжоу.

Примечательная деталь ритуала, заключающаяся в том, что крокодил «взял бумагу в пасть и поплыл прочь», указывает, как можно предположить, на беспрекословное выполнение распоряжения, содержащегося в заклинании, что, в частности, подтверждается содержанием одного из сюжетов, приведенных в сборнике Гань Бао «Записки о поисках духов». Некий У Мэн, чиновник из государства У, обладатель рецептов волшебства и заклинаний для духов, продемонстрировал свои способности следующим образом:

> *Однажды во время урагана он написал заклинание и бросил его на крышу дома. Появился черный ворон и унес в клюве заклинание, а ветер сразу же стих* [73, с. 52].

Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что и в других ситуациях использования китайских заклинаний последние не прочитываются, а лишь составляются и помещаются на определенный предмет. Иными словами, сам текст заклинания оказывается самодостаточным и весьма эффективным средством воздействия на негативно осмысливаемую окружающую реальность:

> *Гэ Сюань получил от Цзо Юань-Фана «Книгу о бессмертии от девятикратно переплавленной киновари». <…> Однажды Сюань сидел в палатах у Повелителя У. Появились местные жители, молившие о дожде. «Простые люди хотят, что-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*бы пошел дождь, – сказал Повелитель У, – нельзя ли помочь им получить желаемое?» – «Добиться дождя просто!» – ответил Сюань. Он тут же написал заклинание и положил его на алтарный столик. В тот же миг небо и земля окутались тьмой и дождь полил рекою* [73, с. 51];

*Как-то в Сюнь-яне У Мэн сохранил в целости дом военного советника Чжоу. Случился тогда сумасшедший ветер, но Мэн и тут написал заклинание, бросил на крышу дома, и ветер сразу же стих* [73, с. 52];

*Однажды Се Цзю пригласил гостей на обед. Написав киноварью заклинание, он бросил его в колодец. И сразу же из колодца выпрыгнули два карпа. Тут же было велено приготовить из них фарш, и хозяин обнес им всех присутствующих* [73, с. 68].

В рассматриваемом нами случае важно учитывать то обстоятельство, что в традиционном сознании китайцев «письмо имеет свою родословную, свою историческую глубину» [192, с. 196], что в первую очередь проявляется в сакральных текстах. Так, древние заклинательные надписи *фу* 符 «рассматривались как способ, с помощью которого Небо передавало свои указания на более низкий уровень, как дар богов» [109, с. 28] (см. подробнее 5.5).

Происхождение самих китайских иероглифов связывается «с именами мифических правителей *Фу-си* 伏羲 и *Шэнь-нуна* 神农: первый создал восемь триграмм (*ба гуа* 八卦), второй использовал для передачи сообщений узелки. Изобретение собственно письменных знаков <…> приписывается историографу мифического императора Хуан-ди – *Цан-цзе* 仓颉, который по аналогии со следами птиц и зверей создал иероглифы» [101, с. 656]. Естественную, «природную» основу иероглифов обосновал живший в период династии Цзинь (265–420 гг.) знаменитый каллиграф Ван Сичжи, разработавший особый каллиграфический стиль *цаошу* 草书 (*травяное письмо*) – скоропись, в которой «черты иероглифа напоминают спутанные стебли травы; этот почерк <…> всегда особо ценился мастерами и ценителями каллиграфии, считавшими, что он в наибольшей мере передает дух художника и спонтанность творческого акта» [152, с. 239].

Кроме того, написанию заклинания как особого, магического текста предшествовал, как отмечал академик В. М. Алексеев, специальный ритуал, заключающийся в том, что составитель такого текста, во-первых, должен был «про себя» прочесть особые заклинания для кисти, туши, тушечницы и бумаги. Суть таких заклинаний заключалась в наделении *вэньфан сы бао* 文房四宝 – четырех драгоценностей кабинета ученого – магическими «бесогонными» свойствами:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Кисть моя – не простая кисть: она – приказ от Верховного Неба. Она теперь, как мощный меч, разрубает бесов и оборотней. Тушечница же есть как незримая тюрьма, в которой воздается бесам должное. Как только упадет на бумагу моя чудодейственная кисть, миллионы бесов бледнеют, меркнут, исчезают. Моя бумага для писания заклинаний побивает бесов. Пусть кто-то из них посмеет не сократиться – сейчас же будет отправлен через адовы ворота в подземное царство* [6, с. 5–6] (см. подробнее раздел 2.4).

Во-вторых, написание текста заклинания требовало особой сосредоточенности и должно было проходить «на одном дыхании»: «Заклинание пишется всегда единым почерком, с дыханием, запертым на все время движения кисти по бумаге» [6, с. 5].

Средством противодействия магического текста нечистой силе является фраза, которая присутствует в заклинании, сопровождающем одно из изображений *Чжун Куя* 鍾馗 – грозного повелителя бесов: *Ты ведь можешь своим письмом смирять бесов* [6, с. 13].

Проявлением магической значимости текста в традиционной китайской культуре можно считать следующее ритуальное действие, направленное на вызывание дождя: «Если небесные драконы, ответственные за своевременные дожди, начинали лениться перед лицом благородных мужей, которые были выше физического насилия, на драконов можно было подать жалобу в вышестоящую инстанцию, вплоть до самого Нефритового императора» [321, с. 32–34].

Известно также о традиции китайцев располагать рядом со входом в жилище экран-заграждение с надписью *ши ган дан* 石敢當 (*камень, дерзающий противостоять*) – «плиту, украшенную резьбой с изображением головы тигра или божества горы Тайшань», которая «должна была служить непреодолимой преградой для злых духов, которые, как известно, ходят только по прямой линии и потому пройти во двор, перед входом в который установлен экран, не могут». В других случаях «вместо каменного экрана на стенах рисовали иероглифы *ши ган дан* 石敢當 – даже это считалось имеющим магическую силу» [56, с. 414].

Выдающийся голландский синолог Ян Якоб Мария де Гроот, ссылаясь на труд даосского священнослужителя *Ду Гуан-тина* 杜光庭 (855–933 гг.), приводит выразительный пример народных представлений о демонических свойствах рыб *шан*, насылавшей болезни на людей. Эти рыбы, становясь демонами, не только околдовывали и дурачили



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

людей, овладевали их душами, но и изменяли положение их лиц, рук и ног; чтобы избежать несчастий, насылаемых рыбами *шан*, люди вынуждены были покидать свои жилища и возделанные земли. Единственным спасением в этом случае, как и в ситуации с чиновником Хань Юем, служил магический текст-заклинание: «У командующего двадцать пятой армией Северного императора есть амулет, способный побороть чары водяных цзу. Можно написать заклинание на камне или кирпиче и бросить его в пруд, где живут эти рыбы: или, выцарапав на досках, прибить у края водоема, и тогда налетит ветер и дождь или будет грохотать как гром, рыбы обязательно покинут место. Знакомые с этими способами могут применять их» [78, с. 82].

Возвращаясь к анализу китайского заклинательного текста, отметим, что описанная ситуация изгнания крокодила с помощью заклинания, при всей ее экзотичности и даже некоторой комичности, не могла не восприниматься Хань Юем и как весьма опасная и чреватая для него негативными последствиями, поскольку в традиционной картине мира китайцев крокодил мог отождествляться с драконом, имевшим, в свою очередь, статус священного персонажа. Так, один из наиболее авторитетных исследователей китайской мифологии академик Б. Л. Рифтин не исключал того, что «образ дракона заменил более ранние представления о тотеме – змée, ящерице или крокодиле» [282, с. 506]. По мнению А. А. Маслова, найденное в ходе археологических раскопок изображение мифического чудовища *таоте* 饕餮‘прожорливый’, связанного с культом жертвоприношений, «представляет собой мифологический образ крокодила» [194, с. 168]. Описывая мозаичные изображения, обнаруженные при раскопках неолитических культур Луншань и Яншао, В. В. Ступникова ссылается на мнение китайских ученых о том, что «найденный «дракон» – это рептилия, больше всего напоминающая крокодила» [324, с. 24]. Кроме того, в данном случае нельзя исключать и внешнее сходство реального крокодила и мифического дракона: «Земные драконы имели покровительственную зеленую окраску и были немного похожи на крокодилов» [242, с. 35].

Приведенное выше средневековое китайское заклинание, обладающее ярко выраженным национально-культурным колоритом, вполне может соотнесено (как по форме, так и по содержанию) с восточнославянскими заклинательными текстами. Однако, если в китайском тексте известен конкретный субъект – губернатор области Чаочжоу Хань Юй, то в восточнославянской традиции субъект заклинательного текста, как правило, не называется. Кроме того, «общим местом» аналогичных восточнославянских тестов являются

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

христианские мотивы: молитвенные конструкции, «зааминивание» текста, обращение к образам Иисуса Христа, Богородицы, архангелов, евангелистов и святых.

В восточнославянской заговорной традиции в качестве параллели рассматриваемого китайского текста-заклинания могут быть приведены более лаконичные по объему, но весьма выразительные по содержанию «эпические» зачины заговоров от лихорадки – тяжелого заболевания, персонифицированного в образах девушек/женщин, противостоящих христианским святым, которые, как и в китайском тексте, именно по своему статусу и функциям «крестной силы» не могут не противостоять представителям нечистой силы. «Выяснение отношений» в этом случае происходит в форме полилога, причем Лихорадки сами рассказывают святым отцам о том, кто они такие и каковы их функции, после чего следует мотив жестокого физического наказания Лихорадок и их «покаяния»:

*На горах Афонских стоит дуб мокрецкой, под тем дубом стоят тринадесять старцев со старцем Пафнутием. Идут к ним двенадесять девиц простоволосых, простопоясых, и рече старец Пафнутий с тремя на десять старцами: «Кто сии к нам идоша?» И рече ему двенадесять девицы: «Есть мы царя Ирода дщери, идем на весь мир кости знобить, тело мучить». И рече старец Пафнутий своим старцам: «Зломите по три прута, тем станем их бити по три зари утренних, по три зари вечерних». Взмолились двенадцать дев к тринадесять старцам с старцем Пафнутием…* [313, с. 355];

*При море Черном стоит столб каменный и все стоят четыре евангелиста: Иоанн Богослов, Лука, Матфей, Марк и ангелы Христовы, сами зрят на море. И вышед из моря 12 жен сестер простоволосых и окаянных видением, и вопросиша их святые отцы и ангелы: «Что вы за жены окаянные видением? Куда идете?» Они же отвечаша; «Идем искати и мучити рода человеческа». Они же начаша их самих мучити и давали им по 300 ран по хребтам их. И начаша окаянные видения молиться: «Господи, ослабите нам, и где заслышим имена ваши Святые, то от того человека, раба Божия, бежим прочь за семь поприщ»* [313, с. 360–361];

*На горе Фаворе сидят три мужа-архангела: Михаил, Гавриил и Рафаил да три святых отца: Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов и Пафнутий, да три юродивых: Василий Блаженный, Симеон юродивый и Андрей Христа ради юродивый. Сидят сии мужи и глаголят о святых духовных словах. Идут к ним 12 дев с моря, пу-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*стоволосых, страшные и безобразные. Святые отцы их вопроша: «Куда вы грядете?» И девы им отвечали: «Мы идем к разным людям тела сушить, кости ломить, души томить за то, что оные постов не соблюдают, заутрени просыпают». Святые дали им по три тысячи ударов прутьями железными, и они стали молиться и заклинаться, что от роду человеческого бежать будут за триста поприщ* [244, с. 237].

В аналогичных белорусском и украинском текстах по такой же «коммуникативной модели» с персонифицированными Лихорадками общается святой Авраам:

*Ішоў святы Аўрам з сваім сынам Сакам, няслі яны залаты шост і стрэлі яны семдзесят сем жон, голых і босых і проставолосых. «Куды ж вы, жоны, ідзеця?» – «А ідом у хрысціяньскі мір, знабіць і трусіць і калаціць, косьць ламіць, сэрца крушыць». – «Святы Ісак, вазьмі ты залаты шост, пабі іх і пазнабі іх, патрусі іх і пакалаці іх, штоб іх плен павывяўсь». – «Святы Ісак, ня бі нас, ня знабі нас, ня трусі нас і ня калаці нас!..»* [102, с. 254];

*Ішов святий Аврам путем, зустрічав він сімдесят сім трясовиць. «Куди ви йдете, сімдесят сім трясовиць?» – «Ідемо ж ми на Білу Русь людей мордувати, і тілом труждати, і кості ламати, і кров морити». – «Сину мій Самсоне, побіжи, візьми залізну шину, та розпечи і розжени тих сімдесят сім трясовиць, нехай вони тіла не труждають, костей не ламають, кров не морять». – «Святий Авраме, не бий нас, не лай нас і не печи нас…»* [315, с. 10–11].

С начальным фрагментом китайского заклинания, в котором нельзя не увидеть сдержанно-почтительное отношение к крокодилу, может быть соотнесен «зачин» белорусского заговорного текста «От волков», центральным образом которого является «верховный» волк, распоряжающийся всеми другими волками. Как и китайский дракон, прототипом которого мог быть крокодил, так и волк в традиционной славянской культуре относится к числу наиболее мифологизированных животных, связанных с культом предков, с которым нельзя не считаться, соблюдая определенные запреты и табу. Именно поэтому в ситуации встречи с волком произносились заклинательные формулы примирительно-уважительного характера. Так, согласно украинскому поверью, при встрече со стаей волков следовало произнести фразу «Здраствуйте, братцы, прапустить, пажалуста, мяне дарогу», а русские крестьяне на Брянщине советовали при встрече с волчицей обратиться к ней со словами «Ваўчица, матушка, памилуй меня» [84, с. 152].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

«Верховный» волк в белорусском заговоре окружен роскошью и наделен магическими атрибутами; по отношению к нему используется комплиментарная лексика, а исполнитель заговора не просто обращается к всесильному богатырю-волку, но умоляет и упрашивает его:

> *На моры, на кіяне стаіць дуб, пад тым дубам стаіць карваць разубражана, разукрашана; на той карваці ляжыць прысільны магучы багатыр сівы воўк, дзяржыць дзвенаццаць ключоў залатых і сабіраіць усіх сваіх лютых звярэй: ярых, палуярых, ярцоў і палуярцоў і замыкаіць губы і зубы і рацiва сэрца. Я ж цябе, сільны-прысільны, магучы багатыр сівы воўк, умаліваю і ўпрашываю, штобы па маяму стаду ваўкі хадзілі і рота не разявалі, глаз не ўскідывалі і маяго стада не кусалі: ні малых, ні старых, ні ўзрослых, ні няўзрослых* [102, с. 70–71].

Формулы отсылок. Важная часть китайского заклинания – так называемая отсылка опасного животного в другое пространство – лежащий на юге океан, который «всему дает жизнь и пропитанье» и куда крокодил должен удалиться, забрав с собой свое «поганое отродье». Сходные формулы отсылки характерны и для восточнославянских заговорных текстов, прежде всего – заговоров от болезней. Отсылка к морю как к далекому, чужому и опасному локусу встречаются, например, в двух белорусских заговорных текстах, причем море осмысляется в этом случае как пространство, где локализуются соотносящиеся с персонифицированными болезнями предметы:

> *Скула-скуліца, пракрасная дзявіца, не тут табе гуляць і не тут табе буяць і раба Божага не чапаць. Ёсць на Сіяньскам моры, на злукамор'і стаіць дуб, пад тым дубам цясовая караваць, на тэй караваці пракрасная дзявіца: вот там табе гуляць, вот там табе буяць і раба Божага* (имя) *не чапаць* [102, с. 205]; *Каўтунчыку, ці ты палявы, ці ты баравы, лугавы, вадзяны, снегавы, расяны, зорны, начны? .... Ідзі на сіняе мора. На сінім моры явар, на явары калышыся, па карэнні балячкамі садзіся, а ад* (имя) *белага цела адступіся* [102, с. 244–246].

Назначение подобных отсылок заключается в том, чтобы силой заговорного слова изгнать болезнь, отправить ее либо в опасное, «нечистое», греховное место, либо в безжизненное пространство: «Родиной лихорадок народ считает болота, реки, моря и вообще сырые, необитаемые места, и потому пытается силой слова водворить их на место жительства, чтобы они никому вреда не причиняли» [57, с. 140–141].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

К числу негативно осмысливаемых локусов, куда отсылаются болезни, относятся темный лес, гнилое (серое, сухое) болото, степь: бел. (от лихорадки): *Бягі, ня зірайся, назад ня вяртайся, ступай у пні, у калоды, у гнілое балота*; *Ідзіце вы лучша на сыр-бор, на серае балота* [102, с. 251]; укр. *Лихорадко! Піди ты собі на огні, на дима, на велыкі степа* [57, с. 141]; *Крыклывычкы-ночнычкы, їдите на сухыї болота, на сухыї чорота* [241, с. 63].

Местом отсылки персонифицированной опасности может быть пространство, откуда, по мнению заговаривающего, пришла болезнь и которое «представляется порождением параллельного, сосуществующего с человеком, но при этом чуждого и непонятного ему мира» [90, с. 101]. Следующий контекст интересен тем, что в роли приложений к украинскому слову *бішіха* ‘лихорадка, бесовица’ выступают названия инородцев (татар, цыган, евреев), которые в традиционной духовной культуре славян осмыслялись как потенциальные источники всякого зла: укр. *Бішіхо-татарко, бішіхо-циганко, бішіхо-жидівко! Їди собі – де кури не поють, де молодиці на гуляння не ходять, де козак коня не напуває, де дівча коси не росплитає!* [57, с. 141–142].

Отсылка, ориентирующая «на запад солнца», то есть по направлению, связанному с тьмой, холодом и смертью, усиливает свою магическую значимость упоминанием об осиновом листе, а значит – об осине, которая, соотносясь с образом Иуды, повесившегося на этом дереве, также символизирует смерть: *Подите вы, черви, на запад солнца, на зеленую дуброву, на осиновый лист* [357, с. 299].

В большинстве случаев отсылки в текстах заговоров представляют собой довольно развернутые конструкции, в которых указывается не только негативно осмысливаемое место, но и содержится его характеристика как сферы ино-бытия, «перевернутого» мира, какой-то преисподней, где нет ни солнечного света, ни людей, ни животных:

> рус. *И пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят* [187, с. 57]; *Идите вы, болезни, в темные леса, глубокие болота, где солнце не всходит, где человек не проходит* [90, с. 100];
>
> бел. *Ідзі, звіх, на мхі, на балоты, на ніцыя лозы, дзе людзі не ходзяць, петухоў голас не заходзіць* [102, с. 167]; укр. *Їди собі на очерета, на болота, на свої места, де вітер не віє, де сонце не гріє, де праведно сонечко не сходить, де людський глас не заходить, де люди не хрестятся* [57, с. 141].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Формулы угрозы. В «закрепке» китайского магического текста-заклинания встречается адресованная крокодилу конструкция, в которой содержится угрозы физической расправы:

*А если ты не сделаешь что надо, <…> тогда я, губернатор этих мест, сейчас же наберу искуснейших людей из служащих моих или народа, которые возьмут по луку в руки, а с ним отравленные стрелы и с крокодилом этаким расправятся, да так что остановятся не раньше, чем тебя и все отродье истребят.*

Формулы угрозы, представленные сложноподчиненными предложениями с придаточной частью условия, стоящей перед главной частью, либо бессоюзными сложными предложениями со значением условия, регулярно встречаются в восточнославянских заговорных и заклинательных текстах. Подобные конструкции «характеризуются высокой степенью экспрессивности, особой коммуникативной энергией, сохраняют признаки спонтанной разговорной речи, передают агрессивный настрой человека» [62, с. 425].

Выделяется несколько семантических моделей угроз в текстах восточнославянских заговоров.

1 В некоторых заговорах сам заговаривающий мог быть не только отправителем угрозы, но и ее исполнителем. Так, белорусский заговор «от рожи» включает в свой состав формулу угрозы, состоящую из двух частей, причем во втором предложении подчеркивается воздействующая сила магического слова, которое заговаривающий направляет на опасную болезнь:

бел. *Я цябе на агне спалю, а слюною заплюю, усё роўна з цела праганю. То ты майго слова пужайся да з цела, галавы ўбірайся, бо я буду цябе паліці, словамі гаварыці, слюною пляваці, цябе буду з галавы праганяці* [102, с. 216].

Особый интерес представляет русский заговор «от недугов», в котором исполнитель заговора не только перечисляет двенадцать «скорбных недугов», но и каждому из них адресует отдельную, предназначенную только конкретной болезни угрозу:

*Завариваю я у раба Божия (имя) двенадцать скорбных недугов: от трясовиц, от колючки, от свербежа, от стрельбы, от огневицы, от колотья, от дерганья, от морганья, от слепоты, от глухоты, от черной немочи. Ты, злая трясовица, уймись, а не то прокляну в тар-тарары; ты, неугомонная колюч-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*ка, остановись, а не то сошлю тебя в преисподние земли; ты, свербёж, прекратись, а не то утоплю тебя в горячей воде; ты, стрельба, прекратись, а не то засмолю тебя в смоле кипучей; ты, огневица, охладись, а не то заморожу тебя крещенскими морозами; ты, ломотьё, сожмись, а не то сокрушу тебя о камень; ты, колотьё, притупись, а не то распилю тебя на мелкие частички; ты, дерганье, воротись, а нетто запружу тобою плотину на мельнице; ты, морганье, окрутись, а не то в печи банной засушу; ты, слепота, скорчись, а не то утоплю тебя в дегтю; ты, глухота, исчезни, а не то засмолю тебя в бочку и по морю пущу; ты, черная немочь, отвяжись, а не то заставлю воду толочь* [313, с. 381–382].

Угроза, содержащаяся в белорусском заговоре от змеиного укуса, представляет собой описание последовательности магических действий исполнителя заговора, направленных на уничтожение не самой змеи, а обычных мест обитания змей:

бел. *Гад Якаў, гадзіца Якавіца! Гад, гад! Вазьмі свой яд. А ня возьмеш свайго яду – я пайду на Кіян-мора. На Кіяні-моры ляжыць Латыр-камінь. Я з Латыра-камня вазьму агню, з пітуна – крыві, выжгу ўсі мхі, усі балоты, усі крутыі берагі. Ня будзіць вам ні прыстанішча, ні прыбежышча* [102, с. 143].

2 Исполнитель заговора для устрашения болезни или укусившей человека змеи апеллирует к Богу, Богородице, Иисусу Христу и святым, которые, используя различные магические предметы и действия, расправляются с опасностью. Инструментами расправы в таком случае называются каленые стрелы, грозные тучи, острые мечи, магические заклинания:

рус. *Змея Шкуропея, унимай своих слуг, вынимай свои зубы и яд с белых костей, с черных бровей, с ясных очей, с жил, с поджил, с ногтей, с подногтей, с буйной головы, с горячей крови, с ретивого сердца (имя), а не вынешь – убьет тебя Михаил-архангел каленой стрелой, я – словесами, Пресвятой Богородицы с помощью* [244, с. 243];

рус. *Змея-Катерина, вынь свое жало с (имя), а не вынешь свое жало – пойду я к Иисусу Христу, Господу Богу, к Илье святому. Попрошу я Иисуса Христа, Господа Бога, Илью святого – нашлют на тебя тучи грозные, мечи острые, весь твой род и племя выжжет и выпалит и корень выведет* [244, с. 243];



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

бел. *Ты, старэнькі дзедзька, унімай жа ты сваіх слуг – сабакаў-шалякаў, каб яны по свету не хадзілі, скату і народу не кусалі. А то я буду самаго Госпада Бога прасіць, будзець цябе сам Гасподзь Бог громам біць, маланнёю паліць* [102, с. 147];

3 Заговаривающий угрожает расправой, исполнителями которой выступают «высшие» христианские святые – Петр, Павел, Михаил-архангел, Георгий:

рус. *Трясая сатана, тряси злого, черемного, рыжеволосого, беловолосого, отступи и откачнись от раба Божия* (имя). *Если не отступишь и не откачнешь, то возьмут тебя, трясую сатану, Петр и Павел, первоверховные апостолы, и Михаил архангел, грозный воевода небесных сил, под руки и поведут тебя, трясую сатану, к огненной реке и ввергнут тебя, трясую сатану, в огненную реку до скончания века* [187, с. 53];

рус. *Змея домовая, змея полевая, змея гноевая, змея межевая, змея курчавая, змея лесовая, змея подколодная, змея водная, змея полетучая, змея не куропея, унимай своих слуг, вынимай свои зубы и яд с белых костей, с черных бровей, с ясных очей, с жил, с полужил, с ногтей, с подногтей, с буйной головы, с горячей крови, с ретивого сердца раба Божьего (имя), а не вынешь – убьет тебя Михаил-архангел каленою стрелою* [244, с. 242];

бел. *Я ж цябе ўпрашываў і ўмаліваў, сільны-прысільны, магучы багатыр сівы воўк; ежалі я цябе не ўпрашу і не ўмалю, то ўпрашу святога Ягорыя з'ездзіць к табе. Святы Ягоры з вострым кап'ём і з вострым мячом, ён тваю карваць разарыць і цябе ў сіне мора выкініць* [102, с. 71].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 5. РИТУАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ СЛАВЯН И КИТАЙЦЕВ

## 5.1 Ритуалы при ориентации по сторонам света у китайцев и восточных славян

Восприятие окружающей действительности с учетом сторон света в жизни современных людей не имеет сколько-нибудь важного значения, в то время как в архаичных обществах такая картина мира по вполне понятным причинам была не только обычной, но и обязательной: «Если мы в своей обыденной жизни обходимся весьма приблизительными ориентирами типа «здесь», «там», «на работе», «дома» и т. п. и для нас мало существенна наша ориентация относительно сторон света, то для ранних этапов человеческого сознания такая ориентация была необходимой. Причина тому – жесткая корреляция между представлениями о строении мира и социальными (в широком смысле) представлениями, что обусловливалось прежде всего религиозно-мифологическим характером видения мира» [22, с. 127].

Сказанное в полной мере относится к традиционному китайскому мировоззрению, для которого расположение человека с осознанной ориентацией по сторонам света (с учетом собственного статуса и статуса других людей) было чрезвычайно важным.

Понятие «ритуал» – *ли* 禮 – является одним из центральных в конфуцианстве и в полной мере соответствующим мировоззрению китайцев: «Уникальность традиционного Китая сводится прежде всего к тому хорошо известному феномену, который на уровне обыденного сознания давно уже получил достаточно точное название – *китайские церемонии*. Конечно, в любом обществе и тем более там, где существуют восходящие к глубокой древности традиции, немалое место занимают жестко фиксированные стереотипы поведения и речи, исторически сложившиеся нормы взаимоотношений, принципы социальной структуры и административно-политического устройства» [52, с. 3].

Важным источником сведений о ритуальном поведении китайцев является «Ли цзи» 礼记 («Книга ритуалов», «Записки о благопристойности»), авторство которой приписывается Конфуцию и его ученикам. В этой книге «очерчивается идеальная конфуцианская модель социального механизма – от основ политической администрации, включая номенклатуру чиновничества и функции ведомств, протокольных церемониальных форм, до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в основных жизненных ситуациях, в том числе траурных обрядов» [414, с. 308].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рассмотрим в качестве иллюстрации фразеологизм *бэй мянь чэн чэнь* 北面称臣 (*стоять на север и признавать себя вассалом*) ‘подчиняться, признавать себя побежденным’ (КРФС, с. 35), внутренняя форма которого выявляется с учетом комментария, помещенного во втором томе «Исторических записок» *Сыма Цяня* 司马迁: «Император или князь сидел обычно лицом к югу, а приближенные должны были стоять перед ним лицом к северу (это правило соблюдалось и на пиршествах). Отсюда выражение *сидящий лицом к югу* иносказательно означало ‘правитель’, а *стоящий лицом к северу* – ‘подданный, слуга’» [329, с. 429]. В восемьдесят третьей главе «Исторических записок» – «Жизнеописании Лу Чжун-ляня и Цзоу Яна» – содержатся следующие детали в описание ритуала участия императора в похоронах местного правителя: *Когда наш Сын Неба прибудет для участия в траурной церемонии, то люди, участвующие в похоронах, должны повернуться спиной к гробу, стать лицом к северу в южной части дворца. После этого наш Сын Неба повернет лицо к югу и почтит покойного* [334, с. 270].

Традиционный китайский этикет предписывает проявлять неизменное уважительное отношение к старшим, особенно в рамках одной семьи. Даже император не мог не учитывать это обстоятельство в ситуации, когда его навестил старший по возрасту родственник-чиновник. Вместе с тем, император, в соответствии с древним ритуалом, располагался лицом к югу: «Если же прибывший ван оказывался старше императора по семейной иерархии, то в его честь государь должен был устроить еще один прием – в «семейной» обстановке. Парадных одежд в таком случае не требовалось. Встреча происходила в любом удобном для этого помещении. Ван совершал четыре поясных поклона, после чего имел право сесть. Императору предписывалось обходиться с ним как с членом семьи. Но элемент различия между государем и подданным присутствовал и здесь: император сидел лицом к югу, как положено монарху, а ван – слева от него лицом на запад, как это надлежало сановнику гражданской службы» [37, с. 320].

В «Исторических записках» *Сыма Цяня* 司马迁 можно встретить значительное количество устойчивых словосочетаний, в которых так или иначе используется образ персонажа (как правило, слуги или подданного) «в позе подчиненного», обращенного лицом к северу. Сравн.: *Поднебесная сообща поставила у власти императора И-ди и служила ему как своему повелителю, обратясь лицом на север* [329, с. 177]; *Хуайнаньский ван ответил: «Обратившись лицом к северу, я служу чускому правителю как подданный»*; *Вы же на помощь Чу послали четыре тысячи человек. Разве так действует тот, кто сто-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*ит лицом к северу и выполняет обязанности подданного?* [335, с. 102]; *Все военачальники, как и император, были простыми людьми, занесенными в подворные списки, но в настоящее время они стоят лицом к северу, как его подданные, что постоянно вызывает их недовольство* [329, с. 197].

Посланец императора Гао-цзу, прибывший к Чжао То, правителю небольшого княжества Юэ, для вручения ему от лица императора княжеской печати, в назидательной манере выговаривает местного правителя за несоблюдение установленного ритуала («Чжао То встретил его, сидя на циновке, раскинув ноги»): *Вам, правитель, полагалось встретить меня в окрестностях города, повернувшись лицом к северу, признать себя подданным Хань, а вы в своем недавно созданном и еще не приведенном в порядок Юэ проявляете такую строптивость* [335, с. 180].

Выражение *стать лицом к северу* может употребляться для обозначения добровольного изменения собственного статуса: *Чжоу-гун ведал делами управления семь лет. Когда Чэн-ван стал взрослым, Чжоу-гун возвратил управление Чэн-вану, а сам, став лицом к северу, занял место среди чиновников* [328, с. 190].

Вместе с тем, ситуация «расположение лицом к северу» может восприниматься говорящим как унизительная, не соответствующая его социальному статусу и даже оскорбляющая его достоинство: *Я – внук Гао-цзу! Так неужели же я стерплю, что престол займут младшие родственники?! Сколько бы лет ни прошло, я не смогу, обратившись лицом к северу, безропотно прислуживать этим мальчишкам!* [336, с. 137].

Если в приведенных выше контекстах словосочетание *лицом к северу* используется именно в переносно-образном, оценочном значении (как фразеологизм), то в следующем случае выражение *стать лицом к северу* воспринимается буквально, хотя оно и отражает ритуальное поведение, свидетельствующее о признании персонажем своей подчиненности:

> *В момент предстоящего заключения договора о союзе Цао Мо, схватив кинжал, стал угрожать Хуань-гуну, сидевшему на возвышении, и сказал ему так: «Верните захваченные луские земли!» Хуань-гун согласился. После этого Цао Мо спрятал кинжал и вернулся на свое место, став лицом к северу* [332, с. 46].

Небезынтересно помещенное в одном из разделов «Каталога гор и морей», в «Каталоге великих пустынь Севера», свидетельство о



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

запрете стрелять из лука, повернувшись лицом к северу, то есть по направлению к правителю или военачальнику: *На горе Преемства поколений имеется жертвенник Бога Разливов (Гунгуна). Стреляющие* [из лука] *не смеют обернуться лицом на север* [124, с. 124].

Рассматриваемый фразеологизм может приобретать более широкое значение, не отражающее строгие иерархические отношения между верховными властителями и их подданными. Так, в одном из «Рассказов Ляо Чжая о необычайном» (переводчик и автор комментариев – академик В. М. Алекссев) – «Хэннян о чарах любви» – женщина, обращаясь к своей собеседнице, говорит: *Какой, скажите, сударыня, у вас секрет? Если б вы могли мне его вручить, то я готова, как говорится, стать к северу лицом и сделаться ученицею*. В комментарии к данному словосочетанию не только выявляется определяющая его семантику образная основа – ‘быть подданным, находиться в подчиненном положении’, но и отмечается расширение значения – ‘быть учеником, учиться’: «Государь сидел, по ритуалу древнего Китая, лицом на юг, а придворные стояли лицом к нему, то есть на север. Точно так же, из крайнего уважения к учителю, столь характерного для Китая, делали в отношении его и ученики» [263, с. 106].

Небезынтересно отметить, что древнекитайский обряд призывания душ умерших в мир живых предполагал ориентацию человека, произносящего соответствующее заклинание, лицом на север – страну мертвых:

> *В древнем Китае сформировалось магическое искусство призывания душ обратно, заключающееся в умении вернуть их в плотский мир (но не в плоть как таковую). Для этого использовались особые обряды и заклинания, и если сам вид обряда до нас не дошел, то некоторые священные формулы мы все же можем восстановить. «Ли цзи» («Записи о ритуалах») рассказывают, что «во время особого церемониала появлялись люди, которые в случае смерти кого-нибудь поднимались на крыши и кричали: “Возвращайтесь все, кто отбыл!”». Для того чтобы душа вернулась обратно, следовало взять одежду, которую носил умерший, подняться на крышу дома, встать лицом на север (где располагались чертоги мертвых) и, держа одежды в руках, призывать его вернуться обратно* [194, с. 363].

Устойчивое словосочетание *сесть (встать, обратиться) лицом к югу* используется в «Исторических записках» прежде всего со значением ‘стать императором, осуществлять императорские полномочия’: *Все владетельные князья в Поднебесной покинули Шан-цзюня и*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*стали являться на прием к Юю. Тогда Юй вступил на престол Сына Неба и, обратившись лицом к югу, стал управлять Поднебесной. Государство назвал Сяхоу и принял фамилию Сы-ши* [328, с. 162]; *Когда правитель Цинь объединил все между морями, присоединил земли владетельных князей и, встав лицом к югу, объявил себя императором, мужи Поднебесной охотно склонились перед ним, как трава под порывом ветра*; *Когда же правитель Цинь, обратившись лицом к югу, стал управлять Поднебесной, это означало, что наверху появился Сын Неба* [329, с. 107].

Неизменно на юг ориентировался в Китае императорский трон: «Трон китайских императоров всегда располагался лицом на юг – в сторону возрождения мира. Так же и древние маги совершали все свои действия лицом на юг» [194, с. 43].

Наряду с этим, выражение *сесть лицом к югу* могло означать лишь намерение, стремление амбициозных и имеющих военные заслуги людей стать правителями удельных княжеств – *ванами*, *гу*, *чжухоу*: *Он стремится, собрав вокруг себя войска, остаться в Ци, сесть там лицом к югу и править этим княжеством* [334, с. 242]; *Юэ И боится, что будет казнен, и не решается вернуться. Он заработал себе имя походом на Ци, но это лишь предлог; фактически он стремится, соединив все войска, сесть лицом к югу и стать правителем Ци* [334, с. 263]; *У Чэнь, Чжан Эр и Чэнь Юй, оседлав коней, заставили пасть несколько десятков чжаоских городов. Каждый из них стремился сесть лицом к югу и стать ваном* [335, с. 84].

В некоторых случаях оказаться в ситуации «лицом к югу», то есть стать статусным и обладающим властью можно было, судя по материалам «Исторических записок», не по заслугам, а при поддержке государя (сравн. конструкцию *Государь <…> посадил лицом к югу*) или по воле случая, в результате благоприятно сложившихся обстоятельств: *Государь выделил ему земли, поставил ваном, наделил титулом и сделал знатным, посадил лицом к югу и сделал правителем владения, располагающего десятью тысячами колесниц, чего же ему бунтовать?* [335, с. 106]; *Хань-ван Синь ответил ему так: «Его величество возвысил меня, ничтожного, из деревенского простолюдина, так что я сел лицом к югу и стал именоваться гу, что было счастьем для меня»* [335, с. 133]; *Вэй Бао и Пэн Юэ хотя и начали свой путь с очень низкого положения, но потом для них как бы развернулась циновка: они стали обладателями тысяч ли земель, сидели лицом к югу и именовались ванами* [335, с. 98].

Рассматриваемое устойчивое словосочетание могло использоваться и в случае получения кем-либо должности, связанной с руковод-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ством, управлением: *Вскоре ван собрал все печати чиновников, получающих по триста даней зерна и больше, и передал их Цзы-чжи. Цзы-чжи, встав лицом к югу, начал управлять делами вана* [332, с. 88].

Показательное свидетельство об оценке Конфуцием одного из его учеников представлено в шестьдесят седьмой главе «Исторических записок» Сыма Цяня 司马迁 – «Жизнеописания учеников Конфуция». Отзываясь о своем воспитаннике Жань Юне по прозвищу Чжун Гун, великий мудрец сказал: *Юн – это человек, который мог бы сидеть лицом к югу* [334, с. 67].

Более сложный ритуал представлен в десятой главе «Исторических записок», посвященной деяниям императора Дай-вана. На словах он неоднократно отказывался вступить в должность небесного вана – Сына Неба (*«Я принять престол не смею»*), но после повторных просьб приближенных (*Все сановники пали ниц и настойчиво просили его согласиться*) Дай-ван последовательно обращается лицом на запад и на юг: *Дай-ван, обратившись лицом к западу, отказался три раза, обернувшись лицом к югу, отказался еще дважды* [329, с. 224]. По мнению комментаторов, такие действия фактически выражают согласие с учетом того, что перед Дай-ваном находились не просто гости, а его подчиненные: «Когда хозяин принимал гостя, первому полагалось садиться лицом к западу, когда правитель принимал подданных или вассалов, ему полагалось садиться лицом к югу. Дай-ван, для вида несколько раз отказываясь от трона, вел себя сначала как хозяин дома с гостями, а потом уже как будущий сюзерен с вассалами. Символически в этом уже выражалось его согласие занять трон» [329, с. 453] (комментаторы Р. В. Вяткин и В. С. Таскин).

Особый интерес представляют контексты, в которых устойчивые словосочетания *стоять (сидеть) лицом к югу* ‘быть властителем’ и *становиться (сидеть) лицом к северу* ‘быть подчиненным’ употребляются в ситуациях, когда по каким-либо причинам происходит понижение статуса того или иного лица: *[Тем временем] Чэн-ван вырос и смог взяться за управление. Тогда Чжоу-гун вернул управление делами [государства] Чэн-вану, и тот стал сам вести приемы во дворце. Пока Чжоу-гун управлял вместо Чэн-вана, он стоял [во дворце] лицом к югу и принимал владетельных князей. По прошествии семи лет он вернул управление Чэн-вану. [Теперь Чжоу-гун] становился лицом к северу, занимая место среди чиновников; он держался почтительно, внешне изображая даже страх* [332, с. 67]; *Остановившись, Хэн сказал своим бинькэ: «Я, Хэн, когда-то вместе с Хань-ваном сел лицом к югу и назвал себя гу. Ныне Хань-ван стал Сыном Неба, а я, Хэн, стал беглым пленником и, сидя лицом к северу, служу ему. Насколько же это постыдно!»* [335, с. 144].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В последнем контексте отчетливо выражено негативно-оценочное отношение (чувство стыда) к вынужденному изменению статуса ранее влиятельного человека. В следующем случае речь идет о том, что Тянь Фэнь, будучи *чэнсяном*, то есть первым советником императора, намеренно усадил за столом своего старшего брата лицом не к востоку (как было положено в соответствии с ритуалом), а лицом к югу, демонстрируя тем самым свое превосходство:

*Как-то он созвал гостей на пирушку и посадил своего старшего брата Гай-хоу лицом к югу, а сам сел лицом к востоку. Он считал, что поскольку является чэнсяном дома Хань, то заслуживает особого почитания и порядок не должен меняться из-за родственных отношений. Так Уань-хоу становился все более заносчивым* [335, с. 294].

Сравн. комментарий: «Сидеть лицом к востоку было положено старшему за столом, хозяину. Тянь Фэнь унизил своего старшего брата, посадив его лицом к югу, то есть нарушил общепринятый ритуал» [335, с. 434].

Напротив, намеренное помещение бывшего противника (тем более – находящегося в плену) лицом к востоку вне зависимости от его статуса однозначно осмыслялось как выражение доверия и уважения к пленнику: *Затем Хань Синь издал приказ по армии о том, чтобы ни в коем случае никто не убивал Гуанъу-цзюня* [Ли Цзо]*, а тому, кто доставит его живым, была обещана награда в тысячу золотых. Нашелся в армии человек, который, захватив и связав Гуанъу-цзюня, доставил его к командующему. Синь развязал веревки у пленного, усадил его лицом к востоку, сам сел напротив, лицом к западу, и стал обращаться к нему как к наставнику* [335, с. 116].

По названной причине в древнем Китае на юг были сориентированы и культовые здания: «Центральный вход в любую кумирню, храм предков или даосский монастырь обычно считается направленным на юг. Во многом это связано со священным значением юга, поскольку в древности правители, а затем и китайские императоры сидели лицом на юг. Однако в действительности ориентация входа в храм чаще всего не совпадает с реальным «южным» вектором – символически предполагается, что он смотрит на юг» [194, с. 36].

В восточнославянской культурной традиции огромной сакральной значимостью наделялся восток, что выражается, в частности, в ориентации алтаря – главной части христианских храмов – строго на восток. Как известно, в христианской традиции рай расположен на востоке: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Бытие, гл. 2, ст. 8).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

На восток сориентирован и *красный угол* – наиболее сакрализованная часть традиционного жилища. «На образа в этом углу молились; в нем происходила трапеза и все отмеченные в религиозном и ритуальном плане события; к красному углу были обращены изголовья постелей. <…> В красном углу находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образá, Библия, молитвенные книги, крест, свечи, а позже – и фотографии умерших членов семьи. <…> Пространство в красном углу (за столом) имеет выраженный знаковый характер. Его ценность повышается по направлению к самому почетному месту – под образами. На этом месте (на «верху») обычно сидит глава семейства, хозяин [22, с. 150].

Царский трон также был расположен в восточной стороне помещения, в чем проявляется аналогия престола с народным *красным углом*: «Топографически место расположения трона в Грановитой палате близко так называемому красному углу русского дома. Как известно, именно красный угол, называвшийся в народной традиции также почетным, старшим, святым, являлся наиболее семиотически значимой и почетной частью внутреннего пространства жилища. Он был сориентирован на восток или юг, и, в свою очередь, пространство дома было сориентировано по красному углу. <…> Расположение трона именно в красном углу могло быть символически связано с сакральностью самой фигуры русского царя, который воспринимался как своего рода живая икона, святыня, через которую осуществлялась связь с Богом» [267, с. 183].

Совершая молитву или просто крестясь, стоящий перед иконой человек располагался, таким образом, лицом на восток. Такой ориентации люди придерживались и в том случае, если находились вне дома – в поле, в лесу, у реки. Именно так в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» поступает русский крестьянин перед завтраком на лугу: *Старик накрошил в чашку хлеба, размял его стеблем ложки, налил воды из брусницы, еще разрезал хлеба и, посыпав солью, стал на восток молиться*. Молится, обратившись на восток, и шолоховская Аксинья, совершающая с помощью знахарки откровенно языческий ритуал – «отсушку» Григория Мелехова: *Дроздиха берет костистой рукой Аксиньину руку, тянет ее к воде. «Соль взяла? Дай сюды. Кстись на восход». Аксинья крестится* (Шолохов. Тихий Дон).

Наталья – жена Григория Мелехова – обращается с молитвой-заклятием к Богу, также ориентируясь на восток:

*Наталья утихла. Лишь изредка поднимались ее плечи да по телу пробегала мелкая дрожь. Неожиданно она вскочила, оттолкнула Ильиничну, протягивавшую ей чашку с водой, и,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*повернувшись лицом на восток, молитвенно сложив мокрые от слез ладони, скороговоркой, захлебываясь, прокричала: «Господи! Всю душеньку мою он вымотал! Нету больше силы так жить! Господи, накажи его, проклятого! Сразу его там насмерть! Чтобы больше не жил он, не мучил меня!»*

Напротив, при ритуальном общении с нечистой силой предписывалось ориентироваться на запад или на север. Так, по русскому поверью, для вызова лешего и вступления с ним в договорные отношения необходимо было в ночь перед Ивановым днем срубить в лесу осину таким образом, чтобы вершиной дерево упало на восток. Стоя на пне срубленной осины лицом на восток, необходимо было нагнуться и, глядя в отверстие между ногами (то есть фактически – обернувшись лицом на запад), произнести заклятие: *Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровою – покажись таким, каков я* [313, с. 327].

В представлениях белорусов для вступления в связь с лешим необходимо «в Купальскую ночь пойти в лес, стать на осиновый пень лицом на север и сказать: *Явись ко мне не волком-зверем, не вороном-птицей, а таким, как я сам!* Леший безотлагательно явится и за свою будущую службу потребует душу вызывающего после его неизбежной смерти в лесу» [222, с. 71].

Ориентация лицом на запад была одним из условий ритуала черной магии, связанного с пожеланием болезни: произнося заклятие с использованием осиновых стрел (*Коль горька осиновая стрела, толь бы горька была сему человеку* (имя) *была всякая болезнь*), заклинающий должен стоять «к западу лицом» [312, с. 96].

## 5.2 Ритуальное использование узла у восточных славян и китайцев

Семантическая структура слова *узел* включает прямые и переносные значения этого слова, которые объединяются представлением о тесном переплетении, завязывании, связывании, соединении, сосредоточенности, спутанности: ‘место, где связаны концы чего-либо, или петля, затянутая на чём-либо’; ‘тугое, тесное переплетение волокон, нитей, волос и т.п.’; ‘женская прическа в виде пучка закрученных или заплетенных в косы волос’; ‘вещи, увязанные в платок или кусок ткани’; ‘часть механизма, представляющая собою соединение тесно взаимодействующих деталей’; ‘место пересечения, схождения линий, дорог, рек и т.п.’; ‘совокупность сосредоточенных в одном месте механизмов, устройств, находящихся в тесном взаимодействии’; ‘запутанное стечение обстоятельств, сложное переплетение событий, явлений’.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Приведенные ЛСВ и связанные с ними представления послужили основой для возникновения в картине мира восточных славян многочисленных культурных ассоциаций, сформировавших разветвленную семантику узла, используемого в различных ритуалах. Показательно в этом отношении суждение о формировании «узловой магии», высказанное еще в конце XIX века этнографом Н. Ф. Сумцовым: «Для первобытного человека завязанный узел представлялся таинственным иероглифом, загадкой; за ним скрывалась чья-то мысль, какое-то намерение, может быть, злой умысел. Отсюда возникает страх перед узлом, и узел входит в разные народные обряды, поверья, сказания и заклинания. Большое значение придавали тому, когда завязан, как завязан узел, что было сказано или только подумано при этом» [327, с. 595].

В сфере духовной культуры восточных славян узел воспринимался амбивалентно: «Он мог служить оберегом, если сделан «на добро»: им можно удержать, «привязать» счастье, урожай, плодородие, удачу. Но он также мог служить и способом наведения порчи, если при его завязывании думали и желали злое». При этом «вредоносный потенциал» узла реализуется в относительно небольшом количестве ритуалов, связанных с наведением порчи на участников свадьбы, с насыланием болезней новобрачным, трудных родов, бесплодия или полового бессилия [44, с. 357]. Сравн.: «Узел, завязанный на одежде невесты, причиняет ей болезнь, служит к ее порче, нарушает ее благополучную жизнь» [95, с. 172].

Кроме того, сам процесс завязывания узла осмысляется как остановка, прекращение определенного состояния: *завязать* ‘изменить прежний (обычно пагубный) образ жизни, отказавшись от курения, спиртных напитков, беспорядочных связей и т.п.; покончить с чем-либо’ (БТСРЯ, с. 315). Показателен текст русского заговора, исполнитель которого магически «навязывает узлы» на оружие противника и тем самым стремится защитить себя от его смертоносного воздействия:

> *Завяжу я по пяти узлов всякому стрельцу немирному, неверному, на пищалях, на луках и всяком ратном оружии. Вы, узлы, заградите стрельцам все пути и дороги, замкните все пищали, спутайте все луки, повяжите все ратные оружия; в моих словах вся сила могуча!* [313, с. 411].

Гораздо многообразнее и активнее проявляется ярко выраженная продуцирующая символика узла, который осмыслялся как магическая защита от сглаза и болезней, как предмет, оказывающий позитивное влияние на



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

рост («завязывание») растений и на плодовитость животных; широко известно символическое «связывание» полотенцем молодых для обеспечения их благополучия и счастливого брака [44, с. 357–360].

Одним из способов защиты от нечистой силы и различной порчи являлось навязывание на человека (обычно на ребенка) наговорных узлов (наузов): «Над узлами наговаривали и отдавали желающему: им придавали силу предохранять от разных несчастий. Матери брали от волшебников чародейственные узлы и навязывали их на детей. <…> Этот древний обычай высказан в нашей старой летописи, в повествовании о Всеславе, которого мать даже родила при участии волшебства (от волхования); ему волхвы навязали науз на голову; он носил его всю жизнь, и влиянию этого чародейственного узла приписывались его воинственность и жестокость» [313, с. 410].

Ношение магических узлов однозначно осуждалось христианской церковью и расценивалось как греховное поведение, демонстрирующее приверженность к язычеству: *науз* ‘чудодейственная навязь, носимая для предохранения от болезни или несчастья’. *То сии бабы чи не Бога призывают, а они, прокляты и скверны и злокозненны, наузы много верные прельщають; Согрешил: наузы вязал на себе, и к волхвам, и к обавникам, и к чародеям ходил* (Срезн., стлб. 343). Сравн.: рус. *узольник* ‘кто носит на себе, по суеверию, охранные узлы с заговорами, знахарские завязки’ (Даль 4, с. 479).

Наглядной иллюстрацией архаичной продуцирующей символики узла является белорусский фразеологизм *з’есці павука*‘ забеременеть’. Данный оборот, как отчетливо свидетельствует приведенный ниже контекст, используется при насмешливо-иронической оценке внебрачной беременности:

> *Каханне дзецюкоў з дзяўчатамі, ў асноўным патаемнае, выходзіла наверх то вяселлем, то гаворкаю пра самадзейны няўдалы аборт, а то і проста цяжарнасцю ашуканай дзяўчыны, з якое тады за вочы і ў вочы кпілі: “Што, з’ела павука?”* (Я. Брыль) (СФ 1, с. 496–497).

В народно-мифологических представлениях паук амбивалентен: с одной стороны, он связан с представлениями о злобности, жестокости, колдовских способностях, а с другой – с творческой деятельностью, трудолюбием, мудростью [204, с. 295]. В этиологических мифах пауку отводится роль творца Вселенной – «Паук свет сновал» [229, с. 111]. В народной медицине съедение паука, закатанного в хлеб вместе с паутиной, считалось эффективным средством борьбы с лихорадкой [316, с. 204]. В животноводческой магии из-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

вестно предписание скармливать паука корове для обеспечения отела: «Калі карова доўга застаецца ялавіцаю, то трэба яе пасцябаць на Вербніцу вербаю і даць з'есці ў хлебі павука» [316, с. 56].

Очевидно, что в белорусском фразеологизме *з'есці павука* 'забеременеть вне брака' происходит актуализация представлений о магической символике узла (т.е. переплетенной паутины) и – шире – о магическом влиянии предметов, изготовленных путем связывания, переплетения, на продуцирующие свойства животных. Так, для стимулирования отела коровы (чтобы она «погуляла») рекомендовалось подмешивать ей в пищу «поскрёбыш» от санной завертки (перекрученной веревки); для того, чтобы жеребилась кобыла, ей давали съесть с овсом стертое высохшее лошадиное путо [98, с. 109–110]. Выразительный пример реализации «мифологемы узла» в этой же сфере приводит Н. Я. Никифоровский: когда свинья долго не поросится, то беременная женщина должна на суровой нитке навязать как можно больше узлов, смешать ее с хлебным тестом и отдать свинье съесть: свинья скоро опоросится [221, с. 157].

Реальным воплощением предмета, состоящего из множества сложных узлов, является рыболовная сеть, что позволяло использовать ее в качестве надежного оберега для молодоженов: «В некоторых местах, наряжая невесту к венцу, накидывают на нее бредень (рыболовную сеть) или, навязав на длинной нитке как можно более узелков, подвязывают ею невесту; делается это с намерением противодействовать порче. Точно так же и жених и самые поезжане опоясываются сеткой или вязаным поясом в том убеждении, что колдун ничего злого не в силах сделать до тех пор, пока не распутает бесчисленных узлов сети или пока не удастся ему снять с человека его пояс» [106, с. 437–438]. Сеть могла выполнять роль оберега и безотносительно к свадебной обрядности: «Стоит только носить пояс из сетки на голом теле, и тогда не может действовать никакое колдовство и никакая порча» [196, с. 203].

Следует отметить, что не только веревочные или нитяные узлы, но и другие предметы, изготавливавшиеся путем переплетения, скручивания, связывания, могли наделяться любовно-брачной семантикой и символикой. К их числу относятся, например, лапти, использовавшиеся в различных ритуалах в качестве оберега или средства, стимулирующего плодородие. Так, лапоть как ритуализованный предмет мог выполнять функцию «куриного бога» – магического предмета, который вывешивался в курятнике для защиты домашней птицы от воздействия нечистой силы (обычно – Кикиморы). Значимым в таком случае оказывалось представление о крестоподобном переплетении лыка: «Лапоть плетется крестом, а крест – от нечистой



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

силы защитник» [196, с. 51]. Этот же вид плетеной обуви находил применение и в сельскохозяйственной магии: «Если на огурцах много пустоцвета, хозяйка старается найти где-нибудь старый лапоть и, найдя его, приволакивает ногою в свой огород и бросает его в огурцы, приговаривая: *Как густо сей лапоть плелся, так чтобы и огурцы мои плелись*» [157, с. 214].

Известный этнограф Д. К. Зеленин в начале прошлого века опубликовал следующие сведения о ритуальном использовании лаптей в свадебной обрядности. В селе Косяково Свияжского уезда Казанской губернии в конце XIX века было принято в качестве действия-благопожелания забрасывать лаптями вдовца при его бракосочетании: «Когда венчается вдовец, тогда мальчики и взрослые парни приходят к церкви с охапками изношенных лаптей, и лишь только из церкви появляется новобрачный, забрасывают его лаптями. Бомбардировка лаптями продолжается до входа новобрачного вдовца в его дом или выезда за полевые ворота села. Делается все это в полной уверенности, что без такой бомбардировки брак вдовца будет несчастлив». Согласно информации, полученной Д. К. Зелениным из Рязанской губернии, старый лапоть (*осмёток*) бросали в спину свахе, отравлявшейся сватать, в надежде на успех сватовства [105, с. 5].

Приведенный выше обычай, который иллюстрирует ритуальное битье, «имеющее продуцирующую и отгонную функции» [203, с. 5], может быть дополнен также следующим не менее выразительным примером: «На толстой веревке навязывают девять узлов и бьют ею больного лихорадкой, чтобы изгнать из него болезнь» [95, с. 173].

Показателен также региональный обряд сватовства с ритуальным использованием лаптей, записанный в 70-х годах прошлого века на белорусском Полесье. Суть обряда заключалась в том, что его инициатор (сват или потенциальный жених) бросал девушке (потенциальной невесте) лапоть и по ее дальнейшему поведению делал вывод о перспективе сватовства: *Так коліся сваталіса: жбурляюць нявесці лапаць і кажуць: “Шургі-бургі, у хату лапоць леці!” Ек прыме, то лад согласны робіць, а ек не согласны, то назад лапці шургаюць* (ТС 2, с. 123). Аналогичный обряд был зафиксирован в Гродненской области: парень приносил нарядные лапти своей избраннице и, открыв дверь, бросал их на середину дома с приговором *Шурум-бурум, лапці – у хату*. Сам молодой человек в дом не заходил, оставаясь в сенях; в том случае, если лапти девушке нравились, парня приглашали для разговора, а если подарок был сделан плохо, «абы з рук», лапти выбрасывали из дома со словами

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Не шурай, не бурай, лапці з хаты забірай* [45, с. 149]. По такой же логической схеме (оставление/неоставление лаптей = согласие/несогласие на брачное предложение) происходило сватовство и в южнорусской традиции: жених приносил лапти невесте в дар при сватовстве, и «если она их принимала, то это было знаком согласия» [61, с. 79].

Сходная «внутренняя логика» проявляется в этнокультурных сведениях, сопровождающих русский диалектизм *путце* ‘обрывок веревки, приносимый свахою тайно в дом невесты и бросаемый с наговорами в сенях; при удаче она молча бросает пут к ногам жениха’ (Даль 3, с. 542). В данном случае нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что лексема *путце* (уменьшительная форма от слова *путы* ‘перевязь, которой связывают передние ноги лошади во время пастьбы’) обозначает нечто связанное, завязанное, переплетенное, то есть тот предмет, который, как и лапти, имеет прямое отношение к продуцирующей, детородной сфере: «Лексика, обнаруживающая в своем семном составе мотив завязывания узла, а также витья, плетения, регулярно развивает любовно-брачную семантику» [385, с. 119]. Сравн. также: *вязаться* ‘ухаживать, волочиться’. *Один вяжется, другой сватается* (Даль 1, с. 337); *вязать* ‘случать, спаривать животных’ (БТСРЯ, 190); слвц. *ploty plest’ (zapletat’)* ‘иметь половую связь с кем-либо’ (Sm., s. 189).

Ритуальное бросание парнем узла в сторону девушки для проверки ее отношения к юноше известно и в китайской культуре. Описываемое в рассказе Лин Мэнчу «Наказанный сластолюб» условно-символическое действие осуществляется по той же логической схеме, которая известна и восточным славянам: ритуальное бросание узла как «проверка» благосклонности при сватовстве:

> *Танцин приблизился к девушке и, не зная, с чего начать, задал ей несколько вопросов. Девушка отвечала немногословно, но самые звуки ее голоса привели в восхищение молодого повесу. Ободренный тем, что она ответила, Танцин принялся строить девушке глазки. Смущенная, она пыталась положить конец разговору и то стыдливо отворачивалась, то решительным тоном просила Танцина оставить ее в покое. Танцин уже потерял надежду расшевелить красавицу. Но тут она вдруг усмехнулась и искоса взглянула на него. Не зря говорят, что за суровостью таится часто зазывная игра. Эти хитрые уловки привели юношу в замешательство, и душа его затрепетала еще сильнее. Он стал гадать, чем бы привлечь внимание девушки. Наконец его осенило. Он открыл свой сундук и достал белый шелковый платок. Завернув в него орех и завязав узел «Согласие сердец», он кинул платок девушке. Она сделала вид,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*будто ничего не заметила, и с ледяным выражением на лице продолжала работать веслом. Танцин решил, что она и в самом деле ничего не видела, и усердно мигал красавице, указывая ей глазами и даже рукою на платок и словно говоря: «Подними же его!» И вдруг девушка неторопливо вытянула ножку, поддела острым носком своей туфельки платок, подвинула его к себе и накрыла юбкой. Затем так же спокойно наклонилась и спрятала платок в рукав. С зардевшимся лицом смотрела она на воду и улыбалась. Сердце перепуганного Танцина наполнилось благодарностью к девушке, и страсть его запылала еще жарче. В этот день и родилось их взаимное влечение* [177, с. 177].

Следует отметить, что китайское искусство плетения декоративных узлов (*чжун го цзе* 中国结) имеет многовековую историю, а сами китайские узлы отличаются большим разнообразием и богатой символикой. Вполне закономерно поэтому, что эти узлы, имеющие различное назначение, получают (как это видно из приведенного выше отрывка) специальные названия: «Вечный узел», символизирующий непрекращающуюся вечную жизнь, безграничность и нескончаемую мудрость; узел «Две монетки», означающий процветание и богатство; узел «Двойное счастье» – счастье в супружестве; узлы «Долголетие» и «Удача» являются знаками соответствующих пожеланий [384].

Иероглиф *цзе* 结 ‘узел’ является обязательной составной частью китайских фразеологизмов, относящихся к любовной и любовно-брачной сфере. Выразительной иллюстрацией этого утверждения прежде всего может служить фразеологизм *тун син цзе* 同心结 ‘узел единства сердец – узел, завязываемый влюбленными как символ вечной и верной любви’ (БКРС 3, с. 261). Комментируя символику этого узла, исследователь Чжан Цзин замечает: «*Вечный узел с одним сердцем* – своего рода благословение будущей супружеской жизни, выражающее гармонию взаимоотношений мужа и жены, взаимную поддержку супругов; узел используется для благословения молодоженов на то, чтобы они всегда были вместе, вместе состарились и прожили сто лет» [426, 页 . 34]. Приведенный фразеологизм, как можно предположить, является языковым выражением свадебного ритуала, заключающегося в изготовлении новобрачными узла, который символизирует вечную любовь (рисунок 17).

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 17 – Китайский узел «Соединение сердец»

Очевидное ритуальное происхождение имеет также устойчивое словосочетание *цзе фа* 结发 ‘сплести волосы (о молодых; брачный обряд)’ (БКРС 2, с. 462): символическое сплетение волос молодых осмыслялось в таком случае как проявление их физической и духовной близости. Именно о ритуальном завязывании узлом волос самими новобрачными упоминает Р. ван Гулик при описании брачной церемонии времен династии Сун: «По прибытии в дом невесты юноша должен был облагодетельствовать ее родных, преподнеся им яства и напитки, которые захватил с собой. Тогда невеста занимала положенное место в церемониальном паланкине, в котором ее торжественно доставляли в дом жениха, причем ее сопровождали множество куртизанок, которые несли цветы и красные свечи. Именно куртизанки вводили невесту в брачные покои, а будущего супруга сопровождал туда церемониймейстер. Новобрачные обменивались чарками с вином и завязывали узлом пряди волос. На этом брачная церемония завершалась, после чего молодых выводили в центральные покои, где новобрачная официально представала перед родными мужа и табличками с посмертными именами предков» [81, с. 278].

Сравн. также фрагмент стихотворения, относящегося к эпохе Восточная Чжоу (771–476 гг. до н. э.), в котором женщина, с горечью рассказывая об обманувшем ее муже, вспоминает о сплетении волос как свадебном ритуале:

*Я помню: <u>волосы сплела узлом</u>,*
*Беседовали мы, смеясь, вдвоем…*
*Быть верным клятву дал ты ясным днем!*
*Ты обманул… Могла ли знать о том?* [158, с. 65].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Идея связывания, завязывания положена также в основу внутренней формы китайского фразеологизма *цзе хунь* 结 婚 (*связать свадьбу*) ‘жениться, вступить в брак’ (БКРС 2, с. 461).

Китайской мифологии известен персонаж *Юэ-ся лао-жэнь* 月下老人 (*Подлунный старец*), являющийся божеством бракосочетаний: «Согласно поверью, зафиксированному в VIII веке, Юэ-ся лао-жэнь – старец с мешком, в котором хранятся красные нити (красный цвет – цвет огня, рожденного молнией, освещающей брачный союз Неба и Земли, отсюда свадебный цвет). Этими нитями он связывает ноги тех, кому суждено стать супругами, узнавая предопределение небес из книги бракосочетаний, которую он изучает при свете луны» [309, с. 767].

Согласно легенде, изложенной в классическом китайском романе «Сон в красном тереме», Подлунный старец является воплощением судьбы, которая в разных случаях проявляется по-разному:

> *Дитя мое, разве вы, девочки, что-нибудь понимаете в таких делах! – ласково сказала тетушка Сюэ. – Ведь с древних времен говорится: «Судьба своей нитью свяжет за тысячу ли». Эта нить хранится у Подлунного старца, и если люди предназначены друг для друга самой судьбой, он красной нитью тайно свяжет ноги им обоим, и пусть семьи их будут разделены хоть морем, все равно молодые люди, связанные этой нитью, станут супругами. Все это происходит помимо человеческой воли. И наоборот, пусть молодые все время живут вместе, пусть их родители желают, чтобы они поженились, и считают, что свадьба состоится, но есл Подлунный старец не свяжет их красной нитью, супругами им не бывать* [389, с. 819].

Студент Юншэн – главный герой романа Би Сяошена «Цвет абрикоса» – клянется в любви наложнице Мяонян, также упоминая «узел из шелковых шнурков» как образное обозначение брачных уз:

> *Высшее небо – верховный судья! Я принадлежу к роду, где несчастья следовали одно за другим. К радости своей, встретил урожденную Сюэ. Мы едины в помыслах и упованиях сердец наших. Хотим «завязать узел из шелковых шнурков», иными словами, сочетаться браком. Пусть наш союз будет прочен сто лет, и, покуда мы живы, хотим делить ложе, а умрем, то покоиться нам в одном склепе. Беру на себя клятву верности!*

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Тань Аошуан, анализируя составные компоненты концепта «Любовь» сквозь призму традиционной картины мира китайцев, отмечает, что встречающаяся в китайских фольклорных и художественных текстах метафора «сплетенные вместе деревья» символизирует вечную любовь [342, с. 155].

Явной типологической параллелью к этому китайскому образному словосочетанию являются строки известной русской «застольной» песни о рябине и стоящем через дорогу дубе, в которой переплетение ветвей двух деревьев понимается как желанное проявление любовной близости: *Как бы мне, рябине, к дубу перебраться, / Я б тогда не стала гнуться и качаться. / Тонкими ветвями я б к нему прижалась / И с его листвою день и ночь шепталась*.

О явном параллелизме брака со связанными хворостом и травой говорит *Кун Инда* 孔穎達 – один из комментаторов древнейшего памятника китайской литературы «Ши Цзин» 诗经: «Если говорить о хворосте в поле, то его нужно крепко связать и только тогда использовать в быту; чтобы взять девушку из семьи родителей, нужно, соблюдая обряд, жениться на ней, и тогда только образуется семья. Хворост и трава ожидают человека, чтобы связал их, подобно тому как супруги ожидают обряда, и тогда получается семья» [338, с. 138].

Семантика связи, завязывания, выраженная иероглифом *цзе* 结 ‘узел’, представлена и во фразеологизме *цзе ёу* 结友 ‘завязать дружбу, обзаводиться друзьями’ (БКРС 2, с. 462).

В одном из эпизодов произведения древнекитайского писателя Лин Сюаня «Неофициальное жизнеописание Чжао – Летящей ласточки» речь идет о подарке, который императорская наложница Хэдэ преподносит государыне в день ее рождения: она, наряду с другими подношениями, дарит «пятицветный шнур, завязанный узлом – знак полного единения» [178, с. 109]. Очевидно, что в этом случае завязанный особым узлом шнур призван был символизировать дружественное расположение дарительницы к жене императора, духовную близость женщин.

Представления о символике и ритуальном использовании узла в традиционной китайской культуре могут быть дополнены сведениями о восточно-маньжурском обряде, имеющем целью сохранение собранного зерна. Накануне новогодних праздников крестьяне изготавливали из теста фигурки некоторых животных и помещали их в амбарах-зернохранилищах, в мешках с зерном и мукой и на мельницах. «Этим духам вверяют охрану запасов, заботы о восполнении расходов и защиту их от вредителей». Одна из таких фигурок «изображает фантастическое существо, по форме похожее на пресмыкающееся, с толстым змееобразным туловищем, завязанным



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

узлом, и головой, увенчанной куриным гребнем. Фигурку этого типа китайцы обычно называют *чун шэнь* 虫神 (*божество насекомых*)» [17, с. 198].

Важной деталью приведенного описания является завязанное узлом туловище фантастического животного: в этом случае, как можно предположить, актуализируется идея магического «завязывания» ртов прожорливых вредителей. Как отмечала Е. Н. Елеонская, «завязывание в отвлеченном смысле обозначает силу и мощь того, кто «завязывает», и лишение силы того, кого завязывают» [95, с. 171]. В белорусском заклинании присутствует обращение-просьба к «волчьему пастырю» святому Георгию (Егорию) – о «завязывании» «острых пик» (зубов) –волкам:

> *Святы храбры Ягорай, бяры сваю залатую трубу, брытай свайго серага каня, кладзі сваё залатое сядло, выяжджай на Высіяньскую гару і змані сваіх <…> ваўкоў і ваўчыц, і ваўчанят. Пазавязуй сваім шаўковым шнуром іх войстрыя пікі, пазавешуй сваім залатым платком іх ясныя глазы* [102, с. 74].

## 5.3 Шапка в обычаях и ритуалах славян и китайцев

Как известно, головные уборы имеют не только сугубо функциональное назначение, но и являются предметами, указывающими на положение человека в обществе: это «часть одежды, наиболее отчетливо выражающая социальный статус человека» [116, с. 506]. В первую очередь это относится к мужскому головному убору – шапкам.

В дореволюционной России наиболее высоким статусом обладала *шапка Мономаха* – венец русских государей, уникальный и единственный в своем роде головной убор, хранящийся в настоящее время в Оружейной палате московского Кремля (рисунок 18). Данное словосочетание употребляется в составе афоризмы *Тяжела ты, шапка Мономаха!* ‘о тяжелом бремени обязанностей, сопряженных с высоким постом и большой ответственностью’ (заключительные слова монолога царя сцены «Царские палаты» драмы А. С. Пушкина «Борис Годунов» – БСРП, с. 745).

Историк и этнограф XIX века М. М. Забылин выделял четыре вида русских шапок: *высокая горлатная шапка* – головной убор князей и бояр (рисунок 19); *тафья* – головной убор зажиточных людей, маленькая шапочка, прикрывавшая только макушку (рисунок 20); *колпак* – остроконечная шапка, изготовленная из белого атласа и украшенная ожерельем у богатых и из сукна или войлока у бедных; *четвероугольная низкая шапка* с меховым околышем из черной лисицы, соболя или бобра. «По шапке можно было заключить о происхождении и достоинстве.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Высокие шапки означали знатность породы и сана. Так что, как бы не оделся посадский, он не смел надеть высокой шапки, и даже в самих колпаках обыкновенной народной шапки вышина соразмерялась с достоинством рода. *Горлатные шапки* делались из драгоценных мехов с высоким верхом, иногда меховым. По своей фигуре она составляла обратную противоположность колпаку, ибо кверху была шире, книзу у́же; спереди делалась прореха, окаймленная вдоль образцами или плащами с насечками. На одной стороне прорехи делались петли, густо обложенные жемчугом, изображавшие какую-нибудь фигуру» [313, с. 508–509].

Рисунок 18 – Шапка Мономаха

Рисунок 19 – Боярин в горлатной шапке

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 20 – Портрет Ивана Грозного в тафье

Словосочетание *горлатная шапка* (*горлатный* ‘сделанный из меха, взятого с шеи, горла зверя’ – СлРЯ 4, с. 86) использовалось в художественных текстах для подчеркивания высокого обладателя этого головного убора: *Боярину в дедовские времена много ли было нужно? Шуба на соболях да шапка горлатная – вот и честь*; *Волков с места вскачь, и за ним – холопы, колотя лошаденок лаптями, побежали к Никольским воротам, где у стола, в горлатной шапке и в двух шубах – бархатной и поверх – нагольной, бараньей, – сидел страшный князь Федор Юрьевич Ромодановский* (А. Толстой. Петр Первый).

Показательный пример употребления словосочетания *просить боярской шапки* в значении ‘претендовать на боярство’ находим в романе А. Толстого «Князь Серебряный». С такой просьбой обращается к Ивану Грозному «худородный» Малюта Скуратов, верный слуга царя, стремящийся стать боярином:

> *Малюта, мучимый завистью и любочестием, издавна домогался боярства; но царь, уважавший иногда обычаи, не хотел унизить верховный русский сан в лице своего худородного любимца и оставлял происки его без внимания. Скуратов решился напомнить о себе Иоанну. В этот самый день, при выходе царя из опочивальни, он бил ему челом, исчислил все свои заслуги и в награждение просил боярской шапки. Иоанн выслушал его терпеливо, засмеялся и назвал собакой*.

Известно, что в традиционном этикете снимание шапки с головы означало не только выражение уважения, но и являлось знаком соци-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

альной подчиненности. Сравн. устаревший фразеологизм *ломать шапку* (перед кем-либо) ‘кланяться, раскланиваться, сняв головной убор’: *Его братья, однодворцы, только что не молились на него, шапки перед ним издали ломали, гордились им* (И. С. Тургенев. Однодворец Овсянников); *Посадские и шапок не ломали перед царевниным бывшим любовником. Стыдно было выйти на улицу* (А. Толстой. Петр Первый).

Статусная символика шапки отражена в русской поговорке *не по Сеньке шапка*, которая употребляется для характеристики человека не на своем месте, не достойного уважения, не справляющегося со своими обязанностями. «Происхождением поговорка обязана старинному обычаю мерять положение, вес человека в обществе величиной, формой и материалом его головного убора. Бояре, дворяне носили высокие шапки, колпаки разной, необычной формы из дорогих материй, мехов, украшенные драгоценными камнями, цветными вставками, пуговицами, отделанные золотой, серебряной, жемчужной нитью. Авторитет, точнее, богатство, знатность человека подчеркивались высотой шапок. Простонародье высоких головных уборов не носило, его шапки были похожи на современные ушанки: плетеные или войлочные с круглой и плоской тульей, меховые треухи со стоячим меховым козырьком и спускающейся или отворачивающейся вниз задней частью» (РФИЭС, с. 632).

Главный герой романа И. А. Гончарова «Обломов», возмущаясь поведением некоторых своих современников, уделяющих слишком много внимания происходящим за пределами России событиям, использует фразеологический оборот *ходить не в своей шапке* в значении ‘заниматься не своим, не заслуживающим внимания делом’:

> *Вот этот желтый господин в очках, – продолжал Обломов, – пристал ко мне: читал ли я речь какого-то депутата, и глаза вытаращил на меня, когда я сказал, что не читаю газет. И пошел о Людовике-Филиппе, точно как будто он родной отец ему. Потом привязался, как я думаю: отчего французский посланник выехал из Рима? Как, всю жизнь обречь себя на ежедневное заряжанье всесветными новостями, кричать неделю, пока не выкричишься? Сегодня Мехмет-Али послал корабль в Константинополь, и он ломает себе голову: зачем? Завтра не удалось Дон-Карлосу – и он в ужасной тревоге. Там роют канал, тут отряд войска послали на Восток; батюшки, загорелось! Лица нет, бежит, кричит, как будто на него самого войско идет. Рассуждают, соображают вкривь и вкось, а самим скучно – не занимает это их; сквозь эти крики виден непробудный сон! Это им постороннее; они не в своей шапке ходят.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Н. В. Жилина, рассмотревшая эволюцию и «социальную маркированность» русского мужского головного убора на протяжении XIII–XVII вв. (от знаменитой шапки Мономаха до простонародных колпаков), отмечает возможность выражения с помощью формы головного убора характера человека, его пагубных наклонностей: среди головных уборов, относящихся к XV веку, исследователь выделяет «удлиненные колпаки криволинейных очертаний, сопутствующие <…> различным людям, которые лгут» [97, с. 12].

В качестве типологической параллели можно привести следующий фрагмент из «Исторических записок» *Сыма Цяня* 司马迁, в котором речь идет о шапке, указывающей, напротив, на положительное качество – смелость, храбрость:

> *Цзы Лу был человеком неотесанным и по характеру диковат, ценил отвагу и силу. Был прямолинеен в своих устремлениях, на голове он носил шапку из петушиных перьев (шапку храбреца), на поясе – меч в ножнах из свиной кожи* [334, с. 68].

Ритуальное использование шапки отражено в русском диалектном фразеологизме *шапку в лохань вкинуть* ‘об отказе невесты при сватовстве’ (БСРП, с. 746). Как известно, обряд сватовства сопровождается условно-символическим поведением невесты, чем выражается ее согласие / несогласие с брачным предложением. Некоторые из этих ритуальных действий (вручение сватающимся венка из гороховых стеблей, запеченной тыквы, тыквы с вырезанной серединой или разбитой тыквы) содержали аллегорический намек на утрату девушкой невинности, что делало невозможным само сватовство [138, с. 30–39].

«Внутренняя логика» приведенного диалектного фразеологизма не может быть выявлена без учета символики именных компонентов, каждый из которых является воплощением мужского и женского начал. Так, в свадебном обряде шапка использовалась не только как атрибут мужчины (жениха), но и (на основании переосмысления по принципу синекдохи) как его полноценное замещение. Сравн. рус. диал. *сватать за шапку* ‘сватать в отсутствие жениха’, *отдать за шапку* ‘выдать замуж за неизвестного человека’. На Полесье «невесте на свадьбе надевали мужскую шапку, чтобы у нее рождались сыновья; клали в постель молодых (под голову или под поясницу молодой) шапку, подкладывали шапку в красный угол. Для этой же цели молодая в первую брачную ночь надевала шапочку. В Македонии в доме муже невеста садилась на колени свекрови, где лежали шапки маленьких мальчиков, после чего шапки перекидывали через молодую, желая ей детей мужского пола» [349, с. 572].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В Полесье для того, «чтобы корова «погуляла», протирали ей вымя шапкой» [349, с. 574]. В Беларуси девушки-подростки натирали мужской шапкой груди, чтобы они быстрее росли [160, с. 52–53].

Корыто (лохань), выполняющее прежде всего функцию посуды для различных хозяйственных целей, в сфере народной духовной культуры осмыслялось как воплощение женского начала. «Знаковый потенциал корыта реализуется прежде всего в народно-медицинских ритуалах. Подвергнутого сглазу ребенка клали под корыто у порога сарая и перегоняли через него свиней, подбрасывали над корытом, если ребенок сильно плакал; из корыта умывались, чтобы отвести сглаз; накрывались корытом во время приступа эпилепсии». При этом помещение ребенка под корыто связывалось с идеей повторного рождения, что обеспечивалось символическим отождествлением корыта и женского рождающего начала (в некоторых народных песнях присутствует мотив уподобления корыта и женского «низа»); о невесте, которая не сохранила девственность до свадьбы, в Ганцевичском районе Брестской области говорили, что она «села на разбитом корыте» [47, с. 229].

Таким образом, ритуальное поведение девушки, при котором она в присутствии сватов бросала шапку в лохань (корыто), однозначно указывало невозможность сватовства, поскольку такое действие понималось как компрометирующая девушку ситуация.

С ритуальным использованием шапки связано происхождение белорусского фразеологизма *спаць у шапку* ‘не проявлять подвижности, энергичности, бездействовать, быть пассивным и безразличным тогда, когда надо безотлагательно действовать’ (СФ 2, с. 431). В основу внутренней формы этого устойчивого словосочетания положено, как можно предположить, представление об использовании мужской шапки в девичьих гаданиях у восточных славян: «В гаданиях о замужестве (особенно на святки) девушки клали шапку (иногда украденную у парня) под подушку и ожидали во сне увидеть суженого» [349, с. 573]. Сказанное дает основание считать деривационной базой фразеологизма *спаць у шапку* омонимичное свободное словосочетание *спаць у шапку* (то есть спать на подушке, под которую помещена шапка), а его мотивирующей базой – поверье о том, что в таком случае девушка может быть уверенной в «реализации» сна о суженом. Подобное «пассивное» ритуальное поведение вполне могло отождествляться с бездействием, что и оказало влияние на формирование целостного значения данного фразеологизма [138 с. 75–77]. Первоначально этот оборот обозначал определенную ритуально обусловленную ситуацию – сна «в шапку», а с течением времени в ре-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

зультате архаизации этнокультурных представлений свободное словосочетание *спаць у шапку* приобрело статус фразеологизма, реализующего более широкое значение с экспрессивным оттенком осуждения – ‘не проявлять предприимчивости, энергичности; быть пассивным, безразличным’.

При выявлении внутренней формы фразеологизма *спаць у шапку* важно учитывать смыслообразующую роль именного компонента, обозначающего утилитарный предмет (мужской головной убор), наделявшийся в сфере народной духовной культуры ярко выраженными продуцирующими и обереговыми свойствами. Так, в русской традиции шапка использовалась в лечебной магии как предмет, способствующий укреплению здоровья слабых (недоношенных) детей, что видно из иллюстрации к диалектной лексеме *недопарыш* ‘ребенок-недоносок’: *Дедушка Терентий недопарыш был, шесть недель лежал в шапке на печи* (СРГСУ, с. 196). На Полесье в шапку клали яйца, которые впоследствии подкладывали под наседку: считалось, что из таких яиц выведутся хорошие цыплята [255, с. 36]. В Украине в Сочельник хозяйка для защиты от сглаза окуривала все хозяйство, надев шапку мужа. В Воронежской губернии старший член семьи перед Крещением садился на пороге в шапке и квохтал, «чтобы квочки садились хорошо» [157, с. 80]. Русские крестьяне Костромской губернии клали старую шапку в поле рядом с «бородой», чтобы увеличить ее магическое влияние на будущий урожай нивы [343, с. 231].

К происхождению рассматриваемого фразеологизма, имеющего значение ‘бездействовать, быть пассивным’, непосредственное отношение имеет комплекс апотропейных представлений о мужской шапке, сущность которых заключается в осмыслении ее как предмета, выступающего в роли магического оберега, сакрализованного «сторожа». Такая ярко выраженная магическая (апотропейная) значимость шапки проявлялась в обряде, который был известен в белорусском Полесье в 19 веке. Если по какой-то причине новорожденного нельзя было везти к священнику для крещения, а родители хотели дать ребенку имя, они отправлялись к священнику, просили его прочесть молитву и произнести имя ребенка над шапкой. После этого шапку сжимали руками («чтобы имя не улетучилось») и, принеся ее домой, надевали на голову ребенка [36, с. 37]. В русской родильной обрядности до начала XX века сохранился обычай «молитвы в шапку»: «Как только рождался ребенок, его отец отправлялся к священнику и просил его прочесть молитву и дать имя «в шапку», после чего надевал шапку и спешил вернуться домой, чтобы «вытрясти» молитву на роженицу» [349, с. 573]. Сравн. в связи со сказанным рус. *родиться в шапке* ‘быть удачливым, везучим’ (БСРП, с.745).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Особенно часто в качестве магического оберегового средства шапка использовалась в свадебной обрядности: именно с этой целью (для противодействия порче, сглазу) ее надевали различные участники свадьбы. Так, в Кобринском уезде сваха приходила на заручины в шапке. В белорусской и русской свадебных традициях было известно ритуальное ношение женихом шапки на протяжении всей свадьбы независимо от времени года [116, с. 507]; в некоторых регионах Полесья в отдельные моменты свадьбы мужскую шапку для оберега от сглаза надевали и на невесту [249, с. 36]. В Черниговской губернии невеста в шапке жениха на голове выходила из спальни после первой брачной ночи [84, с. 260].

В традиционной китайской культуре мужские головные уборы являлись своеобразными «знаками» социального статуса их обладателей: «В отличие от европейской традиции, в соответствии с которой головной убор снимали в знак проявления уважения и соблюдения этикета, в Китае, напротив, все официальные и торжественные церемонии проводились исключительно в головных уборах. Распущенные волосы и отсутствие головного убора расценивались как признак варварства. Головной убор был обязательной частью мужского костюма, его носили не только на службе, но и в домашней обстановке. Он визуально завершал общую композицию костюма и указывал на ранг обладателя» [261]. К тому же, «в отличие от Европы в Китае не сформировался обычай снимать головной убор, входя в помещение и тем более приступая к трапезе: в средневековом Китае обедать или заниматься каллиграфией с непокрытой головой считалось для мужчины совершенно неприличным» [159, с. 253].

В. М. Алекесеев обращал внимание на недопустимость снимания шапки и для гостя-некитайца: «Никакой комфортабельной мебели в гостиной не полагается. Надо сидеть выпрямившись на красивой, но жесткой и неудобной мебели бок о бок с хозяином и говорить в пространство перед собой. Ни смеха, ни непринужденности. Снять шапку и пояс было бы оскорблением, ибо шапка на голове – свидетельство человеческого достоинства ее обладателя» [8, с. 84].

Существенно и то, что чиновники в древнем Китае считали неприемлемым для себя находиться вне дома в домашней шапке, без привычного для них статусного головного убора:

> *После нескольких чарок Бай, наконец, стал собираться домой. Симэнь проводил его до внутренних ворот и остановился. «Дальше не провожаю, – сказал он. – Не обижайся! Видишь, я в домашней шапке, неудобно мне так выходить»* [394, с. 281].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Сравн.: *гуань цзу* 冠 族 (*род шапки*) ‘именитый, знатный род’ (БКРС 4, с. 418); глагол *гуань* 冠 ‘надевать шапку’ имеет в китайском языке переносное значение ‘быть первым, превосходить’, ‘занимать первое место’ (БКРС 4, с. 417).

Вполне естественно, что на протяжении разных исторических периодов названия китайских головных уборов и их статусная принадлежность изменялись. Как отмечает М. Е. Кравцова, слово *гуань* ‘шапка’ употреблялось для обозначения парадно-официального головного убора, «который использовался в присутственных местах, при участии в официальных церемониях, пиршественных трапезах» [153, с. 294].

Хэ Чжиюнь на примере династии *Мин* 明 (1368–1644 гг.) выделяет следующие основные виды мужских головных уборов: *гуань* (головной убор императоров и чиновников высшего ранга, находившихся при исполнении обязанностей), *мао* (повседневный головной убор чиновников) и *цзинь* (головная повязка для простых людей). Особенностью ритуального головного убора императора – *мяньгуань* 冕冠 (*коронная шапка*) – было наличие жемчужных подвесок, количество которых могло быть от трех до двенадцати, но «мяньгуань с 12-ю подвесками был самого высокого ранга – он предназначался для императора» [388, с. 138–139] (рисунок 21).

Головной убор императора, как подчеркивает Хэ Чжиюнь, не только указывал на наивысший статус его обладателя, но и наделялся большой магической значимостью: «Надевался *мяньгуань* так, чтобы его передняя часть была чуть ниже задней, это символизировало заботу императора о подчиненных и народе. Спереди и сзади прямоугольного верха свисали 12 шнуров с яшмовыми бусинами *лю*. На каждом шнуре размещалось по 12 бусин пяти цветов: красного, желтого, зеленого, белого и черного – свидетельство статуса носителя мяньгуань, а также своеобразная линия заслона от дурного» [388, с. 139].

Рисунок 21 – Парадный головной убор *мяньгуань* 冕 冠 (*мянь* 冕) китайского императора *Хуан-ди* 黄帝 (2711 г. до н. э. – 2597 г. до н. э.)



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Описание внешнего вида и глубокого сакрального содержания императорской шапки-короны *мянь* представлено в обстоятельной работе М. Е. Кравцовой: «*Мянь* состоит из цилиндрической тульи, которая прикрепляется к волосам специальной шпилькой в форме большого гвоздя с концами, выступающими по обеим сторонам тульи. Тулью венчает плоский, в виде дощечки, «навес» (*янь* 延), могущий иметь форму прямоугольника или геометрической фигуры, сочетающей прямоугольник и овал. В этом случае передняя часть *янь* образует дугу надо лбом императора и, благодаря ассоциации круга с небом и солнцем, символизирует покровительство Неба и место правителя в мировом пространстве (лицом – на юг, спиной – к северу). Спереди и сзади с навеса свисает ряд шелковых нитей с нанизанными на них нефритовыми шариками, которые прикрывают лицо и затылок государя, защищая его от влияния злых сил. По бокам *мянь*, на уровне ушей, свешиваются два шнура, прикрепленных к концам шпильки, на которых подвешено по одному нефритовому шарику или пластине с каждой из сторон. Корона-*мянь*, удержавшаяся в императорском костюме до эпохи Северная Сун, осталась в сознании китайцев символом имперской власти» [153, с. 295].

Шапка *цзинь-сянь гуань* 進賢冠 ‘шапка человека, следующего древним мудрецам’ [153, с. 294], являлась головным убором чиновников династии *Мин* 明朝 и входила в комплект ритуального костюма для наиболее торжественных случаев [232, с. 196].

Количество видимых швов на этой шапке соответствовало статусу ее владельца: чиновнику первого ранга полагалась шапка с семью швами, а чиновникам самых низких (восьмого и девятого) рангов – шапка с одним швом. Наиболее статусная *цзинь-сянь гуань* 進賢冠 с восемью швами полагалась *гунам* – каждому из трех высших сановников династии Мин [388, с. 139] (рисунок 22).

С происхождением шапки *цзинь-сянь гуань* 進賢冠 связано следующее предание: «У императора *Юань-ди* 元帝 (48–32 гг. до н. э.) были якобы очень густые волосы на лбу. Он не хотел, чтобы люди знали об этом, и поэтому закрывал лоб повязкой-*цзэ*. Вскоре придворные, подражая своему повелителю, тоже начали носить такие повязки, и новая мода быстро распространилась. Позже император Ван Ман (9–23 гг. н. э.), который был лыс, чтобы скрыть этот недостаток, начал покрывать голову платком-*цзинь*. Так у головного убора *цзинь-сянь гуань* образовалась в дополнение к *цзэ* покрышка *у*, и теперь вся голова и большая часть лба были закрыты» [337, с. 56].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 22 – Шапка *цзинь-сянь гуань* 進賢冠 (династия поздняя Хань)

Характеризуя китайские монетовидные амулеты, В. М. Алексеев выделял группу монет, содержанием которых является пожелание, чтобы рождился мальчик, который в будущем станет чиновником. Воплощением чиновничьей карьеры в этом случае является чиновничья шапка. Так, на аверсе одного из таких амулетов помещена благопожелательная фраза (*Да родится у меня знатный в будущем сын!*), а на реверсе изображены пять сыновей, спорящих за обладание чиновничьей шапкой, которую старший из них уже держит над головой [7, с. 23–24]. Другой амулет – с навершием в виде чиновничьей шапки – включает знак *сань син* 三星 (три звезды), использующийся для обозначения богов трех созвездий – бога долголетия *Шоу-сина* 壽星, бога счастья *Фу-сина* 福星 и бога карьеры *Лу-сина* 祿 星. Амулет, таким образом, «прочитывается» как скрытый, зашифрованный текст – *Желаю долголетия, счастья и успешной карьеры чиновника!* [7, с. 41].

*Цзинь-сянь гуань* 進賢冠 определяется также как «шапка конфуцианского ученого, которая в древности фактически была повседневным головным убором всех образованных китайцев – от императора до самого мелкого гражданского чиновника включительно» [337, с. 56]. Сравн.:

> *В одном, брат, загвоздка! – подхватил Ин Боцзюэ, – Вы с шурином особы чиновные, учитель Вэнь <u>в шапке ученого</u> явится, а я? Неловко простолюдину за одним столом со знатными восседать. Как на меня посмотрят? Еще на смех подымут* [396, с. 220].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В начале 98-й главы «Исторических записок» *Сыма Цяня* 司马迁 – «Жизнеописание Ли-шэна и Лу Цзя» – имеется интересный фрагмент, отражающий негативное отношение военачальника к шапке конфуцианца, то есть образованного человека. Конфуцианец Ли-Шен обратился к своему земляку, служившему у Пэй-гуна (будущего Гао-цу – первого императора династии Хань), с просьбой о том, чтобы тот представил его Пэй-гуну. В ответ на это земляк Ли-шэна ответил: «Пэй-гун не любит конфуцианцев. Стоит гостю зайти к нему в конфуцианском головном уборе, как Пэй-гун тут же срывает с него шапку и мочится в нее. Разговаривая с подобными людьми, он постоянно обзывает их. Он ни за что не согласится беседовать с конфуцианским наставником» [335, с. 175].

Не менее показателен один из эпизодов романа «Цзинь, Пин, Мэй», в котором Цзиньлян, одна из жен Симэня Цина, в приступе ревности и раздражения срывает с головы мужа его чиновничью шапку, желая его унизить:

> *Цзиньлянь приказала Инъэр немедленно прибрать комнаты, а сама вышла встретить Симэня. Долгожданный гость, полупьяный, обмахиваясь веером, проследовал в дом и поклонился хозяйке. «Давно не заглядывал! – Цзиньлянь поклонилась в ответ. – Бросил и на глаза не показываешься. Впрочем, до меня ль тебе! К новой госпоже прилепился – не оторвешь. А меня-то заверяли, будто ваша милость никогда не изменит...» – «Какая новая госпожа? Что за вздор! – воскликнул Симэнь. – Я дочь замуж выдавал, потому и прийти не мог». – «Да будет уж врать-то! Новых услад ищешь, вот и рыщешь повсюду. Пока жизнью не поклянешься, ни за что не поверю». – «Пусть меня покроют язвы величиною с чашку, – начал Симэнь, – три, нет, пять лет изводит желтуха, пусть во мне копошатся черви по коромыслу в длину, если я изменил тебе...» – «Ах, изменник негодный! Ну причем тут чашки и коромысла!» С этими словами Цзиньлянь сорвала с Симэня новую четырехугольную шапку с кисточкой и бросила ее на пол* [393, с. 196].

Сравн. при этом русск. *снять шапку* с кого ‘на сходке, на торгу – опозорить, заявить всенародно мошенником, вором’ (Даль 4, с. 621); *снять шапку* с кого ‘публично пристыдить, опозорить’ (БСРП, с. 746).

С другой стороны, «статусность» шапки может быть объектом поклонения. Так, один из персонажей вышеназванного китайского романа, стремясь стать чиновником, поэтически одухотворяет студенческую и чиновничью шапки, но явно отдает предпочтение последней:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Студенческая шапка! Ведь тебя носят года три, на худой конец – лет пять. Но голову мою, видать, ты крепко полюбила. С тобой не расстаюсь я вот уж целых три десятка лет. Я жажду черным флером голову венчать. Ваше превосходительство, чиновника шапка! Я вас в стихах пою, чтобы избыток нежных чувств излить. Подступает седина, мне тяжко. Если и этой осенью экзамен провалю, тебя, ненавистная шапка студента, ногами растопчу и постигать пойду науку землепашца* [395, с. 287].

Шапка *мао* 帽 была принадлежностью как простого народа, так и знати. Такая шапка плотно облегала голову и состояла из шести клиньев, символизирующих основные духовные и пространственные понятия традиционной картины мира китайцев: небо, землю, восток, запад, юг, север. «Так как ее форма напоминала разрезанный на куски арбуз, шапку назвали *гуапимао* 瓜皮帽 (*арбузная шапка*)» [388, с. 141] (рисунок 23).

Рисунок 23 – Шапки *мао* 帽

На протяжении VIII–XIII вв. особое распространение получил в Китае «головной убор *пу-тоу*, ведущий происхождение от платка, которым повязывали голову таким образом, что его концы свободно спадали на спину. Со временем ткань платка стали пропитывать лаком, а завязки натягивать на проволочный каркас, чтобы они торчали в стороны» [153, с. 294]. Считается, что во времена династии *Сун* 宋朝 (960–1279 гг.) задние завязки шапки *пу-тоу* превратились в длинные декоративные лопасти *цзяо* 腳 для того, чтобы ограничить перешептывания чиновников, не проявляющих должного внимания на заседаниях: «Длина «крыльев» *пу-тоу* равняется расстоянию, на котором, согласно этикету, два человека должны находиться друг от друга. Поскольку на придворной аудиенции чиновники стояли в два ряда, на закрепленных за ними регламентом местах, соответственно рангу, то длина «крыльев» *пу-тоу* была именно такой, чтобы не позволять поворачивать голову и перешептываться» [388, с. 141] (рисунок 24).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 24 – Чиновник династии Сун в шапке *ну-тоу* с удлиненными лопастями *цзяо* 腳

В эпоху Мин получила распространение шапка *уша-мао* 烏紗帽 ‘шапка из шелка (цвета) ворона’ – повседневный головной убор чиновников. Расположение и размер крылышек в *уша-мао* постоянно менялись – они либо свисали позади, либо прижимались к шапке на затылке, либо торчали в разные стороны (рисунок 25).

Рисунок 25 – Чиновник династии Мин в шапке *уша-мао* 烏紗帽

*Уша-мао* чиновников высшего ранга имели дополнительные украшения, указывающие на статус их обладателей:

*Остальные восемь носильщиков, подняв на плечи, несли на высоте трех чи над землею открытый без крыши паланкин,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*устланный тигровой шкурой. В нем восседал Главнокомандующий Чжу в шапке из черного флера, украшенной соболем и цикадой, и в черных сапогах* [396, с. 174] (Коммент.: «Крылышками цикады, расположенными в виде лепестков, и хвостами соболя украшали особый сетчатый колпак, надеваемый на церемониальный головной убор высших сановников государства, носителей аристократических титулов» [396, с. 542]).

В китайском языке для обозначения чиновников, а также вообще просвещенных, образованных людей употребляется выражение *гуань-дай* 官带 (*шапка и пояс*) (БКРС 4, с. 418), которое встречается во втором томе «Исторических записок» Сыма Цяня 司马迁: «И когда через сто с лишним лет пришел Ши-хуан, ему удалось установить единые в стране правила и законы для тех, кто носит шапку и пояс [329, с. 321] (Коммент.: «Выражение «шапка и пояс» (*гуань-дай* 官带) указывает на атрибуты чиновного сословия. Этим подчеркнуты усилия Ши-хуана по созданию и регламентации единого для всей империи государственного аппарата» [329, с. 816]).

Головные уборы простых китайцев могли различаться в зависимости от климатических условий, Так, кожаная шапка *бянь* 弁 использовалась северянами, в то время как на юге были распространены головные уборы *цзинь* 頭, ведущие свое происхождение от платка, «которым повязывали голову таким образом, что его концы свободно спадали на спину» [153, с. 294]: «Покрой головных уборов типа *бянь* как нельзя лучше свидетельствует об их происхождении. Суровый климат севера и образ жизни кочевника, проводившего большую часть жизни в седле, на мчащемся навстречу ветру коне, требовали шапки, прочно сшитой и надежно сидящей на голове. Первоначальный материал – кожа – тоже соответствовал обиходу скотоводческих племен. Другое дело земледельческий юг, где было меньше кожи, но больше ткани, где труд был связан с другим темпом и характером телодвижений. Там основным головным убором в народе служил кусок ткани в виде полотенца или платка-*цзинь*, который можно было употребить для того, чтобы либо, покрыв им всю голову, защитить ее от палящего солнца, либо, скрутив его в жгут, обмотать им голову так, чтобы пот не стекал со лба и не слепил глаз, а темя обдувал ветер. Такой убор можно было снять и употребить для вытирания пота. Из этой простейшей головной повязки развились разные шапки, обозначающиеся иероглифами, в которые составной частью вошел детерминатив *цзинь* 頭» [337, с. 55].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Отдельного рассмотрения заслуживает традиционный китайский ритуал надевания шапки, символизирующий вступление молодого человека в другую социальную группу – взрослых людей: *гуань ли* 冠礼 (*шапочный ритуал*) ‘обряд совершеннолетия (церемония надевания шапки по достижении юношей совершеннолетия)’ (БКРС 4, с. 417). К этому же ритуалу имеет прямое отношение и фразеологизм *гуань суй* 冠 歲 (*год шапки*) ‘совершеннолетие, зрелый возраст (с 20 лет)’ (БКРС 4, с. 418).

Иеромонах П. Цветков, более ста лет назад служивший в Российской духовной миссии в Пекине, ссылаясь на древний источник, приводил мнение о кажущейся внешней простоте ритуала: «Из всех древних церемоний самая легкая для совершения есть обряд надевания шапки. Этот обряд есть чисто домашнее дело. Что за труд затворить двери и возложить на своего сына или меньшего брата шапку?» [391, с. 117].

Вместе с тем, внутренняя, духовная составляющая этого ритуального действия отличается большой глубиной и огромной значимостью для молодого человека: «Обряд был не столько сложным или сопровождавшимся болевыми испытаниями, что было характерным для инициаций, сколько торжественным и детально разработанным, преисполненным глубокого внутреннего смысла, сводившегося не столько к акту перемещения из одной возрастной категории в другую, сколько прежде всего как бы к новому рождению – рождению аристократа. <…> Обряд надевания шапки был своего рода сертификатом на звание, должность, титул, принадлежность к верхам» [54, с. 339].

И. Б. Кейдун, основываясь на содержании конфуцианского трактата «Ли цзы» («Книга о ритуале»), всесторонне исследовала ритуал *гуань ли* 冠礼 в традиционном Китае. В кратком изложении суть и структура этого сложного, строго регламентированного и насыщенного множеством деталей ритуала может быть представлена в следующем виде.

Подготовительный этап включал следующие традиционно-ритуальные и вполне рациональные действия:

– для совершения ритуала с помощью гадания – *ши жи* 筮日 (*гадать на день*) – избирался счастливый день, что сулило начало благоприятного периода жизни и дальнейшее счастливое будущее для молодого человека;

– хозяин предстоящей церемонии – *чжу* 主 – не позднее, чем за три дня до совершения обряда извещал о нём родственников, сослуживцев, друзей, приглашая их присутствовать на готовящемся ритуальном торжестве – *цзе бинь* 戒賓 ‘предупреждение гостей’;

– хозяин церемонии *чжу* 主 с помощью гадания выбирал из числа коллег и друзей авторитетного, почтенного, солидного и уважаемого человека – *биня* 賓, который и должен был надеть шапку на голову молодого человека;



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

– за день до назначенной даты *чжу* 主 сам отправлялся в дом к *биню* 賓 для особого приглашения; кроме того, выбирался и приглашался *цзань* 贊 – помощник, который должен был оказывать содействие *биню* 賓 в ходе церемонии;

– за три дня до проведения ритуала хозяин дома *чжу* 主 представлял готовившегося к обряду молодого человека в домашнем храме предков, поскольку нужно было обязательно получить их благословление на совершение обряда;

– хозяин церемонии *чжу* 主, совершая перед жертвенником поклоны, проливал на землю несколько капель вина для сошествия духов, прося разрешить совершение обряда надевания шапки достигшему совершеннолетия сыну или родственнику;

– перед надеванием головного убора помощник *цзань* 贊осуществлял необходимые приготовления: расчёсывал волосы юноше, принимающему обряд, и обёртывал ему голову шёлковой тканью.

Надевание первой шапки *цзыбу* 緇布. Хозяин церемонии *бинь* 賓, совершив омовение рук, направлялся к тому месту, где находился молодой человек. Присев перед ним, он развязывал шёлковую повязку на его голове и, приняв из рук помощника *цзаня* 贊 шапку *цзыбу* 緇布 (простой фрагмент черной ткани), произносил поздравительно-наставительную речь, после чего *бинь* 賓 собственноручно надевал на юношу эту шапку. *Бинь* 賓 кланялся принимающему обряд, и после этого молодой человек удалялся для перемены одежды в помещение храма.

Надевание второй шапки *пибянь* 皮弁. *Бинь* 賓 двумя руками принимал вторую шапку, подходил к юноше, принимающему обряд, и оба вновь становились на колени. Старая шапка *цзыбу* 緇布 снималась, *бинь* 賓 возлагал на молодого человека вторую шапку – *пибянь* 皮弁, которая изготавливалась из оленьей кожи белого цвета, и наставлял его относительно совершенствования в науках, дружественного отношения со своими сверстниками, избрания себе в друзья достойнейшего из них. Затем *бинь* 賓 поднимался с колен, становился на своё место, а за ним поднимался принимающий обряд. *Бинь* 賓 кланялся ему, и молодой человек снова выходил для перемены платья.

Надевание третьей шапки *цзюэбянь* 爵弁. *Бинь* 賓, приняв от помощников третью шапку, вновь подходил к принимающему обряд. Оба становились на колени, и происходила процедура надевания третьей шапки – *цзюэбянь* 爵弁, относившейся к числу парадных и наиболее почитавшейся из головных уборов. После этого молодой человек получал следующую порцию наставлений относительно заботы о сохранении жизни и выполнения правил добродетели (рисунок 26).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 26 – Ритуал *гуань ли* 冠礼

Церемония выпивания вина. Вступившему во взрослую жизнь юноше в знак его совершеннолетия подносилось молодое вино. *Бинь* 賓 подносил вино молодому человеку, обращаясь при этом к нему со следующими словами: «Сладкое вино выдержано, отличные сушёное мясо и соус ароматны. Прошу поклониться и принять кубок, принести в жертву сушёное мясо, соус и вино, чтобы заложить основу твоего благополучия». Юноша, приняв вино, приносил сначала его в жертву, обронив несколько капель на землю, затем понемногу выпивал, исполняя действия в соответствии с полученными наставлениями. Поднявшись с колен, вновь обращённый кланялся с благодарностью *биню* 賓 в знак полного окончания церемонии надевания шапки, а *бинь* 賓 кланялся в ответ.

Оглашение нового имени. *Бинь* 賓 по западной лестнице спускался в зал, становился в западной части внутреннего двора *тин* 庭, лицом на восток, а *чжу* 主 спускался из зала по восточной лестнице и становился в восточной части двора лицом на запад. Неофит становился с восточной стороны ступеней западной лестницы, лицом на юг. *Бинь* 賓 оглашал выбранное для молодого человека имя, говоря следующие слова: «Обряд приготовлен полностью, и в этот счастливый день лучшего месяца объявляю твоё второе имя. Твоё второе имя беспримерно красивое, подходящее лишь для выдающегося мужа, оно несет в себе только благословение, желаю тебе до скончания века носить его. Твоё второе имя такое-то».

Завершение ритуала *гуань ли* 冠礼. Молодой человек, принявший обряд, должен был поклониться или представиться в новом статусе родителям, старшим и почётным членам рода, всем другим родственни-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

кам. *Бинь* 賓 прощался, *чжу* 主 провожал его до ворот, дважды кланялся, затем отправлял человека отнести в дом *биня* 賓 ритуальный поднос с оставшимся жертвенным мясом. Гости (родственники, друзья) приглашались к столу, чтобы отметить праздник [126, с. 52–57].

Приведенный языковой и этнокультурный материал (при всей его очевидной генетической и типологической разнородности) позволяет, прежде всего, говорить о ярко выраженной сакрализации мужских головных уборов и использовании их в различных ритуальных действиях в обеих культурных традициях. Принципиальное различие восточнославянских и китайских «шапочных» ритуалов заключается в том, что у восточных славян мужская шапка наделяется богатой апотропейной и продуцирующей символикой, активно проявляющейся в семейной и календарной обрядности, тогда как в китайской культурно-языковой картине мира этот головной убор является знаком определенного социального статуса лица либо приобретает функцию «ритуалообразующего» сакрализованного предмета в обряде посвящения. Вместе с тем, есть основания говорить и о некоторых точках «культурного пересечения» с учетом особенностей ритуала наречения имени в обеих традициях: произношение «в шапку» имени новорожденного у восточных славян и сообщение нового имени молодого человека, являющегося «объектом» ритуала надевания шапки в Китае.

## 5.4 Ритуал топтания зелени в украинской и китайской культурах

Одним из главных календарных праздников восточных славян является Благовещение (7 апреля), ассоциирующееся в сознании людей с «благой вестью» не только о непорочном зачатии Богородицы, но и о наступлении весны. Этот день понимался «как начало весенне-летнего полугодия», как момент «открытия» земли, пробуждения ее ото сна» [354, с. 182–183]. В украинской традиционной культуре ко дню Благовещения было приурочено ритуальное топтание первой весенней зелени, что вербализовано во фразеологизме *топтати ряст* ‘жить’ (Гринч., с. 94; ФСУМ 2, с. 192); укр. *ряст* – рус. *хохлатка* (лат. *Corydalis*) ‘травянистое растение с рассеченными листьями и цветками фиолетового, белого или желтого цвета’ (БТСРЯ, с. 1453). Сравн.: «Был такой древний обычай в Украине – ряст (хохлатки) весной топтать. Нужно было, отыскав кустик ряста, босиком растоптать его, приговаривая при этом: «Топчу, топчу ряст, Бог здоров’я дасть». Это делали практически все, особенно пожилые люди, немощные и калеки, которых



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

специально несли или везли в лес». В более широком смысле рястом восточные славяне называли любую первую весеннюю траву, символизировавшую возрождение природы после зимы [70]. Названный ритуал, бытовавший повсеместно в Украине еще в начале прошлого столетия, мог сопровождаться также приговором *Топчу, топчу, ряст, ряст. Дай Боже, діждати і на той рік топтати!* [122].

Топтание ранней весной первой зелени – *ряста* – осмыслялось в традиционном народном восприятии как осознанный магический акт, способствующий укреплению здоровья, продлению жизни. В. Н. Войтович, определяя *ряст* как «символ життя, відроджуваного весною», отмечает: «За традицією, коли вперше побачиш навесні ряст, треба зірвати його, кинути під ноги і потоптати, примовляючи: «Топчу, топчу ряст, Бог здоров'я дасть», або: «Топчу, топчу ряст, дай, Боже, діждати і на той рік топтати!». *Топтати ряст* означає просити в Бога здоров'я» [66, с. 443]. Сравн. также: «Найбільш символічним був обряд *топтати ряст*. Вважалося, хто напровесні його потопче – убереже життя й здоров'я протягом року. Тому навіть літні й кволі виходили в поле і, притопчуючи зелені сходи, казали: «Топчу, топчу ряст. Дай, Боже, потоптати і того году діждати» [254]. Весьма выразителен следующий фрагмент из романа Ю. Яновского «Всадники», где само ритуальное действие, как и в приведенных описаниях, не отделяется от ритуального заклинания, послужившего мотивирующей базой фразеологизма. Персонаж этого романа – дед Данила – ранней весной, как только появлялся голубой ряст, *наказвув зірвати його швиденько і топтати, приказуючи: «Топчу, топчу ряст, / Дай, Боже, топтати, / Й того року діждати, / А хто не встигне – тому на той рік / Рясту не топтати, на лаві лежати...*» [369, с. 16–17]. Как обозначение регулярно повторяющегося ритуала данный оборот используется в следующем контексте: *Ти будеш жить, ще будеш ти любити, / Топтати ряст і слухать солов'я* (І. Гончаренко).

Обычно же в украинских художественных текстах словосочетание *топтати ряст* употребляется как обобщенно-образная номинация, т. е. как фразеологизм, реализующий значение 'жить'. Сравн.: *Я, шановний Тарасе Демидовичу, вдвічі проти вашого ряст топчу, учителюю вісімнадцять років, за цей час виросло ціле покоління* (Ю. Збанацький). Близкое значение – 'подарить жизнь кому-либо, помиловать кого-либо' – имеет фразеологизм *пустити ряст топтати*: *І меч піднятий опустив, / І Турна ряст топтать пустив* (І. Котляревський).

В основу других украинских фразеологизмов, включающих слово-компонент *ряст*, положено представление о «пределе» человеческой жизни, о невозможности совершать соответствующее риту-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

альное действие из-за приближения смерти. Сравн.: *відтоптати ряст* ‘приблизиться к смерти, нажиться’: *Ой кобзарю, кобзарю, чи не відспівав ти своє? Чи не відтоптав рясту? Бо скидається на те, що час тобі лагодитися в далеку дорогу...* (М. Пригара); *лишилося недовго ряст топтати* ‘кто-либо скоро умрет, погибнет’: *Ну, та недовго йому лишилося топтати ряст. Піде, як миленький, дорогою Підіпригори: буде вбитий* (М. Стельмах).

Приведенные выше этнокультурные сведения, способствующие выявлению внутренней формы фразеологизма *топтати ряст*, нуждаются, на наш взгляд, в некоторых уточнениях, которые позволяют лучше понять «внутреннюю логику» архаичного и, несомненно, языческого ритуала.

Во-первых, в данном случае важно учитывать «мифологическую составляющую» самого действия – топтания, т. е. вбивания, вдавливания чего-нибудь в землю ногами. В народных поверьях, отраженных в фольклорных текстах, отчетливо прослеживается реализация причинно-следственных отношений, которые могут быть выражены в следующем виде: «топтание → урожай, плодородие, плодовитость → продуцирующие способности человека и животных». Это подтверждается текстами белорусской и украинской обрядовых песен, сопровождающих рождественский ритуал «вождение козы»: бел. *Дзе каза нагою – / Там жыта капою... / Дзе каза топ-топ, / Там жыта сем коп*; укр. *Де коза ногою, там жито копою! Де коза рогом, там жито стогом!*

Говоря о содержании белорусского весеннего праздника, связанного с культом Ярилы и направленного на стимулирование роста весенних посевов, П. С. Ефименко приводит текст песни, сопровождающей девичий хоровод. В этом тексте, как и в предыдущем случае, представлен мотив «топтания» Ярилой земли, которая даст богатый урожай: «Во время пляски девушки поют очень длинную песню, в которой описываются благотворные действия этого бога: будто бы он ходит по всему свету, растит рожь на нивах и приносит чадородие людям: *А где ж ён нагою, / Там жыта капою. / А дзе ж ён не зірне, / Там колас зацвіце*» [227, с. 8].

При этом соотнесенность топтания с представлениями об урожае и плодородии «сообщает этим символам определенную эротическую функцию, делая акты обувания, попирания, «топтания» метафорами производительного акта». Высказанное мнение подтверждается, в частности, описанием следующего магического действия: в Харьковской губернии старики должны были зимой обуваться на печи (обувание = «топтание»), «шоб свини плодились» [323, с. 212]. С названными представлениями связано и переносное значение про-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

сторечного глагола *топтать* ‘спариваться с самкой (о птицах)’ (БТСРЯ, с. 1332). Вполне закономерно, что топтание травы, льна, сада является символом брака в текстах свадебных песен [85, с. 248–249].

В украинском языке со значением ‘изменять, нарушать супружескую верность’ наряду с оборотом *скакати в гречку* употребляется фразеологизм *толочити жито* [197, с. 185], в котором глагольный компонент *толочити* (рус. *толочь*) соотносится с глаголом *топтать* как в прямом, так и в переносном значениях: «Толчение в ступе – известная метафора полового акта; сравн. эротические коннотации глаголов *пихать, совать, тыкать, толочь* и т. п.» [359, с. 188].

Во-вторых, существенно обратить внимание также на такую малозначащую на первый взгляд деталь, как топтание ряста босыми ногами. Об этом, в частности, прямо говорится в следующем материале:

> *Напровесні, коли земля звільняється од снігових наметів, першим заселяє довколи ряст. Відтак було за звичай на Сорок Святих виходити в поле і, відшукавши кущик рясту, босоніж потоптати його. Це робили практично всі, особливо літні люди, немічні й каліки, яких спеціально несли чи везли до новознайдених заростей* [311].

Показательно при этом содержание материала, посвященного долгожительнице жительнице села Хотимир Ивано-Франковской области Екатерине Ивановне Козак, которой «усі зичать ще довго топтати ряст». Сама же бабушка, отвечая на вопрос о «секрете» долголетия, указывает на необходимость постоянного контакта человека с землей – на хождение по земле босиком:

> *Треба не цуратися ніякої праці, та й на землі-матінці треба робити, ходити по ній босими ногами. Тоді все зло, що маєш, у землю й вернеться, а ти станеш такою, ніби лише народилася. Землиця свята все лікує. Як ходитимеш босою по землі – не будеш слабувати, і жити будеш довго-довго* [311].

Прагматичная рекомендация украинской долгожительницы имеет вполне научное обоснование: хорошо известно, что «на ступни проецируются все жизненно важные органы и системы организма». Фактически топтание босыми ногами ряста – первой весенней зелени – является одной из эффективных форм массажа стоп, который «помогает восстановить работу внутренних органов и уменьшить боли в суставах и спине, поскольку на стопах расположено множество точек, связанных с различными органами нашего организма и позвоночником. Обладая мощным

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

расслабляющим действием, массаж стоп снимает синдром хронической усталости и улучшает общее самочувствие, в основе чего лежат такие явления, как улучшение кровообращения и питания кожи, выведение продуктов обмена и снятие напряжения мышц самой стопы. Благодаря этому исчезает бессонница, боли и отеки в ногах, приходит ощущение внутреннего комфорта, а с ним – оздоровление» [107].

Можно поэтому предположить, что наши предки, находясь в неразрывной и органической связи с окружающей природой (в том числе – с землей) и основываясь на многовековом жизненном опыте, изначально относились к топтанию ряста (первой зелени) ранней весной как к эффективному и доступному способу «подключения» своего тела к мощному биоэнергетическому полю земли с помощью босых ног.

Таким образом, есть основания связывать происхождение украинского фразеологизма *топтати ряст* ‘жить’ с ритуальным действием, «логика» которого основывалась на представлениях о продуцирующей символике топтания и хорошо известной предкам процедуре оздоровления организма.

С рассмотренным украинским ритуалом может быть соотнесено традиционное поведение китайцев во время весеннего праздника *Цинмин-цзе* 清明节 (*Праздника чистого света*), который, являясь традиционным Днем поминовения усопших, занимает особое место в китайской календарной обрядности. *Цинмин*, известный также как праздник прогулки по первой зелени или праздник выезда на природу, отмечается на пятнадцатый день после весеннего равноденствия и обычно приходится на третий месяц по лунному календарю или на 4–5 апреля по григорианскому календарю. «Праздник *Цинмин*, а с одной – стороны, является данью уважения предкам и памятью народа, с другой, отражает концепцию единства человека и природы, согласование человеческой деятельности с природными явлениями. <…> Весна вступает в свои права, природа просыпается, по первым побегам, по первой зелени шумит мелкий дождь, воздух становится невероятно чистым, прилетают певчие птицы, повсюду ощущается полнота жизни. В это время на большей части территории Китая наступает горячее время для земледельцев, приходит пора весенней вспашки и посева» [406, с. 101].

Исторически празднику *Цинмин* предшествовал *ханьши-цзе* 寒食节 (*Праздник холодной пищи*), установленный еще во времена династии *Чжоу* 周朝 (1046–221 гг. до н. э.) в знак памяти о Цзе Цзытуе – верном оруженосце императора Вэнь Цзябао, трагически погибшем при лесном пожаре. В настоящее время традиция обходиться только холодной пищей во время праздника *Цинмин* сохранилась.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Основное содержание праздника *Цинмин*, называющегося также *саому цзе* 扫墓节 (*Праздник обметания могил*), заключается в посещении китайцами семейным кладбищ, убирания захоронений, принесении даров предкам и божеству Земли высаживании на могилах растений, украшении их свежими ветками ивы. Последнее ритуальное действие было особенно значимым, поскольку, согласно традиционным верованиям, «ивовые ветви имеют волшебную силу, они способны не только защищать от нечисти и неприятностей, но и могут привести домой души покойных предков. <…> Это отчасти объясняется тем, что слово 柳 [*liй*] (*ива*) по звучанию совпадает с иероглифом 留 [*liú*] (*оставаться*)» [406, с. 103].

Подробное описание Праздника обметания могил, относящееся к эпохе *Мин* 明朝 (1368–1644 гг.), дает наглядное представление о ритуалах, совершавшихся на китайских родовых кладбищах: «В день посещения могил глава семейства с утра отбивал поклоны предкам у домашнего алтаря и приносил им жертвенную еду. Затем члены семьи, захватив с собой заготовленную провизию и все необходимое для обряда жертвоприношения – курительные палочки, жертвенные деньги, хлопушки и пр., отправлялись к семейному кладбищу. Придя на место, они первым делом приводили в порядок могилы: убирали сорную траву, поправляли могильный холмик, обновляли надписи на могильных плитах и т. д. По правую руку от могилы выставляли подношения Небесному владыке и божеству земли. Закончив чествование Божества земли, глава семейства и его помощники ставили по обеим сторонам надгробной плиты зажженные свечи, а перед плитой – курильницу с пучком курительных палочек. Тут же раскладывались жертвенные яства. Глава семьи, опустившись перед могилами на колени, произносил короткую молитву и отбивал три поклона. Вслед за ним поклонение совершали по очереди все домочадцы. В дар душам умерших, а также богам сжигались пачки жертвенных денег, причем перед этим на них нередко выливали чашку вина. Вся церемония заканчивалась оглушительными разрывами хлопушек – традиционным звуковым сопровождением всякого празднества в Китае» [191, с. 143].

После посещения могил предков и проведения в местах их захоронения традиционных ритуалов китайцы отправлялись на природу: «Праздник Цинмин пропитан дыханием расцветающей природы. В эти первые апрельские дни принято выезжать загород на так называемые *чуньёу* 春游 (*весенние прогулки*) и проводить время на свежем воздухе» [411].

Подобные поступки людей нельзя рассматривать как простые увеселения, поскольку они имели жизнеутверждающий характер и основывались на вере в радостное общение в кругу близких людей, в атмосфере



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

весенней природы с душами умерших. «Стремление перенять живительные веяния наступившего года отобразилось, в частности, в такой характерной черте весенней обрядности, как прогулки по свежей траве – обряд, именовавшийся обычно «гуляньем по зелени» или просто «весенним гуляньем». Эти прогулки были важной частью главного весеннего праздника *Цинмин*, но их было принято совершать в течение всего весеннего сезона. Известно, что древние китайцы в 3-й день 3-го месяца совершали у берега реки или пруда обряд весеннего очищения. Следы этого обычая до сих пор сохранились в некоторых районах в виде пикника на берегу реки или лодочной прогулки, принятых в особенности среди образованных верхов общества [191, с. 141].

Популярный, пропитанный глубокой духовностью народный праздник *Цинмин* нашел отражение в известном шедевре средневековой китайской живописи – написанной на шелковом свитке картине художника *Чжан Цзэдуаня* 张择端 (XII век, династия Северная Сун) «Праздник Цинмин на реке» (рисунок 27).

Рисунок 27 – *Чжан Цзэдуань* 张择端. Праздник *Цинмин* на реке (Фрагмент)

На картине, представляющей собой шелковый свиток длиной более пяти метров (528 см x 24,8 см), «изображено празднование Цинмин в столице империи Северная Сун, расположенной на берегах реки Бяньхэ. <…> Свиток начинается с показа пейзажа в предместьях столицы, отмеченных признаками наступающей весны. По мере приближения живописного повествования к центру города художественное пространство все более насыщается изображениями людей и построек: воспроизводятся городские стены, ворота, башни, кварталы, пересеченные улицами, застроенными всевозможными зданиями, и мостами через реку, которые служат местом действия

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

множества сценок праздничной столичной жизни. Толпы нарядно одетых горожан растекаются по улицам; бродячие торговцы снуют среди прохожих; покупатели толкутся в лавках; караван верблюдов невозмутимо шествует по главной улице; лодки, плывущие по реке, заполнены любителями речного катания; зеваки рассматривают их, теснясь на мосту. Всего на свитке изображено более 550 человек, 55 животных, свыше 20 лодок, 20 паланкинов и телег. Для каждого типа изображений художник находит особую живописную и графическую характеристику: в архитектурных элементах и телегах преобладают ровные, прямые линии; фигуры людей и животных исполнены тонкими, извилистыми мазками. Художественная целостность свитка обеспечивается единством темы, которому подчинены все сюжетные линии полотна, а также общностью настроения и стилистической манеры живописца» [154, с. 816].

Выдающееся произведение китайского художника неизменно вызывает исключительно позитивные эмоции: «На картине все кажется одушевленным: зеленая трава, река, радостные лица людей. Тонкими мазками художник изобразил на картине жизнь китайского народа, возбуждая душевные эмоции тех, кто хотел бы погрузиться в теплую, радостную и пьянящую атмосферу» [406, с. 104].

С учетом сведений о приведенном выше украинском ритуале топтания первой весенней зелени, вербализованном во фразеологизме *топтати ряст*, очень важным для нас является одно из названий «весенних гуляний» китайцев – *тацин цзе* 踏青节 (*Праздник топтания молодой травы*) [145, с. 99].

Характеризуя традиционный китайский праздник *Цинмин* как проявление единства человека и природы, Чжао Фэнцай замечает: «Цинмин ещё часто называют *Праздником прогулки по первой зелени* или *Праздником топтания молодой травы* (кит. 踏青节), также можно встретить название *Праздник сюнь-чунь* (кит. 寻春, *Праздник поиска весны в природе*). Согласно концепциям китайской медицины и китайской философии, в сезон Цинмин две противоположности – *инь* и *ян* (阴 и 阳) – приходят в равновесие. С приходом теплой погоды янь начинает подниматься в организме. Наступает весна – время зарядиться энергией природы» [406, с. 103].

Таким образом, можно предположить, что исторически *чунь-ёу* 春游 (*весенние прогулки*) восходят к какому-то архаичному ритуалу, основанному на представлении древних китайцев о целебной силе контакта человека с первой весенней зеленью, с пробудившейся от зимы землей. Не исключено, что эти ритуальные действия включали в себя и любовно-эротические компоненты, о чем в косвенно-аллегорической форме говорится в стихотворении Гао Цзюцяня,



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

жившего во времена династии *Южная Сун* 南 宋朝, «Во время Цинмина пью вино». Поэтические строки наглядно иллюстрируют отмеченные два «этапа» праздника Цинмин: вначале – уход за могилами, жертвоприношения, оплакивание умерших, а в дальнейшем – вечерние и ночные гулянья молодежи с вином, веселыми песнями и танцами:

*Много могил на вершине Наньбэй.*
*В праздничный день здесь скопленье людей.*
*Жертвы приносят, могилы метут,*
*деньги бумажные пачками жгут.*
*Пепел кружится, как бабочек рой,*
*плач и стенанья слышны день-деньской.*
*Горькие слезы ручьями текут,*
*где уж кукушке соперничать тут!*
*Вечер спустился, и люди ушли.*
*Лисы, принюхавшись, сели вдали.*
*К ночи, однако, вернулись опять*
*парни и девушки… петь и плясать!*
*Только живым эта радость дана –*
*пенным упиться вином допьяна!*
(Перевод Б. Мещерякова) [253].

Сравн. белорусскую пословицу, характеризующую поведение людей на Радуницу – в день поминания предков: *На Радуніцу да абеду пашуць, па абедзе плачуць, а ўвечары скачуць*.

## 5.5 Магические ритуалы с использованием пепла в китайской и восточнославянской традициях

Среди многочисленных китайских ритуалов, направленных на защиту человека от воздействия враждебных демонических сил и болезней, особое место занимает ритуальное питье воды, в которой растворен пепел предварительно сожженного даосского амулета *фучжоу* 符咒. Сами амулеты, получившие распространение в Китае еще в начале нашей эры, представляют собой «специфические графические фигуры, в которых можно усмотреть стилизованные особым образом иероглифы и астральные символы – контуры различных созвездий, почитавшихся даосами» [265, с. 55]; это – «причудливое соединение нескольких иероглифов, куда добавлялись астрологические элементы» [371, с. 18].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Более ста лет назад основоположник российской и советской синологии В. А. Алексеев, обстоятельно описывая китайские заклинательные выражения, отмечал, что «талисманные письмена и графические заклинания <…> представляют из себя произвольно прихотливые изломы и извивы черт, входящих в состав китайских знаков, самые знаки и, наконец, символы звезд, влияющих на судьбу человека». В качестве примера ученый приводил талисман, в котором при внимательном рассмотрении обнаруживаются «всяческими способами прихотливо замаскированные знаки *лэй* 雷 (гром) и *гуй* 鬼 (бес)» (рисунок 28) [6, с. 2].

Рисунок 28 – Талисман от злых духов

Нельзя исключать и воздействие на графику заклинательных талисманов *фучжоу* 符咒 древних иероглифических надписей для гадания *цзягувэнь* 甲骨文 (рисунок 29). По замечанию Е. А. Кравцовой, «использование письменности в процедуре гадания означало наделение ее особым сакральным смыслом, способностью быть посредником между людьми и высшими силами». В свою очередь, одухотворение «протоиероглифов» не могло не оказать влияния на возникновение даосских талисманов: «Вера в магические свойства иероглифики сохранялась в Китае на всем протяжении его истории, вызвав к жизни практику создания графических амулетов, заклинательных и охранительных надписей» [150, с. 522]. Написание талисманов *фучжоу* 符咒 могло быть сориентировано на письменный стиль *чжуаньшу* 篆书 (рисунок 30), используемый в настоящее время лишь при изготовлении китайских печатей, либо на скорописный «безотрывный» стиль *цаошу* 草书 (*небрежное письмо*) (рисунок 31).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В любом случае загадочность, необычность начертаний, размещаемых на талисманах *фучжоу* 符咒, призваны было усилить их магическое воздействие на реципиента.

Рисунок 29 – Иероглифы цзягувэнь

Рисунок 30 – Иероглифы чжуаньшу

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 31 – Иероглифы цаошу

Характеризуя даосские амулеты, Чарльз Уильямс использует устойчивое словосочетание *шао хуй дунь фу* 烧灰吞符 (*талисман проглоченного пепла*) для обозначения сакрального текста, который «состоит из заклинания против демонов, написанного на желтой бумаге; ее сжигают, пепел смешивают с водой и глотают» [371, с. 16]. Пепел от сожженного талисмана могли растворять и в другой жидкости: «Бумажные амулеты против болезней также подвергают огню, пепел растворяется в вине или чае ради исцеления или изгнания духов» [371, с. 454].

Современный китайский исследователь Лю Сяомин приводит образец особого «талисмана глотания», который «предназначается для проглатывания при лечении болезней» (рисунок 32). При этом он называет два основных способа «приема вовнутрь» этого талисмана: «один из них – раскатать талисман в виде таблетки и проглотить ее с жидкостью; другой – сжечь его и пепел запить водой» [422, 70 页.].

Рисунок 32 – Талисман глотания



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В популярной китайской «Энциклопедии Байду» сущность *даоцзяо фучжоу* 道教符咒 (*даосских заклинательных талисманов*) поясняется следующим образом: «Талисманы – одно из основных средств, используемых китайским даосизмом для проповедей и практики. Так называемый талисман – это комбинация самого талисмана и заклинания. Талисман относится к таинственному изображению, которое сочетает в себе точки и линии, объединяет символы и картинки с преобладанием изгибающихся штрихов. Сторонники даосизма утверждают, что у талисманов много функций: изгнание призраков и духов, лечение болезней и борьба с бедствиями. «Заклинание», являющееся формулой со специальным звуковым эффектом, широко используется в даосизме для укрепления здоровья, молитвы о благословении и устранении бедствий, а также вызова призраков и духов для достижения особой цели практикующего» [421].

Лю Сяомин отмечает также, что для усиления магического воздействия талисманов, написанных киноварью (красной краской) на желтой бумаге, необходимо не только «проглотить с водой после того, как они сгорели дотла», но и при этом «триста раз произнести фразу *Тайи спасает страждущего Тяньцзуна*» [422, 216 页.].

В традиционном мировоззрении даосов слово *Тай-и* 太 – (*Великий Единственный*) наделяется глубоким сакральным смыслом: во-первых, это и звезда, и дух этой звезды; кроме того, *Тай-и* – это «отец дао, предшествующий небу и земле, находящийся над всеми девятью небесами; некое первоначальное дыхание, дающее миру и всем существам жизнь» [290, с. 599]. Талисман с заклинанием, в котором упоминается Тай-и, мог быть значимым подарком для новорожденного: «На желтом шелковом талисмане, предназначенном для избавления от нечисти, выделялись красные знаки гласившие: *Покровитель судьбы дух Тай-и, даруй здоровье и согласие*» [394, с. 369–370].

Можно предположить, что апотропейная символика пепла в китайской культуре могла сформироваться под влиянием широко известной легенды о том, как богиня-прародительница *Нюй-ва* 女娲 использовала пепел, защищая людей от смертельной опасности: «Она поймала на Центральной равнине черного дракона, долгое время творившего зло, и убила его. Она изгнала злых и хищных зверей и птиц, пугавших людей. Потом сожгла тростник, сгребла пепел в кучи и преградила дорогу потопу. Великая Нюйва избавила своих детей от бедствий и спасла их от полной гибели» [413, с. 52].

Специфическую обереговую роль выполнял в практиках даосов «талисман защиты плода»: беременные женщины, опасаясь преждевременных родов, «по соображениям безопасности, если они чув-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ствуют небольшую боль в животе перед полнолунием, они просят даосов нарисовать талисман защиты плода и сжечь пепел, чтобы растворить его в воде и пить ее» [422, 217 页.].

Аналогичный ритуал – питье воды с растворенным в ней пеплом от сожженной бумаги, на которой написан сакральный текст, или от сожженного сакрализованного предмета – известен и в традиционной культуре восточных славян. Так, белорусский этнограф XIX века А. Е. Богданович указывал на широкое распространение в народной среде представления о неотвратимости воздействия на человека проглоченных «магически заряженных» хлеба или воды: «Кто проглотит «нашептанный» хлеб, воду, тот, полагают, проглатывает и самые слова. Если написать заговор на бумаге и проглотить ее самое или, сжегши, проглотить пепел, результат будет одинаков: слова или вселяют в человека боль, или вытесняют ее, смотря по тому, какие это были слова» [36, с. 37]. Украинцы «больных от испуга поили пеплом от сожженного старого решета». Чехи «больного эпилепсией измеряли ниткой, которую затем сжигали и давали выпить пепел с водой во время припадков» [236, с. 668]. Русский заговор «От волоса» (*волос* ‘нарыв на пальце’ – Даль 1, с. 235) (*Волос, ты волос, выйди на ржаной колос раба Божия (имя) либо на пепелицу, либо на теплую водицу!*) необходимо было прочесть 39 раз и рану при этом поливать водой, в которой была растворена зола [187, с. 42].

Ритуальное питье такой «магически заряженной» воды регулярно практиковалось русскими для профилактики и излечения от такой смертельно опасной болезни, как лихорадка. Например, в качестве своеобразного аналога китайских талисманов может быть рассмотрен написанный на бумаге текст заговора из Архангельской губернии от лихорадки: «Молитву вторую напиши на бумаге, которую когда болящий выносит три дня, сжечь и тот пепел выпить, растворив святою водою» [313, с. 362].

В подобных случаях могла использоваться также вода, взятая из места слияния двух рек. Над такой водой произносился заговор, записанный на бумаге, после чего бумага сжигалась: «Молитву сожги и пепел в воду опусти и молитву три раза над водою прочитать, а в конце молитвы три раза сказать: «И во веки веков. Аминь. Аминь. Аминь». Воду пить и умываться» [312, с. 689].

В Воронежской губернии с этой же целью использовались сугубо церковные тексты: «В Воронежской губернии слова из Евангелия писали на клочке бумаги таким образом, чтобы они были вписаны в крест, образованный четырьмя крестами. Потом бумагу сжигали и пили пепел с благовещенскою водою» [312, с. 384].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В традиционной китайской культуре растворенный в вине пепел, оставшийся от сожженной мужской шапки, осмыслялся как магическое средство, способное оказать благотворное влияние на судьбу новорожденного: «Если беременная на третьем месяце в 25-й день возьмет мужскую шапку, сожжет ее, пепел размешает в вине и все это выпьет, то родившийся ребенок будет богатым, знатным и талантливым» [340, с. 91].

Мотив ритуального питья воды с растворенным в ней пеплом от сожженных сакрализованных предметов встречается в китайских художественных текстах. При этом цели рассматриваемого ритуала могли быть разными. Так, вода с растворенным в ней пеплом от сожженной плаценты рекомендуется для бездетной женщины как средство, обеспечивающее зачатие:

> *«Вам бы, матушка, сыном обзавестись, – посоветовала монахиня, – ваш сын стал бы дороже всех иных. Смотрите, давно ли матушка Шестая в доме, а уж сына обрела. И как она счастлива!» – «Будь на то наша воля! Каждому свой жребий». – «Ничего подобного! – возразила монахиня. – Есть у нас наставница – мать Сюэ. Как она наговорной водой пользует! Помнится, у начальника Чэня жена уж в годах была, а одни выкидыши. Ну никак доносить не могла. И стоило ей принять воду наговорную от матери Сюэ, такого красавца родила, что весь дом ликует от радости. Только для этого потребуется одна вещь, а ее раздобыть нелегко». – «Что же это такое?» – поинтересовалась Юэнян. – «Нужно детское место после мальчика-первенца. Его следует промыть в вине и сжечь, а пепел всыпать в наговорную воду и принять в день жэнь-цзы. Только никто не должен знать. А чтоб злые духи не повредили, принять надобно натощак с рисовым вином. Еще необходимо будет твердо помнить день, потому что ровно через месяц – ни днем раньше, ни днем позже – свершится зачатие»* [394, с. 384].

Для разжигания угасающего любовного чувства странствующий знахарь сообщает Пань Цзиньлянь – одной из жен Симэнь Цина, главного героя романа «Цзинь, Пин, Мэй» – о магическом использовании «приворотного» талисмана:

> *«Благодарю вас, наставник, – выслушав слепца, проговорила Цзиньлянь, – вы так усердно мне растолковывали. А теперь, будьте добры, поворожите. <…> Ничего не прошу,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*только отгоните от меня злых людей, чтобы муж меня уважал и любил». – «Для ворожбы надобен кусок ивы. Я вырежу из него фигурки мужчины и женщины. Напишу на одной ваши знаки, на другой – вашего супруга, потом свяжу их красными шелковыми нитями числом семью семь – сорок девять, покрою глаза мужской фигурки лоскутом красного шелка, набью сердце полынью и проткну руки иглами, оклею смолою ноги. Вы тайком положите фигурки под подушку. Потом киноварью напишу талисман и предам огню, а вы незаметно подсыпьте пепел мужу в чай. Выпьет он этот чай, ляжет на ту подушку и не пройдет трех дней, как проявится сама собой сила ворожбы»* [393, с. 271].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ГЛАВА 6. СИМВОЛИКА ПРЕДМЕТОВ В ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЯХ СЛАВЯН И КИТАЙЦЕВ

## 6.1 Символика мыши в славянской и китайской лингвокультурах

В традиционной культуре славянских народов слово *мышь* ‘небольшой грызун, обычно серого цвета, с острой мордочкой и длинным голым хвостом, приносящий вред в хозяйстве’ устойчиво ассоциируется с комплексом негативных представлений, которые обусловлены хтонической и демонической природой этого животного, а также его вредоносностью и ритуальной «нечистотой».

Отношением к мышам как к «потусторонним» существам объясняется их табуизация. О. Н. Трубачев характеризовал праславянскую номинацию **myšь* как «табуистическое название с исходным значением ‘серая’» (ЭССЯ, вып. 21, с. 66). Сравн. белорусское поверье, связанное с повседневным запретом на упоминание о мышах за едой [84, с. 408]. К указанным представлениям может быть отнесен и диалектный фразеологизм *мышиный огонь*, употребляющийся для обозначения светящихся гнилушек (СРНГ 19, с. 70), воспринимаемых людьми как нечто необъяснимое и таинственное.

В китайском языке толкование зоонима *шуо* 鼠 ‘мышь’ включает как нейтральные признаки, описывающие внешний вид и физиологические особенности животного (‘представитель млекопитающих, передние резцы которого растут до конца жизни’; ‘часто грызёт вещи и стирает резцы’, ‘быстро размножается’, ‘имеет очень много разновидностей’), так и негативные характеристики, указывающие на вредоносность мышей: ‘является разносчиком заболеваний’, ‘наносит вред земледелию и лесоводству’, ‘портит еду, запасы и постройки’) (КТС). В «Большом китайско-русском словаре» для иероглифа *шу* 鼠 указываются переносные негативно-оценочные значения ‘нечистое животное’, а также ‘вредитель’ и ‘злодей’; компонент *шу* 鼠 ‘мышь’ входит в состав ряда устойчивых словосочетаний, называющих болезни (*шу чуан* 鼠疮 (*мышиная язва*) ‘золотуха’; *шу и* 鼠疫 (*мышиная эпидемия*) ‘чума’), а также фразеологизма *шу сы* 鼠思 (*мысли о мыши*), употребляющегося в значении ‘печальные, мучительные мысли’; ‘уныние, тоска’ (БКРС 4, с. 182).



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В русских народных говорах слово *мышь* и некоторые его формы употребляются для названия опухоли, нарыва на теле животных, что, вероятнее всего, объясняется не какими-либо содержательными негативными ассоциациями, а внешним сходством опухоли с очертаниями тела мыши: *мышь* ‘болезнь (опухоль) у лошади’; *мы́ша* ‘нарыв на шее лошади’ (СРНГ 19, с. 68); *мышка* ‘опухоль, желваки под кожей животных’; *мышь* ‘опухоль на шее лошади’ (СРНГ 19, с. 71).

И в русской, и в китайской фразеологии нашел отражение мотив враждебности, несовместимости мыши и кошки: рус. *играть* с кем *как кошка с мышкой* ‘о человеке, со злорадным и изощренным наслаждением мучащем кого-либо, притворно давая ему время от времени надежду на избавление’ (БСРНС, с. 304); кит. *мао шу тун мян* 猫鼠同眠 (*кошка и мышь вместе спят*) ‘рука руку моет’; ‘начальство покрывает грязные делишки подчиненных’ (КРФС, с. 277).

Причиной массовой музофобии (боязни мышей) считается, с одной стороны, генетическая память современных людей об условиях жизни предков, постоянно находившихся в непосредственной близости с вредоносными грызунами, а с другой – страх перед чем-то неизведанным, таинственным, потусторонним, а значит – потенциально опасным.

Характеризуя образ мыши в связи с культом бога Аполлона в одной из его ипостасей – Аполлона-Сминфея (Аполлона Мышиного), Максимилиан Волошин обращал внимание на ощущение страха, охватывающего людей при виде мыши, и видел причину этого состояния не во внешности животного, а в его быстрых, неуловимых, «мелькающих» движениях, ассоциирующихся с быстротечностью времени: «Страх мышей представляет одну из удивительнейших загадок человеческой души. Этот ужас реально связывает нашу душу с какими-то древними и темными счетами, память о которых сохранилась лишь в виде почти стертого, почти потерявшего смысл символа. Трудно определить и выяснить характер этого ужаса мыши: он не основан ни на чем реальном, ни на чем разумном. В нем нет ни сознания опасности, ни отвращения к безобразию формы. Мышь не безобразна, не во внешности ее лежит источник ужаса. Те, кто подвержены этому страху, не успевают различить ее наружности. Они скорее склонны определять это ощущение ужаса мелькающим движением ее, быстрым ускользанием» [67, с. 99]. Высказанная М. Волошиным мысль развивается в ряде других исследований ([38, с. 585; 41, с. 171; 80, с. 90]).

П. Баренбойм в работе, посвященной описанию изваянной Микеланджело статуи Лоренцо Медичи – его «духовного отца», обращает внимание на малозначащую, на первый взгляд, деталь – поме-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

щенную под левым локтем статуи Лоренцо шкатулку, на крышке которой изображена голова мыши. По мнению исследователя, эта деталь, отражающая влияние восточной культуры на творчество великого итальянского скульптора, далеко не случайна, поскольку представляет «мышь как символ всепожирающего Времени» [25, с. 8].

Вполне закономерно поэтому, что образ мыши наделяется глубинной негативной символикой в текстах художественной литературы. Так, в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» «мышь появляется как нечто презренное и скверное, более того, в лихорадочном состоянии героя как некий символ болезни, чумы или галлюцинации. Раскольников сам себя позиционирует как мышь. Он не видит себя презренным, скверным – он чувствует себя жертвой». Более глубоким «дьявольский» образ мыши предстает в одном из эпизодов романа Достоевского «Бесы», где речь идет о кощунственном событии – ограблении иконы Богородицы и надругательстве над святыней: «И вот икона была в одну ночь ограблена, стекло киота выбито, решетка изломана и из венца и ризы было вынуто несколько камней и жемчужин. Но главное в том, что кроме кражи совершено было бессмысленное, глумительное кощунство: за разбитым стеклом иконы нашли, говорят, утром живую мышь». В этом случае мышь становится «бесовским оружием», и здесь уже уместно говорить «об образе мыши как о помощнике злых, дьявольских сил, действующих против Бога» [386, с. 118–119].

Далеко не безобидна роль мыши и в широко известном фольклорном тексте – сказке «Курочка Ряба» – с учетом того, что в архаичных сказочных текстах, включенных в сборник А. Н. Афанасьева «Народные русские сказки» (№№ 70 и 71), после разбивания мышкой яйца происходят потрясающие воображение события, развивающиеся по «апокалипсическому» сценарию, поскольку рушится (и в переносном, и в буквальном смысле слова) не только материальный микромир, но и являющиеся нерушимыми духовно-религиозные устои:

(1) *Старик плачет, старуха возрыдает, в печи пылает, верх на избе шатается, девочка-внучка с горя удавилась; просвирня все просвиры изломала и побросала, дьячок побежал на колокольню и перебил все колокола, а поп побежал, все книги изорвал*; (2) *Об этом яичке старой стал плакать, баба рыдать, вереи – хохотать, курицы летать, ворота скрипеть. Сор под порогом закурился, двери побутусились, тын рассыпался. Поповы дочери шли с водою, ушат приломали; попадья квашню месила – все тесто по полу разметала. Поп стал книгу рвать – всю по полу разметал!* [215, с. 83–84].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

При этом важно учитывать, что мышь разбивает яйцо – универсальный символ мироздания, снесенное, однако, не обычной, а *рябой* курицей, устойчиво осмысляющейся в сфере традиционной культуры как воплощение нечистой силы, а значит – несчастья, беды, разрушения. Таким образом, «ключом» к пониманию данной сказки можно считать эпитет *ряба*, то есть *рябая, пестрая*. Снесенное рябой (негативно маркированной, то есть ассоциирующейся с несчастьем, болезнью и смертью) курицей яйцо содержит соответственно огромную негативную (деструктивную, разрушительную) энергию, которая высвобождается после разбивания яйца мышью – животным, также наделяемым связью с нечистой силой [139, с. 43–58].

В немецкой сказке, записанной в начале XIX века на острове Рюген, отражен мотив превращения в мышей дочерей, проклятых матерью: «Мать проклинает семь дочерей за нарушение ими запрета в Великую пятницу, дочери оборачиваются в мышей и бросаются в воду; мать с горя превращается в камень, вокруг которого ночью танцуют и поют дочери-мыши» [361, с. 190].

Символика мыши в славянской народной традиции исчерпывающе описана в соответствующем разделе фундаментальной монографии А. В. Гуры [84, с. 403–416], насыщенной богатейшим этнокультурным материалом. Так, согласно украинским верованиям, в купальскую ночь ведьма в облике мыши отбирает молоко у чужих коров. По белорусскому поверью, мышь, оказавшаяся в выкопанной могиле, означает, что покойник был колдуном и что злой дух в облике мыши вышел, чтобы забрать его душу. Болгары считают, что мыши произошли от дьявола, лопнувшего в церкви от запаха ладана. Широко известна легенда о том, что во время всемирного потопа мышь прогрызла дыру в Ноевом ковчеге, которую заткнула своим хвостом кошка. Русские полагают, что тот, кому мыши погрызут одежду или обувь, вскоре умрет; у белорусов приметой смерти является шуршащая под кроватью мышь [84, с. 403–405]. Обилие мышей на полях, как считают поляки, может служить предвестием иноземного нашествия; у болгар появление множества мышей предвещает неурожай и голод, войну, эпидемию или морозную зиму. На Севере России мышь воспринимается как плохая примета при отправлении в дорогу. У болгар мышь, перебежавшая человеку дорогу или пробежавшая у него под ногами, сулит ему неудачу или беду. Поляки считают, что мышь, пробежавшая в церкви во время венчания, предвещает новобрачным несчастливую жизнь в браке [84, с. 414].

В легенде, записанной на белорусском Полесье, мышь предстает как ипостась черта: «Черт, решив соблазнить Еву и обернувшись



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

мышью, отправился к ней на остров, но Пресвятая Дева, увидев это, бросила наземь свою рукавичку, которая превратилась в кота, который тут же схватил черта-мышь» [48, с. 248].

В традиционной культуре южных славян известны «мышиные дни», или «мышиные праздники» – один или два-три дня осенне-зимнего периода, в течение которых проводились обряды для защиты домов и амбаров от мышей (болг. *Миши празници, Мишовден, Мишовина*; серб. *Мишји дан*, макед. *Мишоловден* и др.). В «мышиные дни» принято было задабривать грызунов, готовя для них угощение: в Болгарии женщины варят кукурузу и разбрасывают ее по дому, «чтобы мыши были сыты и не причиняли вреда»; выпекают пресный хлеб, который разламывают на множество кусочков и кладут во все углы дома и дворовых помещений, «чтобы мыши поели в канун праздника и были милостивы к людям»; затыкают мышиные норы камешками и присыпают их пеплом, после чего выпекают для мышей маленькие лепешечки, намазывают их медом и кладут рядом с заделанными отверстиями [235, с. 346]; на Андреев день (13. XII) мышам оставляют в амбаре горсть сваренных зерен, чтобы летом они не вредили посевам [84, с. 412]. По поверью западных украинцев, мышиная нора «является местом обитания домашнего духа «хованца», прислуживающего хозяину дома» [84, с. 403]. При окончании жатвы в Польше оставляют мышам последний пучок несжатых колосьев, полагая, что в этом случае они не будут наведываться в овин. Белорусы в день Рождества и в течение всего святочного периода называют мышей не иначе, как *панночками, паненками, паненачками* [84, с. 408–409].

Вместе с тем в славянской культурной традиции предпринимались магические действия, направленные на борьбу с мышами. Так, украинские крестьяне «при перевозке первых снопов с поля в овин читали специальную молитву от мышей». В Болгарии совершаемые женщинами магические действия сопровождались ритуальным диалогом. Например, одна женщина во всех четырех углах дома изготавливает из земли кресты, а другая женщина спрашивает: «Что ты лепишь, баба?» – «Залепляю мышам глаза» – «Лепи, чтобы залепить их». В другом случае женщину, которая засовывала головешку в мышиную нору, спрашивали: «Что втыкаешь, баба?». Первая отвечала: «Втыкаю в норы мышам, чтобы у них сгорели глаза и они ничего не ели» [84, с. 409–411].

В китайском языке (как и в русском) встречаются устойчивые словосочетания с компонентом *мышь*, дающие оценку различным негативным качествам людей. Сравн.: кит. *дань сяо жу шу* 胆小如鼠 (*становится маленьким, как мышь*) ‘малодушный, робкий,



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

трусливый человек’ и рус. *сидеть как мышь* ‘затаиться, бояться’; кит. *шу це гоу тоу* 鼠窃狗偷 (*мыши украли собаку*) ‘нечестный, нечистый на руку человек’ и рус. *мышиная возня* ‘мелкие интриги, недостойные дела’; кит. *чэн ху ше шу* 城狐社鼠 (*город лис, общество мышей*) ‘высшая коррумпированная власть’ и др. [325, с. 337]. Для борьбы с мышами китайцы предпринимали некоторые магические действия: мышиную норку заделывали и читали заклинания против мышей, желая, чтобы «из десятка мышей девять ослепли, а десятая попала в лапы коту» [358].

Китайской мифологии известен образ мышей-оборотней, которые принимали облик разных людей и которых успешно изобличил и ликвидировал с помощью Нефритового кота, посланного Верховным правителем *Юй-ди* 玉皇, неподкупный и справедливый судья *Бао-гун* 包公 [273, с. 374].

Сходный сюжет представлен и в китайской народной сказке «Император и мышь», где глупый император и его приближенные, никогда не видевшие мышей, испытывают перед грызуном животный страх и стараются ее всячески задобрить:

> *Время идет, видит мышь – все боятся ее прогнать: и император, и сановники. Совсем обнаглела: хвостом помахивает, каждый день по золотым покоям взад-вперед прохаживается вперевалку, императорский халат с драконами прогрызла, пояс, нефритом отделанный, проела. Пуще прежнего испугались тут император да его сановники. Военные говорят: человека найти надобно, чтобы чудище изловил, штатские советуют моления устраивать, жертвы чудищу приносить. Совсем растерялись государевы приближенные, не знают, как тут быть, под конец решили и военных, и штатских послушаться: утром и вечером перед чудищем трижды поклон совершать и в сумерках благовония возжигать.*

Ситуацию легко исправляет молодой крестьянин, пришедший к императору с котом, который, увидев мышь, мгновенно схватил ее и «насмерть загрыз» [317, с. 255–256].

В новелле «Услужливый Лу Ягуань» (из сборника Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжая о необычайном») юноша Лу Янгуань, слуга «почтенного Чжао из Улина», решил угостить других слуг. С этой целью он показал всем впечатляющий фокус, добыв деньги из трупов мышей:

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*С этими словами он поднялся, подошел к тазу, взял горсть теста и нарезал его кусками. Затем стал швырять. Швырнет – и тесто превращается в мышь. Мыши забегали, заерзали по всему столу. Ягуань – хвать первую попавшуюся и вспорол ее. Мышь пискнула, живот раскрылся, и там оказался маленький кусочек серебра. Схватил еще одну – точно то же. В одно мгновенье ока все мыши были распороты, и куски серебра лежали полным счетом перед всеми. «Ну, что, – сказал Ягуань, – не хватит разве этого для нашей попойки?» Все были ошарашены этим небывалым зрелищем, стали пить вовсю* [375, с. 211].

В дальнейшем оказалось, что «мышиное серебро» чудесным образом исчезло, превратившись в сорняк. (В этом сюжете нельзя не видеть аналогии с «денежными фокусами», исполненными свитой Воланда в одном из эпизодов романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита», когда появившиеся из ниоткуда деньги превратились в простую бумагу):

*Решили рассказать об этом чуде хозяину, попросили у Ягуаня кусок серебра, спрятали и, придя домой, доложили Чжао. Тот велел принести это серебро. Стали искать – пропало. Пошли обратно в лавку, чтобы привести в свидетели лавочника, но оказалось, что все уплаченное серебро превратилось в колючки чертополоха* [375, с. 210].

Один из рассказов сборника Гань Бао «Записки о поисках духов» посвящен странному явлению, имевшему место во времена династии Хань: мыши стали устраивать свои гнезда на ясенях, хотя других высоких деревьев было достаточно; потомство при этом у мышей не появлялось. Такое явление стало предвестием целого ряда негативных событий в царстве *Вэй* 魏:

*Мышь – это мелкий зверек-воришка, выходящий ночью и прячущийся днем. Но тут мыши стали днем покидать норы и подниматься на деревья – это знак того, что низкие люди скоро достигнут знатности и видного положения. Утуны и туи росли в саду у императрицы Вэй Сы. После нее императрица Чжао поднялась из ничтожества до главенствующего положения, равного с императрицей Вэй. У императрицы Чжао так и не родилось сыновей, зато она сотворила много зла. Когда сановники трудятся только ради собственной карьеры, знаком этого служат гнезда мышей-оборотней* [73, с. 166–167].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

При описании символики мыши в традиционной китайской культуре нельзя не остановиться на содержании помещенной в «Ши Цзин» 诗经 (Книге песен и гимнов) древнекитайского песенного текста «Большая мышь», в которой выявляется два основных мотива: обращение к мыши с просьбой не есть выращенного с большими трудами зерна (*Ты, большая мышь, жадна, / Моего не ешь пшена. / Мы трудились – ты хоть раз / Бросить взгляд могла б на нас*) и сообщение об уходе людей в некую далекую счастливую землю (*Кинем мы твои поля – / Есть счастливая земля, / В той земле, в краю чужом / Мы найдем свой новый дом*) [417, с. 77].

Давая общую характеристику «Книге песен и гимнов», Н. Т. Федоренко охарактеризовал песню «Большая мышь» как текст-иносказание, с помощью которого выражаются антагонистические отношения между простым народом и его угнетателями: «Ненавистные народу силы, его жестокие поработители аллегорически изображаются в виде большой мыши, жадно пожирающей все труды землепашцев. Лейтмотивом песни, проникнутой оптимистической верой в торжество народной справедливости, является мечта тружеников о счастливой земле, в которой не будет “жадных мышей”» [377, с. 6–7].

С таких же «классовых» позиций оценивал данное произведение и И. С. Лисевич, по мнению которого в песне «Большая мышь» нашли отражение «отголоски социально-утопических воззрений» древних китайцев, их мечты о далекой счастливой стране: «Реальной действительности эксплуататорского общества в песне противопоставлена идея счастливой страны – страны радости (*лэ ту*). Для нас весьма важно отметить, что протест против социальной несправедливости выражен в данном произведении не только в прямой форме, но и через идею социально-утопическую» [179, с. 67].

На наш взгляд, рассматриваемый текст может быть интерпретирован и как древнее магическое заклинание, представленное в стихотворной (песенной) форме. К числу магических заклинаний данный текст можно отнести не только из-за наличия в нем трижды повторяющегося обращения к сакрализованному животному – мыши, но и на основании общей направленности песенного текста, которая в конечном счете имеет целью сберечь урожай, защититься от голода. Что касается представленного в тексте мотива ухода крестьян из своей родной земли в какую-то «счастливую землю», то он может быть охарактеризован как уловка, намеренное «введение в заблуждение» опасного противника, с которым очень сложно бороться.

Высказанное предположение подтверждается и стремлением древних китайцев к задабриванию мышей, в чем нельзя не видеть



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

аналогии с ритуальным поведением славян в «мышиные дни» и во время святок (см. выше): «Люди верили, что если они обидят мышей, мыши отомстят людям колдовством, а если они поклоняются мышам, то будут благословлены богами. В фольклоре мышь является божеством года и символом удачи. В некоторых местностях люди готовят рисовые лепешки для мышей в качестве новогодних денег и кладут рис на крышу дома, чтобы мыши его съели. Известно также народное суеверие: нельзя произносить слово *мышь*, чтобы не обидеть мышь, так как это может привести к неурожаю» [425, 8 页.].

Следует также учитывать, что в традиционных воззрениях китайцев мышь воспринимается как «одно из самых почитаемых животных лунного китайского календаря», статус которого непререкаем: «Это связано с буддийской легендой, рассказывающей о том, что, когда Будда позвал всех зверей на празднование Нового года и, соответственно, на прослушивание праздничной проповеди, именно Мышь явилась к нему самой первой (всего пришли двенадцать животных, которые и стали знаками китайского календаря). В другом варианте этой легенды Будда созывал животных проститься с ним перед его уходом в нирвану, и снова Мышь пришла первой. Таким образом, Мышь открывает новый двенадцатилетний цикл восточного (китайского) календаря» [325, с. 336]. Согласно другой легенде, именно благодаря Мыши был создан окружающий нас мир: «Когда Небо и Земля были перемешаны, а над этим хаосом царил мрак, некая первородная мышь, пользуясь своим острым зрением, пробралась к пределу *ми* и прогрызла там отверстие, через которое хлынул свет» [127].

Известна также древнекитайская легенда о спасении Мышью малышей, ставших впоследствии прародителями всех китайцев: «В древние времена разлилось наводнение, и брат и сестра Фу-си укрылись в тыкве. После того, как наводнение отступило, мышь прокусила тыкву, и дети благополучно спаслись. Поэтому легенда гласит, что мышь спасла предков человечества» [425, 6页.].

Неслучайно поэтому китайская мифология наделяет мышь сверхъестественными магическими способностями и внешностью. Так, в одной из китайских легенд рассказывается о мыши *му* и птице *му*, живших как супруги на горе Няошутун-сюэшань. «Эта птица и мышь вместе выкопали на горе нору, в которой они жили в полном согласии: птица выходила наружу искать пищу, а мышь в норе ведала домашним хозяйством, как будто это были любящие супруги. Когда у них родилась дочь, они вместе кормили её, и так продолжалось до тех пор, пока детёныш не стал взрослым» [413, с. 77–78].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

С приведенным древнекитайским мифологическим сюжетом коррелирует один из вариантов русской народной сказки «Морской царь и Василиса Премудрая», в которой также говорится о гармоничных («супружеских») отношениях мыши и воробья:

> *Однажды мышь уговор сделала с воробьем, чтобы вместе в одной норе жить, в одну нору корм носить, всё про зиму, всё про запас. Вот и стал воробей пуще прежнего воровать, благо теперь есть куда прятать! И много натаскал он в мышиную нору ячменю, конопляного и всякого зерна. Да и мышь не зевает, что ни найдёт, туда же несёт. Знатный запас снарядили на глухое зимнее времечко. Всего вдоволь*! [216, с. 146].

Впечатляющий образ Огненной мыши представлен в легенде о величественном дворце императора *Хуан-ди* 黄帝, стоящем на вершине горы *Куньлунь* 昆仑 и освещавшемся негасимым пламенем:

> *В этом большом пламени жила мышь величиной более быка, а весом в тысячу цзиней, и каждая шерстинка длиною в два чи на её шкуре была тонка, как шелковая нить. У этой мыши, жившей среди огня, тело было красное, а когда она выходила из пламени, то становилась белой, как снег. Как только она отделялась от огня, она немедленно обливала себя водой и умирала, и тогда её шерсть стригли, пряли нить и ткали материю, а потом шили из неё одежду. Её никогда не надо было стирать, а если она пачкалась, то нужно было бросить её в огонь, и она становилась чистой, как новая, и люди её называли хохуань-бу ‘ткань, которую стирают в огне’* [413, с. 43].

С исключительно положительной символикой мышей связано и позитивное восприятие китайцами летучих мышей на новогодних благопожелательных картинках *няньхуа* 年画: на рисунках нередко изображались вылетающие из шкатулки пять летучих мышей, что «прочитывалось» людьми как пожелание счастья, поскольку в китайском языке понятия «летучая мышь» (*фу* 蝠) [fú] и «счастье» (*фу* 福) [fú] передаются разными, но совпадающими по звучанию иероглифами [381, с. 84].

Цифра *пять* в данном случае так же глубоко закономерна, так как счастье в сознании китайцев понимается как «расчлененное понятие», состоящее из «пяти счастий» – долголетия, богатства, здоровья, добродетели и естественной смерти [175, с. 175].

В традиционной китайской живописи нередко встречаются изображения мышей, питающихся различными плодами (рису-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

нок 33). Особенно же показательна для иллюстрации китайской культурной традиции следующая картина: мыши приносят к наполненной зерном корзине, на которой изображен иероглиф *фу* 福 ‘счастье’, слитки золота, являющегося воплощением благополучия, матриального достатка и счастья (рисунок 34). В данном случае, как можно предположить, нашли отражения архаичные представления о мыши как о запасливом и рачительном существе. Такая же символика отражена и в фигурных пуговицах, «которыми пристегивались когда-то к поясу кошельки, письменные приборы и прочая нужная мелочь: нередко они представляли собой вырезанное из дерева или кости изображение мыши с мешком зерна, со связкой монет» [127].

Рисунок 33 – Няньхуа «Мыши, поедающие плоды»

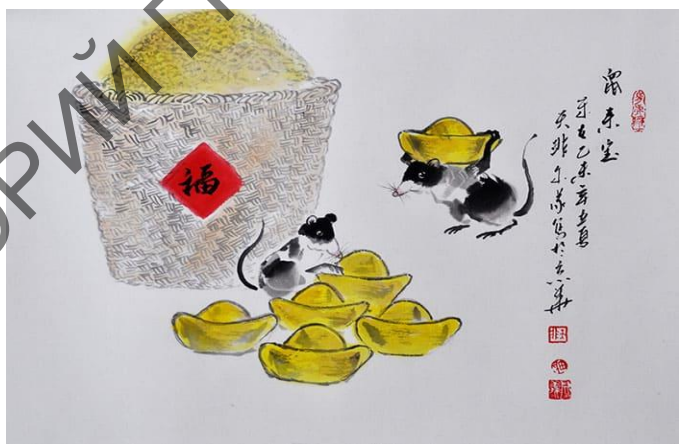


Рисунок 34 – Няньхуа «Мыши, несущие золотые слитки»

Источником положительных коннотаций мыши в китайской традиционной культуре является также, как считает У Циюй, омофоническая близость двух понятий, выражаемых разными иероглифами: *шу* 鼠 [shǔ] ‘мышь’ и *шу* 熟 [shú] ‘обработанный на огне’, ‘готовый’, ‘доварен-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ный, дошедший (на огне до готовности)', 'спелый, зрелый, созревший' 'искусный' 'обученный' 'опытный' [425, 7页.].

В некоторых русских народных сказках мышь выступает как благодарное животное, защищая в трудной ситуации девушку-сироту («Дочь и падчерица» [215, с. 118]; «Баба-Яга» [215, с. 124]).

Одним из обычаев Нового года в Китае, приуроченных к завершению новогоднего цикла – Празднику фонарей, была *лао шу хунь ли* 老鼠婚礼 – мышиная свадьба: «Мышь представала в народном сознании столь могущественным существом, что ее старались задобрить, и она была одним из популярных божеств богатства». Обычно в день мышиной свадьбы китайцы рано гасили огни и ложились спать, чтобы не мешать мышам и не возбуждать их гнев. У мышиной норки при этом раскладывали угощение для ее обитателей: рассыпали зерно, клали фрукты и земляные орешки. В некоторых провинциях дети ударяли по крышке котла и другим металлическим предметам, создавая своего рода звуковое оформление свадьбы. В Маньчжурии мышь чествовали дважды в течение первого месяца года: 5-го числа отмечали день ее рождения, а 27-го – день ее свадьбы. В обоих случаях зажигали на ночь фонари, жгли сосновые ветви и ставили у мышиной норки выпеченную из муки плошку с горящим маслом [364]. В этот вечер «ужинают слепленными из теста мышиными лапками, чтобы этим ускорить свадебный процесс, и хвостами скорпиона, чтобы защитить мышей от его укуса, и в темноте же жарят соевые бобы». На юге Китая «люди обычно готовят конфеты из кунжута и кукурузных зерен, и с наступлением ночи дети кладут их в местах, где часто замечали мышей, и громко бьют в кастрюли и сковородки, приветствуя невесту-мышь» [321, с. 38].

Представления о реальной жизнеспособности и большой плодовитости мышей послужили основой популярного свадебного обычая китайцев: родственники новобрачных «вырезают из бумаги пару мышей и наклеивают их на стену в спальне супругов – хозяев дома, с тем, чтобы способствовать быстрому увеличению семьи» [321, с. 39]. Очевидную любовно-брачную символику имеют изображения пары «влюбленных» мышей (рисунки 35, 36). Особенностью статуэтки, представленной на рисунке 35, является нахождение «влюбленной парочки» мышей на кукурузном початке, лежащем, в свою очередь, на монетах, и помещение в ромбе на кукурузе иероглифа *цай* 财 'богатство'. Мыши, таким образом, символизируют не только любовные отношения и детородие, но материальный достаток, являющийся залогом счастливой жизни молодых.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 35 – Пара мышей на кукурузном початке и деньгах

Рисунок 36 – Няньхуа «Влюбленные мыши»

Особый интерес представляют традиционные китайские вырезки из бумаги и лубочные картинки с изображением мышиной свадьбы. На рисунке 37 мышь-жених идет перед паланкином, в котором слуги-мыши несут мышь-невесту (жених при этом, оглядываясь, смотрит на нее), а на рисунке 38 жених следует верхом на лошади за паланкином с невестой.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Рисунок 37 – Бумажная вырезка «Мышиная свадьба»

Рисунок 38 – Вырезка из бумаги «Мышиная свадьба»

Еще на одной лубочной картинке (рисунок 39) изображена идиллическая мышиная свадьба со счастливыми обнимающимися молодоженами-мышами, угощениями, подарками, веселящимися взрослыми гостями-мышами и мышатами.

Рисунок 39 – Няньхуа «Мышиная свадьба»

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Более глубоким смыслом наполнена картинка той же тематики (рисунок 40), разделенная на два уровня: на нижнем представлены нарядная мышь-невеста, которую несут в паланкине четверо слуг, и мышь-жених, сидящий верхом на лошади и оглядывающийся на невесту, а также сопровождающие «новобрачных» их ближайшие родственники со свадебным знаменем, транспарантами и праздничными фонарями; в верхнем уровне картинки две мыши играют в трубы и еще две мыши подносят сидящему в правом верхнем углу огромному коту угощение, чтобы его задобрить и вызвать его расположение к молодоженам. Лубок имеет не только шуточно-развлекательный, но и назидательный характер, о чем свидетельствует надпись вверху: «Кот как бдительный страж присутствует на мышиной свадьбе, принимает дары, а потом бросается на гостей и съедает и жениха, и невесту» [11, с. 66].

Рисунок 40 – Няньхуа «Кот и мышиная свадьба»

Определенной аналогией китайского лубка «Мышиная свадьба» является известная русская лубочная картина «Мыши кота погребают» (рисунок 41), хотя ее общая направленность совершенно иная: мыши, притворяясь скорбящими, безмерно радуются воображаемой смерти кота, который в момент его погребения оживает и съедает мышей, участвовавших в его «похоронах».

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

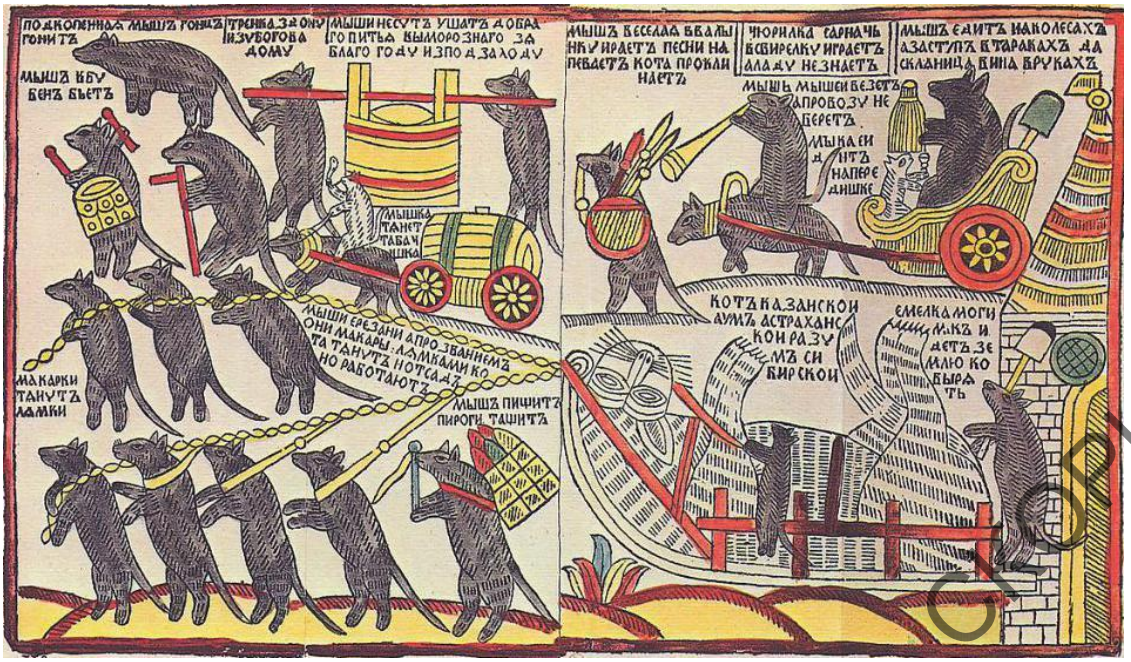

Рисунок 41 – Русский лубок «Мыши кота хоронят»

Очевидный карнавальный, сатирический характер русской лубочной картинки «Мыши кота погребают» изначально дал основание историкам русской культуры и художественным критикам XIX века (И. М. Снегиреву, Д. А. Ровинскому, В. В. Стасову и др.) характеризовать ее как пародийное изображение похорон Петра Первого, как реакцию противников петровских реформ на преобразовательскую деятельность первого российского императора. Так, В. В. Стасов полагал, что гравюра представляет собой «обвинительный акт против Петра I, обвинительный акт его деяний государственных и исторических» и что нет «никакой возможности сомневаться в том, что настоящая картинка – политическая карикатура на Петра Великого» [322, с. 423].

Обосновывая свое несогласие с этой точкой зрения, М. А. Алексеева подчеркивает прежде всего древность и «интернациональный» характер мотива противостояния кота и мышей: «Тема «Кот и мыши» – одна из самых древних и распространенных в животном эпосе. Одна из ее трансформаций – «Война мышей и кошек» – известна в рисунках на египетском папирусе XIV в. до н. э., в византийской драме середины XII в., в европейском искусстве XII–XVIII вв.» [11, с. 65]. Важно при этом учитывать, что для петровской эпохи (как и для русской культуры XVIII века в целом) было характерно обращение к пародийности и шутовству: «Великий преобразователь России, поборник наук, просвещения и светского искусства в своих смеховых затеях во многом оставался на позициях средневековья. Приемы глумливой сати-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ры, кощунного веселья, шутовской пародии, получившие распространение в русской культуре XVII в., продолжают жить в петровское время. Рядом с ассамблеями на западноевропейский «манир» разыгрываются шутовские свадьбы, буйные процессии проносятся по улицам, ряженые и скоморохи вместе с царем разъезжают в санях, запряженных свиньями, козами, медведями, разыгрываются сцены, отзвуки которых предстают перед нами в картинках «Коза и медведь», «Фарнос на свинье», «Баба-яга и крокодил» и других [11, с. 75]. Далее исследователь делает закономерный вывод о естественной, органичной связи рассматриваемого лубочного сюжета со смеховой культурой России того времени: «Среда, где родилась и жила смехотворная притча о погребении кота мышами, не имеет ничего общего ни с идеологией раскольников, ни с легендой о Петре-антихристе. Мир потешных картинок конца XVII – начала XVIII в. близок миру забавных пословиц и присловиц, миру баснословия и глумления, пародии и фарса. Характер их смеха, балагурного с оттенком непристойности, смеха-несоответствия отвечает внутренней природе русской смеховой культуры и русского народного искусства, надолго сохранившего философские и эстетические связи со средневековьем» [11, с. 79].

Текстовым воплощением русской лубочной картины является сказка В. А. Жуковского «Как мыши кота хоронили». Главный герой сказки – «хитрый котище Федот Мурлыка» – ловко обманывает всех своих врагов во главе с Царицей Прасковьей и крысой Онуфрием Премудрым: притворившись мертвым (повешенным) и дождавшись, когда на его поминки соберутся все обитатели подполья, Мурлыка «оживает» и уничтожает множество мышей: «Вдруг наш покойник очнулся. Мы – бежать… Куда там! Пошла ужасная травля. Двадцать нас осталось на месте, а раненых втрое более было» [118].

Сказочный сюжет в изложении В. А. Жуковского (образ притворившегося мертвым кота) нашел неожиданное воплощение и переработку в российской политической сатире начала XX века. Речь идет о рисунке, сделанным соратником и учеником В. И. Ленина П. Н. Лепешинским в 1903 году после публикации Юлием Мартовым – одним из лидеров меньшевиков – статьи «Вместо надгробного слова», в которой он давал негативную оценку работе Ленина «Шаг вперед, два шага назад». Карикатура сопровождается следующим комментарием самого автора:

*На первой части рисунка изображен Ленин с туловищем кота, повисшего на собственной лапке. Вокруг рассыпаны радостно взволнованные мыши (с головами Мартова, Троцкого,*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Дана, Старовера, Аксельрода, Веры Засулич, Инны Смидович), а во главе их премудрая крыса Онуфрий – Плеханов, появившийся на торжество и сидящий в окне». Во второй части карикатуры – «Лежащий на полу «труп» кота. Вокруг него – оргия шумного ликования. Плеханов с Троцким, обхвативши друг друга лапками, откалывают канкан под игру Дана в дудку. Мартов с «Надгробным словом» расположился на брюхе у кота». В третьей – финальной – части наступает трагическая для грызунов развязка: «Но только успел Мартов последнее слово промолвить, как вдруг наш покойник очнулся. Мы брысь – врассыпную... Куда ты! Пошла тут ужасная травля. Тот бойкий мышонок, что с крысою старой откалывал вместе канкан, домой без хвоста воротился. Несчастная ж крыса Онуфрий свой хвост прищемил. Его ж закадычный приятель успел прошептать лишь «Я это предвидел» и тут же свой дух испустил* [169, с. 198–200] (рисунок 42).

Рисунок 42 – Карикатура «Ленин и мыши-меньшевики»

В отличие от китайского лубка, изображения мышей, число которых в разных вариантах русской лубочной картинки колеблется от 21 до 66, сопровождаются забавными надписями, изобилующими разговорно-сниженной лексикой:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Знатные подпольные мыши крыночные блудницы напоследок коту послужили: на чухонския дроги, связав лапы, положили, хотят печаль утолить, а кота в говённой яме утопить. На дрогах сидит кучер из навозной кучи. Искусная мышка из Немецкой лавки, взявши свирель в лапки, умильно играет, кота проклинает. Деревенская мышь Сарпа в свирелку играет, а ладу не знает. Мышь из Рязани в синем сарафане, идучи так горько плачет, а сама вприсядку скачет. Мышь несет скляницу вина, а другая закуску – полтора блина. Мышь заткнула за пояс тряпицу, а сама поигрывает в скрипицу. Мышь пищит, пироги тащит. Мышь Барабошка несет рогожку. Мышь с Арбата очень горбата, велит собрать тарелки и подносить горелки. Мышонок ушибено рыло несет жареной рыбы. Мышь палёна несет ядро калёно пиво разогревать. Мышь идёт невесела объелась киселя* и др. [118].

Приведенные сведения указывают на пародийно-шуточное содержание русского лубка: сопровождающие «похоронную процессию» мыши выражают скорбь лишь внешне; внутренне же они, естественно, торжествуют, участвуя в погребении своего извечного врага. Закономерно поэтому, что в словаре М. И. Михельсона «Ходячие и меткие слова» (СПб, 1896) устойчивое словосочетание *Мыши кота погребают* трактуется как ‘плач ханжи; притворная печаль’ [206, с. 218].

Между китайской и русской забавными «мышиными» народными картинками имеется все же определенное сходство, заключающееся в том, что главными их «героями» являются мыши и коты, участвующие в ритуальных процессиях, а также в том, что кот в обеих картинках представлен как хитрец и обманщик: «Он прикинулся мертвым или притворился добрым стражем на свадьбе – итог его действий один: он пользуется доверчивостью мышей, чтобы наброситься на них и пожрать их» [11, с. 67]. Сравн. в связи со сказанным китайские фразеологизмы *и ли эр шу* 以狸饵鼠 (*котом приманивать мышь*) ‘заниматься бесполезным делом’ [КРФС, с. 517]; *мао ку хао цзы* 猫苦耗子 (*кот оплакивает мышь*) ‘о неискреннем, фальшивом сопереживании неудаче, несчастью’ [42, с. 34].

Китайская народная картинка «Мышиная свадьба» (как и русский лубок «Мыши кота погребают») имеет соответствующее текстовое выражение. Так, в тайваньской сказке «Мышиная женитьба» повествуется о мыши-отце, который решил найти для своей красавицы-дочери не простого, а выдающегося жениха. Вначале он подумал, что самым подходящим женихом для дочери может быть Солнце, но



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Солнце сказало, что Туча, затмевающая солнечные лучи, значительно сильнее его; Туча, в свою очередь, признала преимущество Ветра, а тот заявил, что не может, несмотря на всю свою огромную силу, сдвинуть с места Гору. Однако и Гора отказалась назвать себя самой сильной: «Я не могу двигаться, а мыши с легкостью прокапывают во мне норы, поэтому я думаю, что мыши самые выдающиеся». После этого мышь-отец понял, что на роль зятя для его дочери лучше всего подходит простая мышь [339].

По сходному сюжету разворачиваются события в бирманской сказке «Как мышке жениха искали»: сначала в поисках самого сильного жениха родители невесты обратились к Ветру, но тот сказал, что сильнее его Камень (*С утра до вечера дую я на него, а с места так и не сдвинул*), Камень заявил, что сильнее его Буйвол (*Каждый день точит он об меня рога, и я ничего не могу с ним поделать*), Буйвол заметил, что сильнее его Кнут (*Я всегда его слушаюсь*), а Кнут переадресовал родителей мышки к «какому-то сильному зверю, который живет в углу» (*Каждую ночь он грызёт меня, и я ничего не могу с ним поделать*). В углу хлева обнаружили норку, в которой жил молодой мышонок, согласившийся жениться на красавице-мышке [119].

Японская сказка «Мышиная свадьба» повествует о главе мышиного семейства, который также желает выдать свою дочь за самого сильного. Он встречается и разговаривает с Солнцем, Облаками, Ветром и большой Стеной, но в конце концов понимает, что для его дочери лучше всего будет выйти замуж за представителя своего мышиного рода [224].

В осетинской народной сказке мышь-жених решает жениться на дочери того, кто сильнее всех, и последовательно обращается к Месяцу, Солнцу, Туче, Ветру, Быкам, Плугу, Корню и, наконец, убеждается, что маленькая мышь может легко перегрызть толстый корень [213].

Таким образом, словосочетание *мышиная свадьба*, служащее для названия сказочного сюжета, становится устойчивым оборотом и приобретает переносное значение ‘равный брак’.

В славянской культурной традиции обряд «Мышиная свадьба» проводился не для задабривания мышей, а с целью изгнания их из села. У болгар две женщины ловили пару мышей (самца и самку), наряжали их как молодоженов (обычно надевали «невесте» фату), связывали их и сажали в тыкву или в корзину. Участвовавшие в обряде крестьяне изображали сватов, священника, свадебных ку́ма и куму́ и обходили село с парой мышей, а за селом бросали их с высокого холма, оставляли в лесной чаще или топили в месте слияния двух рек. При этом желали им пожениться в другом селе и больше не возвращаться. После этого устраивалась пирушка с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе [84, с. 413].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Таким образом, сопоставительное описание символики мыши в славянской и китайской лингвокультурах позволило выявить как принципиальное отличие в представлениях об этих животных у носителей названных традиций, так и сходство или близость традиционных верований, относящихся к мыши, у славян и китайцев. Установлены глубинные мифологические представления о мыши, сформировавшие безотчетный, подсознательный страх людей при ее восприятии (мышь как таинственное, хтоническое животное, как воплощение «того света»; как символ быстротекущего «ускользающего» времени). От этой «точки отсчета» проистекает двойственное отношение к мыши в традиционной духовной культуре славян: с одной стороны – как к вредителю, наносящему немалый хозяйственный ущерб, а с другой – как к животному, которое необходимо задобрить, приурочив этот ритуал к «мышиным дням». В традиционной картине мира китайцев, вовсе не лишенной прагматического, «приземленного» восприятия вредоносных грызунов, мыши наделяются множеством позитивных качеств как существа, оказывающие позитивное влияние на детородие, материальный достаток и благополучие человека, что, в частности, отражено и в китайском изобразительном искусстве. Важным источником выявления этнокультурной символики мыши в славянской и китайской традициях являются народные лубочные картинки, отражающие (хотя и в комической, смеховой форме) устойчивые представления носителей этих культур о мышах.

## 6.2 Символика тыквы в славянской и китайской традиционных культурах

Тыква – крупный шарообразный плод известной бахчевой культуры – наделяется богатой символикой у разных народов благодаря наличию таких важных исходных утилитарных характеристик, как плодовитость, обилие семян, высокие питательные свойства, округлость, использование (в высушенном виде) в качестве легкого и прочного сосуда.

В традиционной культуре славянских народов спелая, наполненная зернами тыква символизирует материальный достаток и благополучие. На Новый год белорусы разбивали на пороге тыкву, чтобы «багата жылося». В Черногории аналогичный рождественский ритуал старались провести таким образом, чтобы семечки тыквы разлетелись в разные стороны дома. В Сербии невеста брала на венчание семена тыквы, чтобы у нее было много детей; в украинской традиции молодые ради счастливой будущей жизни съедали семечки тыквы, выросшей на одной ветке. Кроме того, «формой и величиной



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

тыква уподобляется голове и в этом значении может определять как умного, так и глупого (пустого) человека», что подтверждается хорв. *tikva ti je šupla* (*тыква твоя дырявая*) ‘о глупце’ и *imati soli u tikvi* (*иметь соль в тыкве*) ‘о разумном человеке’ [402, с. 335–336].

В русских народных говорах слово *дурак* используется для обозначения некоторых сортов тыквы: *белый дурак* ‘белая крупная тыква’, *русский дурак* ‘небольшая красная тыква’ (СРНГ 8, с. 264). Сходные представления отражены и в болг. *тиква ми е зелена* ‘глупый’ (ФРБЕ 2, с. 397). Представление о пустой тыкве как воплощении глупости находит отражение в художественных текстах: *У кипчаков вместо голов на плечах пустые тыквы с длинными усами* (В. Ян. К последнему морю); *Голову, голову надо иметь на плечах, а не пустую тыкву!* (Ю. О. Домбровский. Обезьяна приходит за своим черепом). Сравн. также: серб. *празна тиква* (= *пустая тыква*) ‘неспособный, неумелый человек’ (FRHSJ, s. 693). Очевидную параллель к славянскому языковому материалу обнаруживаем и в китайском языке: *ша гуа* 傻瓜 (*глупая тыква*) ‘дурак, дурья башка’.

В отдельных случаях тыква осмыслялась как атрибут нечистой силы и воплощение греховности. Известны, в частности, древнерусские изображения беса в вывороченной наизнанку шубе с навешанными на нее тыквами [351, с. 261]. Негативная символика по́лой тыквы отчетливо выявляется в болгарском обычае наказания блудницы: «Сажали ее задом наперед на осла, бранили, поливали водой и били по́лой, высушенной тыквой» [353, с. 545]. В сербской похоронной обрядности пустую тыкву как сосуд для воды или вина клали покойнику в гроб больших грешников. В целом в народных верованиях сербов тыква осмыслялась как магический предмет – вместилище нечистых душ и демонов болезней [212, с. 141–142].

В китайской легенде времен династии *Тан* 唐 рассказывается о женщине «с тыквой-горлянкой в руке», пытающейся соблазнить встретившегося ей за городом молодого человека Вэя и оказавшейся в действительности лисой-оборотнем:

> *Достав из складок одежды сосуд с вином, женщина сказала: «У меня здесь, в тыкве-горлянке, немного вина, я хочу осушить ее вместе с вами и захмелеть». Она наполнила чаши вином и выпила за его здоровье. Вэй, в свою очередь, поднял чашу, как вдруг с западной стороны появился охотник верхом на лошади со сворой гончих псов. Увидев его, женщина вскочила и метнулась к востоку, но, не пройдя и десяти шагов, превратилась в лису. Вэй пришел в ужас, увидев, что держит в*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*руке не чашу, а человеческий череп, а вино напоминает коровью мочу. У него случился приступ лихорадки, и он выздоровел только через месяц* [79, с. 226–227].

Широко известно использование тыквы как ритуализованного предмета, наделяемого негативной (или, во всяком случае, «отгонной») символикой, в обряде сватовства в том случае, когда невеста (или ее родители) выражают отказ сватающимся. Сравн.: укр. *дати (підсунути, піднести) гарбуза* (ФСУМ 1, с. 136); бел. *атрымліваць гарбуз* (СФ 1, 95), *даваць (даць) гарбуз* (СФ 1, 342), рус. (диал.) *поднести гарбуз* (СРДГ, с. 102), пол. *harbuza dostać* (NKPP 1, 26), болг. (диал.) *дадоха ми тиква в ръка* ‘о женихе, получившем отказ невесты’ (ФРБЕ 1, с. 236).

По мнению А. С. Аксамитова, внутренняя форма фраземы *даць гарбуза* может быть восстановлена либо через восприятие тыквы как чего-либо малоценного, не заслуживающего внимания [5, с. 25], либо с учетом актуализации ее округлости, шарообразности, т. е., демонстрируя тыкву, нежелательным сватам давали понять, чтобы они убирались, «катились» подобно тыкве [4, с. 82]. Высказывается также мнение, согласно которому в народной медицине тыкву советовали употреблять для снижения сексуального желания, поэтому вручение тыквы (бел. гарбуза) при отказе от брачного предложения «прочитывалось» как рекомендация «остыть», успокоиться [125, с. 4].

Вместе с тем есть основания считать, что тыква в данном случае является негативно осмысливаемым этнокультурным символом, истоки которого могут быть соотнесены с представлениями о внутренней форме других фразеологизмов той же семантики с именными компонентами, являющимися воплощением пустоты, «незаполненности»: рус. (диал.) *чайник прицепить* (СРДГ, с. 102), *навязать котелок* (СРДГ, с. 320). Спелая тыква, будучи по́лой внутри, осмыслялась как знак невезения, «нежелательности» по аналогии с представлениями о встрече с человеком, несущим пустые ведра или другую пустую, ничем не наполненную посуду. Известны случаи вручения «нежелательному» жениху на белорусском Полесье либо тыквы с вырезанной серединой, либо вареной (испеченной) тыквы, у которой, естественно, вырезалась мякоть и удалялись семена: «Калі дзяўчына не хацела ісці замуж, клалі ў вазок звараны гарбуз» [230, с. 22]; *А як ны хочэ дівка, як откажэ, то вжэ кажуть, што гарбуза спыкла... А того гарбуза ніхто ні пык* [130, с. 267]; сравн. также укр. *печеного гарбуза піднести* ‘отказать сватающемуся’ (ФСУМ 1, с. 136).

Сказанное позволяет предположить, что исходной, наиболее архаичной формой выражения отказа сватающимся с помощью тыквы было



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

вручение (или демонстрация) именно по́лой – с вырезанной серединой или испеченной (и потому также по́лой) – тыквы. В дальнейшем, в результате забвения первоначальных представлений, стали использовать «целую» тыкву, так как и в этом случае она воспринималась как потенциально полый (следовательно – негативно оцениваемый) предмет.

Наряду с предположением об актуализации «внутритыквенной пустоты» при ее использовании в качестве символа отказа сватающимся, может быть предложено иное понимание «логики» соответствующего обряда, основанное на восприятии тыквы как женского символа, относящегося к продуцирующей, детородной сфере. В таком случае тыква (при ее ритуальном употреблении) помещается в один логический ряд с вручаемым в случае отказа жениху гороховым венком – символом «нечестности», нецеломудренности невесты [138, с. 33–34] и, таким образом, не только в принципе исключает возможность сватовства, но и создает для потенциального жениха и его родственников постыдную, крайне унизительную ситуацию. Данное предположение обусловлено выразительной детородной символикой наполненной зернами тыквы, которая в ряде фольклорных сюжетов осмысляется (на основе метафорического уподобления по форме и содержанию) как материнское чрево [259, с. 211].

Сходное представление свойственно и китайской культуре, что, в частности, отражается в рассматриваемом ниже словосочетании *расколотая (разбитая) тыква*. В приведенном ниже фрагменте народной повести «Продавец масла покоряет царицу цветов» слово *тыква* используется для обозначения женщин, находящихся в публичном доме. (Многоопытная «мамаша Лю» уговаривает смириться со своей судьбой девушку Мэйянь, не по своей воле оказавшуюся среди проституток):

> *У сестрицы немало девок, но ни одна из них не стоит пятки твоей. Тыквами огород ее полон, да семенная-то одна ты. И подумай, разве относится она к тебе так, как к другим? Я слышала, – продолжала Лю, – что после первого гостя ты никого больше не желаешь принимать. Что же это значит? А если бы и другие вели себя, как ты?* [256, с. 316].

В связи с рассматриваемой темой особенно показателен белорусский материал, приведенный Павлом Шпилевским в рукописном «Словаре белорусского наречия» (1845 г.): автор связывал оборот *гарбуза ўзяць* ‘отказать сватающимся’ с «обычаем белорусцев» бросать в возок сватам разбитую тыкву при несогласии невесты на брачное предложение [82, с. 19] (подчеркнуто нами. – В. К.). Оче-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

видно, что в данном случае разбивание тыквы имеет совершенно иной смысл, чем вышеописанные белорусский и черногорский ритуалы, символизирующие благополучие и материальный достаток хозяев дома: бросить в возок сватам разбитую тыкву являлось, скорее всего, выразительным намеком на реальную или воображаемую «разбитость», «нецельность» («нечестность») невесты и естественным образом делало невозможным сватовство.

Показательно, что эвфемистические выражения *тыква расколота* и *разломанная тыква* употребляются героями китайского эротического романа XVII века «Полуночник Вэйян, или Подстилка из плоти» (вероятный автор – Ли Юй). Главный герой этого произведения, рассуждая о достоинствах и недостатках будущей супруги, представленных ему в стихотворных пророчествах, размышляет:

> *Вот те на! В стихе говорится, что красота непременно влечет к разврату. Неужели девица порченая? А что, если тыква, как говорится, расколота? Не может быть! Это лишь начало стихотворения»* [176, с. 27].

В другом эпизоде собеседник Вэйяна сообщает ему, что его будущими клиентами по определенным причинам не могут быть «девы моложе двадцати, в том числе те, коих можно назвать разломанной тыквой».

Такую же характеристику в этом произведении получают девушки-служанки одной из любовниц Вэйяна:

> *На следующий день в спальне появилась целая груда «весенних картинок» и книг, повествующих о любви. Они разложили картинки на столе и со вниманием принялись их рассматривать, нисколько не обращая внимания на двух молоденьких служанок, к слову сказать, довольно приятных обликом и вполне созревших (одной было семнадцать, а другой восемнадцать лет). Хозяйка велела этим двум «лопнувшим тыквам» постоянно находиться подле нее, а когда понадобится, приходить на помощь* [176, с. 123].

По мнению Р. ван Гулика, термин *расколотая дыня* (*погуа* 破瓜) первоначально употреблялся для обозначения девушки, достигшей половой зрелости и лишь позже – девушки, лишившейся невинности. Ссылаясь на мнение китайских комментаторов, известный синолог высказывает предположение, что происхождение этого устойчивого словосочетания связано со зрительным восприятием иероглифа 瓜 [guā] – дыня, тыква: «Этот иероглиф можно было интерпретировать как со-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

стоящий из двух знаков *ба* (восемь), помещенных рядом; два раза по восемь будет шестнадцать, а это возраст, когда девушке пора выходить замуж» [81, с. 322]. Сравн. при этом: *гуа ци* 瓜期 (время дыни) ‘девушка в 16 лет’ (БКРС 3, с. 614).

Аналогия тыквы с женским рождающим началом отчетливо выявляется в китайской сказке «Волшебная тыква». Главный герой сказки – честный и трудолюбивый крестьянин – выкапывает из земли волшебную тыкву, и появившийся из нее одетый во все белое старичок оказывается дарителем материальных благ, указывая, однако, при этом на определенные моральные ограничения:

> *Не бойся меня, юноша! Ты вырыл волшебную тыкву. Если ты в чём-нибудь будешь очень нуждаться – качни эту тыкву три раза, скажи, что тебе нужно, и я выполню твоё желание. Только помни об одном: того, в чём ты не очень нуждаешься, не проси!* (рисунок 43)

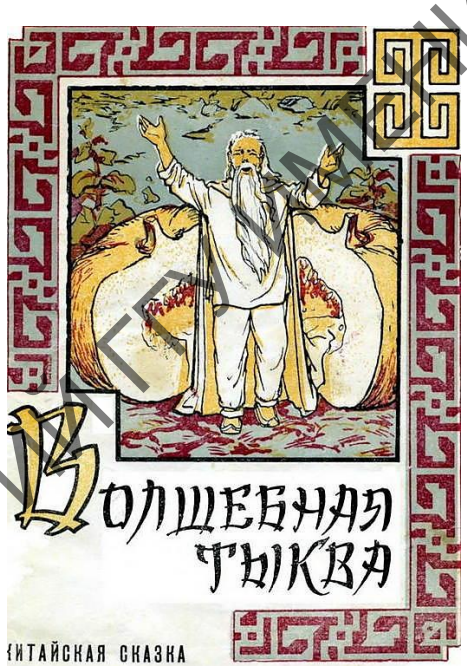


Рисунок 43 – Иллюстрация к сказке «Волшебная тыква»

Особой значимостью в традиционной китайской культуре наделяется упомянутая выше тыква-горлянка, имеющая форму восьмерки. Китайское название этой тыквы (*хулу* 葫芦) созвучно с иероглифом (*фулу* 福禄), обозначающим счастье и жалование чиновника [320, с. 85], и это обстоятельство не могло не повлиять на формирование положительной символики, связанной с тыквой-горлянкой.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Она является атрибутом одного из Восьми бессмертных (*ба сянь* 八仙) – *Ли Тегуая* 李鐵拐. Хромоногий Ли (Ли Железная Клюка), который «изображается высоким человеком с темным лицом, большими глазами, курчавой бородой и курчавыми волосами, схваченными железным обручем», постоянно носит в тыкве-горлянке чудесные снадобья [281, с. 498].

Форму тыквы-горлянки имели кувшины-курильницы в даосских монастырях, «поскольку именно в таких кувшинах бессмертные, по легендам, и носят эликсир долголетия» [194, с. 318].

Обязательным атрибутом *Вэй Гу* 韋古 – одного из мифических божественных покровителей медицины – были фляжки из тыквы-горлянки с лекарствами, которые он раздавал больным [274, с. 408]. Основной функцией божества *Ба-чжа* 八蚱 является уничтожение саранчи: «В одной руке он держит тыкву-горлянку, в которую сажает саранчу, уничтожая ее таким образом. В другой руке – меч, или слиток золота, или деревянный молоток, или знамя с надписью: *Собираю саранчу и уничтожаю ее*» [272, с. 337]. Именно в тыкве-горлянке хранит эликсир бессмертия и Владачица запада – богиня *Си Ванму* 西王母, которая передала волшебный напиток пришедшему к ней стрелку Хоу И для того, чтобы он, выпив его вместе с женой *Чан Э* 嫦娥, обрел бессмертие [413, с. 157].

Однако определяющими в данном случае являются представления о тыкве-горлянке как об аналоге материнского чрева: «Необычная форма тыквы-горлянки, как бы составленной из двух вкладывающихся друг в друга сфер, представала символом реальности как непосредственного продолжения тела ребенка в теле матери [190, с. 237].

Описывая хранящуюся в Эрмитаже серию китайских эротических свитков, О. М. Городецкая замечает: «Весьма лаконично и законченно смотрится еще один свиток из антологической серии духовно-телесных радостей почтенного Ни, называется он: «Воспринял через связь последствия истечений, напитался из отверстия жаровни тыквы-горлянки». Смысл этой надписи весьма любопытен с точки зрения религиозно-духовного понимания секса. Тыква-горлянка – священный сосуд с эликсиром бессмертия, с ним, как гласит предание, не расстается святой *Ли Тегуай* 李鐵拐, но лишь достойнейшим он предлагает отведать его содержимое. Однако, кроме того, полая выдолбленная горлянка (сосуд с перехватом) считалась природным аналогом женственного вместилища, отверстие ее – вход во влагалище. Образ этот нередко встречается в китайской эротической живописи и литературе. Так, например, один из графических листов серии «Су Во пянь» называется «Союз инь и ян в райских глубинах тыквы-горлянки». В эротическом процессе це-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

лью мужчины было получение живительных соков из недр иньского сосуда» [76, с. 48–49]. Новорожденных в древнем Китае купали в тыкве-горлянке, из которой удаляли семена и мякоть, поскольку такие тыквы порой вырастают внушительных размеров [318].

В одном из китайских мифов, посвященных появлению первых людей после опустошительного потопа, речь идет о брате и сестре *Фуси* 伏羲 и *Нюй-ва* 女娲, ставших впоследствии супругами и положивших начало рождению людей в Поднебесной. Перед проливным дождем, приведшим к потопу, дети – мальчик и девочка – успели забраться в выросшую у них огромную тыкву-горлянку, а после резко прекратившегося наводнения они не пострадали: «Дети, сидевшие в тыкве-горлянке, остались в живых. Тыква была упругой, и, упав на землю, она только подпрыгнула несколько раз, но не разбилась. Брат и сестра выбрались из нее целыми и невредимыми. Во время потопа все люди на земле погибли. В живых остались только эти двое детей. У них не было имени, а так как они спаслись в тыкве-горлянке, их назвали *Фуси* 伏羲. Фу-си – это то же, что и Пао-си, то есть «тыква-горлянка». Мальчика назвали *братец-тыква*, а девочку – *сестрица-тыква*». Супруги *Фу-си* 伏羲 и *Нюй-ва* 女娲, традиционно изображающиеся в виде мужской и женской фигур с переплетенными змеиными хвостами, почитаются в Китае как божества, возродившие человеческий род [413, с. 41–43].

Роль тыквы-горлянки как продуцирующего начала отражена и в мифе о волшебной собаке *Пань-гу* 盘古: из уха жены древнего правителя Гао Синьвана выскочил маленький золотистый червячок, которого женщина посадила в тыкву-горлянку и прикрыла блюдом. С течением времени в тыкве под блюдом появился *Пань-гу* 盘古 (*пань* – блюдо, *гу* – тыква), принявший в дальнейшем человеческий облик, женившийся на княжне и ставший прародителем, первопредком всех китайцев [413, с. 31–32].

В одном из эпизодов романа «Цзинь, Пин, Мэй» тыква-горлянка используется в общении между женщинами (старухой-сводней и любовницей главного героя) как своеобразный условный знак, символ, однозначно указывающий на греховные намерения «договаривающихся сторон»:

> *«Кто там? – спросила она у Инъэр». – «Тетя Ван пришла, горлянку просит», – отвечала падчерица. Цзиньлянь быстро спустилась вниз. «А, мамаша! Вон горлянка. Возьми, пожалуйста. Зашла бы да посидела». – «Дом без присмотра оставила», – проговорила старуха, беря горлянку и делая знак рукой. Цзиньлянь поняла, что ее ждет Симэнь. Она постаралась поскорее накормить и выпроводить мужа, а сама подня-*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*лась наверх, напудрилась, подрумянилась и вырядилась в новое пестрое платье. <…> Цзиньлянь отправилась в чайную и опять разделила ложе с Симэнем* [393, с. 140].

В комментарии к этому фрагменту романа отмечается: «Тыква-горлянка – особый вид тыквы, обычно в виде небольшой бутылочки, суженной посередине. Высушенные плоды такой тыквы обычно использовались для хранения лекарств и разных снадобий, иногда из нее делали черпачки. Образ горлянки в китайской культуре ассоциирован также с женскими половыми органами» [393, с. 428].

## 6.3 Восток и запад в традиционных верованиях восточных славян и китайцев

Для современных восточных славян учет в их повседневной жизни востока и запада как сторон света не имеет большого практического или духовно-религиозного значения. Однако в традиционной культуре восточнославянских (и славянских) народов понятия «восток» и «запад» не только осознаются как противопоставленные стороны света, но и устойчиво наделяются соответствующей символикой, основывающейся на позитивных представлениях о восходе солнца и на негативных – о его заходе. «Соотношение «хороший» – «плохой» определяет смысловую символику востока – святость, праведность, справедливость, благополучие и изобилие, жизненность, изначальность и запада – нечистота, неправедность, бедствие, смертность, завершенность» [352, с. 445].

Для мировоззрения китайцев учет сторон света, обладающих различной символикой, имеет значительно большее (по сравнению со славянами) значение. Академик В. М. Алексеев в связи с этим отмечал: «Интересно наблюдать чувство стран света у китайцев, доходящее, с нашей точки зрения, до виртуозности. Навстречу телеге идет слепой, ощупывая палкой впереди себя дорогу. Возчик кричит: «Телега едет, иди на юго-восток!» И слепой, ни секунды не колеблясь, сворачивает в означенном направлении. Возчик кричит: «Правильно!» Ориентирование по странам света распространено в Китае несравненно больше, чем у нас. Если спрашивают дорогу, то в ответ ее обозначают именно странами света. Китайцы вообще не любят обозначений при посредстве левой и правой стороны. Не только деревни, озера, пруды, дома, но даже и комнаты в домах, и вещи в них называются северными, южными, восточными и западными. Поэтому европейцу странно с непривычки слышать такие фразы в разговоре китайцев: «Прибей-ка



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

этот гвоздь севернее», «Я живу к югу от дороги» и др., или встречать в китайской поэзии выражения вроде: «Надпись к востоку от кресла», «Живу беспечно в северном подворье» и т. д. Для китайца же, конечно, это все – обычное явление» [8, с. 277].

Например, непривычные для русскоязычного читателя ориентиры указываются в китайском художественном тексте при описании передвижения в пространстве города:

> *Чтобы не перепугать твою жену своим свободным полётом, я не стал выполнять «тройной прыжок под углом», а забрался на нужник, ступая по старой черепице, с него прыгнул на западную стену, оттуда – во двор соседа, потом перемахнул через его низенькую западную стену и очутился на улице. Свернул в узкий переулок, повернул на восток и помчался на юг* [207, с. 307]; *Я перебежал улицу, повернул на восток, потом на север, неспешно направляясь к площади перед железнодорожным вокзалом* [207, с. 315].

Известный китаевед и переводчик Г. О. Монзелер, составитель «Примечаний» к стихотворениям классика китайской лирической поэзии *Ли Бо* 李白, отмечал: «В Китае ориентация по сторонам света гораздо распространеннее, чем у нас. Там, например, не скажут: «идите направо» или «идите налево», а, в зависимости от реальной обстановки, – «идите на север» или «идите на запад». Отсюда часто горы, озера, деревни, веранды, даже окна в доме, называются северными, южными, восточными или западными». В заглавиях стихотворений самого Ли Бо довольно регулярно встречаются названия сторон света: «В горах Лушань смотрю на юго-восток», «Провожаю Ду Фу на востоке округа Лу», «Вспоминаю горы Востока», «Осенью поднимаюсь на северную башню Се Тяо», «Путешествие при северном ветре» и др.

Пространственные ориентиры «восток» и «запад» употребляются в китайской бытовой сказке «Как судья Бао осла допрашивал» при описании поведения крестьянина, разыскивающего пропавшего осла:

> *Навьючил бедняк на осла уголь древесный, повез в городок продавать. Осла у ворот привязал, сам мешок с углем на продажу понес. Воротился – нет осла. Вместо него к дереву другой, ледащий осел привязан. Всполошился бедняк, заметался, то на восток побежит, то на запад кинется, где только не искал. Осла и след простыл* [317, с. 258].

Специфическое отношением китайцев к сторонам света (*дун* 东 ‘восток’, *си* 西 ‘запад’, *нан* 南 ‘юг’, *бэй* 北 ‘север’) проявляется и во



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

многих китайских географических названиях: *Бэй Цзин* 北 京 (*Северная столица*) – г. Пекин, *Нанкин* 南京 (*Южная столица*) – г. Нанкин, *Сиань* 西安 (*Западное спокойствие*) – г. Сиань, *Тайбэй* 台北 (*Север Тайваня*) – г. Тайбэй, *Шаньдун* 山东 (*Горы востока*) – провинция Шаньдун и др. С другой стороны, незнание сторон света (а значит – простое неумение ориентироваться в пространстве) приравнивается в сознании китайцев к умственной ограниченности: *буфэн дунси* 不分东西 (не знать, где восток и где запад) 'не разбираться в элементарных вещах, быть круглым дураком' (БКРС 2, с. 774).

По понятным причинам особое место в традиционной картине мира китайцев занимает *дун* 东 – Восток, ассоциирующийся с солнечным светом, ростом растений, рождением новой жизни и благополучием людей. О восприятии китайцами Востока как стороны света, дарующей жизнь и противостоящей смерти, свидетельствует следующая легенда:

> *В удельном княжестве Чжэн было обыкновение для отвращения несчастий срывать на воде цветы, называемые лань хуа. Во времена династии Хань жена крестьянина Сюй-шао родила двух дочерей, а потом еще одну, которые в продолжение двух дней умерли. Жители того селения почли это дивом и в день шан сы начали для отвращения несчастий молиться рекам, текущим на восток, и купаться в них* [32, с. 120].

Показателен в этом отношении текст белорусского заговора от сглаза, порчи, в котором заговаривающий обращаются к реке Чернолутке, текущей с востока на запад, с просьбой об избавлении подвергшегося сглазу человека от «урокаў»:

> *Рэчка Чарналутка! Адкуль ты цякла: з усходу на захад, із-пад лунных зор, з-пад жаркага сонца і з-пад яснага месіка, што ты вымывала крутыя берагі, жоўтыя пяскі, сырое карэння, белае каменя, чорнае крэменя. І вымывай жа ты з раба Божыя ўроцы перважэнскія, другажэнскія і трыжэнскія, і дзявоцкія і рабяцкія, і падзіўныя і падумныя* [102 с. 260].

В белорусских заговорах врачующими, исцеляющими способностями наделяются также магические персонажи, идущие по направлению с востока на запад. Так, в заговоре от змеиного укуса «вынимает яд» святая Параскева Пятница:

> *Ад усходу сонца да заходу шла святая Пяцінка Праскавея з трыма дачкамі. Адна ў срэбры, другая ў злаце, трэцяя ў санаце. «Куды ідзеш?» – «Гадуню замаўляці»* [102, с. 140].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В таком же направлении в следующем заговорном тексте идет *Шал* – персонифицированное воплощение бешенства, к которому исполнитель заговора обращается с сопровождаемым угрозой требованием «вынімаць сваю дурасць», то есть избавлять человека от болезни:

> *З вусходу сонца на запад сонца ідзець старычок – сам з ногаць, барада па пояс, пуга сем сажаней, пугаўё з локаць. Ета самы Шал. Вынімай сваю дурасць з касцей, машчэй, суставаў, буйныя галавы, ясных воч, з гаручыя крыві, з раба Панаса. А ня будзеш вынімаць – будзець цябе святы Ягоры сеч і рубаць, кап'ём прабіваць, тваю кроў разліваць* [102, с. 151].

В китайской мифологии покровителем и хранителем Востока, его символом является такое могущественное существо, как Дракон, называющийся *Цин Лун* 苍龙 (*Зеленый дракон*) – Страж Востока, который олицетворяет пробуждение сил природы и новые начинания. Воплощая ярко выраженную мужскую, «янскую» энергетику, дракон *Цин Лун* покровительствует мужчинам. В целом, как отмечает Б. Л. Рифтин, «изображение Цин-луна с древности имело благопожелательный смысл, его появление считалось счастливым предзнаменованием». На новогодних народных благопожелательных картинах *няньхуа* 年画 «извивающийся в разноцветных облаках Цин-лун сыплет чудесными, источающими пламя жемчужинами, золотом, серебром, кораллами, выступая в данном случае в качестве помощника бога богатства – Цай-шэня» [301, с. 703].

Древнекитайской мифологии известен также антропо-зооморфный персонаж *Дун Вангун* 東王公 – Владыка Востока, имеющий человеческий облик, птичье лицо и хвост тигра. *Дун Вангун* «почитается как один из верховных богов, покровителей бессмертных – сянь» [278, с. 450]. Вполне закономерно поэтому, что слово *дун* 东 входит в состав ряда китайских устойчивых словосочетаний, относящихся к обозначению понятий, имеющих исключительно высокий статус: обители высших божеств: *дун хуа* 东华 (блестящий восток) ‘обиталище святых, обитель бессмертных – сянь’; высшие сословия и руководители: *дун чу* 东 储 (*Восточный заповедник*), *дун чао* 东 朝 (*на Восток*), *дун гун* 东 宫 (*весенний дворец*) ‘наследник престола’ (БКРС 2, с. 774); *дун чжу* 东主, *дун вэн* 东 翁, *дун жэн* 东人 ‘хозяин, патрон, распорядитель, владелец фирмы’ (БКРС 2, с. 773–775); здания, предназначенные для приближенных императора: *дун гун* 东宫 ‘дворец наследника престола], ‘дворец вдовствующей императрицы (во времена династии Хань)’, *дун гуан* 东 馆 ‘во-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

сточные палаты для придворных’ (БКРС 2, с. 774); помещения для уважаемых пожилых людей: *дун-сю* 东序 ‘приют для заслуженных престарелых’ (БКРС 2, с. 774).

Образ восточного окна (окна, выходящего на восток) представлен в китайской паремии *дун чуан ши фа* 东窗事发 (*Дело, задуманное у восточного окна, обнаружилось*) ‘тайное злодейство стало явным, злое дело обнаружилось’. Происхождение выражения связывается с легендой о коварном чиновнике Цинь Гуе, который, сговорившись с женой у восточного окна своего дома, погубил талантливого военачальника *Юэ Фея* 岳飞. И хотя предатель тщательно скрывал это, его злодеяние стало всем известно (БКРС 2, с. 774). Несомненно, словосочетание *восточное окно* употреблено в данном случае отнюдь не случайно: оно символизирует особый, сакральный локус, который связан с животворным солнечным светом и противостоит поэтому лжи, коварству, измене.

Отдельного рассмотрения заслуживает комментарий к традиционной «загадке»: Почему в китайском языке слово *дун си* 东 西 ‘вещь’ состоит из иероглифов *дун* 东 ‘восток’ и *си* 西 ‘запад’, а не, например, *нан* 南 ‘юг’ и *бэй* 北 ‘север’? Почему китайцы, чтобы сказать «Иду покупать вещи», «Иду за покупками», говорят именно *Уо май дун си* 我 买东西 (*Я покупаю восток и запад*)? Почему при этом не говорят *Уо май нан бэй* 我买南北 (*Я покупаю юг и север*)?

Относительно происхождения выражения *май дун си* 买东西 существует несколько предположений. Одно из объяснений этого названия связано с эпохой династии Восточная Хань, где самыми крупными и богатыми городами, в которых процветала торговля, считались *Лоян* и *Чанъань* (нынешний *Сиань*). Первый город китайцы называли «восточной столицей», второй – *«западной столицей»*, а о тех людях, которые отправлялись за покупками в эти города, говорили, что они *цю май дун си* 去买东西, то есть *ходили за покупками* [250].

Происхождение выражения *май дун си* 买东西 связывают также с древнекитайским философским учением о пяти элементах *у син* 五行. Об этом упоминается в легенде о диалоге философа-неоконфуцианца *Чжу Си* 朱熹 (1127–1279 гг. до н.э.) и его друга Шэн Ванхэ – высокообразованного и талантливого человека. Чжу Си спросил Шэн Ванхэ, несшего в руках бамбуковую корзину: «Куда ты идёшь?» Тот ответил: «Иду купить немного *дунси*». Такой ответ заинтересовал любознательного Чжу Си, поэтому он спросил: «Ты говоришь «Куплю восток-запад». А почему не говоришь «Куплю юг-север»? Шэн Ванхэ задал встречный вопрос: «Знаешь, что такое Пять элементов?» Чжу ответил:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

«Конечно, знаю: Металл, Дерево, Вода, Огонь и Земля». – «Правильно, – подтвердил Шэн Ванхэ. – Восток относится к дереву, запад – к металлу, юг – к огню, север – к воде, а центр – к земле. Моя корзина сделана из бамбука. Если в неё поместить огонь, то она сгорит; если налить воду, то она вытечет; землю в неё тем более не уложишь; в неё можно лишь положить дерево или металл. Вот я и говорю *купить восток-запад*, а не *юг-север*». Философ Чжу Си был вполне удовлетворен этим пояснением.

Кроме того, с учением о пяти элементах связывается происхождение экспрессивного китайского выражения *Ты – вообще не дунси*: «Почему, когда китайцы бранятся, то говорят: «Вообще не дунси» («ничтожество»)? Согласно Пяти элементам (или Пяти стихиям), восток – это Дерево, запад – Металл, север – Вода, юг – Огонь. Восток-дерево – это место, где восходит солнце, благодаря которому вырастает всё сущее. Наша одежда, пища и дома происходят от дерева. Зерновые, овощи, текстильные изделия, хло́пок, дома, мебель и т. д. берут начало из дерева. Запад – это металл. Разнообразные инструменты и механизмы сделаны из металла. Дерево и металл – это твёрдые тела. Когда люди их покупают, то могут их держать в руках, прикасаться к ним. Покупка «востока» и «запада» символизирует покупку счастья и чего-то благоприятного. А юг-огонь и север-вода с древних времён считались источниками беды. Если люди их купят, то это будет тем, что они не могут преодолеть, использовать. Если бы «огонь» и «вода» вошли в повседневный обиход торговцев, то человеческое общество вошло бы в эпоху кризисов и опасностей, так как использование слов, связанных с этими стихиями, навлекало бы на людей беды. Ввиду этого выражение *Ты вообще не дунси* (букв.: *Ты вообще не восток-запад*) означает, что ты – «юг-север», то есть нечто такое же враждебное, как вода и огонь, что-то опасное и ни к чему не годное» [88].

Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет заключить, что лишь в небольшом количестве китайских фразеологизмов слова-компоненты *дун* 东 и *си* 西 реализуют свое прямое – пространственное – значение: *дунси нанбэй* 东西南北 ‘четыре стороны света’; ‘страны света’; ‘везде, повсюду’; ‘любое место, неопределенное местожительство’; *дунси нанбэй жэн* 东西南北人 ‘человек, не имеющий постоянного места жительства; скиталец, бродяга’ (БКРС 2, с. 774), *дун юань си нюй* 东怨西怒 ‘повсеместное возмущение и негодование’ (БКРС 2, с. 775).

В других случаях глагольные фразеологизмы, включающие в свой состав рассматриваемые компоненты, обозначают действие, охватывающее большое количество предметов; при этом компоненты *дун* 东 и си 西 в значительной мере десемантизируются и приоб-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ретают статус символов: *дун пинь си цоу* 东拼西凑 ‘собирать с миру по нитке, сколачивать’ (БКРС 2, с. 774), *дун дао си вай* 东倒西歪 ‘разваливаться по всем швам, покоситься во все стороны’ (БКРС 2, с. 774); *дун чжай си цзе* 东 摘 西 借 ‘набрать в долг отовсюду, кругом залезть в долги’ (БКРС 2, с. 774), *дун чжан си ван* 东 张 西 望 ‘глядеть по сторонам, глазеть во все стороны’ (БКРС 2, с. 775).

Более высокой степенью идиоматичности обладают китайские фразеологизмы с компонентами *дун* 东 и *си* 西, которые реализуют ярко выраженную негативно-оценочную семантику, обозначая непоследовательные, беспорядочные и суетливые действия, а также неверные, ошибочные поступки: *дун чэ си чэ* 东扯西扯 ‘перескакивать с предмета на предмет (в разговоре)’; ‘болтать о чем попало’ (БКРС 2, с. 773); *дун чэ си ла* 东扯西拉 ‘городить чепуху’; *дун лай си ван* 东来西往 ‘суетиться, метаться из стороны в сторону’ (БКРС 2, с. 775); *дун бэнь си чжуань* 东奔西撞 ‘метаться из стороны в сторону, не находить себе места’ (БКРС 1, с. 774); *дун бэнь си цзоу* 东 奔 西 走 ‘то бросаться на восток, то бежать на запад (метаться из стороны в сторону)’ (БКРС 2, с. 774).

Если Восток в традиционной культуре Китая ассоциируется с такими позитивно осмысливаемыми персонажами, как *Дун Вангун, Дунхуан, Дун Цзюнь* и *Дунди*, то Владычицей и Хозяйкой Запада в китайской мифологии считалась обладательница снадобья бессмертия *Си Ванму* 西王母 – «богиня страны мертвых, которая находится на Западе; божество, насылавшее эпидемии, болезни и стихийные бедствия; божество смерти» [288, с. 568].

Китайские фразеологизмы, включающие в свой состав компонент *си* 西 ‘запад’, менее многочисленны, чем обороты с компонентом *дун* 东 ‘восток’, но и в них отчетливо проявляется «этнокультурная составляющая». Прежде всего отметим, что слово *си* 西 в китайском языке реализует не только пространственную семантику (‘запад как сторона света’; ‘часть какой-либо территории’; ‘Западная Европа и Америка’), но и культурно обусловленное значение, связанное с представлением об этой стороне света как о сфере смерти: ‘загробный мир, тот свет’; сравн.: *гуйлэ силэ* 归了西了 ‘отправился в лучший мир, скончался’ (БКРС 4, с. 700). Для эвфемистической замены глагола *умереть* в китайском языке употребляется фразеологизм *цзя хэ си йоу* 驾鹤西游 (*сидя на журавле, путешествовать на запад*) [211, с. 55]. (В китайских мифологических сюжетах журавль выступает как посредник между земным и потусторонним мирами).

Негативной коннотацией обладает и фразеологизм *чи си фэн* 吃西风 (*глотать западный ветер*) ‘голодать’ (БКРС 2, с. 702). Можно предположить, что западный ветер в традиционном сознании китайцев – это северо-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

западный или западный ветер из пустыни Гоби в северном и северо-восточном Китае, который сопровождается затяжными пыльными бурями. Значение ‘голодать’ могло сформироваться в рассматриваемом фразеологизме под влиянием значительного ущерба, который наносил этот ветер людям, уничтожая их посевы и затрудняя работу в поле.

Слова *запад* и *восток* могут называть не просто разные, но противопоставленные, антонимичные понятия, сравн.: рус. *когда восток с западом сойдутся* ‘никогда’ (БСРП, с. 103). В китайской культурной традиции эти номинации используются для образного обозначения разлуки или несовместимости женского и мужского характеров: *Барышня Шэнь слегка поправила шелковую юбку и, приоткрыв благоухающие уста, запела на мотив «Ропщу у Ло-реки»:*

*Пусть запад – ты, а я – восток,*
*И встречи час, увы, далек,*
*И все надежды мнимы.*
*Я зря тоскую и грущу,*
*На одиночество ропщу –*
*Быть вместе не могли мы* [395, с. 408].

Характерные для восточных славян и китайцев сходства и различия в восприятии востока и запада могут быть рассмотрены в рамках нескольких семантических оппозиций.

1 «Божественный – Демонический». Вполне закономерно, что наибольшей сакральной значимостью в паре «восток – запад» изначально наделялся восток: «Наши предки жили по солнцу, и восток, а не север, как ныне, был главным направлением и главным топографическим ориентиром Средневековья» [189, с. 855]. Именно поэтому в старорусских церковных текстах слово *восток* используется в значении ‘символическое наименование Иисуса Христа и христианской религии’: *Понеже Бог есть свет разумный, и солнце праведное, и восток в Писании именовася Христос* (СлРЯ 3, с. 61). По представлениям русских, восток является жилищем Бога, запад – сатаны, поэтому на восток следовало обращаться с молитвой [352, с. 445].

В православной традиции на восток ориентированы алтари храмов и «красные углы» многих изб. Согласно польским верованиям, если идти все время на запад, можно дойти до ада, а на восток – до рая [352, с. 447].

Исполнители пастушеских заговоров, направленных на сбережение скота, указывают на свою ориентацию или движение на восток, где находится обитель Богородицы: *Выйду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротми в чистое поле, в восточну сторону.*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*И есть <u>в восточной стороне</u> лестница – золоты ступени, и сходит с той лестницы сама мати Божия Пречистая Богородица ко мне, рабу Божию (имя), на помощь и на пособие и одевает меня, раба Божия, своей нетленной ризой и на путь провожает меня со своим скотом…* [312, с. 510].

Восток (восточная сторона) в восточнославянских заговорах – сакральное место, где находятся магические печи, способные разжечь у объекта заговора сильное любовное чувство: *Встану я, раб Божий N, благословясь, пойду перекрестясь из избы дверями, из двора воротами, погляжу и посмотрю <u>под восточную сторону</u>. <u>Под восточной стороной</u> стоят есть три печи: печка медна, печка железна, печка кирпична. Как они разожглись-распилились от неба до земли, разжигаются небо и земля подвселенная, и разжигало бы у рабы Божьей N к рабу Божию N легкое и печень и кровь горячу…* [313, с. 311].

Если же субъект любовного заговора обращается за помощью к демоническим персонажам, то в таком случае он «часто действует не благословясь и не перекрестясь, направляется не в восточную сторону, а в западную; он идет не через двери, а лезет через подполье и приходит не на синее, а на дьявольское море» [356, с. 59]. Сравн.: *Лягу я (имя) не благословясь, встану не перекрестясь, пойду я из избы не во дверь, со двора не в ворота, а <u>под западну сторону</u>, в чисто поле. Там стоит шатер, в том шатре двенадцать дверей. <…> Захожу я в шатер, там сидит Сатанаил Сатанаилович со своими с малыми детьми…* [131, с. 348].

В традиционной китайской культуре восток персонифицирован: мифологический антропо-зооморфный персонаж *Дун Вангун* 东王公 почитается китайцами как «один из верховных богов, покровителей бессмертных – *сянь*» [278, с. 450]. Сравн. также сходные китайские мифонимы, включающие корневую морфему *дун* 东 ‘восток’: *Дунхуан* 东皇 ‘божество весны’, *Дун Цзюнь* 东君 ‘божество солнца и весны’ (БКРС 2, с. 773–774).

В мифе о чудесном рождении *Фу Си* 伏羲 – повелителя Востока и легендарного первого императора Китая – рассказывается о девушке Хуасюй, которая, отправившись однажды на восток, к Озеру грома Лайцзе, увидела на берегу след великана. Наступив на след, Хуасюй тотчас забеременела и родила мальчика, которого назвала *Фу Си* 伏羲 [413, с. 43].

Связь запада с представлениями древних китайцев об обитающих на западе демонических существах отражена в ряде фантастических сюжетов: *Про беседку, что стояла за западными воротами города Жуяна, было известно, что там обитает дух умершего, и многие из тех, кто остался там на ночь, заболевали и даже умирали*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

[15, с. 32]; *Во время династии Поздняя Хань на станции Западных ворот в уезде Жуян водилась нечистая сила* [73, с. 391–392]; *В западном предместье Наньяна есть почтовая станция. Люди не должны там оставаться, а останутся – будет беда* [73, с. 426].

В одной из фантастических новелл, входящих в сборник Гань Бао «Записки о поисках духов», рассказывается о молодом человеке по имени Ду, беседующем с девушкой Цинь (как позже выяснилось, что это был ее двойник – дух), которая «сидела на лежанке с западной стороны». Своему собеседнику девушка «велела сесть на лежанку на восточной стороне», объяснив это своей принадлежностью к миру мертвых: «Вы – живой человек, а я – дух умершей» [73, с. 381–382].

2 «Жизнь – Смерть». Характерная для русской и китайской лингвокультур жизнеутверждающая символика востока в полной мере отражена при рассмотрении оппозиции «Божественный – Демонический». Соответственно, запад как китайцами, так и славянами неизменно ассоциируется с закатом жизни, со смертью. Так, согласно представлениям, отраженным в сербской народной поэзии, души умерших уходят на запад – туда, куда заходит солнце [352, с. 446–447].

Персонификация запада отражена в традиционной китайской культуре в образе владычицы и хозяйки Запада, обладательницы снадобья бессмертия *Си Ванму* 西王母, которая понималась как «богиня страны мертвых, божество смерти» [288, с. 568]. Согласно традиционным китайским верованиям, у подножия священной горы *Куньлунь* 昆仑 – месте нахождения Си Ванму – протекала река *Жошуй* 弱水 – Мертвящая вода [397, с. 412].

Вполне закономерно, что компонент *си* 西 (*запад*) употребляется в китайских фразеологизмах, относящихся к сфере смерти: *гуйлэ силэ* 归了西了 (*назад на запад*) ‘отправился в лучший мир, скончался’ (БКРС 4, с. 700); *цзя хэ си йоу* 驾 鹤 西 游 (*сидя на журавле, путешествовать на запад*) ‘умереть’ [211, с. 55] (в китайских мифологических сюжетах журавль выступает как посредник между земным и потусторонним мирами). Описательный сравнительный оборот *будто солнце подходит к западным горам* также используется в китайском языке для эвфемистического обозначения умирания, ухода в иной мир: *Бабка моя Лю со дня на день, что называется, будто солнце подходит к западным горам, и жизнь в ней только-только тлеет* [174, с. 53].

В романе «Цзинь. Пин. Мэй» умершего мальчика Гуангэ помещают для совершения прощальных церемоний в западную часть дворца:

*Симэнь распорядился убрать западный флигель, расположенный рядом с главной залой. Туда должны были вынести*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*ребенка вместе с постелью и положить на две широких скамейки. Пинъэр, склонившись над сыном, обняла его обеими руками и не давала брать* [395, с. 359]

Восточные славяне «хоронили покойника головой на восток, а перед захоронением клали на стол головой в красный угол» [22, с. 128] (то есть также ориентируя тело умершего на восток).

Согласно традиционному китайскому этикету, при оплакивании покойника или реакции на какое-то трагическое событие необходимо было обращаться лицом на запад: *Смелый, преданный Чжан Бао подвиг думал совершить. / Жаль, без помощи небесной оказался он в беде. / Обратясь лицом на запад, горько плачет Чжугэ Лян: / Кто ему теперь поможет в тяжком горе и нужде!; Подданный царства Шу, цзяньнинский тай-шоу Хо Гэ три дня рыдал, обратившись лицом к западу, когда до него дошла весть о захвате вэйцами Чэнду* [181, с. 739].

3 «Мужской – Женский». Соотношение оппозиций «восток – запад» и «мужской – женский» отражается в сербском ритуале с *бадняком* – рождественским поленом, когда различается «мужской» и «женский» бадняк: «мужской» рубится с восточной, а «женский» – с западной стороны [352, с. 447]. Если «красный угол», ориентированный на восток, осмыслялся в верованиях восточных славян как «мужское место», то находящаяся напротив него печь, ориентированная на запад или север, понималась как «бабье место», «женское пространство» [22, с. 128].

Описывая в 40-х годах XIX века тонкости китайской традиционной свадебной церемонии, Н. Я. Бичурин отмечал осознанно противопоставленную ориентацию по сторонам света места жениха и его отца по отношению к месту, занимаемому невестой и ее отцом: «Как скоро невеста войдет в комнаты, то ее служанка ставит для жениха стол на восточной, а служанка женихова ставит стол для невесты на западной стороне. На другой день стол для женихова отца становится на восточной стороне у крыльца, а стол для невестина отца становится у крыльца на западной стороне» [32, с. 105–106].

4 «Первостепенный – Второстепенный». А. К. Байбурин убедительно показал, что устойчивое словосочетание *сидеть под образами* (то есть на восточной стороне дома) в традиционных представлениях русских, белорусов и украинцев имеет (наряду с окказиональными значениями ‘быть почетным гостем’, ‘быть женихом’, ‘быть сватами’) наиболее употребительное значение ‘быть хозяином’ [22, с. 152]. В соответствии с традиционным китайским «застольным» этикетом, на



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

центральном (западном, «верхнем») месте находился наиболее уважаемый гость, обращенный лицом на восток, а напротив его, на восточной стороне стола, располагался хозяин дома, которого образно называли *фандун* 房东 (восток дома).

Строгая иерархия среди жен китайского императора находила отражение, среди прочего, и в их нахождении в восточных или западных комнатах: «Восточные апартаменты считались по традиции почетнее западных, поэтому вторая жена императора жила в восточной части дворца, и ее называли «императрицей Восточного дворца». Третья жена занимала западные покои и называлась «императрицей Западного дворца» [376, с. 28]. Показательно, что в китайском языке устойчивое словосочетание *си гун* 西宫 (*западный дворец*) имеет не только значение ‘дворец третьей жены императора’, но и переносную (по типу метонимии) семантику ‘жена императора третьего ранга’ (БКРС 2, с. 701). Сравн. также: *Симэнь приготовил для Мэн три комнаты в западном флигеле и сделал ее своей третьей женой. Она стала называться Юйлоу – Яшмовый теремок. Все в доме величали ее госпожой Третьей. Три ночи провел в ее покоях Симэнь Цин* [393, с. 187].

Статус императрицы Западного дворца не устраивал амбициозную, жестокую и коварную последнюю китайскую императрицу *Цыси* 慈禧: «Кроме титула вдовствующей императрицы, Цыси получила и титул «императрица-мать». Формально первенство принадлежало «старшей» императрице Цыань, которая сохранила титул императрицы Восточного дворца, а «младшая» Цыси стала императрицей Западного дворца. Но это явно не устраивало Цыси, и она стала добиваться установления совместного с Цы-ань регентства» [376, с. 99–100].

В древнем Китае нахождение сына князя или императора в восточной части дворца символически указывало на его статус наследника. Песенный текст «Ты величава собой» (Книга песен «Ши Цзин» 诗经) прославляет приехавшую из царства Ци в царство Вэй невесту местного князя – княжну Чжуан-цзян, брат которой является наследником престола царства Ци:

*О новобрачная, цискому князю ты дочь,*
*Нашему вэйскому князю теперь ты жена.*
*Брат твой отныне в покоях восточных дворца,*
*Ты повелителю Сина в супруги дана* [410, с. 59].

В романе Ло Гуан-чжуна «Троецарствие» перечисляются действия императора Юань Шу, которые он совершил, подтверждая в



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

глазах окружающих свои полномочия среди прочего и тем, что, поселив своего сына в Восточном дворце, определил его статус как наследника престола: он «пожаловал чиновникам титулы, даруемые только императором; выезжал в колеснице, украшенной драконами и фениксами; устраивал жертвоприношения в северном и южном предместьях своей столицы; избрал императрицей дочь Фын Фана; поселил своего сына в Восточном дворце» [180, с. 224].

Кроме того, слова *запад* и *западный* могут реализовать любовно-эротическую семантику, что, возможно, в сознании китайцев обусловлено принадлежностью запада к негативно маркированной сфере таинственного, потустороннего и потому не вполне приличного, «запретного».

Показательно, что помещения дворцов в древнем Китае, ориентированные на запад, не имели окон, поскольку такие пространства считались интимными. Информация об этом содержится в комментарии к песне «Поручение правителю» из книги «Ши Цзин» 诗经 (*Будь же таким и тогда, как заходишь в покой: / Перед отверстием в крыше своей не красней*): «В северо-западных, наиболее интимных, покоях дворца обычно не делали окон, и свет в них проникал через особые отверстия в крыше. *Перед отверстием в крыше* – в месте, где тебя никто не видит» [410, с. 335] (автор комментария – А. А. Штукин).

Да-дао, герой новеллы «Удивительная встреча в западном Шу», ведя в садовой беседке фривольно-двусмысленный разговор с понравившейся ему девушкой, испытывает по отношению к ней совершенно определенное чувственное желание:

> *Девушка легко улыбнулась и спросила: «Ну а я – хоть род мой скромный и низкий, а внешность грубая и вульгарная, – я могла бы, как говорится, подавать вам фрукты и травы?» – «Боюсь, мое бренное тело слишком слабо для подобных удовольствий!» От такого разговора Да-дао пришел в радостное возбуждение и повел было деву к западному углу беседки, мечтая тут же слиться с нею, но она сказала: «Разве сейчас время для радостной встречи? Лучше я вернусь домой, а ближе к вечеру снова приду. Только будьте здесь же, господин!»* [15, с. 62].

В одной из новелл, относящихся к эпохе династии *Тан* 唐 – «История Хо сяо-юй», интимное общение молодых людей происходит в западном саде:

> *Когда кончилось угощение, было уже темно. Бао повела Ли И отдохнуть в западный сад. Здесь был уединенный дом с*



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*очень красивыми занавесями и портьерами. Бао приказала служанкам снять с Ли И туфли и развязать пояс. Вскоре вошла Сяо-юй; говорила она нежным голосом, держалась мягко и кротко. Снимая свои одежды из тончайшего шелка, она смущалась, и смущение ее было очаровательным* [398, с. 114].

В другой танской новелле – «Повесть о красавице Ли» – общение влюбленных также происходит в западном зале дворца:

*Он отказывался решительным образом, но она настояла на своем. Вскоре все перешли в Западный зал. Занавесы, циновки, портьеры, диваны радовали глаз своей красотой; туалетные ящички, покрывала, подушки – все было роскошно и изысканно. Зажгли свечи, внесли угощение, все было отменно вкусно. После ужина старуха поднялась. Беседа юноши с красавицей как раз в это время стала оживленной; они шутили, смеялись, чувствовали себя совсем свободно* [34, с. 91].

Можно также предположить, что название известной юаньской драмы *Ван Шифу* 王實甫 «Западный флигель» 西廂記 является «скрытноговорящим», поскольку оно так или иначе ассоциируется с представлениями о любовно-эротической «запретности» и в то же время «привлекательности» запада. Увлекательный сюжет драмы строится вокруг отношений молодого человека Чжан Шэна и красавицы Цуй Ин-ин. Преодолевая различные препятствия и опираясь на помощь и поддержку Хун-нян – служанки Ин-ин, молодые люди в итоге обретают свое счастье. Но едва ли не решающим событием в их отношениях можно считать довольно смелый поступок Ин-ин, посещающей заболевшего Чжан Шэна именно в западном флигеле, где в дальнейшем и происходят интимные встречи молодых людей еще до их свадьбы.

Основные мотивы драмы «Западный флигель» нашли отражение в различных произведениях китайской литературы. «Но, несмотря на это, за пьесой долгое время сохранялась репутация произведения, нарушающего моральные нормы, которое не следует давать читать молодежи. Демократической (или, скажем так, не догматической) критике пришлось бороться с этим ложным мнением в течение нескольких столетий» [103].

Показателен в этом отношении и фразеологизм *дунши сису* 东食西宿 (*на востоке есть, на западе ночевать*) ‘о человеке, который согласен на всё ради собственной выгоды’. Происхождение данного оборота связано с историей о девушке на выданье, к которой посватались два молодых челове-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ка: живущий на востоке малорослый и некрасивый, но богатый поклонник и внешне привлекательный, но бедный юноша, живущий к западу от дома невесты. Родители девушки предложили ей сделать выбор самостоятельно, подняв правую руку в сторону запада, либо левую – в сторону востока. После некоторого раздумья девушка подняла обе руки одновременно и, преодолевая смущение, объяснила свой поступок следующим образом: «Я бы хотела питаться в семье, живущей на востоке, а ночевать – в семье, живущей на западе». Не останавливаясь на особенностях семантики рассмотренного фразеологизма, отметим, что запад в данном случае, как и в выше приведенных примерах, ассоциируется с любовно-эротической сферой.

Вместе с тем, в некоторых случаях наблюдается противоположное явление: наделение востока негативными, а запада – позитивными ассоциациями. Так, в повести Фэн Мэнлуна «Две монахини и блудодей» развратные отношения монахинь с молодым волокитой Хэ Дацином происходят именно в восточной части буддийского монастыря [382, с. 136–145]. В одном из семейных наставлений, датируемых XVI веком, восточная и западная стороны улицы противопоставляются как негативная и позитивно осмысливаемые:

> *На восточной стороне улицы проживает молодой крепкий человек привлекательной наружности. Его жены ссорятся с утра до вечера и его не слушаются. На западной стороне живет согбенный старикашка; его женщины делают все возможное, чтобы ему услужить и повиноваться. Чем это можно объяснить? А дело в том, что последний владеет наивысшими тайнами «искусства спальных покоев», а первый в них не сведущ* [81, с. 315].

Эта же логическая схема («восток – минус, запад – плюс») положена в основу фразеологизма *дунши сяопин* 东施效颦 (*Дун Ши хмурится, подражая Си Ши*) ‘неумело копировать, обезьянничать’: *Дун Ши* 东施 – внешне непривлекательная и глупая девушка, а *Си Ши* 西施 – красавица и умная. Легенда повествует о том, что «уродливая Дун Ши тщетно пыталась походить на больную красавицу Си Ши» (БКРС 3, с. 775).

## 6.4 Человечий след в традиционной культуре восточных славян и китайцев

Известный английский этнолог Джеймс Джордж Фрэзер в своем классическом труде «Золотая ветвь» сформулировал важное положение о двух видах магического мышления, основанного на убеж-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

денности в возможности магического влияния на окружающую действительность с помощью тех или иных действий или мыслей: о симпатической и контагиозной магии. В первом случае исполнитель (участник) магического ритуала исходит из того, что «подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину»; в соответствии со вторым подходом, «вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают действовать на расстоянии после прекращения прямого контакта». При этом, как отмечал исследователь, «маг делает вывод, что все то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая была с этим предметом в соприкосновении» [380, с. 49–50].

Используя современную общепринятую терминологию, можно сказать, что принципиальное отличие метонимии от метафоры, основанной на сходстве предметов и явлений, заключается в «сопричастности», смежности конкретных предметов или отвлеченных понятий. Как отмечает Н. Д. Арутюнова, метонимия представляет собой такой механизм речи, при котором происходит перенос с одного объекта на другой предмет, «ассоциируемый с данным по смежности, сопредельности, вовлеченности в одну ситуацию» [20, с. 300]. Частным проявлением метонимии считается синекдоха, основанная на перенесении наименования с части на целое и наоборот. «Следовая магия» может считаться «классическим» воплощением синекдохи, поскольку часть – след, оставленный на какой-либо поверхности человеком или мифическим существом, в сфере традиционной культуры воспринимается как целое – сам человек или мифическое существо. Справедливо замечено, что метонимия, как и метафора, основана на «принципе фиктивности», в соответствии с которым «рассматривать метонимичную форму выражения как буквальную невозможно, поскольку это не согласуется со здравым смыслом» [1, с. 17]. Вместе с тем метонимический способ мышления нельзя не учитывать при анализе многочисленных собственно языковых и внеязыковых явлений.

Сакрализация человеческого следа (отпечатка ноги) широко распространена в традиционных верованиях разных народов, что убедительно проиллюстрировано в названной работе Дж. Дж. Фрэзера [380, с. 49–50]. Славяне также считали, что след, оставленный человеком, может являться объектом магических действий (порчи, целительства, любовной ворожбы), поскольку он «представляется неотделимым от самого субъекта, его символическим заместителем, аналогично тени и отражению в воде» [237, с. 39]. В китайской культурной традиции соответствующие представления связаны в основном с одухотворением следов культурных героев и мифических существ.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

1 «Следовая магия» у восточных славян проявляется в нескольких сферах.

1.1 Вредоносная деятельность, которая в редких случаях ограничивается лишь желанием субъекта ритуального действия досадить, доставить неприятность человеку. Сравн. русский диалектный фразеологизм *подбирать следы* ‘вредить (идя вслед за рыбаком)’, который иллюстрируется соответствующей информацией: «В понедельник всякий ловец старается не выходить на лов первым, поскольку последующие следы подбирают, отчего не бывает удачного лова» (СРНГ 27, с. 338).

Этот же фразеологизм в говорах западной Брянщины используется для обозначения далеко не безобидных, а откровенно вредоносных намерений ведьмы. Так, в сообщении жительницы села Верещаки Новозыбковского городского округа содержится информация об особом магическом приеме – втыкании иголок в след, оставленный человеком: *Ат нас к баби ни идите: баба иголак панатыркывала в зямлю, паколите. И слет падбярэть ваш, и ноги у вас аткажать* [258, с. 71]. На этой же территории (село Новые Бобовичи) зафиксирован следующий не менее радикальный прием «порчи на след»: *Вот челавек прашол па пяску. Ти босый, ти абутый ты, який ты идеш. И если я враждую на тябе (хоть ты и вабутый прайшоў), я пясочек тэй сабирала – и у платочик у етый. И кали вот хто умрэ, укинуть у магилу. И тэй чялавек памрэ* [258, с. 80]. В статье «Ведьма», помещенной в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», прямо указывается на локализацию именно на Брянщине поверья о том, что «ведьма вынимает за человеком его след и подкладывает в чей-нибудь гроб» [59, с. 298].

Существовала и соответствующая «технология» действий колдуна или ведьмы, связанных с «подбиранием» следа: «Снимать след приглашается колдун или опытный, бывалый человек. Этот-то бывалый человек снимает этот след, вырезывая из почвы ножом так ловко, что он, то есть след, служит чистым отпечатком подошвы сапога или ноги человека. Для вырезывания следа употребляют широкий нож, иногда даже окровавленный вихрем. Над снятым слепком читают тайные заговоры. Когда обиженный требует только нанесения тоски, тогда колдуны прячут след только под матицу или под князек. Когда же обиженный требует смертельного отмщения, тогда он в глухую полночь сжигает след в бане» [313, с. 397–398].

Магическое воздействие на след в целом ставит целью причинение ущерба здоровья человеку. Сравн. замечание Дж. Дж. Фрэзера: «По всему миру распространено поверье, согласно которому, повредив сле-



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ды, вы наносите вред оставившим их ногам. <…> Туземцы в Юго-Восточной Австралии верят, что они могут, положив на отпечатки ног острые куски кварца, стекла, кости или древесного угля, сделать человека хромым. <…> У мекленбуржцев считается, что, если вы вгоните гвоздь (иногда требуется, чтобы этот гвоздь был выдернут из гроба) в оставленный человеком след, тот охромеет» [380, с. 49].

В русской этнокультурной традиции «чары на след» заключаются в измерении следа человека каким-либо предметом (веревочкой, лучиной) с последующим его сжиганием или замуравливанием (замазыванием) в печи, из-за чего у заклинаемого «пропадают ноги», то есть появляется болезнь ног [313, с. 408]. У белорусов «вынимание следа» осуществлялось путем собирания земли из следа, зашивания ее в мешочке и высушивания. «Логика» этого магического действия заключалась в следующем: «Так должен иссохнуть человек, чей след был вынут» [36, с. 169]. Сравн. также рус. *вынимать след* ‘магическое действие, которое, по суеверным представлениям, должно нанести ущерб здоровью того лица, против которого это действие направлено’ (ССРНГ, с. 522). Императивная конструкция *На леший след иди!*, употребляющаяся для выражения пренебрежения к кому-либо, желания избавиться от кого-либо (СРНГ 17, с. 33), связана с представлениями о том, что человек, наступивший на след лешего или перешедший его след, собьется с пути [40, с. 198]. Сходное поверье известно сербам: «Лесник – дух, живущий в лесу, способный к оборотничеству. Если человек попадет на след этого духа, то заболеет» [167, с. 108].

Наиболее радикальная «порча на след» преследовала цель умерщвления жертвы. Судя по тому, что подобные злокозненные действия рассматривались в российских судебно-следственных делах XVII века, можно говорить об устойчивости и распространенности такого приема колдовства. Сравн.: «Дворцовая мастерица Дарья Ламанова жженый своей рубашки пепел сыпала на след государыни царицы и великой княгини Евдокии Лукьяновны [95, с. 103]. Обряд заклятия с помощью мака, проводившийся для физического устранения соперника (соперницы), также предполагал воздействие на след: «Мак надо было смешать с песком следа левой ноги и бросить в полночь во двор заклинаемого, произнеся: *Пусть разобьется на мелкий мак тот, кто нас разлучил!*» [326, с. 304]. В книге польского этнографа и фольклориста Чеслава Петкевича «Народная культура Речицкого Полесья» приводится подробное описание белорусского заклятия с использованием земли со следа жертвы: «Нужно незаметно взять со следа проклинаемого немного земли и, рассевая ее на наибольшем пространстве, произнести проклятие:



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Штоб ты сваімі паганымі лапамі больш не таптаў святое земелькі, да штоб ена цебе ніколі не прыняла ў сваё мацерынскае лано, да развей цебе вецер па ўсяму свету, і згінь-прападзі твой нечысты след на век векоў!*» [418, s. 219].

1.2 В любовной магии, представляющей собой совокупность «привораживающих» приемов, также нередко использовалось «чарование на след». Дж. Дж. Фрэзер, в частности, писал: «У южных славян девушка берет землю из-под следов своего возлюбленного и наполняет ею цветочный горшок. Она сажает в него бархатцы – цветы, которые считаются неувядающими. Она верит, что, подобно тому как растут, цветут и не увядают эти золотистые цветы, будет неувядающей и любовь ее милого. Предполагается, что любовные чары подействуют на юношу через посредство земли, по которой он ступал» [380, с. 49].

В древнерусской былине «Добрыня и Маринка» злая колдунья Марина Игнатьевна, стремясь приворожить Добрыню, сжигает взятые из-под его ног следы и произносит заклятие-приворот: *Сколь жарко дрова разгораются, / Со темя следами молодецкими, / Разгорелось бы сердце молодецкое / У молода Добрыни Никитича* [249, 25].

Известная в Украине девичья «ворожба по следу» выглядит более романтично, хотя и она может стать причиной душевного расстройства молодого человека: «Ворожба по следу довольно обычна в Малоросии, и в народных песнях она занимает видно место. Так, в одной песне юноша, полюбив девушку, подозревает, что она дала ему приворотного зелья. Девушка отвечает ему: *Ой я ж тобі, мой миленкій, зілья не давала, / Слідок брала, к сердцю клала, що вірно кохала*. В другой украинской песне девушка говорит парню, что она его действительно приворожила таким образом: *Я із-під тебе землю брала, / До сердця клала, тебе чаровала*. Результаты чарования оказались такими, что парубок не может жить без очаровавшей его дивчины, и «вечеря ему не мила, и робота не мила» [327, с. 584].

1.3 В сфере традиционной целительной практики восточным славянам известно магическое использование следа, оставленного на твердой поверхности христианскими святыми. Среди богородичных икон известна икона Почаевской Божьей Матери, в нижней части которой изображен камень с отпечатком человеческого следа. Согласно легенде, след на камне оставлен Богородицей, явившейся монахам в г. Почаеве Тернопольской области Украины. Вода, собирающаяся от дождей в этом углублении, используется верующими для исцеления больных глаз [233, с. 135].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В народной легенде, которую в начале XX века изложил этнограф С. В. Максимов, рассказывается о северорусском камне-следовике, на котором оставила след св. Параскева Пятница, убегавшая от домогательств дьявола: «Это – тот камень, на который уперлась стопою Пятница, чтобы быстро вскочить на дерево, и оставила тут глубокий след стопы своей. Вода, скапливающаяся здесь, признается народом за слезы праведницы, плачущей о людских прегрешениях. Эта вода врачует от всяких болезней, преимущественно глазных» [220, с. 276]. На поверхности камня, находящегося в Вологодской области, неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря, видно углубление в виде отпечатка ноги. Считается, что этот след оставил основатель монастыря – святой Кирилл. Согласно местному поверью, «если разуться, встать босой ногой на след Кирилла и задумать желание, то оно обязательно сбудется» [219, с. 229]. На камне, находящемся у д. Старые Дороги в Минской области, сохранился отчетливый след человечьей ноги 37-го размера, который местные жители воспринимают как отпечаток ноги Божьей Матери, наделившей камень-следовик чудодейственной силой. «Считается, что если приложить ногу к отпечатку, болезни через некоторое время отступят» [93, с. 135].

2 В традиционной китайской культуре «следовая магия» проявляется весьма специфично, хотя в определенной мере она соотносится с аналогичными восточнославянскими представлениями.

2.1 Известное восточным славянам поверье об излечении вследствие прикосновения ногой к следу, оставленному на камне христианскими персонажами, может быть рассмотрено как типологическая параллель к архаичным верованиям китайцев о чудесном зачатии девушки / женщины после наступления ею на след мифического персонажа. Так, *Сыма Цянь* 司马迁 в своих «Исторических записках» приводил легенду о необычном рождении культурного героя *Фу-си* 伏羲 (Пао-си 伏羲) – мифического первопредка китайцев – его матерью Хуа-сюй: «Она ступила в след великана у озера Лэйцзэ, после чего родила Фу-си», который «имел тело змеи и голову человека» и «обладал совершенными добродетелями» [328, с. 345]. В книге «Мифы Древнего Китая» находим более детальное, почти художественное описание этого события: «Однажды Хуа-сюй отправилась на восток погулять к красивому, заросшему травой и деревьями огромному Озеру грома – Лэйцзэ и увидела на берегу след ног какого-то великана. Удивилась и шутки ради наступила на этот след. Ступила и тотчас почувствовала какое-то волнение, после чего она забеременела и родила мальчика, которого назвала Фу-си» [413, с. 43].

Согласно древнекитайскому преданию, предки народа *Чжоу* 周朝 родились от соединения их матерей со следами великанов [422, 123 页.].



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

*Цзян Ююань* (姜 嫄), мать культурного героя *Хоу-цзи* (后稷) – Государя-просо, который считается покровителем земледелия и наследником полумифического императора *Хуан-ди* 黄帝, зачала сына, наступив на след великана [298, с. 701]. По мнению Б. Л. Рифтина, «след великана в первобытном мышлении ассоциировался со следами представителей верхнего небесного мира или его владыки» [293, с. 659].

По одной из легенд, великий китайский мудрец и педагог Конфуций был зачат после того, как его мать прошла по следам единорога – цилиня, появление которого «несло с собой умиротворенность и процветание, было знаком предстоящего рождения мудреца» [300, с. 702]. Эти представления, по мнению Н. А. Сомкиной, могут быть «связаны с фаллической символикой цилиня, свойственной единорогам и в западной культуре» [320, с. 80]. Китайский единорог цилинь занимает третье место в четверке «благовещих» животных и, подобно фениксу, представляет собой единение двух начал, пяти элементов, пяти доблестей и пяти символических цветов. Само слово *цилинь* (麒麟) отражает гармоничное единство начал «ян» и «инь», поскольку оно «истолковывается как соединение двух понятий: *ци* – единорог-самец и *линь* – единорог-самка» [300, с. 702].

2.2 Восприятие следа как символического аналога человека, характерное для восточнославянской вредоносной магии, выявляется и в китайском ритуале обнаружения вора по оставленному им следу: «В Китае, в Гуанси и Гуандуне, существует до сих пор следующий обычай: если вор, убегая из обворованного им дома, запечатлел следы своих ног, то пострадавшие зовут опытного бонзу, который забивает в место, на котором оставлен след, бамбуковый кол и, сосредоточившись, внушает беглецу неотразимое желание вернуться к месту преступления» [57, с. 65].

Описанное ритуально-магическое действие в своей основной «логической схеме» напоминают сходные представления европейцев, не имеющие, однако, отношения к «следовой магии»: «Жители Пруссии говорили, что, если вы не можете поймать вора, нет ничего лучшего, как взять одежду, которую тот потерял во время бегства: если вы ее изрядно поколотите, вор заболеет» [380, с. 48].

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1 Авдеенко, И. А. Символ и метонимия / И. А. Авдеенко // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 6 (24). – 2013, часть 2. – С. 16–18.

2 Адоменас, А. Что такое Крестный ход на самом деле? / А. Адоменас [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://pravlife.org/ru/chto-takoe-krestnyy-hod-na-samom-dele. – Дата доступа: 13.11.2019.

3 Аксамітаў, А. С. Бел. *за царом гарохам*, руск. *при царе горохе* / А. С. Аксамітаў // Беларуская лінгвістыка. – Вып. 2. – Мінск, 1972. – С. 69–71.

4 Аксамітаў, А. С. Аб некаторых асаблівасцях мовы беларускай вясельнай паэзіі / А. С. Аксамітаў // Studia z filologii polskiej i słowianskiej. Białorutenika, t. 22. – Warszawa, 1995. – S. 81–93.

5 Аксамитов, А. С. Обряд и песня как источник образования фразеологических единиц белорусского языка / А. С. Аксамитов // Acta Balcano – Slavica. XVI. – Warszawa, 1984. – S. 21–31.

6 Алексеев, В. М. О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народными картинами и амулетами / В. М. Алексеев // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества. Том двадцатый. 1910. – С.-Пб. : Типография Императорской академии наук, 1912. – С. 1–76.

7 Алексеев, В. М. Китайские монетовидные амулеты и благожелательные медали из коллекции Императорского Эрмитажа / В. М. Алексеев // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Том двадцать первый. 1911–1912. – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1913. – С. 1–86.

8 Алексеев, В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. / В. М. Алексеев ; [предисл. акад. В. В. Струве и В. М. Штейн]. – М.: Изд-во вост. лит., 1957. – 312 с.

9 Алексеев, В. М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2 / В. М. Алексеев. Сост. М. В. Баньковская. Отв. ред. Б. Л. Рифтин. – М.: Вост. лит., 2003. – 511с.: ил.

10 Алексеев, В. М. Римлянин Гораций и китаец Ли Цзи о поэтическом мастерстве / В. М. Алексеев // Алексеев В. М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1 / В. М. Алексеев; [Сост. М. В. Баньковская; Отв. ред. Б. Л. Рифтин]. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 345–384.

11 Алексеева, М. А. Гравюра на дереве «Мыши кота на погост волокут» – памятник русского народного творчества конца XVII –

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

начала XVIII в. / М. А. Алексеева // Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – С. 45–79.

12 Алимов, И. А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в западном Шу» Ли Сянь-миня / И. А. Алимов // Религиозный мир Китая 2005 / Под. ред. И. С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». – М.: РГГУ, 2006. – С. 239–266.

13 Алимов, И. А. Хули-цзин / И. А. Алимов // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др. – М. : Вост. лит., 2007. – С. 667–668.

14 Алимов, И. А. Чэн-хуан / И. А. Алимов // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др. – М. : Вост. лит., 2007. – С. 732–734.

15 Алимов, И. А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая / И. А. Алимов. – СПб.: Изд-во «Наука», 2008. – 284 с.

16 Алимов, И. А. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. / И. А. Алимов, М. Е. Кравцова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. – 1408 с.

17 Алин, В. Н. Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства / В. Н. Алин // Религиозный мир Китая. 2005 / Под ред. И. С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и Античности». – М.: РГГУ, 2006. – С. 195–204.

18 Андреев, О. Как мыши кота хоронили: Стих О. Андреев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://rustih.ru/oleg-andreev-kak-myshi-kota-xoronili. Дата доступа: 17.01.2020.

19 Амосова, Д. Как в Китае отмечают день поминовения усопших / Д. Амососва [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://travel.rambler.ru/abroad/48420722-kak-v-kitae-otmechayut-den-pominoveniya-usopshih. Дата доступа: 21.08.2021.

20 Арутюнова, Н. Д. Метонимия / Н. Д. Арутюнова // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. – 2-е изд. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. – С. 300–301.

21 Афанасьев, А. Н. Языческие предания об острове Буяне / А. Н. Афанасьев // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских. – Кн. 9. – М., 1851. – С. 1–24.

22 Байбурин, А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л.: «Наука», Ленингр. отд-ние, 1983. – 188 с.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

23 Байбурин, А.К. У истоков этикета. Этнографич. очерки / А. К. Байбурин, А. Л. Топорков. – Л.: «Наука», Ленингр. отд-ние, 1990. – 166 с.

24 Баньковская, М. В. Преемственность : Василий Михайлович Алексеев – Борис Львович Рифтин / М. В. Баньковская // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Р. Лидова. (Orientalia et Classical Труды Института восточных культур и античности; вып. 25.) М.: РГГУ, 2010. – С. 24–72.

25 Баренбойм, Петр. Восточное влияние на Микеланджело: в чем мог ошибиться великий Панофский / Петр Баренбойм. – М.: ЛУМ, 2017. – 64 с.

26 Барсов, Н. И. К литературе об историческом значении русских народных заклинаний / Н. И. Барсов // Русская старина. Ежемесячное историческое издание. – СПб., 1893. – № 1. – С. 209–220.

27 Белая, И. В. О даосских методах для женщин в «Важнейших поучениях по женской алхимии» (Нюй дань яо янь 女丹要言) / И. В. Белая // XLV науч. конф. отдела Китая Ин-та востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2015. – Ч. 2. –С. 143–162.

28 Белая, И. В. В поисках «женской алхимии»: история создания «Нюй дань хэ бянь» / И. В. Белая // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – № 3 (27), том 2. – 2018. – С. 111–129.

29 Белая, И. В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: Даосское учение для женщин / И. В. Белая. – М. : Ганга, 2020. – 352 с.

30 Белова, О. В. Флор и Лавр / О. В. Белова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М. : Междунар. отн., 2014. – С. 399–401.

31 Бернштам, Т. А. Герой и его женщины: образы предков в мифологии восточных славян / Т. А. Бернштам. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – 372 с.

32 Бичурин, Н. Я. Китай : Его жители, нравы, обычаи, просвещение. Сочинение Монаха Иакинфа / Н. Я. Бичурин. – Санкт-Петербург: В типографии Императорской Академии наук, 1840. – 228 с.

33 Бичурин, Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии / Н. Я. Бичурин. – М.: Восточный Дом, 2002. – 269 с.

34 Бо, Син-цзянь. Повесть о красавице Ли / Бо Син-цзянь // Танские новеллы. Перевод с китайского, послесловие и примечания О. Л. Фишман. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 90–105.

35 Боганева, А. Зязюля / А. Боганева, Л. Салавей // Міфалогія беларусаў : Энцыклапедычны слоўнік / склад І. Клімковіч,

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 196–197.

36 Богданович, А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно, 1895. – 187 с.

37 Бокщанин, А. А. Роль ритуала в организации уделов в Китае в конце XIV в. / А. А. Бокщанин // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сб. статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 309 – 323.

38 Бонецкая, Н. К. Аполлон Мышиный / Н. К. Бонецкая // Дух Серебряного века (феноменология эпохи). – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 580–591.

39 Братья Лю. Китайские народные сказки. Рис. Н. Кочергина. – М.: Гос.изд-во дет. лит-ры, 1956. – 58 с.

40 Будовская, Е. Э. Блуждать / Е. Э. Будовская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М.: Междунар. отношения, 1995. – С. 197–199.

41 Бужор, Е. С. Онтология творчества Максимилиана Волошина / Е. С. Бужор // Вестник РУДН. – Серия Философия. – 2012. – № 4. – С. 170–176.

42 Бунакова, Р. Ю. Образ кошки в китайской литературной традиции (на материале романа Лао Шэ «Записки о кошачьем городе») / Р. Ю. Бунакова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 5 (23). – 2013. – Ч 1. – С. 33–38

43 Валенцова, М. М. Колодец / М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 536–541.

44 Валенцова, М. М. Узел / М. М. Валенцова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь /Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М.: Междунар. отн., 2014. – С. 357– 360.

45 Валодзіна, Т. В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў / Т. В. Валодзіна. – Мінск: Тэхналогія, 1999. – 167 с.

46 Валодзіна, Т. Цела чалавека : слова, міф, рытуал / Таццяна Валодзіна. – Мінск, 2009. – 431 с.

47 Валодзіна, Т. В. Карыта / Т.В. Валодзіна // Міфалогія беларусаў : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 229–230.

48 Валодзіна, Т. В. Кот / Т. В. Валодзіна, Л. Дучыц, У. Лобач, С. Санько // Міфалогія беларусаў : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 248–249.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

49 Ван, Юэ. Эвфемизмы в китайском языке / Ван Юэ // Науковий журнал «Китаєзнавчі дослідження». – № 1–2. –Київ, 2016. – С. 110–114.

50 Ван, Шифу. Западный флигель. Перевод на русский Л. Н. Меньшиков / Ван Шифу. – Пекин: Народное образование, 2016. – 460 с.

51 Васілевіч, У. Жалезная баба / У. Васілевіч // Міфалогія беларусаў : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 171.

52 Васильев, Л. С. Предисловие / Л. С. Васильев, А. И. Кобзев // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сб. статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 3–16.

53 Васильев, Л. С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» / Л. С. Васильев // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сб. статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 173–201.

54 Васильев, Л. С. Древний Китай. Том 1: Предыстория, Шань-Ин, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.) / Л. С. Васильев. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 379 с.

55 Васильев, Л. С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII–V вв. до н.э.) / Л. С. Васильев. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 623 с.

56 Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. / Л. С. Васильев. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.

57 Ветухов, А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли). Вып. I–II / А. В. Ветухов. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1907. – 529 с.

58 Виноградова, Л. Н. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор / Этнолигвистическое исследование Полесья. М. : Индрик, 1995. – С. 173–187.

59 Виноградова, Л. Н. Ведьма / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 297–301.

60 Виноградова, Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами / Л. Н. Виноградова // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей»: Ладомир; Москва, 1996. – С. 207–224.

61 Виноградова, Л. Н. Лапти / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М.: Междунар. отн., 2004. – С. 79–82.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

62 Виноградова, Л. Н. Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах / Л. Н. Виноградова // Заговорный тест: Генезис и структура. – М.: «Индрик», 2005. – С. 425–440.

63 Власий – скотий бог [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.Russkaya_mifologiya._Enciklopediya.html. Дата доступа: 24.09.2021.

64 Войтишек, Е. Э. Ритуал «захоронения аромата» в традиционной культуре Восточной Азии: от литературы до эпиграфики / Е. Э. Войтишек, А. С. Шмакова // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2016. – Т. 15. – № 4: Востоковедение. – С. 101–110.

65 Войтишек, Е. Э. Китайская рукопись X века «Спор Чая и Вина» как одно из открытий «Дуньхуанской библиотеки» / Е. Э. Войтишек, Г. В. Осипов // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2018. – Т. 17. – № 4: Востоковедение. – С. 75–92.

66 Войтович, В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.: іл.

67 Волошин М. Аполлон и мышь // М. Волошин // Лики творчества. – Л.: Наука, 1989. – С. 96–111.

68 Волчкова, Е. В. Лисица, свинья и кролик: божества-покровители в приворотной магии современного Тайваня / Е. В. Волчкова // Тексты магии и магия текстов: картина мира, словесность и верования Восточной Азии / под науч. ред. И. С. Смирнова; сост. и отв. ред. Е. В. Волчкова, О. М. Мазо, А. А. Соловьева, А. Б. Старостина ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т классического Востока и Античности. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – С. 312–330.

69 Волх Всеславьевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.byliny.ru/content/text/volkh-vseslavevich. Дата доступа: 30.11.2019.

70 Всем в лес! Зачем нужно ряст топтать [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://liniya-jizni.livejournal.com/. Дата доступа: 02.05.2022.

71 Выслоўі / [Склад., сістэм тэкстаў, уступ. арт. і камент. М. Я. Грынблата. Рэд. тома А. С. Фядосік]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – 520 с.

72 Вэнь, Цзянь. Цинчэншань – колыбель даосизма / Вэнь Цзянь, Л. А. Горобец // Религиозный мир Китая 2005 / Под. ред. И. С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». М.: РГГУ, 2006. – С. 67–81.

73 Гань, Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). Пер. с древнекит., предисл., прим. и словарь-указ. Л. Н. Меньшикова / Гань Бао. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. – 576 с.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

74 Георгиевский, С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев (С таблицей китайских иероглифов) / С. М. Георгиевский. – Санкт-Петербург: Типография И. Н. Скороходова, 1892. – 117 с. + 25 с. (Предисловие и Приложение).

75 Го, Жунжун. Образ ивы/вербы в русской и китайской культурах / Го Жунжун, Янь Хайюнь // Молодой ученый. – 2019. – № 49 (287). – С. 579–582.

76 Городецкая, О. М. «Весенние картинки» из собрания Эрмитажа / О. М. Городецкая // Китайский Эрос / Под. ред. А. И. Кобзева. Научно-художественный сборник. – М.: OCR Палек, 1998. – С. 46–49.

77 Городецкая, О. М. Искусство «весеннего дворца» // Эрос за китайской стеной. Научно-художественный сборник. Под ред. А. И. Кобзева. – М.: Изд-во «Нестор-История», 2019. – С. 61–89.

78 Гроот, Я. Я. М. де. Демонология древнего Китая / Я. Я. М. де Гроот. – Лейде, 1907. – 207 с.

79 Гроот, Я. Я. М. де. Лисы-демоны / Я. Я. М. де Гроот // Религиозный мир Китая 2005 / Под. ред. И. С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». – М.: РГГУ, 2006. – С. 219–238.

80 Гудимова С. А. Аполлон-Сминфей (Мышиный) // Вестник культурологи. – № 2 (89). – 2019. – С. 83–91.

81 Гулик, Роберт ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае / Роберт ван Гулик. – СПб.: «Азбука-классика», 2006. – 542 с.

82 Гуліцкі, М. Ф. Нарысы гісторыі беларускай лексікаграфіі (XIX – пачатак XX ст.) / М. Ф. Гуліцкі. – Мн.: Вышэйш. школа, 1978. – 120 с.

83 Гура, А. В. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 49–153.

84 Гура, А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М.: Изд-во «Индрик», 1997. – 912 с.

85 Гура, А. В. Брак / А. В. Гура Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 244–250.

86 Гура, А. В. Брачная ночь / А. В. Гура Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 257–261.

87 Даниленко, В. П. Картина мира в мифах древнего Китая / В. П. Даниленко. – СПб.: Алетейя, 2019. – 298 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

88 Даньли, Линь. Почему в китайском языке слово *вещь* пишут иероглифами «восток» и «запад» – 东 и 西 ? / Даньли Линь // http://125.223.1.237/new/wfile/wfile. – Дата доступа: 16.05.2021

89 Демидович, П. П. Из области верований и сказаний белорусов. Нечистая сила / П. П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 91–120.

90 Доброва, С. И. Технология параллелистического анализа как инструмент кросскультурной лингвофольклористики (на материале формулы отсылки болезни в русских и болгарских заговорах) / С. И. Доброва // Филология и человек. – 2018. – №1. – С. 97–108.

91 Домашние животные в китайском искусстве // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://stygminum.livejournal.com/9037.html. Дата доступа: 18.04.2021.

92 Дучыц, Л. Змей / Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, А. Прохараў, І. Швед // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 190–192.

93 Дучыц, Л. У. Камяні-следавікі Беларусі / Л. У. Дучыц, Э. М. Зайкоўскі, Э. А. Ляўкоў, А. К. Карабанаў, В. Ф. Вінакураў // Гістарычна-археалагічны зборнік. – Мінск, 1996. – № 9. – С. 133–141.

94 Евсюков, В. В. Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры яншао / В. В. Евсюков. – Новосибирск: «Наука»: Сиб. отд-ние, 1988. – 127 с.

95 Елеонская, Е. Н. Сказка, колдовство и заговор в России. Сб. трудов / Вступ. ст. и сост. Л. Н. Виноградовой; подготовка текста и коммент. Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницыной / Е. Н. Елеонская. – М.: Издательство «Индрик», 1994. – 272 с.

96 Ермаков, М. Е. Магия Китая. Введение в традиционные науки и практики / М. Е. Ермаков. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2003. – 208 с.

97 Жилина, Н. В. Мужской русский головной убор второй половины XIII – XVII вв. и его украшение / Н. В. Жилина // Вестник ТвГУ. Серия «История». – 2013. – Вып. 1. – С. 3–29.

98 Журавлев, А. Ф. Мотив завязывания узла в продуцирующей магии / А. Ф. Журавлев // Полесье и этногенез славян: Предварит. матлы и тез. конф. / Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР. – М.: Наука, 1983. – С. 109–110.

99 Завадская, Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая / Е. В. Завадская. – М.: Искусство, 1975. – 440 с.; 16 л. ил.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

100 Завадская-Байчжи, Е. В. Сексуальность как особый колорит китайской традиционной живописи / Е. В. Завадская-Байджи // Эрос за китайской стеной. Научно-художественный сборник. Под ред. А. И. Кобзева. – М.: Изд-во «Нестор-История», 2019. – С. 55–60.

101 Завьялова, О. И. Иероглифическая письменность / О. И. Завьялова // Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 3 :] Литература. Язык и письменность. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 656–671.

102 Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч; Рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

103 «Западный флигель» – выдающийся литературный памятник эпохи династии Юань [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru-history.livejournal.com/4957621.html. – Дата доступа: 07.11.2021.

104 Зверева, М. И. Территория терминологического распутья вокруг понятия «эвфемизм» / М. И. Зверева // Филология и культура. – 2017. – №2 (48). – С. 75–81.

105 Зеленин, Д. К. Русские народные обряды со старой обувью / Д. К. Зеленин // Живая старина. – 1913. – Вып. 1–2. – С. 1–16.

106 Зернова, А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае / А. Б. Зернова // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 15–32.

107 Зиновьев, А. Чешите пятки, господа! / А. Зиновьев // «Московский комсомолец» 03.10.2008 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.mk.ru/editions/daily/article/2008/10/03/html. Дата доступа: 12.03.2017.

108 «Знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру. .» Беседа с В. В. Малявиным // Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х тт. Т. II / Отв. ред. В. Г. Хорос. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. С. 5–16.

109 Зорькина, М. С. Традиционная магия в даосском ритуале : заклинания, мудры, Юевы шаги / М. С. Зорькина // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2010. – Сер. 13. – Вып. 2. – С. 26–40.

110 Иванов, Д. Лунма, лошадь-дракон из Китая / Д. Иванов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mstfn.com/2014/10/lun-ma/. Дата доступа: 16.09.2021.

111 Івченко, А. О. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія / А. О. Івченко. – Харьків : Око, 1996. – 158 с.

112 Івченко, А. О. Українська народна фразеологія: ономасіологія, ареали, етимологія / А. О. Івченко. – Харьків : ФОЛІО, 1999. – 304 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

113 Исаченкова, М. А. Белорусско-китайские этнолингвистические параллели / М. А. Исаченкова // Дыялекталогія і гісторыя беларускай мовы. – Мінск, 2008. – С. 397–401.

114 Исаченкова М. А. Ранние китайские и белорусские представления о мире мертвых // Традиционная духовная культура восточнославянских и китайского народов : сборник научных статей. – Вып. 3 / редкол. : В. И. Коваль (гл. ред.) [и др.]; М-во образования РБ, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : БелГУТ, 2021. – С. 52–56.

115 История лошади в истории человечества. Китай [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.litmir.me/br/?b=559280&p=35. Дата обращения: 12.12.2021.

116 Кабакова, Г. И. Головной убор / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 506–508.

117 Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Рэд. В. К. Бандарчык. – Мінск : Навука і тэхніка, 1971. – 496 с.

118 Как мыши кота хоронили. Сочинение В. Жуковского. Рисунки Г. Нарбут [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.raruss.ru/childrens-books/3721-narbut-zhukovsky-cat-mouthes.html. Дата доступа: 25.01.2020

119 Как мышке жениха искали (Бирманская сказка) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.planetaskazok.ru/drugnarodskz/kak-mishke-jeniha-iskali. Дата доступа: 15.01.2020.

120 Как по ярлыку в сапоге разоблачили бога Эрлана // Жемчужная рубашка: Старинные китайские повести / Составл., предисл. И. Э. Циперович. Пер. с кит. и коммент. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. – С. 442–469.

121 Калбаева, Г. С. Мотив чудесного рождения в каракалпакских народных легендах и его исторические основы / Г. С. Калбаева // Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2018. – Вып. 9. – № 3. – С. 774–786.

122 Календар: час топтати ряст [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.volyn.com.ua/news/33351-kalendar-chas-toptati-ryast.html. Дата доступа: 04.05.2022.

123 Кантур, К. А. Антропосемические эвфемизмы и их функционально-прагматические особенности (на материале английского, французского, украинского и русского языков). Дис. … канд. филол. наук. 10.02.15 – общее языкознание / К. А. Кантур. – Одесса, 2011. – 304 с.

124 Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. – М.: Издательство «Наука», Главная редакция вост. лит-ры, 1977. – 235 с.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

125 Катовіч, А. Як правільна «даць гарбуза» / А. Катовіч, Я. Крук // Звязда, 25.06.2005 г. – С. 4.

126 Кейдун, И. Б. Ритуал надевания шапки в традиционном Китае: характеристика символизма и структурный анализ обряда перехода / И. Б. Кейдун // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2015. – № 4. – С. 52–63.

127 Кириллов, А. Мышки из Китая /А. Кириллов // Эхо планеты. – 2008. – № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://obiskusstve.com/myshki-iz-kitaya/?ysclid=l6kxanf0x85667666. Дата доступа: 29.11.2021.

128 Китайский Новый год. Няньхуа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.liveinternet.ru/users/3944113/post145682362. Дата доступа: 16.09.2020.

129 Клейн, Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб. : Евразия, 2004. – 480 с.

130 Климчук, Ф. Д. Традиционная свадьба полесского села Симоновичи. Венки / Ф. Д. Климчук // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 262–279.

131 Кляус, В. Л. Заговоры и магические средства / В. Л. Кляус // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., научн. редакция А. Л. Топоркова; Худож. Д. Шимилис. – М.: Ладомир, 1995. – С. 344–361.

132 Кобзев, А. И. «Весенняя монета» – эротонумерологическая загадка / А. И. Кобзев // Общество и государство в Китае: XXXII научная конференция / Ин-т востоковедения; Сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. – М.: Вост. лит., 2002. – 366 с. С. 323–327.

133 Кобзев, А. И. Искусство внутренних покоев. Эротологическая традиция в китайской культуре / А. И. Кобзев // Восточная коллекция. – 2003. – №1 (12). – С. 99–109.

134 Кобзев, А. И. Лао-цзы / А. И. Кобзев // Духовная культура Китая. Философия ; ред. тому М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. – М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 289–291.

135 Кобзев, А. И. Эротика и сексуальные традиции в Китае / А. И. Кобзев // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М. Л. Титаренко и др. М. : Вост. лит., 2009. – С. 430–474.

136 Кобзев, А. И. Чунь хуа / А.И. Кобзев // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 6 (дополнительный). Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др. – 2010. – С. 846–851.

137 Коваль, В. И. Белорусская народно-песенная фразеология любовно-эротического содержания / В. И. Коваль // Frazeologické študie III. Jozef Mlacek – Peter Ďurčo editori. K 13. Kongresu slavistov v L'ubl'ane. – Bratislava, 2003. – S. 105–115.

138 Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение : монография / В. И. Коваль. – Минск: РИВШ, 2011. –196 с.

139 Коваль, В. И. Текст и язык: поиски истоков : Монография / В. И. Коваль. – Минск: РИВШ, 2012. – 268 с.

140 Коваль, В. И. Символика мыши в славянской и китайской лингвокультурах / В.И. Коваль // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2020. –Т. 11. – № 2. – С. 250–264.

141 Ковшова, Л. М. Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов / Л. М. Ковшова. М.: Гнозис, 2007. 320 с.

142 Комиссаров, С. А. Образ небесного пса в китайской мифологии / С. А. Комиссаров, М. А. Кудинова // Вестник НГУ. Серия : История, филология. – 2012. –Том 11, вып. 4. – Востоковедение. – С. 70–79.

143 Кон, И. С. Исторические судьбы русского эроса / И. С. Кон // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей / Сост. А. Л. Топорков; Худож. Д. Шимилис. – М.: Ладомир, 1996. – С. 5–30.

144 Копочева, В. В. Слово в фидеистической парадигме / В. В. Копочева // Юрислингвистика-6 : Инвективное и манипулятивное функционирование языка. – Барнаул, 2005. – С. 231–254.

145 Кораблева, И. С. Китайские народные праздники, их коммуникативные особенности, сплачивающие идеи и традиции / И. С. Кораблева // Коммуникология : электронный научный журнал. – 2018. – Том 3. – № 4. – С. 97–102.

146 Коробка, Н. И. «Камень на море» и камень Алатырь / Н. И. Коробка // Живая старина. – Вып. IV. – М., 1908. – С. 409–426.

147 Кравцова, М. Е. Жемчужина из волшебной пучины. Заметки о китайской любовно-лирической поэзии / М. Е. Кравцова // Чёрная жемчужина: Журнал о культуре Востока. – 1993. – Вып. 2. – С.64–66.

148 Кравцова, М. Е. История культуры Китая / оформление обложки С. Л. Шапиро, А. А. Олексеенко / М. Е. Кравцова. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 416 с.

149 Кравцова, М. Е. «Мо шан сан» / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ;

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2008. – Т. 3 : Литература. Язык и письменность. – С. 359–360.

150 Кравцова, М. Е. Цзягувэнь / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2008. – Т. 3 : Литература. Язык и письменность. – С. 521–522.

151 Кравцова, М. Е. У сэ / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2008. – Т. 3 : Литература. Язык и письменность. – С. 627–629.

152 Кравцова, М. Е. Ван Си-чжи / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 3 :] Литература. Язык и письменность. – М.: Вост. лит., 2008. – С. 239–240.

153 Кравцова, М. Е. Костюм / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. + доп. том / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока РАН. – М. : Вост. лит., 2006 [т. 6 (дополнительный) :] Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др. – 2010. – С. 289–296.

154 Кравцова, М. Е. Чжан Цзэ-дуань / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. + доп. том / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока РАН. – М. : Вост. лит., 2006 [т. 6 (дополнительный) :] Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др. – 2010. – С. 816–817.

155 Красавица Цинфэн // Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном. В пер. с кит. [с предисл. и коммент.] В. М. Алексеева. – М. : Худож. лит., 1988. – С. 42–45.

156 Краюшкина, Т. В. Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока / Т. В. Краюшкина // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 10. – С. 276–283.

157 Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и прим. А. Ф. Некрыловой. Ил. Е. М. Белоусовой. – М.: Правда, 1989. – 496 с.

158 Крюгер, Р. Китай. история страны / Рейн Крюгер [пер. Д. Воронина, Ю. Голдберга; предисл. К. Королева]. – М.: Эксмо; СПб.: Митгард, 2008. – 544 с.: илл.

159 Крюков, М. В. Древние китайцы: проблемы этногенеза / М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. – М.: Изд-во «Наука», Главн. ред. вост. лит-ры, 1978. – 342 с.

160 Кухаронак, Т. І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: Канец XIX – пач. XX ст.ст. / Т. І. Кухаронак. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

161 Ларин, Б. А. Об эвфемизмах / Б. А. Ларин // Проблемы языкознания: сб. ст. / ред. Б. А. Ларин. – Л.: Наука, 1961. – С. 101–114.

162 Левкиевская, Е. Е. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии / Е. Е. Левкиевская // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. – М. : Ладомир, 1996. – С. 225–247.

163 Левкиевская, Е. Е. Домовой / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 120–124.

164 Левкиевская, Е. Е. Железо / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – С.188–201.

165 Левкиевская, Е. Е. Змей огненный / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М.: Междунар. отношения, 1999. – С. 332–333.

166 Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ». – 2000. – 528 с.

167 Левкиевская, Е. Е. Леший / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М.: Междунар. отношения, 2004. – С. 104–109.

168 Легенды і паданні // Склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; Рэд. тома А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

169 Лепешинский, П. Н. На повороте (от конца 80-х годов к 1905 г.). Попутные впечатления участника революционной борьбы / П. Н. Лепешинский. – Петербург: Государств. изд-во, 1922. – 237 с.

170 Лесюк, М. П. Еротизм в українському пісенному фольклорі : Наукове видання / М. П. Лесюк. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 244 с.

171 Лёве, Майкл. Китай династии Хань. Быт, религия, культура / Пер. с англ. С. Федорова / Майкл Лёве. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – 224 с.

172 Ли, Гун-цзо. Правитель Нанькэ / Ли Гун-цзо // Танские новеллы. Перевод с китайского, послесловие и примечания О. Л. Фишман. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 46–58.

173 Ли, Жучжэнь. Цветы в зеркале / Ли Жучжэнь. Пер. с кит. Издание подготовили Вельгус В. А., Монзелер Г. О., Фишман О. Л., Ципервич И. Э. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 788 с.

174 Ли, Ми. Представленье государю, излагающее чувства / Ли Ми // Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева : неизданное. – М. : Вост. лит., 2012. – С. 51–54.

175 Ли, Цианьхуа. Концепт «счастье» в китайских пословицах и поговорках / Ли Циньхуа, И. Б. Смирнов / Вестник Ленинградского



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

государственного университета имени А. С. Пушкина. Серия Филология/ гл. ред. В. Н. Скворцов. СПб.: ЛГУ имени А. С. Пушкина, 2013. № 3. – С. 175–185.

176 Ли, Юй. Полуночник Вэйян, или Подстилка из плоти / Ли Юй ; пер., [предисл., коммент.] Д. Воскресенского. – Москва : Гудьял-пресс, 2000. – 317 с.

177 Лин, Мэнчу. Наказанный сластолюб / Лин Мэнчу // Китайский Эрос. Под. ред. А. И. Кобзева. Научно-художественный сборник. – М.: OCR Палек, 1998. – С. 176–188.

178 Лин, Сюань. Неофициальное жизнеописание Чжао – Летящей ласточки / Лин Сюань // Китайский Эрос. Под. ред. А. И. Кобзева. Научно-художественный сборник. – М.: OCR Палек, 1998. – С. 106–114.

179 Лисевич, И. С. Древня китайская поэзия и народная песня (Юэфу конца III в. до н.э. – начала III в. н.э.) / И. С. Лисевич. – М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1969. – 287 с.

180 Ло, Гуань-чжун. Троецарствие. Том I / Ло Гуань-чжун. Пер. с кит. и коммент. В.А. Панасенко под ред. В.С. Колоколова. – М.: Гос. изд-во худ. л-ры, 1954. – 790 с.

181 Ло, Гуань-чжун. Троецарствие. Том II / Ло Гуань-чжун. Пер. с кит. и коммент. В.А. Панасенко под ред. В. С. Колоколова. – М.: Гос. изд-во худ. л-ры, 1954. – 791 с.

182 Ло, Гуаньчжун. Развеянные чары / Ло Гуаньчжун, Фэн Мэнлун. – М.: Худож. лит., 1983. – 440 с.

183 Лу, Фу-янь. За что дарется бессмертие? /Лу Фу-янь // Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII–IX вв.). пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. Составл. Л. Эйдлина. – М.: Худож. лит-ра, 1970. – С. 267–274.

184 Лю, Цзун-юань. К проводам сюцая Лоу Ту-наня, идущего сейчас пожить в землях на юг от Хуай и собирающегося вступить в даосы / Лю Цзун-юань // Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева : неизданное. – М. : Воет, лит., 2012. – С. 58–61.

185 Лю, Юйхуэй. Культурные коннотации жёлтого цвета в китайской культуре / Лю Юйхуэй, Ян Хайюнь // International Journal of Humanities and Natural Sciences. – Vol. 6–1 (45). – 2020. – С. 38–41.

186 Ма, Сянфэй. Вербализация стереотипных представлений о дожде в русском и китайском языках (на примере устойчивых выражений) / Ма Сянфэй // Известия ВГПУ. Филологические науки. – 2017. – № 4 (117). – С. 128–135.

187 Майков, Л. Н. Великорусские заклинания / Л. Н. Майков. – СПб.: Типография Майкова, 1869. – 164 с.

188 Макашина, Т. С. Свадебный обряд русского населения Латтгалии / Т. С. Макашина // Русский народный свадебный обряд:

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Исследования и материалы /Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. – С. 138–158.

189 Максимов, В. И. Стороны света в древнерусских «хождениях»: названия и реалии / В. И. Максимов // Герменевтика древнерусской литературы. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН; Общество исследователей Древней Руси; отв. ред. Д. С. Менделеева. – М.: Знак, 2005. – С. 855–871.

190 Малявин, В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени / В. В. Малявин. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 436 с.

191 Малявин, В. В. Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин / В. В. Малявин. – М. : Молодая гвардия, 2008. – 451 с.

192 Малявин, В. В. Пространство в китайской цивилизации / В. В. Малявин. – М.: Феория, 2014. – 372 с.

193 Маньчжурская мифология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/3068. Дата доступа: 05.12.2019.

194 Маслов, А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. 2-е изд., перераб. и доп. / А. А. Маслов. – М.: Алетейа: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006. – 480 с.

195 Маслов, А. А. Битвы на атласных простынях. Святость, эрос и плоть в Китае / А. А. Маслов. – М. : РИПОЛ классик, 2020. – 378 с.

196 Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком. Часть первая. Описание внешнего и внутреннего быта. – М., 1877. – 223 с.

197 Медведєв, Ф. П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо? / Ф. П. Медведєв. – Харьків: Вища школа, 1978. – 232 с.

198 Мелетинский, Е. М. Герой волшебной сказки / Е. М. Мелетинский. – М. – СПб.: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005. – 240 с.

199 Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд / А. А. Мельнікаў. – Мінск: Беларуская навука, 1997. – 462 с.

200 Медведєв, Ф. П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо? / Ф. П. Медведєв. – Харьків : Вища школа, 1978. – 232 с.

201 Меркулов, В. И. Древнерусское предание с острова Рюген / В. И. Меркулов // Русин. – 2014. – № 1 (35). – С. 165–171.

202 Мечковская, Н. Б. Язык и религия : пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.

203 Мифы народов мира: Энциклопедия (В 2 томах). Гл. ред. А. С. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – Т. 1. А–К. – 671 с. с илл.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

204 Мифы народов мира: Энциклопедия (В 2 томах). Гл. ред. А. С. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – Т. 2. К–Я. – 790 с. с илл.

205 Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / (Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. –141 с.

206 Михельсон, М. И. Ходячие и меткие слова. Второе пересмотренное и значительно пополненное издание / М.И. Михельсон. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1896. – 598 с.

207 Мо, Янь. Устал рождаться и умирать: [роман] / Мо Янь ; [пер. с кит. И. А. Егоров]. – Санкт-Петербург : Амфора, 2014. – 701 с.

208 Морозов И. А. Бить / И. А. Морозов, Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 177–180.

209 Морская, Л. Ю. Символика островного пространства в литературе/ Л. Ю. Морская // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Филология. Журналистика. 2014. Т. 14, вып. 3. – С. 112–115.

210 Москвин, В. П. Эвфемизмы в лексической системе современного русского языка / В. П. Москвин. – М.: Ленанд, 2010. – 264 с.

211 Моховикова, Н. С. Функционирование эвфемизмов китайского языка в зеркале русского языка (На материале тематической группы *смерть*) / Н. С. Моховикова // Филология и культура. – 2015. – № 1 (39). – С. 54–58.

212 Мршевић-Радовић, Д. Фразеологија и национална култура / Д. Мршевић-Радовић. – Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008. – 248 с.

213 Мышиная свадьба. Осетинская сказка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mirckazok.ru/view_post.php?id=2421. Дата доступа: 14.01.2020.

214 Надеть зелёную шапку – рога наставить [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://pikabu.ru/story/nadet_zelyonuyu_shapku__roga_nastavit. Дата доступа: 25.06.2019.

215 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. Том I. Издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. – М.: Изд-во «Наука», 1984. – 512 с.

216 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. Том II. Издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. – М.: Изд-во «Наука», 1985. – 463 с.

217 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. Том III. Издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. – М.: Изд-во «Наука», 1985. – 495 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

218 Небесные скакуны с Запада: заклинатель лошадей Чэнь Чжифэн и его ахалтекинцы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://russian.cri.cn/mail/interview/398/20181205/219106.html. Дата доступа: 18.12.2021.

219 Непомнящий, Н. Н. Доисторическая Европа. «Следовики» и «чашечники» / Н. Н. Непомнящий // Доисторическая Европа / Авторы-сост.: Н. Н. Непомнящий, Н. В. Кривцов. – М.: Вече, 2004. – 256 с.

220 Нечистая, неведомая и крестная сила. Сочинение С. В. Максимова. – СПб: Тов-во Р. Голик и А. Вильборг, 1903. – 529 с.

221 Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 308 с.

222 Никифоровский, Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе / Н. Я. Никифоровский. – Вильна, 1907. – 103 с.

223 Новикова, С. Ба сянь – восемь бессмертных китайских святых / С. Новикова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://zen.yandex.ru/media/etnoskazki/ba-sian-vosem-bessmertnyh-kitaiskih-sviatyh. Дата доступа: 08.01.2022.

224 Нэдзуми. Мышиная свадьба [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.liveinternet.ru/users/2988966/post121673936/. Дата доступа: 15.01.2020.

225 Ню, Сэн-жу. Брак с Бессмертной / Ню Сэн-чжу // Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII–IX вв.). пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. Составл. Л. Эйдлина. М.: Худож. лит-ра, 1970. – С. 223–227.

226 Нячаева, Г. Р. Маленне аб дажджы / Г. Р. Нячаева // Мастацтва. – № 4. – 1997 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: https://vetka-museum.by/ab-muzei/publikatsyi-supratsounika/malenne-ab-dazhdzhy.html. Дата доступу: 20.03.2020.

227. О Яриле, языческом божестве русских славян / П. Ефименко. – СПб.: Типография Майкова, в доме Министерства финансов, 1868. – 36 с.

228 Образ мыши в китайской живописи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dveimperii.ru/articles/myshi-v-kitajskoj-zhivopisi. Дата доступа: 01.02.2020.

229 Павлова, М. Р. Полесские обряды и поверья, связанные с ткачеством / М. Р. Павлова // Полесье и этногенез славян: Предварит. мат-лы и тез. конф. – М.: Наука, 1983. – С. 111–113.

230 Палесскае вяселле /Уклад. и рэд. В. А. Захаравай. – Мінск: Універсітэцкае, 1984. – 303 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

231 Петрухин, В. Я. Ярило / В. Я. Петрухин // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М.: Междунар. отношения, 2004. – С. 637.

232 Писцов, К. М. Место подглавы «Костюм евнухов» в общей концепции «Истории Мин» / К. М. Писцов // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1 / Редкол.: А. И. Кобзев и др. – М.: Институт востоковедения РАН, 2020. – С. 186–199.

233 Платонов, Е. В. Почитаемые камни в православной традиции на северо-западе России / Е. В. Платонов // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 3. – С. 130–144.

234 Плотникова, А. А. Горох / А. А. Плотникова, В. В. Усачева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 523–527.

235 Плотникова, А. А. «Мышиные дни» / А. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Т. 3. – М., 2004. – С. 346–347.

236 Плотникова, А. А. Пепел // А. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Т. 3. – М., 2004. – С. 666–670.

237 Плотникова, А. А. След / А. А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М.: Междунар. отношения, 2014. – С. 39–42.

238 Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. Ил. М. М. Мечева. – СПб.: Вита Нова, 2012. – 512 с.

239 Повесть о Петре и Февронии муромских // Древнерусская литература: Учебная хрестоматия: 6–9 кл. / Авт.-сост. В. Н. Пименова. – М.: ООО «Изд-во Астрель», 2003. – С. 198–207.

240 Подюков, И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учеб. пособие / И. А. Подюков. – Пермь: ПГПИ, 1991. – 124 с.

241 Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – М.: Издательство «Индрик», 2003. – 752 с.

242 Поляков, Е. Н. Образ священного дракона в искусстве Древнего Китая / Е. Н. Поляков, К. Б. Кочерыгина // Вестник Томского гос. архитект.-строит. ун-та. – № 2. – 2009. – С. 22–39.

243. Померанцева, Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева. – М.: Наука, 1975. – 191 с.

244 Попов, Г. Русская народно-бытовая медицина : По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева / Г. Попов. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1903. – 404 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

245 Попов, П. С. Китайский пантеон / П. С. Попов. – СПб.: Типогр. имп. Акад. наук, 1907. – 88 с.

246 Порохницкая, Л. В. Концептуальные основания эвфемии в языке (на материале английского, немецкого, французского, испанского и итальянского языков): автореф. дис. … д. филол. н. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Л. В. Порохницкая. – М., 2014. – 47 с.

247 Пословицы и поговорки русского народа: Из сборника В. И. Даля / Под общ. ред. Б. П. Кирдана; Вступ. слово М. А. Шолохова; Послесл. В. П. Аникина. – М.: Правда, 1987. – 656 с.

248 Потебня, А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. Колядки и щедровки / А. А. Потебня. – Варшава: В типографии Михаила Земкевича, 1887. – 815 с.

249 Потебня, А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О Доле и сродных с нею существах. Издание второе / А. А. Потебня. – Харьков, 1914. – 243 с.

250 Почему по-китайски «вещь» 东西? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://zen.yandex.ru/media/id/pochemu-pokitaiski-vesc. Дата доступа: 16.02.2018.

251 Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.): Пер. с кит. / Ред. кол. Л. Делюсин, Т. Редько, В. Сорокин и др.; Сост. и вступ. статья Л. Эйдлина. – М.: Худож. лит., 1987. – 479 с.

252 Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов А. Афанасьева. – Том третий. – М.: Издание К. Солдатенкова, 1869. – 840 с.

253 Праздник Цинмин в китайской живописи и поэзии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://turisheva.ru/2018/05/28/prazdnik-tsinmin-v-kitayskoy-poezii/?ysclid=l77gfsnen3992002184. Дата доступа: 10.07.2022.

254 Принесіть, Лелеки, нелелечу долю… [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kobza.com.ua/ukrajinske-slovo-murmansk/2713. Дата доступа: 22.03.2019.

255 Программа полесского этнолингвистического атласа. Сост. А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. – М.: Наука, 1983. – С. 21–46.

256 Продавец масла покоряет царицу цветов // Жемчужная рубашка: Старинные китайские повести / Составл., предисл. И. Э. Ци-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

перович. Пер. с кит. и коммент. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. – С. 308–354.

257 Проделки Праздного Дракона: Двадцать пять повестей XVI – XVII веков / Пер. с кит. Д. Воскресенского; Редкол.: Г. Гоц, Л. Делюсин, Д. Мамлеев и др.; Сост., вступ. статья и коммент. Д. Воскресенского. – М.: Худож. лит., 1989. – 719 с.

258 Пронченко, С. М. В мире живого народного слова Брянского края. Книга для филолога / С. М. Пронченко, М. А. Мухина. – М.: Издательство «Спутник +», 2021. – 228 с.

259 Пропп, В. Я. Мотив чудесного рождения / В. Я. Пропп // Фольклор и действительность. Избранные статьи. Составл., редакция, предисловие и примеч. Б. Н. Путилова. – М.: Наука. Главная ред. вост. лит-ры, 1976. – С. 205–240.

260 Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. – М.: Изд-во «Лабиринт», 2000. – 336 с.

261 Проталинская, К. Н. Символика китайского средневекового костюма / К. Н. Проталинская [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.nsartmuseum.ru/journal/id/227. Дата доступа: 18.09. 2021

262 Прыказкі і прымаўкі у дзьвюх кнігах: Рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка. – Кн. 2. – 1976. – 616 с.

263 Пу, Сунлин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном. В пер. с кит. [с предисл. и коммент.] В. М. Алексеева / Пу Сунлин. – М. : Худож. лит., 1988. – 558 с.

264 Пупрпурная яшма: китайская повествовательная проза I–VI веков. Пер. с кит./ Сост., ред., пер., коммент. Б. Рифтина; послесл. В. Сухорукова; стихи и пер. Г. Ярославцева. – М.: Худож. лит., 1980. – 366 с.

265 Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.

266 Пушкарева, Н. Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X–XVII вв.) / Н. Л. Пушкарева // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. Сост. А. Л. Топорков. – М. : Ладомир, 1996. – С. 44–91.

267 Пчелов, Е. В. Солнце, царь и икона: топография тронного места Московской Руси / Е. В. Пчелов // Вестник РГГУ. Серия: Истории. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2009. – № 4. – С. 178–193.

268 Пэй, Син. Нефритовый браслет / Пэй Син // Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII-IX вв.). пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. Составл. Л. Эйдлина. – М.: Худож. лит-ра, 1970. – 383 с.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

269 Решетнева, У. Н. Прецедентные имена даосских божеств в народных речениях Китая / У. Н. Решетнева // Омский научный вестник. Филологические науки. – 2013. – № 2 (116). – С. 149–152.

270 Рифтин, Б. Л. От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе) / Б. Л. Рифтин. – М.: Наука, 1979. – 360 с.

271 Рифтин, Б. Л. Ба сянь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 375–376.

272 Рифтин, Б. Л. Ба-чжа / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 337.

273 Рифтин, Б. Л. Бао-гун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 374.

274 Рифтин, Б. Л. Вэй Гу / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 408.

275 Рифтин, Б. Л. Гуй / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 424–425.

276 Рифтин, Б. Л. Дзян Юань / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 701.

277 Рифтин, Б. Л. Ди-юй / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 2] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М. : Вост. лит., 2007. – С. 446–448.

278 Рифтин, Б. Л. Дун Вангун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 450.

279 Рифтин, Б. Л. И-инь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Даль-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

него Востока [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М. : Вост. лит., 2007. – С. 467.

280 Рифтин, Б. Л. Куа-фу / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М. : Вост. лит., 2007. – С. 479.

281 Рифтин, Б. Л. Ли Тегуай / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 498.

282 Рифтин, Б. Л. Лун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 506–508.

283 Рифтин, Б. Л. Лэй-гун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 512–513.

284 Рифтин, Б. Л. Ню-ван / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 537–538.

285 Рифтин, Б. Л. Ню-лан / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 539.

286 Рифтин, Б. Л. Пэнлай / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 553.

287 Рифтин, Б. Л. Сань гуань/ Б. Л. Рифтин// Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 558–559.

288 Рифтин, Б. Л. Си Ванму / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 568–570.

289 Рифтин, Б. Л. Сюй Чжэнь-цзюнь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 592–593.

290 Рифтин, Б. Л. Тай-и / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 599–600.

291 Рифтин, Б. Л. Фу-си / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 647.

292 Рифтин Б. Л. Фусан / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 646.

293 Рифтин, Б. Л. Хоу-цзи / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 659–660.

294 Рифтин, Б. Л. Хуан-ди / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 663–665.

295 Рифтин, Б. Л. Цай-шэнь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 676.

296 Рифтин, Б. Л. Цан-цзе / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 677.

297 Рифтин, Б. Л. Цзао-ван / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 679–680.

298 Рифтин, Б. Л. Цзян Юань / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 701.

299 Рифтин, Б. Л. Цзянь-ди / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальне-

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

го Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 701.

300 Рифтин, Б. Л. Цилинь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 702.

301 Рифтин, Б. Л. Цин-лун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 703.

302 Рифтин, Б. Л. Чжи-нюй / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 723.

303 Рифтин, Б. Л. Чи-ю / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 730.

304 Рифтин, Б. Л. Шао-хао / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 739.

305 Рифтин, Б. Л. Шунь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 751.

306 Рифтин, Б. Л. Шэнь-нун / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – М.: «Восточная литература», 2007. – С. 756–757.

307 Рифтин, Б. Л. Юй / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко. – 2007. – С. 760–761.

308 Рифтин, Б. Л. Юй-ши / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко [и др.]. – 2007. – С. 765.

309 Рифтин, Б. Л. Юэ-ся лао-жэнь / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л.Титаренко; Ин-т



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко. – 2007. – С. 767.

310 Рифтин, Б. Л. Яо (Тан Яо) / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко. – 2007. – С. 771.

311 Ружицька, С. Рекордсменка – сиве сонечко / С. Ружицька [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vikna.if.ua/news/category/community/2013/02/14. Дата доступа: 23.03.2018.

312 Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Составление, подготовка текстов, статьи и комментарии А. Л. Топоркова. − М. : Издательство «Индрик», 2010. – 832 с.

313 Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. – М.: Автор, 1992. – 607 с.

314 Рыбаков, Б. А. Язычество древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.: Изд-во «Наука», 1987. – 784 с.

315 Сборник малороссийских заклинаний. Составил П. Ефименко / Общество истории и древностей российских. – М.: Университетская типография, 1874. – 70 с.

316 Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў: Беларуская этнаграфія ў доследах і матэрыялах. Кн. VII / А. К. Сержпутоўскі. – Менск: Бел. АН, 1930. – 383 с.

317 Сказки Китая / пер. с кит., сост., предисл. Б. Рифтина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 400 с.

318 Сказки про тыкву [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.liveinternet.ru/community/camelot_club/post424161699. Дата доступа: 12.12.2020.

319 Слепович, В. С. Курс перевода / В. С. Слепович. – 4-е изд., перераб. и доп. – Минск : Тетра Системс, 2004. – 320 с.

320 Сомкина, Н. А. Китайская традиция благопожеланий: символика животных и растений / Н. А. Сомкина // Вестник СПбГУ. – Серия 13. – 2009. – Вып. 2. – С. 77–86.

321 Сомкина, Н. А. Традиции зооморфной символики в обрядовой стороне повседневных верований (старый Китай и современность) / Н. А. Сомкина // Вестник СПбГУ. – Сер. 13, 2010. – Вып. 1. – С. 30–46.

322 Стасов, В. В. Лубочные картинки «Баба-яга» и «Мыши кота погребают»/ В. В. Стасов // Известия Императорского Археологического общества. – СПб., 1861. – Т. 3. – Вып. 5. – С. 422–423.

323 Страхов, А. Б. Полесское *буськовы лапы, галепы* / А. Б. Страхов // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 205–212.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

324 Ступникова, В. В. К вопросу о происхождении образа китайского дракона / В. В. Ступникова // Вестник Вятского гос. ун-та. Филологические науки. – № 8. – 2015. – С. 21–26.

325 Суван-оол Е. С. Образ мыши как отражение характерных черт облика и характера человека в русской и китайской культуре (на материале фразеологизмов русского и китайского языка) / Е. С. Суван-оол, И. О. Лебедева // Молодой ученый. – 2012. – №12. – С. 336–339.

326 Судник, Т. М. Мак в растительном коде основного мифа / Т. М. Судник, Т. В. Цивьян // Балто-славянские исследования 1980. – М.: Наука, 1981. – С. 300–317.

327 Сумцов, Н. Ф. Культурные переживания / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. – 1889. – Т. XXVII. – С. 582–603.

328 Сыма, Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1; Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина; Под общ. ред. Р. В. Вяткина. Изд. 2-е, испр. и доп. под ред. А. Р. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Вост. лит., 2001. – 415 с.

329 Сыма, Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2 / Сыма Цянь ; Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина; Под общ. ред. Р. В. Вяткина. – Изд. 2-е, испр. и доп. под ред. А. Р. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Вост. лит., 2003. – 567 с.

330 Сыма, Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Том III. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Гл. ред. вост. литры изд-ва «Наука», 1984. – 943 с.

331 Сыма, Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 4; Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и приложения Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1986. – 454 с.

332 Сыма, Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 5; Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Наука, 1987. – 364 с.

333 Сыма, Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VI. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. – 483 с.

334 Сыма, Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII. Пер. с кит. Р. В. Вяткина. Коммент. Р.В. Вяткина и А. Р. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1996. – 462 с.

335 Сыма, Цянь. Исторические записки : Ши цзи. [В 9 т.]. Т. 8 / Пер. с кит. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца, вступ. ст. Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Вост. лит., 2002. – 510 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

336 Сыма, Цянь. Исторические записки : Ши цзи : [В 9 т.] : Т. 9 / пер. с кит. и коммент. под ред. А. Р. Вяткина; вступ. ст. А. Р. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Вост. лит., 2010. – 623 с.

337 Сычев, Л. П. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве / Л. П. Сычев, В. Л. Сычев. – М. : ИВ АН СССР, 1975. –172 с.

338 Сюй, Хуэй. Этимология китайских иероглифов. Сто самых важных китайских иероглифов, которые должен знать каждый / Сюй Хуэй / Пер. с кит. Кузьминой Е. А. – М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020. – 423 с.

339 Тайваньские рассказы. Мышиная женитьба [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //bkrs.info/wiki/page/. Дата обращения: 28.01.2020.

340 Тайные предписания для нефритовых покоев // Китайский Эрос. Под. ред. А. И. Кобзева. Научно-художественный сборник. – М.: OCR Палек, 1998. – С. 84–94.

341 Танские новеллы. Перевод с китайского, послесловие и примечания О. Л. Фишман. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 228 с.

342 Тань, Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 240 с.

343 Терновская, О. А. «Борода» / О. А. Терновская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 229–234.

344 Токарев, В. Культовые камни / В. Токарев, В. Мизин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.karvin.ru/nasledie/kult. Дата доступа: 01.12.2019.

345 Толстая, С. М. К соотношению христианского и народного календаря славян: счет и оценка дней недели / С. М. Толстая // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б. А. Успенский. – М.: Наука, 1987. – С. 154–168.

346 Толстая, С. М. Дождь / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. – М.: Междунар. отн., 1999. – С. 106–111.

347 Толстая, С. М. Заклинание / С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М.: Междунар. отн., 1999. – С. 258–260.

348 Толстая, С. М. Полесский народный календарь / С. М. Толстая. – М.: Индрик, 2005. – 600 с.

349 Толстая, С. М. Шапка / С. М. Толстая, Е. С. Узенева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 5. – М.: Междунар. отн., 2014. – С. 572–576.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

350 Толстой, Н. И. Власий / Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 383–384.

351 Толстой, Н. И. Каков облик дьявольский? / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Язык и духовная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике – М.: Индрик, 1995. – С. 250–269.

352 Толстой, Н. И. Восток – Запад / Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 445–447.

353 Толстой, Н. И. Грех / Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 544–546.

354 Толстой, Н. И. Благовещение / Н. И. Толстой, С. Н. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 182–188.

355 Толстые, Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье / Н. И. и С. М. Толстые // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – М.: Наука, 1978. – С. 95–130.

356 Топорков, А. Л. Русские любовные заговоры XIX века / А. Л. Топорков // Эротика и порнография в русской культуре / Сб. ст. под ред. М. Левитта и А. Л. Топоркова. – М.: Ладомир, 1999. – С. 54–71.

357 Топорков, А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика / А. Л. Топорков. – М.: «Индрик», 2005. – 480 *с*.

358 Топорков, А. Л. Мотив «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. / А. Л. Топорков // Заговорный текст. Генезис и структура. – М.: «Индрик», 2005. – С. 143–174.

359 Топорков, А. Л. Ступа и пест / А. Л. Топорков // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 5. – М.: Междунар. отн., 2014. – С. 188–192.

360 Топоров, В. Н. Из славянской языческой терминологии / В. Н. Топоров // Этимология 1986–1987 : Сб. статей / Отв. ред. О. Н. Трубачев. – М.: Наука, 1989. – С. 3–50.

361 Топоров, В. Н. Мышь / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – Т. 2. –М.: Сов. Энциклопедия, 1988. – С. 190–191.

362 Топоров, В. Н. Боги / В. Н. Топоров // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М.: Междунар. отн., 1995. – С. 204–215.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

363 Торчинов, Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб.: «Андреев и сыновья», 1993. – 309 с.

364 Традиционные развлечения в китайский Новый год [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://magazeta.com/cny-customs-6/. Дата доступа: 10.02.2020.

365 Трубе, Л. Л. Остров Буян: Пушкин и география / Л. Л. Трубе. – Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pushkin-lit.ru/pushkin/bio/trube-ostrov-buyan/ostrov-buyan.htm. Дата доступа: 10.01.2022

366 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Том первый. – СПб, 1872. – 252 с.

367 Турбина, О. А. Желтый цвет (黄) в лингвокультурах русского и китайского языков / О. А. Турбина, Лю Фанбин // Лингвокультурные ценности в языковом сознании и коммуникативной практике. Материалы международной научной конференции (Тяньцзинь, Тяньзиньский университет иностранных языков, 16 ноября 2018 г.). – Тяньцзинь, 2018. – С. 101–108.

368 У, Чэн-энь. Путешествие на Запад. Роман. Том 1. Пер. с кит. А. Рогачева / У Чэн-энь. – М.: Гос. изд-во худ. лит.-ры, 1959. – 456 с.

369 Ужченко, В. Д. Народження і життя фразеологізму / В. Д. Ужченко. – Київ: Рад. шк., 1988. – 279 с.

370 Удивительные истории нашего времени и древности. Пер. с кит. и коммент. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович. – М.: Худож. лит., 1988. – 479 с.

371 Уильямс, Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Пер. с англ. С. Федорова / Ч. Уильямс. – М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2011. – 478 с.

372 Українські замовляння / Упоряд. М. Н. Москаленко; Авт. передм. М. О. Новикова. – К.: Дніпро. 1993. – 309 с.

373 Усачева, В. В. Гречиха, гречка / В. В. Усачева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 546–548.

374 Усачева, В. В. Желтый цвет, желтизна / В. В. Усачева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 202.

375 Услужливый Лу Ягуань // Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном. В пер. с кит. [с предисл. и коммент.] В. М. Алексеева. – М. : Худож. лит., 1988. – С. 210–212.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

376 Усов, В. Н. В гареме Сына Неба. Жены и наложницы Поднебесной / В. Н. Усов. – М.: Алгоритм, 2014. – 272 с.

377 Федоренко, Н. Т. Древнейший памятник поэтической культуры Китая / Н. Т. Федоренко // Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; Подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; Коммент. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 3–22.

378 Филонов, С. В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–IV вв. / С. В. Филонов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. – 656 с.

379 Филонов, С. В. Образы инфернального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ») / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 2. – С. 114–125.

380 Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь : Исследование религии и магии. Пер. с англ. 2-е изд. / Дж. Дж. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1983. – 703 с.

381 Фу, Сяося. Тайна и символика китайского благопожелательного рисунка / Фу Сяося // Вестник Челябинского государственного университета. – 2010. –№ 16 (197). Философия. Социология. Культурология. – Вып. 17. – С. 83–90.

382 Фэн, Мэнлун. Две монахини и блудодей / Фэн // Китайский Эрос. Под. ред. А. И. Кобзева. Научно-художественный сборник. – М.: OCR Палек, 1998. – С. 133–156.

383 Хижняк, О. С. К вопросу об источниках изучения культа китайского бога очага Цзао-вана (по материалам коллекции В.М. Алексеева из собрания ГМИР) / О. С. Хижняк, Е. А. Завидовская, Е. А. Терюкова // Труды Государственного музея истории религии. – Вып. 17. – СПб., 2017. – С. 115–144.

384 Хитросплетение и мистика китайских узлов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.livemaster.ru/topic/1370689-hitrospletenie-i-mistika-kitajskih-uzlov. – Дата доступа: 23.02.2021.

385 Холявко, Е. И. Отражение мотива кривизны во вторичной семантике русского и белорусского слова / Е. И. Холявко. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2002. – 176 с.

386 Хусяинова, Г. И. Многозначность образа мыши в повести Ф. М. Достоевского «Записки из подполья» // Филологические науки, 2012. Вып 5. С. 118–121.

387 Хьюмана, Чарльз. Инь-Ян. Китайское искусство любви / Чарльз Хьюмана, Ван Ву. – М.: «Крон-пресс», 2000. – 154 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

388 Хэ Чжиюнь. Мужской головной убор династии Мин / Хэ Чжиюнь // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – № 4. – 2010. – С. 138–141.

389 Цао, Сюэцинь. Сон в красном тереме. Том первый. Пер. с кит. В.А. Панасюка. – М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1958. – 878 с.

390 Цао, Сюэцинь. Сон в красном тереме. Роман в 2-х томах. Пер. с кит. В. А. Панасюка. Вступ. статья Гао Мана. Редакция перевода С. Хохловой. Стихи в переводе И. Голубева. Примечания И. Голубева и В. Панасюка / Цао Сюэцинь. – М.: Изд-во «Художественная литература», Изд-во «Ладомир», 1995. – 610 с.

391 Цветков, П. Домашние обряды китайцев / П. Цветков // Труды членов российской духовной миссии в Пекине. Т. III. – Пекин: Типография Успенского монастыря при Русской духовной миссии, 1910. – С. 117–210.

392 Цзе, Кун. Искусство брачных покоев / Цзе Кун. – Орел: ИНБИ, 2004. – 128 с.

393 Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4-х т.: Пер. с кит. / Пер. В. С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев; Вступит. ст. Д. Н. Воскресенского, О. М. Городецкой, А. Д. Дикарева и др.; Прим. Д. Н. Воскресенского, О. М. Городецкой, В. С. Манухина [и др.]. – Иркутск: Уллис, 1994. – Т. 1. – 448 с.: илл.

394 Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4 т.: Пер. с кит. / Пер. В. С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев; Статья и переводы в приложении Д. Н. Воскресенского; Прим. Д. Н. Воскресенского, О. М. Городецкой, В. С. Манухина [и др.]. – Иркутск: Улисс, 1994. – Т. 2. – 512 с.: илл.

395 Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4 т.: Пер. с кит. / Пер. В. С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев; Прим. Д. Н. Воскресенского, О. М. Городецкой, А. И. Кобзева, В. С. Манухина [и др.]. – Иркутск: Уиллис, 1994. – Том 3. – 544 с.: илл.

396 Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4 т.: Пер. с кит. / Пер. В. С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев; Прим. А. И. Кобзева и Б. Л. Рифтина. – М.: ИВ РАН, 2016. – Том 4. Книга 1. – 660 с.: илл.

397 Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4 т.: Пер. с кит. / Пер. В. С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев; Прим. А. И. Кобзева и Б. Л. Рифтина. – М.: ИВ РАН, 2016. – Том 4. Книга 2. – 616 с.: илл.

398 Цзян, Фан. История Хо Сяо-юй / Цзян Фан // Танские новеллы. Перевод с китайского, послесловие и примечания О. Л. Фишман. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 111–123.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

399 Цырлина, А. С. Иконография Цзао-вана (на примере памятников из фондов Государственного музея истории религии) / А. С. Цырлина // Китай и соседи. Сборник материалов 2-й всероссийской научной конференции молодых востоковедов. – СПб: Изд-во ЛЕМА, 2017. – С. 155–159.

400 Цыхун, Г. А. Жалезны чалавек / Г. А. Цыхун // Этнаграфія Беларусі: Энцыкл. / Беларус. Сав. Энцыкл.; Рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелСЭ, 1989. – С. 193.

401 Честных, М. В. Эрос потаенный / М. В. Честных // Восточная коллекция. – 2003. – № 1. – С. 90–98.

402 Чёха, О. В. Тыква / О. В. Чёха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 5. – М.: Междунар. отн., 2014. – С. 335–337.

403 Чжан, Цинцянь. Культурное сравнение русско-славянского и китайского язычества / Чжан Цинцянь // Молодой ученый. – 2016. – № 11 (115). – С. 1593–1596.

404 Чжан, Чань. Эвфемизмы сексуальных отношений в русском и китайском языках / Чжан Чань // Изв. Волгогр. гос. пед. ун-та. Сер.: Филологические науки. – 2011. – № 10 (64). – С. 38–42.

405 Чжан, Чань. Эвфемизация в русском и китайском языках: лингвокультурологический и лингвопрагматический аспекты. Автореф. дис. … канд. филол. наук. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Чжан Чань. – Волгоград, 2013. – 26 с.

406 Чжао, Фэнцай. Традиционный китайский праздник Цинмин: единство человека и природы / Чжао Фэнцай // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. – Т. 24. – № 84. – 2022. – С. 100–106.

407 Чжоу, Цюйфэй. За хребтами. Вместо ответов / Чжоу Цюйфэй. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 536 с.

408 Чжуан-цзы. Перевод В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 133 с.

409 Шэнь, Чжэньхуэй. Очерк китайской культуры / Шэнь Чжэньхуэй; пер. с кит. Фитуни О. Л. – М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2019. – 319 с.

410 Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; Подгот. текста и вступ. сл. Н. Федоренко; Коммент. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.

411 Шонина, Д. Праздник Чистого Света Цинмин / Д. Шонина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://blog.shensyao.com/prazdnik-chistogo-sveta-cinmin/?ysclid=l77hj61bfi418200405. Дата доступа: 07.08.2022.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

412 Щеглова, Н. И. Заклинание как побудительный речевой акт в новозаветных текстах / Н. И. Щеглова // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2017. – С. 905–916.

413 Юань, Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит., послесловие Б. Л. Рифтина. Худож. Л. П. Сычев / Юань Кэ. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 527 с.

414 Юркевич, А. Г. «Ли цзи» / А. Г. Юркевич // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. – 2006. – С. 308-309.

415 Яншина, Э. М. О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н. э.–II в. н. э.) / Э. М. Яншина // Вестник древней истории. – 1961. – № 3. – С. 65–77.

416 Яншина, Э. М. Примечания / Э. М. Яншина // Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. – М.: Издательство «Наука», Главная редакция вост. лит-ры, 1977. – С. 130–213.

417 Яншина, Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии / Э. М. Яншина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 248 с.

418 Pietkiewicz, Czesław. Kultura ludowa Polesia Rzeczyckiego / Czesław Pietkiewicz. – Warszawa: Towarzystvo naukowe Warszaskie, 1938. – 459 s.

419 Treder, J. Frazeologia kaszubska a werzenia i zwyczaje (na tle porównawczym) / J. Treder. – Wejherowo : Print, 1989. – 312 s.

420 中国民间信仰风俗辞典/ 王景林,徐句主编。 2 版。– 北京: 中国文联出版公司, 1997 年。– 883 页. = Ван, Цзинлинь. Словарь китайских народных верований и обычаев / Ван Цзинлинь. Гл. редактор Сюй Цзю. 2-е издание. – Пекин: Издательская компания Китайской федерации литературы и искусства, 1997. – 883 с.

421 道教符咒_百度百科 = Даосские чары – Энциклопедия Байду [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://mr.baidu.com/r/NoZIeXvWzC?f=wf&u=454fd5c171d97aa8. Дата доступа: 07.08.2022.

422 刘晓明. 中国符咒文化研究.–北京：中央编译出版社，2013，412页. = Лю, Сяомин. Исследование культуры китайских заклинаний. – Пекин: Центральное издательство компиляции и переводов, 2013. – 412 с.

423 马书田。 中国道教诸神。 – 北京:团结出版社, 1996 年。– 413 页。= Ма, Шутянь. Китайские даосские боги / Ма Шутянь. – Пекин: издательство Юнити, 1996. – 413 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

424 夏征农. 大辞海页. 中国文学卷 …… 2003 年. 610 页. = Ся, Чжэннун. Большая энциклопедия китайской культуры / Ся Чжэннун. – Шанхай: Шанхайское издательство словарей, 2003. – 610 с.

425 吴启昱. 鼠图形视觉设计研究 – 以生肖鼠插画设计为例. 专业硕士学位论文.专业学位类别 艺术学硕士. – 合肥: 安徽大学, 2020 年. – 39 页. = У Циюй. Исследование графического визуального дизайна Мыши (На примере иллюстративного дизайна китайской зодиакальной Мыши): Профессиональная диссертация на соискание ученой степени магистра искусств / У Циюй. – Хэфэй: Аньхойский университет, 2020. – 39 с.

426 张静。中国结文化内涵初探 // 黑河学刊. – 2015 年。 – 6 期。 – 33–35 页。= Чжан Цзин. Предварительное исследование культурной коннотации китайских узлов / Цзин Чжан // Академический журнал Хэйхэ. – 2015. – № 6. – С. 33–35.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

# ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БКРС – Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И. М. Ошанина. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – 552 с.; М.: Наука, 1983. – Т. 2. – 1102 с.; М.: Наука, 1984. – Т. 3. – 1106 с.; М.: Наука, 1984. – Т. 4. – 1062 с.

БКРС-эл. – Большой китайско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://bkrs.info/slovo. Дата доступа: 19.01.2022.

БТСРЯ – Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: «Норинт», 2000. – 1536 с.

БСРЖ – Мокиенко, В. М. Большой словарь русского жаргона / В. М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. – СПб.: Норинт, 2000. – 720 с.

БСРНС – Мокиенко, В. М. Большой словарь русских народных сравнений / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М.: ЗАО «Олма Медиа Групп», 2008. – 800 с.

БСРП – Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – 784 с.

БФ – Янкоўскі, Ф. М. Беларуская фразеалогія: Фразеалагізмы, іх значэнне, ужыванне / Ф. М. Янкоўскі. – Мінск: Выш. школа, 1968. – 451 с.

Гринч. – Словарь української мови. Зібрала редакція журнала «Кіевская старина». Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. – Київ. – Т. 4. Р–Я. – 1909. – 563 с.

Даль – Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1: А–З. – М.: Рус. яз., 1978. – 699 с.; Т. 2: И–О. – М.: Рус. яз., 1979. – 779 с.; Т. 3: П. – М.: Рус. яз., 1980. – 555 с.; Т. 4: Р–V. – М.: Рус. яз., 1980. – 683 с.

КРФС – Готлиб, О. М. Китайско-русский фразеологический словарь. Около 3500 выражений / О. М. Готлиб, Му Хуаин. – 2-е изд., стереотип. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2019. – 596 с.

КТС – Китайский толковый словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.zdic.net/hans/%E9%BC%A0. Дата обращения: 10.01.2020.

КЭСРЯ – Шанский, Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителя. Изд. 2-е, испр. и доп. Под ред. чл.-кор. АН СССР С. Г. Бархударова / Н. М. Шанский, В. В. Иванов, Т. В. Шанская. – М.: Просвещение, 1971. – 542 с.

ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 685 с.

РФИЭС – Бирих, А. К. Русская фразеология: историко-этимологический словарь: ок. 6000 фразеологизмов / СПбГУ; Межкаф.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

словарный каб. им. Б. А. Ларина; под ред. В. М. Мокиенко / А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 с.

СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 2: К–Н / Урал. гос. ун-т. – Свердловск, 1971. – 214 с.

СРДГ – Словарь русских донских говоров: В 2 т. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та. – 1991. – Т. 2. – 223 с.

Срезн. – Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Том второй. – Л–П. – СПб.: Типогр. импер. Академии наук, 1902. – 1802 стлб.

СлРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3 (*Володенье–Вящьшина*). Под ред. С. Г. Бархударова. – М.: Изд-во «Наука», 1976. – 288 с.; вып. 4 (*Г–Д*). – М.: Изд-во «Наука», 1977. – 403 с.; Вып. 6 (*Зипун – Иянуарий*). – М.: Изд-во «Наука», 1979. – 359 с.; Вып. 9 (*М*) – М.: Наука, 1982. – 358 с.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Выпуск третий (*Блазнишка – Бяшутка*) / Гл. ред. Ф. П. Филин. – Ленинград: Изд-во «Наука». Ленингр. отд-ние, 1968. – 360 с.; выпуск восьмой (*Дер – ерепениться*). – Л.: Изд-во «Наука», Ленингр. отд-ние, 1972. – 369 с.; выпуск девятый (*Ерепеня – Заглазеться*). – Л.: Изд-во «Наука», 1972. – 362 с.; выпуск одиннадцатый (*Зароситься – Зубрёнка*). – Л.: Изд-во «Наука», 1976. – 363 с.; выпуск тринадцатый (*Калун – Кобза*). – Л.: Изд-во «Наука», 1977. – 358 с.; выпуск пятнадцатый (*Кортусы–Куделюшки*). – Л.: Изд-во «Наука», 1979. – 399 с.; выпуск семнадцатый (*Леснокаменный–Масленничать*). – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1981. – 383 с.; выпуск девятнадцатый (*Мутаситься –Накучить*). – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – 359 с.; выпуск двадцать седьмой (*Печенки – Поделывать*). – СПб.: Наука, 1992. – 400 с.

ССРНГ – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовецкого. – М.: Наука, 1969. – 612 с.

СРЯ – Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. яз. – Т. 1: А–Й. – 1981. – 698 с.; Т. 2: К–О. – 1982. – 736 с.; Т. 3: П–Р. – 1984. – 752 с.; Т. 4.: С–Я. – 1984. – 794 с.

СФ – Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў. У 2 т. Т. 1: А–Л. – 679 с.; Т. 2: М–Я / І.Я. Лепешаў. – Мінск: Беларус. энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 704 с.

СФСРЯ – Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. Словарь фразеологических синонимов русского языка /Под ред. В. М. Мокиенко. – Ростов-на-Дону: Феникс. – 1996. – 352 с.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

ТС – Тураўскі слоўнік: У 5 т. / Склад. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, І. Я. Яшкін і інш. – Мінск: Навука і тэхніка. – Т. 2: Д–К. – 1982. – 271 с.

Фасм. – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – 2-е изд., стереотип. – М.: Прогресс. – Т. 1: – А–Д. – 1986. – 573 с.; Т. 2: – Е–М. – 1986. – 671 с.; Т. 3: – Н–С. – 1987. – 830 с.; Т. 4: – Т–Я. – 1987. – 860 с.

ФРБЕ – Ничева К. Фразеологичен речник на българския език / К. Ничева, С. Спасова-Михаилова, Кр. Чолакова. – София: Изд-во на Българската академия на науките. – Том първи: А–Н. – 1974. – 759 с.; Том втори: О–Я. – 1974. – 779 с.

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Отв. ред. А. И. Федоров. Новосибирск : Наука, 1973. – 232 с.

ФСУМ – Удовиченко, Г. М. Фразеологічний словник української мови / Г.М. Удовиченко. – Київ: Вища школа. – Т. 1: А–М. – 1984. – 303 с; Т. 2: Н–Я. 1984. – 384 с.

ЭСФ – Лепешаў, І. Я. Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў / І. Я. Лепешаў. – Мінск.: БелЭн, 2004. – 448 с.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. – Вып 3. (**bratrьcь – *cьrky*). Под ред. чл.-кор. АН СССР О. Н. Трубачева. – М.: Изд-во «Наука», 1976. – 199 с.; вып. 21. (**mьrskovatъjь – *nadějenъjь*). – М.: Наука, 1994. – 236 с.

Юрч. – Юрчанка, Г. Ф. І сячэ і паліць: Устойлівыя слова-злучэнні ў гаворцы Мсціслаўшчыны / Г. Ф. Юрчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974. – 296 с.

NKPP – Krzyżanowski, J. Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich, t. I / J. Krzyżanowski, St. Świrko. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969. – 881 s.; t. II. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970. – 1165 s.; t. III. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972. – 996 s.;

FRHSJ – Matešić, J. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika / J. Matešić. – Zagreb: Školska knjiga, 1982. – 808 s.

LKFŽ – Paulauskas, J. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas / J. Paulauskas. – Kaunas: Sviesa, 1977. – 320 p.

SEP – Dąbrowska, A. Słownik eufimizmów polskich, czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie / A. Dąbrowska. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1998. – 323 s.

Sm. – Smieškova, F. Malý frazeologický slovnik / F. Smieškova. – Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatel'stvo, 1977. – 296 s.

Zaor. – Zaoralek, J. Lidová rčení / J. Zaoralek. – Praha: Nakladatelství Československé akadamie Věd, 1963. – 779 s.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

Научное издание

**Коваль** Владимир Иванович

# СЛАВЯНСКО-КИТАЙСКИЕ ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ (ИЗ ОПЫТА ЛАОВАЯ)

Подписано в печать 27.12.2022. Формат 60х84 1/16.
Бумага офсетная. Ризография.
Усл. печ. л. 15,11. Уч.-изд. л. 16,52.
Тираж 100 экз. Заказ 670.

Издатель и полиграфическое исполнение:
учреждение образования
«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 3/1452 от 17.04.2017.
Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013.
Ул. Советская, 104, 246028, Гомель.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ