

А. И. Смолик

Белорусский государственный университет культуры и искусств,
Минск

A. Smolik

The Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk

МИФИЧЕСКИЕ ГЕРОИ-ДЕМИУРГИ КАК ОТРАЖЕНИЕ ИЗНАЧАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ (НА МАТЕРИАЛАХ КИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ)

THE MYTHICAL HEROES-DEMIURGES AS A REFLECTION OF THE ORIGINAL THE INTERACTION OF NATURE AND CULTURE (ON MATERIALS OF CHINESE MYTHOLOGY)

В статье автор рассматривает взаимодействие между культурой и природой, анализирует мифологические представления субъектов архаической культуры Древнего Китая о сотворении мира из хаоса. Автор исследует китайские мифы на основе письменных источников нарративного характера, которые рассказывают историю из поколения флоры и фауны, культурных героев-демиургов. Природа предстает в мифах как пространство для построения культуры как второй природы.

Ключевые слова: миф, мифологические понятия, природа, культура, субъект культуры, культурный герой-демиург, сознание первобытного общества, Древний Китай

In the article the author considers the interaction between culture and nature. The author analyzes the mythological representations of subjects archaic culture of ancient China about the creation of the world from Chaos. The author explores the Chinese myths on the basis of written sources of narrative character, which tells the story of the generation of flora and fauna cultural by heroes-demiurge. Nature appears in myths as a space from which to build a culture like second nature.

Key words: myth, mythological concepts, nature, culture, the subject of culture, the cultural hero demiurge, consciousness, primitive society, ancient China.

Первой формой бытия является природа как непосредственная, стихийно сложившаяся форма существования материи, охватывающая неорганические и органические ее структуры. Человек существует в природной среде, к ней он, в отличие от животных, не только должен так или иначе приспособиться, но которую он способен приспособлять к себе, к своим нуждам, желаниям, интересам. Материально-практическая и практически-духовная формы взаимодействия природы и человека нашли свое воплощение уже в ранней форме духовной культуры, которой является мифология. Мифологическое мироощущение субъектов первобытной культуры не позволяла им противопоставлять природу, человека и культуру. Изначально люди ощущали себя органической частью природы и во всем, что она делает, видели проявление общих принципов природного бытия. Они не только

не отделяли себя от природы, но и не отделяли ее от себя, они были растворены в ней практически и духовно.

Формирующаяся культура человека архаического общества еще не осознавалась людьми как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила. Характеризуя миропонимание субъектов первобытной культуры, Е. М. Мелетинский отмечал: «Главными предпосылками своеобразной мифологической «логики» являлось, во-первых, то, что первобытный человек не выделял себя из окружающей природной и социальной среды, и, во-вторых, то, что мышление сохранило черты диффузности и нерасчлененности, было неотделимо от эмоциональной аффектной, моторной сферы» [1, с. 812]. На архаической стадии культуры происходило обожествление бытия, его мифологическая интерпретация и его обрядово-предметное моделирование были столь же естественными, объективно-реальными, внечеловеческими процессами, как жизнь стихий, поведение животных, расцвет и умирание растений. Данный уровень мировосприятия отчетливо проявляется в мифологических системах, раскрывающих пространственно-временные параметры Космоса. Вопросы происхождения Вселенной, Земли, Неба, растительного, животного мира и человека занимали важнейшее место в мифологиях народов мира, в том числе и китайского этноса.

Реконструкция фрагментов космогонических мифов свидетельствует, что одним их наиболее сложных образов и понятий в китайской мифологии является Хаос, которое в переводе с греческого («cha») означает пасть, открытое, пустое пространство. Некоторые античные философы (Аристофан, Гесиод, Зенон, Овидий, Платон, Сенека и др.) считали Хаос неупорядоченностью, неорганизованной материей, содержанием различных ее форм. Примерно так трактовали это понятие представители даосизма. В книге «Дао дэ цзин», автором которой считается Лао-цзы, основным понятием выступает дао. Оно является субстанциональной закономерностью всего сущего, законом спонтанного бытия космоса, общества и человека. Дао трактуется философом также как способ развертывания в первоэлементы цикличности бытия.

В «Книге о пути» Лао-цзы писал: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифам, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое – оно в бесконечном движении» [4, с. 231].

Следовательно, сотворение мира из хаоса, или космогония, является частью мифотворчества китайского этноса. Однако мы считаем необходимым отметить, что некоторые западноевропейские исследователи высказывали сомнения относительно существования космогонических мифов в древнем Китае. Так, Д. Бодэ в работе «Мифы древнего Китая» писал: «Китай, возможно, единственный из большого числа цивилизаций древности, не имел

действительного мифа о сотворении мира». Аналогичную точку зрения высказывали А. Форке, А. А. Петров, Л. Д. Позднеева и др.

Такие взгляды, как нам представляется, вытекали из того, что в подавляющем большинстве древнекитайских памятников мифологический материал по космогонии дошел до нашего времени в значительно переоформленном и переосмысленном виде. Юань Кэ подчеркивает, что с появлением Конфуция началась «историзация мифов, заключающаяся в стремлении очеловечить действия всех мифических персонажей... Стремясь привести мифические предания в соответствие с догмами своего учения, конфуцианцы немало потрудились для того, чтобы превратить духов в людей, а для самих мифов и легенд найти рациональное объяснение» [11, с. 16]. Вторая причина такой интерпретации космогонических мифов, на наш взгляд, объясняется тем, что за тысячелетия многие китайские мифы были навсегда утрачены и от них сохранились лишь разрозненные фрагменты, которые, будучи рассеяны в сочинениях древних авторов, не представляют какой-либо системы и вследствие этого трудно поддаются реконструкции.

На наш взгляд, такая позиция не отвечает действительному положению вещей. Сравнительно-типологический анализ значительного числа древнекитайских мифов, проведенный позже китайскими и европейскими синологами, свидетельствует о наличии в китайской мифологии космогонических мифов. Анализ литературных памятниках древнего Китая позволил нам выявить несколько мифов о возникновении вселенной. Как правило, они начинаются с обрисовки космогонического строения мира. Так, в книге «Хуайнаньцзы (2 в. до н. э.) повествуется: «В глубокой древности, когда еще не было ни неба, ни земли, мир представлял собой лишь мрачный, бесформенный хаос. И в этом мраке постепенно родились два больших духа – Инь и Ян, которые с огромным усилием начали упорядочивать мир» [5, с. 35]. К космогоническим мифам относятся и мифы о духах Цзюйлин и Чжу-лун, о матери бесов Гуй-му. В книге Чжоу Ю «Сказание о сотворении мира» идет речь о герое-демиургу Пань-гу, который отделил небо от земли. В книге «Чжуан-цзы» (4 в. до н. э.) имеется архаическое предание о Хуньдуне – о первозданном нерасчлененном водяном хаосе, для которого характерен полный мрак. Когда еще не было ни неба, ни земли, и бесформенные образы блуждали в кромешной тьме, согласно этой легенде, из хаоса возникло некое живое существо с признаками первозданной нерасчлененности, у которого были сросшиеся ноги и зубы. В «Книге гор и морей» запечатлено архаическое божество Ди-цзян («предок-река»). В данном образе, по-нашему мнению, воплощены древнейшие представления китайцев о первозданном хаосе, который, возможно, мыслился водяным хаосом. Свидетельством тому служит имя мифологического персонажа.

Реконструкция значительной части архаических мифов и более поздних преданий, позволяет нам утверждать о присутствии в китайской мифологии

представлений о структуре космоса, основных стихий и первоэлементов, из которых был создан мир. Правда, в этих мифах не идет речь об объективном отражении мира, систематизированном, согласованном во всех основных частях. В космогоническом миропонимании субъектов культуры древнего Китая присутствовало представление о существовании до появления неба, земли некоего мира, хотя его структура была другой, он еще не был миром человека.

Рудиментарные данные из китайской мифологии, дошедшие до нас фрагменты мифов, зафиксированные в литературных памятниках, позволяют воспроизвести некоторые темы древнекитайской космогонии, в частности мифы о превращении хаоса в космос героями-демиургами.

Литературным памятником, сохранившимся до наших дней и содержащим материалы по архаическим китайским мифам, являются «Записки о циклах трех и пяти» («У юн линиянь цзи»), относящиеся к III–IV вв. н. э. В данном памятнике имеется космогоническая легенда о возникновении мира из яйца. Аналогичные мифы имеются в литературных памятниках юго-восточных народов. Так, в «Махабхарте» повествуется, что из золотого зародыша яйца появился верховный бог индусов Брахма, который силой своей мысли разъединил его на две половины: с одной образовалось Небо, с другой – Земля. История тибетских народов и династий начинается также с упоминания о том, каким образом Космос родился из яйца. Фрагмент данного мифа излагает М. Элиаде: «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходит восемнадцать яиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца вырастают руки и ноги, затем появляется пять чувств, достигающих совершенства, и оно превращается в юношу такой удивительной красоты, что, кажется, он был воплощением всех человеческих желаний» [9, с. 32]. М. Элиаде отмечает, также, что и в японской мифологии обнаружены близкие по содержанию предания о превращении яйца в Небо и Землю: «вначале Небо и Земля (Изанаги и Изанами) были неразделены; вместе они составляли Хаос, который был подобен яйцу с зародышем, расположенным в центре» [10, с. 208].

Мистическое значение имеет яйцо и в китайском мифе о Творце Неба и Земли. В «Записках о циклах трех и пяти» говорится, что до появления неба и земли вселенная представляла сплошной хаос и по форме напоминала огромное куриное яйцо, в котором самозародился Пан-гу. Он спал в яйце 18 тыс. лет, а проснувшись, взял огромный топор и расколот яйцо. Все легкое, светлое и чистое («Ян») с него поднялось вверх и образовало небо, а все тяжелое, темное и грязное («Инь») опустилось вниз, и образовало землю» Пан-гу находился между ними и изменялся по девять раз в день. Небо в день поднималось на один чжан, земля уплотнялась в день на один чжан. Пань-гу каждый день вырастал на один чжан, и так продолжалось 18 тыс.

лет, Небо постепенно становилось высоким, а земля стала очень глубоко. Сам Пань-гу превратился в бога на небе и мудреца на земле. Здесь мы видим еще один мифологический мотив: рождение первобожества (первочеловека) первозданным хаосом. Согласно мифу, творение мира продолжалось и после смерти героя-демиурга. Дух и тело Пань-гу постепенно превращались во многие материальные элементы мира. Герой-демиург, умирая, всего себя отдал тому, чтобы созданный новый мир был разнообразным и прекрасным. В литературном памятнике «Записи рассказов об удивительном» («Шу и цзи») повествуется, что голова его стала четырьмя вершинами, глаза – солнцем и луной, жир – реками и морями, волосы – травой и деревьями, паразиты, жившие на его теле, превратились в людей.

В глубокую архаику уходит один из наиболее стойких мифологических персонажей – образ Луна (дракона). В древних космогонических представлениях китайцев он связан с землей. Связь с землей зафиксирована в «Книге перемен», в словаре «Толкование знаков» («Шовэнь»), в «Описаниях изыщного» и др. В них говорится, что луны живут под землей, в колодцах, стерегут там клады, знают расположение подземных вод. На пиктограмме он изображен в виде животного с длинным телом и головой, увенчанной рогами.

С развитием мифологических и космогонических представлений Лун позже стал мыслиться как воплощение светлой, небесной мужской силы ян и утратил связь с землей как воплощением темного женского начала инь. Реликты древнейшей связи с небом заметны в средневековых преданиях, где дракон часто изображается крылатым существом, повелителем туч, дождя, парящим в облаках или плывущим в волнах и обьятым языками пламени, – видимо, символ грозы как слияния неба и земли. В средневековой традиции Лун рассматривался как прапредок некоторых древних племен, а также как прародитель всех зверей и птиц.

Структурно-типологическое изучение мифов о сотворении мира, дает нам основание утверждать, что они могут служить своеобразной моделью для многообразия последующих творческих проявлений. Мировосприятие древних китайцев, их способность к абстрагированию, к созданию знаковых систем выразительно проявляется в модели мира. Мифопоэтическая модель мира всегда исключительно гармонизированная: все земное в ней связывается с Космосом, выводится из него, объединена определенными космическими законами. Модель мира дает представление о причинах и последствиях определенных явлений, иллюстрирует этические их параметры (определяет положительное и отрицательное, хорошее и плохое), семантику, это значит качественную структуру мира.

В мифопоэтической модели мира китайцев исключительную роль играет символика трехчастной вертикальной структуры космоса: Небо, Земля, Подземелье. В китайской даосской и поздней народной мифологии данная структура отразилась в ряде мифов. Так, в соответствии с буддийской ки-

тайской мифологией, систему вселенной составляют три расположенных друг над другом мира. В мифе о Сань-цзе они располагаются ярусами вокруг центра вселенной горы Сумеру: Мир желаний, Мир формы, Мир отсутствия форм. В китайскую даосскую мифологию входит также миф о Сань цин («три чистоты»). Согласно ему высший мир составляют три сферы: Юйцин («нефритовая чистота»), Шанцин («верхняя чистота»), Тайцин («великая чистота») [3, с. 610]. В 4 в. до н. э. сложился миф о Сань Хуане («три властителя»). Эти три государя (Фуси, Суйжэнь, Шэнь-нун) олицетворяли небо, землю и человека. Трехчастную структуру представляет и миф о Сан Гуане («три чиновника»), божестве трех стихий: Тянь-гуань («небесный чиновник»), Ди-гуань («чиновник земли») и Шуй-гуань («чиновник воды»).

Важнейшим понятием древнекитайской мифологии является Тянь («небо») – верховный дух, высочайший правитель, высшая божественная сила, ниспосылающая на землю награды и кары. Вертикальная ее модель представлялась китайцам в виде девяти небесных сфер, расположенных друг над другом, которые и составляли Небо. Оно было создателем всего сущего: народа, его правителя, пяти движущих начал – металла, дерева, огня, воды и земли. От связи с Землей оно порождало великое множество вещей. Согласно китайской мифологии, у каждой сферы были свои верховные божества. Небесным героем-демиургом, в соответствии с китайской поздней народной мифологией, являлся Тянь-ди, который повелевал всеми божествами и духами. В качестве небесной императрицы выступала Тянь-хоу. В наиболее ранних пластах китайской мифологии упоминается Тайи («великое единство») также как небесное божество.

Согласно фрагментам мифа о Хоу-ту, внесенным в «Книгу обрядов» (4–2 вв. до н. э.) и «Книгу исторических преданий» (14–12 вв. до н. э.) он считался божеством земли. Хоу-ту приписывалось также управление сторонами света. Князем земли изображается в одном из ранних мифов Ту-бо («дядюшка земли») [2].

В «Записках о поисках духов трех религий» повествуется о третьей части трехсферного деления мира – подземном царстве Диюй, повелителем которого был Дицзан-ван. В его обязанности входило спасение душ из подземного судилища.

Он должен был посещать ад и во имя сострадания и любви переводить души на небо. В «Книге гор и морей» имеется фрагмент мифа о Си-ванму, женском божестве, которое повелевало страной мертвых.

В китайской космогонии центром вселенной является гора. На этапе господства тотемизма земля представлялась гигантской черепахой (Ао), на спине которой лежали три священные горы – Инчжоу, Пэнлай и Фанчжан, где жили бессмертные. С развитием космогонических представлений китайцев формируется понимание единого центра. В китайской мифологии сохранился фрагмент мифа о горе Бучжоушань, которая являлась опорой

неба. В «Исторических записках» Сыма Цяня (2–1 вв. до н. э.) повествуется о священной горе Тайшань, где совершались жертвоприношения Небу. Среди пяти гор (У юэ): Бэйюэ («Северный пик»), Чжуньюэ («Срединный пик»), Наньюэ («Южный пик»), Сиюэ («Западный пик») гора Тайшань считалась основной.

В архаическую модель мира, в соответствии с китайской мифологией, помимо Центра входили четыре страны мира: Восток, Юг, Север, Запад. Каждой страной управлял могущественный покровитель. В «Книге о чудесном и удивительном» повествуется о Дун-вангуне, который являлся владыкой Востока и обитал в большом каменном жилище. Ростом он был в один чжан (3 м), имел облик человеческий, лицо птичье, а хвост тигра. В апокрифических сочинениях рубежа н. э. встречается предание о Бай-ди, правителе Запада. Покровителем Запада, согласно китайской мифологии, являлся дух Байху в виде злого зверя, отпугивающего всякую нечисть.

В источниках начала н. э. (Ван Фу) включен фрагмент мифа о Хэй-ди, владыке Севера. Согласно «Речам царств» (4 в. до н. э.), богом солнца и повелителем Юга был Янь-ди, который правил южными землями совместно со своим потомком богом огня Чжужуном.

В процессе сотворения Земли из Хаоса, на ней возникло множество рек, озер, гор, лесов, видов растительного и животного мира, которыми надлежало управлять. Поэтому для каждого земного порождения в мифологическом миропонимании китайцев Небо направляло повелителя. В мифологическом знании китайцев одной из основных космических стихий является вода. В «Книге гор и морей» божеством воды представлен Гунгун, злой дух с телом змеи, лицом человека. В I в. н. э. в китайской мифологии сложилось предание о Лун-ване («царь драконов»), повелителе вод. Храмы, посвященные ему, строились близ рек, озер, переправ и колодцев, ибо считалось, что подземные источники в колодцах управляются Лун-ваном и соединяются под землей с морем. Божеством реки Ло считали в древности китайцы Ло-Шэнь. Примерно в преданиях X–XI вв. в китайской мифологии богиней моря выступает и Тянь-Хоу. В поздней китайской народной мифологии божеством морей, рек и озер считался Сяо-гун («повелитель Сяо»). Духом реки Хуанхэ, согласно древнекитайской мифологии, являлся Хэ-Бо («дядюшка реки»). По даосскому преданию божеством вод был Фэнги, который, приняв снадобье, превратился в духа [6].

Огромное значение воды в жизни людей вызывало преклонение перед повелителями рек, озер и морей. В мифах зафиксированы эпизоды приношения жертв божествам и духам вод. Такое пристальное внимание древних китайцев к воде и ее божествам и духам, по нашему мнению, связано с ее коммуникативной функцией, связью с первоначальным первобытным хаосом. Вода понималась также как граница между «этим» и «тем» миром, путем в иной мир.

Первоначальной стихией, участвовавшей в создании мира из хаоса, согласно мифологическим представлениям древних китайцев, был огонь. Свидетельством этого является определенное количество мифов, связанных с героями-демиургами, которые управляют им. В поздней народной мифологии древнейшим божеством огня считался Чжужун («огненная змея»). В «Книге гор и морей» он представлен существом с туловищем зверя и лицом человека. Имеются фрагменты мифов, в которых в отдельных провинциях древнего Китая в качестве божества огня выступал Хо-шэнь. Древними китайцами почитался и Хо-син (« звезда огня») как один из духов огня.

В китайской мифологии огонь носит амбивалентный характер: он может приносить пользу человеку (обогреть, накормить) и вред (уничтожить, испепелить все, что создано человеком). Огонь рассматривался как живое существо, способное помочь человеку и наказать его. Символика огня как очищающего средства широко использовалась в древнем Китае в календарно-обрядовой и семейно-обрядовой деятельности.

В архаической мифологии широко представлен животный мир, который вписывается в трехчастное деление Мирового дерева, моделирующего мир и по горизонтали, и вертикали, и во временных отношениях. Согласно «Эръя и» (XI – XII вв. н. э.), все звери и птицы были порождением Луна («дракон»). В китайской мифологии в качестве Мирового дерева выступает Цзяньму, которое являет собой центр Неба и Земли. Как повествуется в «Книге гор и морей» по нему герои-демиурги подымались на небо и опускались на землю. В наиболее архаических мифах чертами Мирового дерева наделялась также Паньтао («чудесный персик»). В соответствии с трехчастным делением Мирового дерева, в определенном порядке на нем распределяются животные, созданные героями-демиургами. На его вершине находились птицы, которые отождествлялись с душами умерших. Птицы в данном случае выступают как мифопоэтические классификаторы и символы божьей сущности, верха, неба, солнца грома, ветра, облака, свободы, роста, жизни, восхождения, связи между космическими зонами. Зооморфный характер образа птицы отчетливо просматривается в мифе о Фэнхуан («царь-птица»). По преданиям, она является посланницей Тянь-ди («небесный император»). В словаре «Толкование знаков» (I в.) подчеркивается коммуникативная функция этой птицы, которая вылетает из восточного царства, где живут совершенные люди, парит за пределами Четырех морей, пролетает через гору Кунь-лунь, пьет воду у горы Чжичжу, стоящей среди водной стремнины, мочит крылья в водах Жошуй. В представлениях древних китайцев Фэнхуан считалась знаком мира и процветания. В книге философа 4 в. до н. э. имеются сведения о гигантской птице Пэн, спина которой простирается на несколько тысяч ли (ли – 0,5 км), крылья ее напоминают нависшие тучи. Одним махом она может пролететь 90 тыс. ли. В ряде источников данная птица отождествлялась с божеством ветра.

Реконструкция ряда мифов позволила выявить образы и таких птиц, как Ван-му шичжэ («посланцы матушки-владычицы») и Бийняо («птицы, соединившие крылья»), Луаньяо и др. Чудесная птица Ван-му шичжэ, была служанкой у Си-ванму, повелительницы Запада. Она приносили божеству еду, Бийняо олицетворяли символ счастливого супружества, Луаньяо – мир и спокойствие в государстве.

Многие герои-демиурги изображались с отдельными органами птиц. Так, мифологический справедливый судья Гао-яо, по преданию, имел птичий клюв. Душа героя мифов юго-западного Китая Ду Юй после смерти превратилась в кукушку. С птичьими ногами показывалась и Ма-гу – бессмертная фея, помогающая людям. В облике матроны, сидящей на красном троне, в головном уборе в виде трех птиц, изображалась в храмах Бися Юаньцзюнь («госпожа лазоревой зори»), она же в даосской мифологии являлась покровительницей лис.

Согласно структуре Мирового дерева, в его срединной части располагались копытные животные, среди которых наиболее популярным был вол. В древнекитайской мифологии повествуется о Нью-лане («волопас»). В Северном Китае очень популярным был культ Ма-вана («князь лошадей») – покровителя лошадей.

В срединной части Мирового дерева находились и дикie животные, образы которых фигурируют во многих фрагментах мифов. Реконструкция их позволила нам выявить ряд их. Сохранился фрагмент мифа о Байцзе, мудром говорящем звере, который изображался похожим на рогатого льва. В трактате «Хуайнаньцзы» содержится фрагмент мифа о Кайминшоу («зверь, открывающий свет»), туловище которого напоминает тигриное, а девять лиц – человечьи. Согласно апокрифическим сочинениям рубежа н. э. Байху (белый тигр), дух четырех стран свет был злым зверем в виде тигра. Юань Кэ комментирует миф о матери бесов – Гуй-му, имеющей голову тигра.

В комментариях к «Повествованиям о царствах» (4 в. до н. э.) создан мифический образ Куя – духа камней и деревьев, имеющего туловище обезьяны и лицо человека. В некоторых письменных памятниках он представляется в виде безрогого одноногого пепельно-синего быка, излучающего блеск, подобный свету солнца и луны.

В книге «Мифы древнего Китая» Юань Кэ записана история об удивительной и отважной собаке, уничтожившей врага и в награду получившей прекрасную принцессу.

С низом Мирового дерева связаны в основном зооморфные персонажи, находящиеся на более низком уровне развития. Много сюжетов, мотивов и символов связано в китайской мифологии со змеей. На наш взгляд, это наиболее сложный мифологический образ, выступающий как в виде мудрого героя-демиурга, творца всего сущего, так и разрушителя. Так, в хтонических и космогонических мифах древнего Китая со змеиными чертами пред-

ставлены герои-демиурги Нюй-ва и Фу-си, участвовавшие в сотворении мира. На рельефах начала н. э. они изображаются в облике человеко-змеев с переплетенными хвостами, символизирующими супружескую близость. Помимо созидательной функции Нюй-ве приписывается охраняющая функция. Данное змеиное божество выступает в качестве хранителя могил и плодородия. Тело змеи и человека имел Гунгун, божество воды.

В китайской мифологии существует большое количество мифов о флоре, созданной героями-демиургами. Свидетельства о растениях, произрастающих в Китае, встречаются в «Книге гор и морей», в «Хуайнаньцзы» и других литературных памятниках. Так, в «Книге гор и морей» (4–2 вв. до н. э.) говорится: «К северу [от нее] приносят жертвы [горе] Чжуби. Там живет демон ясеня Лилунь» [6, с. 73]. В различных древнейших памятниках встречаются другие антропоморфные божества: бог персикового дерева, бог платана бог осота, богиня тутовых деревьев. В «Юаньхуа чуань ши и» (IX в. н. э.) повествуется о девице Цань-шэнь – богине шелководства, которая превращалась в шелкового червя, питавшегося листьями тутового дерева, она выплевывала изо рта бесконечно длинную, тонкую и блестящую шелковую нить. В этом предании, по-нашему мнению, сказалось развитие представлений о метаморфозах богов растений.

В миропонимании древних китайцев жизнь растений ассоциировалась с жизнью всей природы, поэтому богам растений начинают придавать более общие свойства – животворное и оплодотворяющее влияние на всю природу и людей. В этом качестве культ растительных богов входит важной составной частью в общий культ плодородия, занимавший центральное место в мифологии субъектов древнекитайской культуры.

О функциях богов деревьев, как богов плодородия, способных оказывать влияние на урожай, свидетельствует ряд фрагментов архаических мифов.

Таким образом, космогонические мифы, отражающие процессы сотворения мира и порождение неба, земли и разнообразного мира Вселенной, являются примитивно-изначальными способами осознания отношений между человеком и природой. Безусловно, исторические формы духовного освоения культурой природы посредством мифов были не абстрактно-теоретическими, а практически-духовными. Они осуществлялись механизмами фантастического воображения субъектов архаической китайской культуры, а не совсем еще слабого их абстрактного мышления, воплощались в свойственной воображению форме образных представлений, мысленных картин природного бытия. Мир мифологических образов, в котором художественный и религиозный типы сознания еще не отделились друг от друга, но формировались синкретически-нераздельно, и был ничем иным, как трансформацией форм существования природы.

Сравнительно-типологический анализ китайских мифов позволяет нам утверждать, что уже на стадии архаической культуры ее субъекты придавали природным явлениям определенные ценности, которые вбирала в себя

и разными способами перерабатывала культура. Она рождалась в процессе мифологического и художественного преобразования природы (натуры).

Список использованных источников

1. *Мелетинский, Е. М.* Общее понятие мифа и мифология / Е. М. Мелетинский // *Мифология: иллюстрированный энцикл. словарь* (гл. ред. Е. М. Мелетинский). – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996. – С. 812–817.
2. *Обрядник (Лицзи чжэньи)*. – Шисянь цзин чжушу. – Шанхай, 1957. – 403 с.
3. *Рифтин, Б. Л.* Сань-цзе / Б. Л. Рифтин // *Мифология: иллюстрированный энцикл. словарь* (гл. редактор Е. М. Мелетинский). – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996. – С. 608.
4. *Старостенко, В. В.* Мифы и сакральные тексты религий мира: хрестоматия по религиоведению: учеб. пособие / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешов, 2007. – 400 с.: ил.
5. *Хуайнаньцзы Собрания / Хуайнаньцзы // Чжуцзы цзинчэн*. – Пекин, 1954. – Т. 7. – 365 с.
6. *Шаньхайцзин. Книга гор и морей / Шаньхайцзин*; пер. Э. М. Яншиной. – М.: Наука, 1977. – 235 с.
7. *Шицзин. Книга песен и гимнов*; пер. с кит. А. Шуткина / Шицзин. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.
8. *Шуцзин. Книга преданий / Шуцзин // Сышу цзин*. – Шанхай, 1930. – 351 с.
9. *Элиаде, М.* Аспекты мифа = *Aspekts du mythe* / М. Элиаде; пер. с фр. В. Большакова; ст. «Мирча Элиаде» и коммент Е. Строгановой. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 238 с.
10. *Элиаде, А.* Мифы, сноведения, мистерия / М. Элиаде; пер. с англ. А. П. Хомик [и др.]. – М.: Рефлбук; Киев: Ваклер, 1996. – 288 с.
11. *Юань, Кэ.* Мифы Древнего Китая; пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицкую / Кэ Юань. – М.: РИСО АН СССР, 1987. – 496 с.

(Дата подачи: 18.02.2015 г.)

С. Н. Соколова

Полесский государственный университет, Пинск

S. N. Sokolova

Polesky state university, Pinsk

УДК 323.2

ПРОЦЕССЫ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ И СФЕРА БЕЗОПАСНОСТИ

PROCESSES OF DEMOCRATIZATION IN MODERN SOCIETY AND SPHERE OF SAFETY

В статье особое внимание уделено объективной взаимосвязи процессов демократизации и сфере безопасности современного общества. Особый акцент сделан автором на активных действиях в сфере безопасности, позволяющих субъекту (актору) реализовывать позитивное взаимодействие и осуществить диалог на международной арене. Актуализирована неоднозначность общественных отношений и демократических тенденций, детерминирующих стратегию современной власти, которая обусловлена интегрированностью систем национальной и международной систем безопасности.