

С.А. Питина

**КОНЦЕПТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ
КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНЦЕПТОСФЕРЫ
НАЦИОНАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА**

Челябинск

2002

1

ББК Ш 10
П 353

Печатается по решению редакционно-издательского совета Челябинского государственного университета

Питина С.А.
П 353 Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира / Челябин. гос. ун-т. Челябинск, 2002. 191 с.

ISBN

Монография посвящена изучению общих закономерностей эволюции мифологического мышления, процессов мифологизации и идеологизации мифологем. Рассматриваются универсальные характеристики мифологем.

Предназначается для преподавателей, аспирантов, студентов факультетов лингвистики и перевода, иностранных языков и филологии.

Научный редактор д-р филол. наук, проф. Л.А. Шкатова

Рецензенты: кафедра английского языка ЧГПИ;
д-р пед. наук, проф. ЧГАКИ Г.В. Абросимова;
д-р филол. наук, проф. ЧелГУ Е.Н. Азначеева

П $\frac{4602000000 - 005}{4К8(03) - 02}$ Без объявл.

ББК Ш10, 003

ISBN

© Челябинский государственный университет, 2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. РОЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ	10
1.1. Мифологическое мышление как составляющая национально-культурной концептосферы	10
1.1.1. Мифология в языковой картине мира	10
1.1.2. Миф и мифологема как структурная составляющая и единица мифологической модели мира	15
1.1.3. Основные особенности традиционного и современного мифологического мышления	21
1.2. Мифологические словари как реальное отражение нереального	30
1.3. Источники мифологем	36
Выводы	45
ГЛАВА 2. СЕМАНТИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ МИФОЛОГЕМ	46
2.1. Обобщающие названия низших сверхъестественных существ	46
2.2. Эволюция мифологемы “дьявол” в мифологической модели мира	60
2.3. Конкретизация и социализация теонимов как одна из основных тенденций развития мифологической концептосферы	81
Выводы	88
ГЛАВА 3. РЕАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО- ВРЕМЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА	89
3.1. Пространственные мифологемы. Духи ближнего пространства	89
3.2. Социализация и специализация пространственных и временных духов	104
3.2.1. Детские духи	104
3.2.2. Профессиональная дифференциация наименований сверхъестественных существ	114
3.3. Духи дальнего пространства	116
3.3.1. Водные духи	116
3.3.2. Лесные, полевые и горные духи	122

3.4. Временные и сезонные духи	127
Выводы	130
ГЛАВА 4. ИДЕОЛОГИЗАЦИЯ МИФОЛОГЕМЫ И ПЕРЕХОД ОТ МИФОЛОГЕМЫ К ИДЕОЛОГЕМЕ	133
4.1. Семантика сверхъестественного в современном мире	133
4.2. Мифологизация стереотипов и культов: новый герой в свете особенностей американской мифологической концептосферы	138
4.3. Отражение национально-культурной специфики идеологем в современном обществе	150
Выводы	156
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	157
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	161
ПРИЛОЖЕНИЯ	182

ВВЕДЕНИЕ

Монография посвящена проблеме языковой и национально-культурной преемственности при отображении объектов, событий и явлений, выходящих за рамки их естественного представления. Проблемы отображения нереального занимали человека, жившего в условиях традиционной культуры, в результате чего сформировалось мифологическое мышление и родились мифы как отражение непонятной реальности понятными способами. На протяжении веков нереальный мир трансформировался, однако сверхъестественное и непонятное, тем не менее, сохраняет свою актуальность и в современном обществе, составляя существенную часть религии, идеологии и культуры.

Мифологическое мышление как составная часть обыденного мышления осуществляется путем формирования в сознании особой мифологической концептосферы, основа которой представлена низшим демонарием – системно организованным комплексом наименований нереальных существ. Способы выражения ирреального варьируются в зависимости от конкретного языка, культуры и традиций, но в основе своей все они реализуют концепты мифологического мышления как составляющей концептосферы национальной картины мира.

Единицей мифологической картины мира является мифологема, реализующая концепты сверхъестественного отражения действительности. Мифологемы в мифологической картине мира подчинены универсальным законам языкового развития, в то же время они отражают национально-культурную специфику в каждой частной мифологической концептосфере. Мифологемы как нереальное отражение реальности реализуются в пространственно-временных рамках лингвокультурной ситуации при значительной степени социологизации в каждой из ее составляющих.

Основными процессами в мифологической концептосфере являются мифологизация, результатом которой можно считать сами мифологемы, и демифологизация с сопутствующей социализацией и идеологизацией концептов – идеологем. Развитие низшего демонария отражает развитие языка и мышления в рамках лингвокультурной ситуации (культуры, идеологии, экономики и экосистемы).

Концепты – мифологемы обыденного воззрения на мир живучи, они могут трансформироваться и адаптироваться к новым условиям, пересекать границы и континенты, ассимилируясь в новой национально-культурной среде. Рассмотреть эти процессы представляется весьма актуальной и привлекательной задачей, поскольку сам материал и методы иссле-

дования позволяют взять на вооружение основные достижения лингвистики, культурологии, фольклористики, этнографии, диалектологии, истории, археологии, философии, социологии и политологии. В исследованиях, осуществляемых в последнее время, неоднократно подчеркивалась важность интегрирования научных дисциплин при рассмотрении чисто лингвистических проблем. Научная работа на стыке нескольких направлений способна, на наш взгляд, наиболее точно интерпретировать ряд вопросов, остающихся без ответа при традиционном подходе. Интегративный подход к изучению мифологической картины мира, а в частном ее проявлении – мифологем как отражения обыденного массового и индивидуального сознания – представляется весьма актуальным, поскольку в отечественной и зарубежной лингвистике этим проблемам не уделялось должного внимания. В основном авторы решают частные проблемы фольклористики и рассматривают отдельные аспекты лингвистики [Виноградова 1995; Гронская 1998; Енина 1999; Кумахов 1991; Москвина 1997; Померанцева 1971; Топорова 1996 и др.]. Исследования на базе нескольких близкородственных и неблизкородственных языков, особенно в плане лексических разработок, немногочисленны. Выявление стереотипных мифологем и исследование их эволюции в современном обществе представляется перспективным направлением.

Теоретической базой исследования послужили работы видных представителей лингвистики и этнолингвистики Н.Д. Арутюновой, А.Н. Афанасьева, А.П. Бабушкина, И.Г. Гербера, В. Гумбольдта, В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Б.А. Ларина, Д.С. Лихачева, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, М.М. Маковского, Э. Сепира, Н.И. Толстого, С.Н. Толстой и многих других ученых. Рассмотрение мифологической картины мира как составной части концептосферы выводит исследование в сферу когнитологии и когнитивной лингвистики. В связи с этим в монографии применяется понятие концепта, по-разному трактуемого в работах А.П. Бабушкина, А. Вежибицкой, В.З. Демьянкова, Е.С. Кубряковой, М.М. Маковского, Р.И. Павлениса, Дж. Рассела, Ю.С. Степанова и других исследователей. Поскольку понятия “миф” и “мифологема” являются ключевыми, в настоящей работе представилось целесообразным рассмотреть эволюцию взглядов ученых на мифологическое мышление, отраженную в исследованиях Р. Дорсона, Э. Кассирера, А.Ф. Косарева, Е.М. Мелетинского, А. Ланга, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Б. Малиновского, Д.Д. Фрезера, В. Тернера, К. Хьюбера, М. Элиаде и др.

В данной монографии анализируются отдельные концепты мифологического мышления, как важная составляющая национальной картины

мира, с позиций формирования, развития и функционирования мифологем в общекультурном и специфическом национальном срезе.

Цель исследования определила постановку следующих задач:

- исследовать типы мифологем и идеологем, выраженных универсальными средствами и словосочетаниями;
- выявить основные направления мифологизации и демифологизации;
- определить общие и частные особенности мифологем в их реализации национально-культурной специфики картины мира, выделить центр и периферию мифологической концептосферы.

Проблемы соотношения языка и мышления, языка и культуры рассматриваются в ракурсе реализации нереального мира, а мифологемы анализируются с точки зрения универсальности их функционирования в языке. Исследование проводится на основе широкого использования материалов общелитературных языков, диалектов, вариантов и сленга. Подчеркивается сочетание общеязыковых закономерностей в процессе развития мифологической концептосферы, ведущих к интеграции и дифференциации в пределах системы изучаемых явлений. Впервые представлены переходные явления в мифологической концептосфере как результат влияния массовой культуры, масс-медиа и идеологии.

В монографии разрабатывается новое направление классификации мифологем и идеологем на основе анализа пространственно-временных и социально-культурных отношений, а также предлагается понятийный аппарат для описания мифологической лексики в синхронии и диахронии. В работе выявляется соотношение мифологемы и идеологемы в когнитивном аспекте, изучается иерархия семантических компонентов при образовании обобщающих и конкретизирующих имен сверхъестественных существ, устанавливаются закономерности синонимических отношений и эвфемизмов, а также основные направления переосмысления значения мифологемы.

Материалом исследования послужили данные картотеки, насчитывающей свыше 10000 примеров мифологем и идеологем, полученных в результате сплошной выборки более чем из 120 энциклопедий, словарей и самых популярных изданий жанра фэнтези. Английский материал представлен всеми британскими вариантами английского языка: шотландским, валлийским, ирландским с привлечением кельтских этимонов и диалектизмов английского языка. В работе широко отражен американский английский, анализируются данные австралийского и новозеландского вариантов английского языка, особенно при описании процессов демифологизации и идеологизации мифологем. В исследовании также приводятся

мифологемы общегерманского и индоевропейского происхождения. Привлекаются и анализируются данные русской, а также славянской мифологической концептосферы, так как выявление сходств и различий неблизкородственных языков, на наш взгляд, поможет отразить общее и частное, универсальное и специфическое на уровне национально-культурного массового и индивидуального сознания.

Поскольку в работе исследуются различные стороны мифологической концептосферы, то представляется оправданным комплексный подход к ее изучению. В основе исследования мифологем и идеологем лежит системный принцип. В зависимости от поставленных задач применялись различные методы. Результаты комплексного анализа мифологем и идеологем составляют эмпирическую базу исследования. В качестве дополнительных приемов использовались отдельные методы семантического анализа во взаимосвязи, а именно элементы компонентного и этимологического анализа. В исследовании также применялся логико-семантический анализ, сопоставительные методики, трансформационные процедуры, толкование, перевод на русский язык и т.д.

Теоретические положения, результаты и выводы работы могут быть использованы для дальнейшего развития теории этнолингвистики и лингвокультурологии, в изучении конкретных вопросов, связанных с определением лингвокультурной парадигмы мифологического, а шире – обыденного мышления, при разработке некоторых аспектов теории межкультурной коммуникации, семасиологии, лексикографии и культурологии. Результаты исследования могут применяться при создании лекций и спецкурсов по общему языкознанию, межкультурной коммуникации, лексикологии, а также при разработке пособий, спецкурсов по практической лексикологии и истории языка для студентов и аспирантов лингвистических факультетов высших учебных заведений.

Структура и объем монографии определены поставленной целью и особенностями объекта исследования. Она состоит из введения, четырех глав, заключения, списка использованной литературы и списка лексикографических источников.

В первой главе определяется объект исследования, подчеркивается преобладание мифологического мышления в традиционной культуре и современном обществе, анализируются основные составляющие мифологического мышления как части картины мира в целом и национальной картины мира в частности. В этой главе также дается обзор и анализ основных словарей и энциклопедий, одноязычных и многоязычных, академических и специальных, вариативных и электронных, материал которых

составил значительную часть картотеки мифологем. Здесь же приводится исследование мифологем жанра фэнтези как второй важной составляющей практического материала, а также даются определения мифологемы и идеологемы в составе мифологической концептосферы как важных компонентов национальной мифологической картины мира.

Во второй главе работы подробно рассматриваются обобщающие названия сверхъестественных существ как одна из тенденций мифологической концептосферы, а также обратный процесс мифологизации – развитие теонимов, имеющих свою национально-культурную специфику в каждом конкретном случае. В этой части работы анализируется универсальная общекультурная мифологема “дьявол” с ее вариативной репрезентацией в конкретных национально-культурных условиях.

В третьей главе исследуется пространственно-временное содержание мифологической концептосферы с подразделением на бытовое ближнее и дальнее пространство.

В четвертой главе определяются основные характеристики идеологемы на примере реализации образа нового сверхъестественного персонажа под влиянием массовой культуры.

Автор выражает искреннюю признательность д-ру филол. наук Е.Н. Азнамеевой, д-ру филол. наук Р.З. Мурясову, д-ру филол. наук Л.А. Шкатовой, канд. филол. наук Н.Е. Куниной, Н.Г. Смирновой, внимание и поддержка которых способствовали появлению этой книги.



ГЛАВА 1. РОЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ

Если считать миф и мифологию пережитком прошлого, то это прошлое постоянно напоминает нам о своем существовании, как усекновенная голова Орфея, поющая даже мертвой и издалека.

Коренуи

1.1. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

1.1.1. Мифология в языковой картине мира

Современная лингвистика немыслима без комплексного подхода к изучению ее общих и частных проблем. Актуальные в настоящий период лингвистические теории рассматривают взаимодействие функциональных систем, адаптирующихся к условиям коммуникативной среды. В языкознании взаимодействуют два противоположно направленных процесса: интеграции и дифференциации, структурно-функциональной организованности и структурно-функциональной изменчивости, вариативности. Среда может тоже варьироваться, в частности, представлять некоторую семиотическую систему (например, систему политической лексики той идеологии, которую она выражает) [Арнольд 1991: 119 – 120].

Интегрированный и дифференцированный подход к языку предпола-

гает учитывать его национальную специфику, то есть сложную совокупность целого ряда составляющих, которые определяют своеобразие отдельного этноса. Комплексный подход к изучению национальной специфики языка отражен в работах Н.Д. Арутюновой, И.Г. Гердера, В. Гумбольдта, Л.В. Гумилева, А.Я. Гуревича, Д.С. Лихачева, М.М. Маковского, В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Э. Сэпира, Б. Рассела, К. Леви-Строса и многих других исследователей.

Лингвистические исследования неразрывно связаны с изучением разнообразных аспектов культуры. Достижения языкознания, и в первую очередь его исторических разделов, находятся в центре внимания ключевой во многих отношениях дисциплины – этнолингвистики. Этнолингвистика, по мнению Н.И. Толстого, не является чем-то средним между языкознанием и этнографией, это направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение связи между языком и духовной культурой, языком и народным менталитетом, языком и народным творчеством, на изучение их взаимодействия и разных соответствий [Толстой 1999: 40 – 41]. Направление это не новое, оно так или иначе отражено в трудах И.Г. Гердера, В. Гумбольдта, Э. Сэпира и многих других ученых.

Этнолингвистика, или, как ее называют в зарубежных исследованиях, лингвистическая антропология, изучает язык как ресурс культуры, а речь – как реализацию культурной практики на основе теорий культуры (отличие культуры от природы представлено в трудах Ф.Боаса, Канта, Гегеля; культура изучается как знание, как коммуникация, лингвистическая антропология опирается также и на теорию прототипов, которая привела к разработке когнитивного взгляда на культуру, выработке схем культуры, в которых понимание мира, включая язык, осуществляется в терминах прототипов, упрощенно и обобщенно отражающих практический опыт, культура рассматривается к тому же как система партипации и практики) [Duranti 1997: 36 – 37].

Современная этнолингвистика исследует общезыковые и частные вопросы в синхронии и диахронии с привлечением данных диалектологии, фольклористики, ранней письменной фиксации мифов. Если большинство индоевропейских языков имеет давнюю письменную фиксацию, то славянские языки, в том числе и русский, почти лишены ранней письменной фиксации мифологии, поэтому возрастает роль диалектологии [Толстой 1999]. Этнолингвистика имеет целью соотнести язык и культуру в рамках одной или нескольких реализаций национальной картины мира. Поэтому прежде чем перейти к рассмотрению поставленных в работе задач, необходимо определить основные составляющие этнолингвистики.

Р.Кизинг определяет культуру как идеационную систему, систему идей, концептов, правил и значений, которая составляет основу жизнедеятельности культурного сообщества [цит. по: Шеина 1999: 127]. В отечествен-

ной лингвистике принято в этой связи говорить о лингвокультурологии, частном направлении этнолингвистики, иногда воспринимающемся в качестве ее синонима. Это направление языкознания комплексно подходит к вечным вопросам о происхождении языка, лингвистических универсалиях, картине мира и модели мира. Лингвокультурология рассматривает составляющие традиционной и современной культуры в их языковой реализации, выявляя специфику культурологических реалий, объясняя причины их возникновения и особенности их интерпретаций. Значительный вклад в разработку теории лингвокультурологии и, шире, межкультурной коммуникации внесли работы М.М. Бахтина, Е.М. Верещагина, В.В. Воробьева, В.Г. Костомарова, Г. Гачева, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, Г.Г. Почепцова, С.Г. Тер-Минасовой, Н.И. Толстого, Г.Д. Томашина и многих других.

Культура понимается как духовная суть исторического процесса, она связана с цивилизацией и обществом. Неповторимое стечение обстоятельств, возникших в историческом процессе и сошедших в одной-единственной пространственно-временной точке (хронотоп у М.М.Бахтина) на вертикальной и горизонтальной осях цивилизации, называет вечные и неповторимые образы культуры [Вебер 1999], утверждая преемственность исторического развития. Иногда вертикальная и горизонтальная оси сходятся с социальной осью, превращая образы в стереотипы массового сознания, использующиеся средствами массовой коммуникации в идеологических целях.

Культура может пониматься и как структурированная система моделирования поведения, а значения, в которых классифицируется опыт, культурно детерминированы и модифицированы и варьируются от культуры к культуре [Ладо 19: 34 – 35].

Н.И.Толстой приводит парадигму культуры в сравнении с основными видами самосознания, языком и словесностью. Национальное (этническое) самосознание ярче всего проявляется в ситуации противопоставления “свой” – ”чужой”, особенно в периоды обострения такого противопоставления [Толстой 1998: 10 – 21].

Отдельный человеческий коллектив реализует и специфическую для него культуру – “исторически сложившийся пучок семиотических систем (языков), который может складываться в единую иерархию (сверхязык), но может представлять собой и симбиоз самостоятельных систем. Но культура включает в себя не только определенное сочетание семиотических систем, но и всю совокупность исторически имевших место сообщений на этих языках (текстов)” [Лотман 2000:397]. Культура, согласно Ю.М. Лотману, понимается как совокупность ненаследственной информации, общая память человечества или каких-либо национальных и других коллективов. Знаковый характер культуры выделяет в ее изучении семиотику кон-

цептов как наиболее структурированную часть семиотики культуры, обладающей собственным аппаратом исследования.

Семиотика концептов находится в центре внимания таких известных лингвистов, как Н.Д. Арутюнова, А.П. Бабушкин, А. Вежбицкая, Ю.М. Лотман, М.М. Маковский, Ю.С. Степанов и других. Сопоставляя исторические, культурологические и лингвистические данные, Ю.С.Степанов вводит понятие “эволюционный семиотический процесс и ряд” как преломление эволюционного ряда Э.Б. Тайлора в лингвокультурологии [Степанов 2001: 603]. Вслед за В.О. Ключевским ученый выделяет основные исторические силы эволюции (природу страны, природу человека, личность, общество и особое свойство духа человеческого – историческое преемство) [Степанов 2001: 611].

У И.Г. Гердера эволюционный путь отдельного человека проецируется на человеческий род вообще и на одну и ту же породу людей и представляет собой превращение, поскольку весь род человеческий погружен в одну непрерывающуюся метаморфозу. Специфические превращения у отдельного народа определяются образом жизни и гением этого народа. Согласно И.Г. Гердеру, в мифологии каждого народа запечатлен особый способ видеть природу в зависимости от того, находит ли народ в природе больше добра или зла, как подсказывает ему климат и гений, и от того, как объясняет народ одни явления другими. “В самых неприветливых краях земли мифология, как бы безобразно уродливы ни были ее черты, – это философский опыт человеческой души, мечтающей о временах своего детства” [Гердер 1977: 203 – 204]. Мифология у И.Г. Гердера сравнивается с малоизученной фантазией. Она переходит по наследству благодаря языку – печати разума, передающемуся из поколения в поколение (ср. с “преемством” В.О. Ключевского).

В.Гумбольдт находил в языке один из способов видения мира и воплощение своеобразия целого народа [Гумбольдт 1985: 349].

А. Вежбицкая считает, что язык непосредственно отражает концептуализацию мира [Вежбицкая 1980: 50], а словарный состав языка служит своеобразным ключом к этносоциологии и психологии культуры [Вежбицкая 1999].

Д.С.Лихачев ввел понятие “концептосфера языка” по типу терминов “ноосфера” и “биосфера” В.И.Вернадского. Это особое поле, аура языка, которое связано с запасом знаний, навыков, культурным опытом отдельного человека и народа в целом. Концептосфера национального языка тем богаче, чем богаче культура нации, она соотносима со всем историческим опытом нации, ее религией [Лихачев 1993: 5 – 6]. Согласно теории лингвистической относительности, реальный мир, в большей степени бессознательный, строится на языковых нормах общества, а в рамках гипотезы

когнитивного релятивизма следует признавать идею существования различных моделей рациональности, т.е. у различных групп людей есть свои стандарты для суждений. Разные культуры и традиции описывают свой опыт и свой мир, но окружающий людей мир не зависит от национальной принадлежности, он устроен по единым для всех законам. Именно в содержании мышления, отраженного в языке, фиксируются расхождения в культурном опыте народов. Если посмотреть на содержание мышления с когнитивных позиций, то совокупность квантов знаний о мире можно рассматривать как концептосферу языка. Национально-культурное своеобразие концептосферы незаметно изнутри, но оно выявляется в процессе сопоставительного анализа [Бабушкин 2000: 192]. С.Г. Тер-Минасова образно сравнивает своеобразие отражаемой словами разных языков реальности с мозаикой: “За словом лежит кусочек реальности, его можно сравнить с кусочком мозаики, однако у разных народов эти кусочки складываются в разные картины” [Тер-Минасова 1996:5].

Развивая фактор преемственности, Г. Гачев утверждает, что национальную самобытность народа нельзя понять в линейном ряду, сравнивая только язык с языком. Необходимо изучать единство местной природы, национального характера и языка, логики – космо-психо-логос. Чтобы проступила особая логика, надо целостность бытия одного народа сравнивать с аналогичной целостностью другого [Гачев 1995:22]. Национальный образ мира, по мнению Г. Гачева, зависит от своеобразия национальной природы, а древний набор философских стихий (земля, вода, воздух, огонь) составляет метаязык национального образа мира и определяет лингвокультурологические особенности отдельного народа. Для Англии национальный образ мира определяется комбинацией воздуха и воды, сама страна – как остров и корабль, которым управляет *selfmade man* – человек, всего достигший сам. В стране опыта и техники мысль парадоксальна и язык по преимуществу также парадоксален. В Англии не боятся противоречий, парадоксальность мышления и сознания проявляется в терпимости и радикализме. Англичанин живет среди невидали, вымысел и правда уживаются в нем удивительным образом [Гачев 1995: 432 – 433]. В отличие от английского, американский образ мира искусственен, так как население Америки собирательно, – значит, и культура ее собирательна. Для России национальный образ мира определяется сочетанием элементов воды и земли, ведущего к бесконечности пространства. Действительное бытие человека многогранно, что позволяет говорить о множественности миров, в которых может существовать человек: физический мир, мир биосферы, мир снов и фантазии, воображения, мир коллективного сознания нации, мир смыслов, мир трансперсонального бытия и мир социального бытия. Пытаясь закрепить услышанное, люди создавали мифы, усиленные архе-

типами, а стремление приблизить запредельное к культуре привело к возникновению религии [Налимов 1993: 230 – 231].

Неповторимость национального образа мира, неповторимость этноса, по мнению Л.Н.Гумилева, определяется эффектом биохимической энергии живого вещества, преломленного психикой, то есть пассионарностью, а тип движения – колебанием, развитие этноса инерционно и дискретно, его устойчивость обеспечивается системными связями [Гумилев 1991].

Национальный образ мира (или конкретная картина мира) представлен моделью мира, которая в каждой культуре состоит из набора взаимосвязанных универсальных понятий, таких, как время, пространство, изменение, причина, судьба, число, отношение частей к целому и т.д. А.Я. Гуревич определяет модель мира как “сетку координат, при посредстве которой люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании” [Гуревич 1972: 15 – 16]. Д.С. Раевский говорит о “тотальном господстве принципа концептирования”, превращающего культуру архаического общества в совокупность “разнокодовых воплощений одних и тех же воплощений ключевых структурных конфигураций” [цит. по: Маковский 1996: 15]. Модель мира выступает как структура картины мира, термин “картина мира” пришел в лингвистику из гносеологии. Картина мира – целостный образ мира как результат всей духовной деятельности человека. Модель мира, вслед за Т.В.Цивьян, представляется нам обобщенным отображением надсубъективного компонента картины мира в данной традиции, взятым в системном и операционном аспектах, при этом мир понимается как человек и среда в их взаимодействии [Цивьян 1990: 3]. Картина мира есть субъективный образ – гештальт объективного мира и является идеальным образованием, существующим в нечетком состоянии [Маковский 1996: 16].

1.1.2. Миф и мифологема как структурная составляющая и единица мифологической модели мира

Картина мира может быть представлена несколькими моделями, одной из которых является мифопоэтическая модель мира, где знак и денотат ее языкового кода нечетко разграничены.

Мифологическая форма мировосприятия характеризуется невыделением человеком себя из окружающей среды, нерасчлененностью из-за еще не полного отделения эмоциональной и аффектно-моторной сферы, что вызывает персонификацию природы и метафорическое сопоставление естественных и культурных объектов, выражение сил, свойств и элементов космоса конкретно-чувственными и одушевленными образами, замену причинно-следственных связей прецедентом. Миф нечувствителен к

противоречиям, не может провести грань между естественным и сверхъестественным [Ковтун 1999: 20, 33].

Мифологические представления отличаются от более поздних форм мировоззрения не упрощенной организацией, а качественно иной семантической структурой. Мифологический знаковый комплекс представляет собой описание пространственно-временных координат мифологической модели мира путем двоичных смысловых противопоставлений (бинарных оппозиций В.Н.Топорова). Образы мифологической картины мира обладают ярко выраженной симметричной топологией (мужской – женский, земной – небесный...). Вместе с описанием начальной фазы они декодируются как процессы удвоения и деления [Горюнов 1991: 89].

Миф как структурная составляющая мифологической картины мира представляет собой форму целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности. Миф синкретичен, гармоничен, в нем отсутствуют грани между естественным и сверхъестественным, объективным и субъективным, связи по аналогии и ассоциации подменяют причинно-следственные связи. Мифология (греч. *mythos* – сказание и *logos* – рассказ) является типом функционирования культурных программ, предполагающим некритическое восприятие этих программ индивидуальным и массовым сознанием, сакральность содержания и обязательность исполнения [Новейший философский словарь 1998: 430 – 431; Лосев 1991].

Ф.В.И. Шеллинг, братья А. и Ф.Шлегель, В. и Я. Гримм со свойственным им романтическим подходом к мифу призывают понимать миф изнутри. У Э.Кассирера мифы рассматриваются как символы и распадаются на означаемое и означающее, приравнены слову. М. Мюллер считал мифы болезнью языка, Д. Фрезер – примитивной наукой, а Б.Малиновский наделял мифы большой социальной силой, которая обустроивает общество, его законы и моральные ценности. Последний назвал миф рассказом о прошлом для оправдания будущего и тем самым для обеспечения социальной стабильности. Э.Б.Тайлор считал, что язык играл значительную роль в образовании мифа, но что мифология примитивных обществ опирается по преимуществу на реальную и осязательную аналогию, а развертывание словесной метафоры в миф относится к более поздним периодам цивилизации, что материальный миф является первичным, а словесный миф – вторичным образованием [Тайлор 1998: 138]. З.Фрейд рассматривает мифы как символы и архетипы, а К.Г. Юнг видит в них массовое сновидение и архетипы [Стеблин-Каменский 1976; Юнг 1996]. А.Ф.Лосев уверждал, что миф есть не выдумка, а наиболее яркая и подлинная действительность (“миф есть жизненно ощущаемая и творимая веществен-

ная реальность и телесная, до животности телесная действительность” [Лосев 1982:31]), что мифологическое мышление составляет неотъемлемую часть действительности, мифологична и наука, и религия, и личностная история.

Структуралисты, например К.Леви-Строс, признают язык в качестве условия культуры и как фундамент, предназначенный для установления на его основе структур иногда и более сложных, но аналогичного ему типа, соответствующего культуре, рассмотренной в ее различных аспектах. Миф как часть культуры есть и внутриязыковое, и внеязыковое явление. Как всякий лингвистический объект, миф образован составляющими единицами, но структурные единицы мифа по отношению к языковым единицам являются тем, чем семантемы являются по отношению к морфемам и прочим языковым единицам. Составляющие единицы мифов, большие строевые единицы, К.Леви-Строс предлагает называть *мифемами*. Миф обладает слоистой структурой, он развивается по спирали, и рост мифа непрерывен в отличие от его структуры, которая остается прерывистой. Возможно, когда-нибудь человек поймет, что в мифологическом мышлении работает та же логика, как и в мышлении научном, и что человек всегда мыслит одинаково “хорошо”. Мифы можно изучать, применяя лингвистическую терминологию и подходя к ним с точки зрения теории оппозиций. Можно наблюдать процесс активации и реактивации мифов [Леви-Строс 1983:187 – 207].

А.А.Потебня полагает, что миф есть словесное выражение такого объяснения, при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективно действительное бытие в объясняемом [Потебня 1989: 259].

Ряд исследователей считает, что имя – внеязыковая категория, реликтовое явление в культуре, относящееся к дологическому, образному мышлению человека. Имя может быть имманентно к скрытым силам природы, которые могли быть вызваны произнесением имени. Отсюда понятна и структура религий, систем, состоящих из догматов-формул. Миф, как и имя, также является недискурсивной структурой, устроенной так же, как имя, но иерархически стоящей выше [Налимов 1993:218 – 220]. Согласно А.Ф. Лосеву, миф есть развернутое магическое имя [Лосев 1991:170].

Историческая традиция человеческого представления о чем-то составляет концепт, простой или сложный, соответствующий или не соответствующий объективной действительности [Рассел 1991]. В философии концепт является содержанием понятия в отвлечении от языковой формы его выражения. Определенным образом упорядоченный и организованный минимум концептов образует концептуальную схему [Новейший философский словарь 1998: 331]. Концепты (от латинского *conceptus* – поня-

тие) есть смыслы, составляющие когнитивно значимые подсистемы мнения и знания [Павиленис 1986: 241]. А. Вежбицкая вводит термины концепт-минимум и концепт-максимум. Концепт – ментальная репрезентация, которая определяет, как вещи связаны между собой и как они категоризируются. Способность нашего повседневного ментального существования зависит от способности категоризовать или подвергать концептуализации различные предметы или явления [Бабушкин 1998: 26]. Наиболее общие характеристики концептов группируются вокруг прототипов – концептов, определяемых по типичному примеру. Прототипы позволяют структурировать категории – ментальные объекты, отражающие наши знания об онтологической сущности мира, они являются доказательством упорядоченности окружающего мира, множеством с центром – прототипом, стереотипом и периферией [Бабушкин 1998: 30]. Концепты актуализируются в языке. Эталонное проявление концепта обнаруживается при рассмотрении мифологема – имени, не имеющего денотата (пустое понятие в логике, или понятие с нулевым объемом), поскольку она является единицей фантазии, вымысла, воображения. А.П.Бабушкин рассматривает мифемы как своеобразные эталонные таксономические отношения (родо-видовые), нетипичные для естественного языка и строго выделяющиеся лишь в терминологии. Воображение – деятельность и результат деятельности сознания по формированию образов, не имеющих соответствующего оригинала в окружающей действительности. Многообразие представлений и образов, находящихся вне логической структурированности сознания, составляет бессознательное, и поэтому воображение является синонимом бессознательного, виртуальной реальностью. Х.Л. Борхес в “Энциклопедии вымышленных существ” утверждает, что догадки о бытии другого мира оформляются фантазией об обитателях иного мира, который мы стремимся заселить как можно плотнее, ибо пустота нас страшит. Временами мы придаем этим существам жуткий вид и всегда то предназначение, к которому не способны сами [цит. по: Бабушкин 1998: 45]. Строительный материал для создания образов нереального мира, обозначаемых лексемами и словосочетаниями, складывается из прошлого опыта человека и элементов реального мира, отражая мир нереальный по образу и подобию реального. Фантастические образы создаются путем переработки, комбинирования и переосмысления элементов существующих образов либо мыслительных образов, включающих чувственно-наглядные и рационально-логические компоненты. Это, по мнению А.П. Бабушкина, идеальные образы, не отягощенные отношением связи “вне нас” с существующим предметом и его репрезентацией “внутри нас” [Бабушкин 1998: 47].

Итак, вслед за А.П. Бабушкиным будем считать, что мифологема является дискретной единицей коллективного сознания, концептом, отража-

юшим объекты возможных миров, и в вербальной форме представлена в национальной памяти носителей языка. Вербальный способ представления мифологемы осуществляется при помощи словарных единиц, лексем и словосочетаний, употребляющихся в прямом или переносном значении. В случаях вторичной номинации проявляются различные внешние и внутренние характеристики мифологемы, придавая реальность первоначально идеальным образам.

В мифологеме, как и в мифе в целом, проявляются два процесса: мифологизация как создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов (первичная номинация мифологемы) и демифологизация (вторичная номинация) как разрушение стереотипов мифопоэтического мышления, утративших свою подъемную силу [ср.: Топоров 1995: 5]. Процессы мифологизации и демифологизации сравнимы с активацией и реактивацией мифа К.Леви-Строса. Мифологизация создает и закрепляет мифологемы, а демифологизация превращает их в обычные, соответствующие действительности концепты либо выводит их на уровень социальной мифологии, на котором мифологема приобретает статус идеологемы. Идеологемы – социализированные средствами массовой информации идеальные образы массового сознания, иными словами, преобразованные, обновленные в соответствии с потребностями конкретной исторической эпохи мифологемы традиционной культуры.

Мифологемы могут принадлежать культуре вообще и отражать общие особенности мифологического мышления, сохранившиеся и в современном обществе (напр.: великан, фея, гном) благодаря взаимовлиянию культур и стереотипному отражению нереального у всех народов. Такие универсальные, понятные всем мифологемы назовем интернациональными. Интернациональные мифологемы представляют лишь часть мифологической концептосферы. В конкретной мифологической картине мира интернациональные мифологемы приобретают специфические характеристики, варьируются в зависимости от конкретной лингвокультурной ситуации. Поэтому значительную часть персонажей мифологии составляют образы сверхъестественных существ, которым присущи национально-культурные особенности. Их изучение представляет определенный интерес в плане выявления специфики национального сознания в процессе актуализации фантазии отдельного народа.

Сторонники аналитизма в мифологии считают, что миф зародился в результате поклонения низшим демоническим существам и именно такое поклонение послужило первопричиной мифа. У А.Н.Афанасьева все фантастические сказочные образы связаны с аллегорическим представлением природных сил и стихий [Афанасьев 1982; 1986; Потенбя 1989; 1990].

Мифологическая школа в языкознании и сторонники неомифологи-

ческой теории заложили основы изучения мифа и объяснили причины стойкого интереса к этому пласту культуры. К.Г.Юнг, например, рассматривает дух как архетип с множеством смыслов, проявляющихся в сказках и снах. Первоначально это был даймоион в форме человека или животного, который захватывал часть сознания, изначально принадлежащую бессознательному. Постепенно человек завоевывал не только природу, но и дух. По мнению К.Г. Юнга, дух не избавился от демонизма, архетип духа может служить и добру, и злу, что зависит от свободы выбора – сознания человека [Юнг 1996: 335 – 336].

Миф у К.Хюбнера представляется первичной реальностью, которая существует независимо от сознания, а в современном периоде даже вытеснена в подсознание [Хюбнер 1996].

М.М.Маковский, вслед за В.Н.Топоровым, признает ритуальное происхождение мифа. Ритуальная деятельность связана с сакрализацией, модулируемой семиотическими системами. Семиотические системы обеспечивают накопление и передачу информации, обуславливают преемственность культуры в диахроническом плане (модели мира), а также регулируют социальное поведение носителей данной традиции (социальное поведение в мире). Сакрализация приводит к надситуативной свободе, поскольку внешняя сторона знака в результате эволюции семиотической системы в пределах развития человеческой цивилизации уже не совпадает с самим предметом. В процессе выхода за пределы конкретных признаков конкретных предметов может возникать надситуативный образ или представление. Развивая идею преобладания магического мышления в период становления языка, М.М.Маковский приходит к заключению, что наряду с “видимой” структурой слова существует и “невидимая” его структура, отражающая основные категории магического мышления. В пределах слова различаются механизмы-блокаторы (обереги), не допускающие появления значений, кроме оправданных качественной и количественной структурой слова, тотемные и табуирующие элементы, необходимые для целостного существования слова или меняющие значение слова на противоположное. Выделяются в значении слова катализаторы, увеличивающие общую энергию слова, и сакральные элементы, соотносимые с языковым геном [Маковский 1996: 9 – 10].

Мифологическое мышление является разновидностью мышления наглядно-образного, в основе которого лежит ритуал. Е.М. Мелетинский справедливо отмечает, что в основе первых мифологических представлений лежат не мотивы, а элементарные семантические оппозиции, в первую очередь соответствующие пространственно-чувственной ориентации человека. В дальнейшем эти оппозиции объективировались и дополнялись фундаментальными отношениями жизнь / смерть, счастье / несчас-

ть в магистральной оппозиции сакрального / мирского [Мелетинский 1976: 230–231]. Объекты, обозначаемые мифологемами, классифицируются на основе принадлежности к какому-нибудь из полюсов бинарной оппозиции. В мифопоэтической картине мира создаются особые знаковые коды для передачи одного и того же концепта. “Мифологические образы конструируются как пучки различительных признаков, как поливалентные символы, соотносимые с другими символами по-разному на разных уровнях” [Мелетинский 1976: 295]. Магическое мышление оперирует только образами и символами, которые создают общую поведенческую модель [Арутюнова 1999: 344], значимость предмета заменяет признаки. Чем примитивнее человек, тем больше он творит вокруг себя объектов, семантически дублирующих друг друга и воссоздающих его представления о природе; тотемическая образность отождествляет жизнь человека с видимой природой [Лаенко 1998: 136].

Таким образом, мифологическое мышление является неотъемлемой частью мышления, а его реализация осуществляется в мифах и мифологемах, составляющих мифологическую концептосферу национально-культурной картины мира.

1.1.3. Основные особенности традиционного и современного мифологического мышления

Мифология представляет собой сложную гетерогенную систему, условно разделяющуюся на высшую и низшую. Высшая мифология характеризуется ограниченным количеством сверхъестественных существ, отдаленных от человека и полностью определяющих его судьбу благодаря своему божественному статусу. В настоящей работе мы постараемся подробно рассмотреть представителей низшей мифологии как наименее изученную часть мифологии и культуры. Нас в первую очередь будут интересовать мифологемы низшей мифологии, которые мы условно назовем *низшим демонарием* – обобщающим названием для системно представленной обширной части лексико-семантического пласта культуры, характеризующегося национальными, диалектально-локальными и исторически меняющимися особенностями.

В низшую мифологию входят мифические существа, не имеющие божественного статуса, различные демоны и духи. Более уточненным определением является понимание низшей мифологии как совокупности разных классов неиндивидуализированных, а часто неантропоморфных духов, нечистой силы, связанных со всем мифологическим пространством [Энциклопедический словарь: Славянская мифология 1995: 7].

Термин “низшая мифология” впервые введен в 1865 году В. Манхардтом, немецким этнографом, который изучал особенных духов, связанных с урожаем, и, шире, духов растительности вообще, которые олицетворяли годовой цикл умирания и воскресения природы [Мифы народов мира 1998, т.2: 215].

О.Н.Гронская настаивает на уточнении этого термина при переводе и употреблении и предлагает использовать словосочетание “низовая мифология”, так как “низшая” содержит сему пейоративности, нежелательную для термина. К тому же термин “низовой” соответствует субстрату в пространственном соположении высшей (официальной, более поздней) мифологии и мифологии ранней формации [Гронская 1998: 84]. Термин “низшая мифология”, однако, представляется более устоявшимся, традиционным при описании мифологических существ, не имеющих божественного статуса, не принадлежащих официальной религии. Дальнейшее изучение низшей мифологии привело исследователей к классификации демонов растительности, которые у В.Вундта занимают промежуточное положение между доземледельческими тотемами и развитым культом богов.

Д. Фрезер связал образы низшей мифологии с фигурами Аттиса, Адониса, Осириса, Диониса, которые олицетворяли более поздние идеи умирающего и воскресающего духа растительности [Фрезер 1983; Мифы народов мира 1998, т.2 : 215 – 216].

М.М.Бахтин назвал персонажей низшей мифологии, участвующих в народной карнавальной традиции, неофициальными, в отличие от официальных культовых богов [Бахтин 1979].

Существа низшей мифологии зародились и развились в недрах языческой религии. “Они не принадлежат ни подземному миру, ни небу, место их было рядом с людьми – в близлежащих лесах, в распаханых полях, в знакомых всем водоемах...” [Путилов 1999: 26]. Каждый персонаж низшей мифологии был представлен не в единственном числе, как боги, а в массовом количестве, индивидуализируя все пространство, заселенное человеком. К великим богам люди обращались по весьма серьезным поводам, а с неведомой и нечистой силой, представителями низшей мифологии, они встречались на каждом шагу [Путилов 1999: 27].

Английский этнограф Д.Фрезер писал в “Золотой ветви”, что в воображении дикаря мир кишит этими духами и призраками. Феи и домовые подстерегают его во сне и наяву, на каждом шагу. Всякие беды, потери и утраты, которые его постигают, приписываются обыкновенно либо колдовству врагов, либо гневу и капризу призраков [Фрезер 1983: 334].

Л. Леви-Брюль, изучая природу сверхъестественного в первобытном обществе, считал, что язык пралогического мышления, язык, на котором духи говорят духу, является благодаря предассоциациям коллективных

представлений первобытного мышления для него прирожденным языком. В первобытном обществе чувственный мир и мир “иной” составляют нечто единое. Совокупность невидимых существ нераздельна от совокупности существ видимых. “Иной” мир представлен не менее непосредственно, чем мир видимый, он обладает большей действенностью и внушает более страха. Поэтому он в большей мере владеет душой и отвращает сознание от анализа и выяснения объективных данных [Леви-Брюль 1994: 305].

Невидимое влияние представляется в трех категориях: влияние духов мертвых, духов природы и колдовства или чар. Иногда эти категории заметно отличаются друг от друга. Мистические силы природы одновременно диффузны, расплывчаты, концентрированы и индивидуализированы. Духи обозначают влияния и действия, которые непрерывно происходят вокруг первобытных людей. Вера в существование сверхъестественных существ, населяющих иные миры, универсальна. Скандинавские эльфы и карлики напоминают египетского бога Беса (Bes), калеку-карлика, который охранял людей от злого влияния. Подземные духи в основном представлены мужскими образами, тогда как природные духи, духи плодородия олицетворяют женское начало. Универсальна также тенденция уменьшать размеры сверхъестественных существ во всех культурных традициях, что объясняет их неуловимость, то, что они невидимы. Еще одной обобщающей характеристикой представителей низшего демонария выступает их необычный внешний вид (уродства, проявляющиеся иногда в названиях, как в случае с английскими фейри – хромоножками *henkies*, основным занятием которых являются танцы). Мистические элементы в целом образуют для первобытного мышления нечто вроде дополнительного измерения, скорее измерения опыта во всей его совокупности безразлично к выяснению причин [Леви-Брюль 1994: 329]. В наши дни роль бессознательного в душевной жизни человека так же велика, как и в былые времена, скорее, приходится предостерегать против злоупотребления этим смутным термином [Катаев, 1999].

Система верований представляет важную часть всей духовной культуры, часть семиосферы, всего семиотического пространства, всей концептосферы, характеризующейся целостностью ее составляющих, имеющих языковую реализацию. Системность демонологии как части мифологической системы, а шире – системы верований и культуры – требует комплексного подхода при изучении.

Народная демонология составляет центральную часть всей мифологической системы. Исследователи отмечают многослойность и многоликость народной культуры, проявляющиеся в территориальных и конфессиональных вариантах [Никитина 2000: 559]. Представление об устройстве мира связано в ней с представителями нечистой силы как оппозиции

человеку (человек – нечеловек, свой – чужой в понимании Л.Н. Виноградовой), которые вызывают болезни, помогают или вредят людям, управляют их чувствами и эмоциями [Виноградова 1995: 18]. Персонажи низшей мифологии могут принимать человеческий облик, промежуточное положение между своими и чужими занимают в ней посредники между реальным и нереальным миром – знахари, ведьмы и колдуны.

Д.Л. Андреев отмечает многослойность Вселенной, где человек связан со стихиями, которыми управляет демиург; в многогранном мире представлены враг и защитник, существующие параллельно и разграничивающие сферы своего влияния и проявления. Двойственность религиозных воззрений славян на природу отмечается со времени принятия христианства. Христианство вытеснило соперника из области обобщающей и систематизирующей мысли в фольклор и быт, а там языческие персонажи приобрели феноменальную устойчивость и живучесть [Андреев 1991:134].

Самые первые упоминания о духах, вероятнее всего, связаны с древними вавилонянами. Духи у них были повсюду, и в них видели причину всех явлений природы, бед и радостей. Войны греков с персами в V веке до н.э. и соприкосновение с восточной магией оказалось первым значительным влиянием Востока на Европу. Мир древних был пронизан суевериями и страхом перед демонами, которые представлялись бессильными перед властью Бога в христианском учении. Имена чужих богов превратились для иудеев в имена демонов, из которых самыми могущественными были боги вавилонян Бел или Вельзевул и их утренняя звезда Истор (известный у римлян как Люцифер). Вельзевула стали считать князем демонов, а Люцифера – главой возмутьившихся ангелов.

Первым философом, признавшим фантастический характер божеств и предложившим взамен образ творца мира и строителя, был Платон, но наибольшего развития философский монотеизм достиг в учении Филона Александрийского, согласно которому ангелы и демоны выступают посредниками между Богом и миром. В неоплатонической школе (Плотин, Порфирий, Ямблих) оформляется законченная система учения об ангелах и демонах, возможно заимствованная у восточных народов с тем же количеством высших и низших богов и последующими группами ангелов, демонов и героев. Религия и наука, христианство и философия соприкасались в том, что признавали существование демонов [Иллюстрированная история суеверий и волшебства 1991].

Христианство не могло сразу отвергнуть результаты тысячелетнего развития представлений о сверхъестественных существах, сохраняющихся в разнообразных суевериях и традициях всех современных народов. Это свидетельствует о стойкости концептосферы, ее преемственности и живучести мифологем.

Европейский низший демонарий унаследовал многие характеристики не только от восточной, но и от германской мифологии. Кроме собственно богов *асов* в эдах и сагах упоминаются многочисленные низшие боги *фетиры* – аналоги домовых и *филогьяры* – тени, следующие за человеком. Они выступали духами-хранителями всей страны, отдельной области или конкретного человека. Дух-хранитель был у каждого, и если он показывался другим людям, то следовало ждать несчастья. На альтингах – собраниях старейших принимались законы о том, как избежать гнева этих духов. У древних существовало много видов злых сверхъестественных существ, которых нельзя назвать демонами в собственном смысле. Человек мог победить великанов, тролей, привидений и призраков. Духи и демоны различались по функциональному признаку, степени прикрепленности к определенному пространству, проявляемым ими положительным и отрицательным качествам. Пестрый характер европейской низшей мифологии отражает многообразие нереального мира, многоаспектность непонятого, которое может быть объяснено только при помощи фантазии и воображения, рисующего образные концепты-картинки, или мифологемы.

Славянская низшая мифология в отличие от европейской размыта и аморфна, как ландшафт большинства стран, заселенных славянами. В основе славянской низшей мифологии лежит примитивный дуализм, основанный на оппозиции свет – тьма. С распространением христианства мелкие языческие божества (*dii minores*) выжили и заселили материальный и духовный мир бесконечной толпой духов добра и зла [New Larousse Encyclopedia of Mythology 1974: 281 – 298].

Из многочисленных представителей низшего демонария для нашего исследования представляет интерес рассмотрение номинации сверхъестественных существ, отражающих антропологический характер наименования нереальных персонажей. Многообразие представителей других миров заставляет сузить рамки исследования, не рассматривая сверхъестественные мифологемы, связанные с культом мертвых напрямую (привидения, вампиры и др.), которые имеют почти универсальные, повторяющиеся характеристики во всех мифологических традициях, а также посредников между реальным и нереальным миром (колдуны, ведьмы, чародеи и знахари) из-за подробного освещения темы в исследованиях, посвященных фольклору, диалектологии и этимологии [Джонг 1992; Зеленин 1995; Москвина 1997; Рейли 1999; Русинова 1991; Серна 1992; Харитоновна 1998; Энциклопедия вампиров 1998; Энциклопедия колдовства и демонологии и др.].

Названия сверхъестественных существ низшего демонария представляют комплексную систему терминов, принадлежащих одновременно и

языку, и культуре. Такие названия можно считать терминами, конечно, условно, поскольку они встречаются в основном в рамках мифологической концептосферы; выходя за ее пределы, они воспринимаются как обычные слова, часто даже теряя оттенки значения специфически мифологического характера, тем самым демифологизируясь. Особенностью мифологических наименований в мифологическом контексте является их отстраненность от реальной действительности, полное перенесение объекта в мыслительную область и соотнесение его с мыслительной деятельностью коллектива; имя персонажа мифологической системы является стержнем, выражающим его основные характеристики. Такая роль имени позволяет воспринимать его как мифологический термин [Архипенко 2000]. Мифологемы сверхъестественных существ актуализируют свое значение за счет лексем национального языка, которые в особом контексте мифологизируются и приобретают особое мифологическое значение. Мифологемы – термины особого рода, поскольку они представляют собой имена без денотатов, но тем не менее обладают многими характеристиками терминов: системностью, наличием дефиниции, моносемичностью в пределах мифологической системы и отсутствием у концептуальных ключевых мифологем экспрессивности. Особенности мифологем, превращающих их в особые термины, является их вариативность, широкая диалектальная репрезентативность и способность к субституированию. Мифологемы характеризуются также наличием эвфемистических синонимов, а диффузность обозначаемых ими образов ведет к парафрастическому обозначению персонажей, что отражает гибкость мифологемы при отражении картины мира (ср. употребление эвфемизмов *der Böse* в немецком, *Old Scratch* в английском, *лукавый* в русском языке для обозначения черта).

Изучение наименований персонажей низшей мифологии привлекало внимание ряда известных исследователей. Многочисленные работы Н.И. Толстого и С.А. Толстой посвящены этимологии, семантике, функционированию сверхъестественных существ в славянском фольклоре. В исследованиях А.Н.Афанасьева, Л.Н.Виноградовой, М.Власовой, В.В.Иванова, Б.А. Ларина, С.В.Никитиной, Э.В.Померанцевой, В.Я.Проппа, Б.Н.Путилова, Б.А.Рыбакова, В.Н.Топорова, О.А.Черепановой уделяется значительное внимание представителям низшей мифологии, этимологии наименований, семантической реализации их образов в отечественном фольклоре и лексикографии. Выводы этих ученых позволяют классифицировать данные персонажи, используя различные методы и методики.

В зарубежной лингвистике проблематике сверхъестественных персонажей также посвящено немало работ, в которых они рассматриваются в лексикографическом, этимологическом, культурологическом аспектах (Briggs, Edwards, Dorson, Spence). Известные исследователи английской

низшей мифологии К. Бригз, Р. Дорсон, Т. Кларк, Л. Спенс, Дж. Эдвардз рассматривают наименования низших мифологических персонажей в контексте традиционной европейской культуры, применяя методiku сравнительно-сопоставительного анализа к прямым и переносным значениям лексем и словосочетаний.

Тем не менее, несмотря на неослабевающий интерес к проблеме, наличие фундаментальных исследований в отечественной и зарубежной лингвистике, основным вопросом остается выделение базового компонента мифологической системы, ее единицы.

В.Я. Пропп исследовал синтагматику фольклорно-мифологической традиции в плане функционирования повествовательных структурных схем [Пропп 1998].

К. Леви-Строс изучал единую мифологическую систему с точки зрения внутренних связей в системе глубинной синтаксической семантики [Леви-Строс 1983].

В. Тэрнер считает символ фиксированной точкой связи между мифами, он понимает его как часть огромного механизма, как идею; символы составляют и грамматику бытия, и механизмы управления эмоциями [Тэрнер 1983].

У Н.И. Толстого обрядовые символы составляют традицию всей жизни. Они существуют в трехъярусной одновременности: реальной, акциональной и вербальной – и во многом сходны с символами В. Тэрнера [Червинский 1989: 23].

В.Н. Топоров исходной единицей фольклорно-мифологической традиции считает элементы космоса [Топоров 1995], А.Н. Веселовский – мотив [Веселовский 1988], а Леви-Строс – мифему [Леви-Строс 1983].

Выбор единицы исследования может зависеть от исследуемого материала и кодирующих средств системы, а можно рассматривать эти единицы как проявление единого семантического механизма. Единица при последнем подходе будет семантической, она будет реализовывать язык элементарных смыслов и отношений, язык семиотических оппозиций, опирающийся на дуализм культуры и ранние представления, язык семантических категорий и прочие аспекты. Особенностью центральной семантической категории является ее способность выступать принципом мифологического мировоззрения, выражаться целой системой грамматических категорий, быть основой лексического переноса и внутренней формы слов, отражающейся в обобщенной семантике грамматических классов и лексико-понятийных групп [Червинский 1989].

Термин “мифологема” представляется наиболее устоявшимся в современной науке, не только лингвистической, но и исторической, археологической и других, для обозначения единицы мифологической систе-

мы, поскольку он позволяет рассматривать мифологему в ракурсе системного подхода при изучении национально-культурной специфики языка.

Попытки анализа мифологем показывают, что в мифе не разделяется объект и субъект, предмет и знак. Классификация мифологем возможна на основании семантических пучков и семантических рядов с учетом эквивалентности между семантическими парами в бинарной оппозиции, так что отождествляются правые и левые члены оппозиции и отношения между членами одной оппозиции могут субституироваться отношениями между парами другой. “Древние германцы называли голову небом, пальцы ветвями, воду – кровью земли, камни и скалы костями” [Маковский 1996: 114 – 115].

Представляется существенным в настоящей работе остановиться на причинах неослабевающего интереса к мифу и его значимости в коллективном и индивидуальном сознании современного человека. Мифологизм мышления характерен для современного общества, доказательством чего является не только популярность традиционных мифологических персонажей, но и создание новых культовых героев, сохранение мифических стереотипов. Сложность современной реальности приводит к разделению мифов в зависимости от их функций на мифы социальные, политические, традиционные и многие другие.

В социологии культуры миф рассматривается как синоним жизнедеятельности: миф формирует жизнь, он есть фундаментальная форма строения реальности. Такое представление о мифе углубляет и развивает представление о репрезентативной культуре, которая существует как субъективно-объективное единство. В обществе функции мифа, по мнению Л.Г. Ионина, сводятся к энергетической, поскольку миф связывает и канализирует социальную энергию. Миф концентрирует энергию и направляет ее на объект. Миф исчезает, когда исчезает объект (с появлением автомобиля исчезает миф о конном сообщении и вместе с ним его энергетический потенциал). Второй функцией социального мифа является функция создания коллективов. Коллективы возникают, поскольку мифы координируют восприятие и поведение многочисленных групп индивидов: от рабочей бригады, футбольной команды до целого народа (ср. миф о конвейерном производстве с мифом о борьбе за независимость). Такие мифы историчны, образованы коллективами, наделяют коллективы содержанием и энергией (напр., Марксов миф о пролетариате). Мифы также формируют и воспроизводят коллективную идентичность через ценности и нормы, формируют и структурируют пространство (геополитика – миф высшего уровня, ср.: российский имперский миф, распад СССР, как миф живет дискредитированный социализм), а национальное сознание и самосознание в современной жизни являются одними из самых ярких мифов [Ионин 1996].

Миф, таким образом, выступает категорией метасоциального анализа.

Мифологема как единица мифа в современной жизни, вероятно, должна характеризоваться какими-то особенностями, отличающими ее от традиционных мифологем. Такими особенностями представляются ее большая подвижность, изменчивость, кратковременность, тенденция к глобализации с сохранением национально-культурной специфики. Поскольку в современном обществе мифология как часть культуры определяется идеологией и зависит от нее, то и единицу мифа – мифологему следует переименовать в идеологему. Идеология – понятие, традиционно обозначающее совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций, она исходит из определенным образом познанной или “сконструированной” реальности, манипулирует сознанием людей [Новейший философский словарь 1998: 256]. Согласно И.Бахтину, область идеологии совпадает с областью знаков, а идеологическое является синонимом семиотического. Для обозначения объективно существующих форм идеологии И. Бахтин использовал термин “идеологема”. Р. Барт объединил миф и идеологию, назвав их “метаязыком”, вторичным языком, идеологию он считал мифическим построением в рамках общей истории. “Миф же – это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы” [цит. по: Там же: 257]. Термин “идеологема” использовался также и Ю.Кристевой в качестве интертекстуальной функции, придающей тексту социально-исторические координаты, связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими культурное пространство текста. У.Эко рассматривал коммуникативные функции идеологии, поскольку идеологический субкод исключает “нежелательные подразумения семантической системы” [Там же].

Современная мифология включает в себя мифы массового сознания, мифы идеологические, отражающие общественные настроения и составляющие важную часть современной политической мифологии. Современные сверхъестественные образы являются, с одной стороны, продолжением традиционного мифологического мышления, а с другой стороны, они соответствуют современным представлениям о комплексной действительности. Современные мифы в ярких и доступных образах опредмечивают коллективные фобии (например, страх американцев летать на самолетах после событий 11 сентября 2001 года и др.).

1.2. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЛОВАРИ КАК РЕАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ НЕРЕАЛЬНОГО

Источником нашего исследования послужили названия сверхъестественных существ, полученные путем сплошной выборки более чем из 120 разнообразных словарей, включая специальные, одноязычные, двуязычные, многоязычные словари, справочники, указатели и энциклопедии. Картотека насчитывает более десяти тысяч мифологем – имен представителей мифологической концептосферы. Для пополнения картотеки использовались также популярные произведения авторов фэнтези на английском и русском языках, начиная от изобретателя жанра Д.Р.Р. Толкина до писателей XXI века, поскольку литературные источники позволяют проследить закономерности развития и употребления мифологем, языковую моду и пути пополнения демонария в условиях более быстрого проникновения заимствований в эпоху Интернета и доступности виртуального мира (кстати, одного из нереальных миров современности).

Прошлый век и начало нового можно справедливо назвать эпохой расцвета лексикографии, как теоретической, так и практической. Создаются мультимедийные электронные словари нового типа, в которых широко отражен интересующий нас пласт лексики. Современные мифологические словари позволяют проследить национальную специфику определенной культуры, выявить ядро и периферию концептосферы того или иного народа. Обилие мифологических словарей облегчает и затрудняет одновременно поиск нужной информации из-за неоднородной трактовки материала, разнонаправленности и отличия их объема и качества.

Построение современных мифологических словарей связано с трактовкой терминов “миф”, “мифология”. Широкое понимание мифа, с одной стороны, как древнего народного сказания о богах и героях, их подвигах, о происхождении мира и человека, о явлениях природы и т.п., с другой же – как чего-либо невероятного, фантастического, как вымысла [Черных 1999: 535], известно со времен Платона, который впервые ввел в обиход термин “мифология” для названий рассказов о героях, часто легендарных [Cotterell 1997: 1]. Результатом такой трактовки стали понятийные словари энциклопедического характера. Яркими примерами удачного подхода к презентации материала являются, на наш взгляд, “Мифологический словарь” под редакцией Е.М. Мелетинского и “Larousse dictionary of world folklore”, составленный Э. Джоунз.

Самой трудной задачей для составителей подобных словарей представляется проблема разграничения мифа и фольклора. Миф стремится своеобразно отразить истинное, а фольклор есть повествование, основанное на вымысле и фантазии. Понятия “миф” и “фольклор” тем не менее

постоянно смешиваются. Претендуя на всеобщий в географическом, историческом и культурном планах охват материала, авторы-составители мифологических словарей по-разному представляют описываемый в статьях материал. В “Словаре мирового фольклора” русским персонажам отведено всего пять статей (*Баба Яга, банник, домовик*, ошибочно представленный основным вариантом домового, *леший* как общеславянский термин и *водяник*, а не водяной), зато персонажи английского демонария насчитывают несколько десятков [Larousse dictionary of world folklore 1996]. “Энциклопедия сверхъестественных существ”, составленная К. Королевым, в основном включает материал даже не английского, а кельтского фольклора, имена персонажей здесь приведены без ссылок на первоисточники, что затрудняет идентификацию мифологемы в языке оригинала. Четыре Энциклопедии: о сверхъестественных существах, о демонологии, о символах и о вампирах – неоднозначно подходят к представлению обширного материала [Энциклопедия вампиров 1998; Энциклопедия колдовства и демонологии 1996; Энциклопедия сверхъестественных существ 1997; Энциклопедия символов, знаков, эмблем 1999]. Пожалуй, лишь “Энциклопедия о демонологии” удалось избежать упрощенной популярной трактовки сложных вопросов, связанных со средневековой и современной интерпретацией нереального. Авторитетные западные энциклопедические издания уделяют явно недостаточно внимания русской и славянской мифологии, подчеркивая ее компилятивный, вторичный характер [см.: Mythology 1980; New Larousse encyclopedia of mythology 1974; Standard dictionary of folklore, mythology and legend 1997 и др.].

Наиболее интересным и корректным по отбору материала представляется “Оксфордский словарь мировой мифологии” под редакцией А.Коттереля (“Oxford dictionary of world mythology”), опубликованный впервые в 1979 году и не раз с тех пор переиздававшийся и усовершенствованный. В этом авторитетном издании доступно излагаются основные мировые мифологические традиции, приводятся объяснения причин возникновения той или иной мифологии, даются сопоставления схожих мотивов в разных частях мира. На самом деле этот словарь объединяет семь мини-словарей, построенных по алфавитно-географическому принципу. Семь основных регионов (Западная, Южная, Восточная и Центральная Азия, Европа, Америка, Африка и Океания) представлены в нем достаточно подробно. Каждый раздел предваряется вводной статьей об истории, образе жизни, т.е. определяется тот хозяйственно-культурный тип общности, который лежит в основе мифологии описываемого региона [Cotterell 1997].

На фоне рассмотренных выше словарей “Словарь мифов” под редакцией П.Бентли является всего лишь популярной версией академического мифологического словаря, хотя в качестве его несомненного достоинства

следует отметить алфавитный указатель-приложение, облегчающий поиск нужной статьи. Статьи здесь даны с указанием культуры, в которой мифы появились и существуют часто и в настоящее время. Мифические и фольклорные персонажи не разделяются (*Баба Яга* приводится как основной герой славянской мифологии, отсутствует статья о *водяном*, зато появляется подробная статья об *Иване-дураке*). “Словарь мифов” иллюстрирован, но мифологемы как концепты-картинки, в которых традиционные образы отражают сознание людей определенной культуры, представлены в нем достаточно статично (ср., например, изображение *Бабы Яги* на свинье, а не в ступе; размахивает она не помелом, как привыкли представлять себе этот сказочный персонаж носители русской культуры, а пестом) [Словарь мифов 1999: 45]. Думается, что мифологема должна быть узнаваемой при вербальной и невербальной (изобразительной, музыкальной и т.д.) реализациях.

В имеющихся мифологических словарях этимологии мифологемы уделяется мало внимания. Объяснение происхождения мифологемы представляет несомненный интерес, а если имеются данные о соответствиях в других родственных и неродственных языках, то ценность такого словаря значительно возрастает. Поэтому в процессе исследования приходилось обращаться к данным этимологических словарей (см. Этимологические словари русского языка А.Г.Преображенского, М.Фасмера, Н.М.Шанского, Историко-этимологический словарь П.Я.Черных, Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках М.М.Маковского, Этимологические словари английского языка В.Скита, Э.Парtridge, Л.Анионза, Р.Барнхарта и другие этимологические словари, представленные в библиографическом списке). В Большом Оксфордском словаре приводится подробная информация о первой фиксации мифологемы в литературных источниках, подробный перечень ее производных и многочисленные иллюстрации ее функционирования [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996].

Как известно, концепты реализуются не только в виде универбов-лексем, но и на уровне словосочетаний-фразеологизмов, зачастую отражающих вторичную номинацию соответствующего концепта-универба. Единственным мифологическим словарем-справочником, содержащим и трактующим фразеологизмы, включающие мифологемы, является “Словарь словосочетаний и легенд” издательства Вордсворт [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993]. Русские аналогичные словари нами не обнаружены. Поэтому для уточнения значения мифологемы использовались разнообразные фразеологические и толковые словари (например, В.И.Даля, С.И.Ожегова, А.В.Кунина, А.И.Молоткова, Э.Парtridge и проч.).

Социализация мифологемы – процесс весьма длительный, затрагива-

ющий многие составляющие хозяйственно-культурной жизни общества. В связи с этим в исследовании привлекались данные самых разнообразных отраслевых словарей (биологических, медицинских, исторических, археологических, технических, страноведческих и прочих). Национально-культурная специфика даже общекультурных мифологем отражает процессы ее ассимиляции и интеграции в национальную культуру, во многом определяет своеобразие отдельной культуры и языка, а шире – языкового сознания этноса. Богатый материал страноведческих словарей, таких, как “Американа”, “Ковбойская энциклопедия”, “Словарь бармена”, “Словарь напитков”, “Словарь снов”, “Словарь названий популярных фильмов”, “Словарь литературных персонажей”, а также словари, отражающие определенную эпоху, типа “Словаря языка Совдепии”, многочисленные словари традиций и праздников, дополнили картотеку, используемую в данной работе [Американа 1996; Мокиенко, Никитина 1998; Ashley 1977; Cohen, Potter 1994; Delys 1996; Dictionary of twentieth century culture 1994; Gillie 1977; Halley 1996; Hole 1978; Horror 100 best books; Kightly 1986; Longman dictionary of language and culture; Miller 1996; Nowlan 1993; Neuburg 1982; Partridge 1990; Pringle 1987; Schafritz, Williams, Calinger 1993; Slotta 1994; St. James guide to fantasy writers 1996; The concise encyclopedia of living faiths 1983; The London encyclopedia; The Wordsworth dictionary of the American West 1995 и др.].

Изучение английского демонария представляется невозможным без обращения к лексикографическим данным словарей вариантов английского языка. В настоящей работе привлекались сведения из американских, австралийских, новозеландских словарей. Единственным неохваченным вариантом английского языка является канадский из-за недоступности лексикографических источников. В работе привлекались данные не только толковых вариативных словарей, но и информация, полученная из словарей сленга, которая отражает процесс демифологизации мифологем в разных англоговорящих странах [Англо-русский словарь американского сленга 1993; Англо-русский словарь-справочник табуизированной лексики и эвфемизмов 1993; A dictionary of American proverbs 1992; A dictionary of modern New Zealand slang 1999; Mackay 1968; Macquarie book of slang 1996; Newydd 1956; Orsman, Hurley 1999; Partridge 1977; 1984; The Oxford companion to Australian folklore 1993; Wentworth, Flexner 1975 и др.].

Идеографические словари, словари эвфемизмов и синонимов помогли составить более полное представление о вариативности мифологем [Словарь синонимов русского языка 1971; Briggs 1976; Collins paperback English thesaurus 1996; Holder 1995; Lewin; Webster’s collegiate thesaurus 1976; Webster’s new dictionary of synonyms 1984; Webster’s new explorer thesaurus 1999 и проч.].

Освещение вопросов, связанных с низшим демонарием, требует привлечения словарей региональных диалектов. Корни английского низшего демонария следует искать прежде всего в кельтской мифологии, представленной в валлийском, ирландском и шотландском английском на территории Великобритании. Источники древних мифологем сохраняются в языках этих народов, а значит, необходимо привлечение данных специальных словарей [Focloir Gaelge-Bearla O'Donaill 1978; Ireland: a cultural encyclopedia 1983; Mackay 1968; Maclean 1996; Newydd 1956].

Широкий спектр общетеоретических подходов к изучению мифологической концептосферы открывается в результате ознакомления с материалами авторитетных энциклопедических изданий [Мифологический словарь 1991; Мифы народов мира: Энциклопедия 1998; Энциклопедический словарь 1993; Энциклопедический словарь: Славянская мифология 1995; Crystal 1995; Encyclopedia Americana 1992; Encyclopedia Britannica 1998; Encarta 1998; The Cambridge historical encyclopedia of Great Britain and Ireland 1995; The Oxford illustrated encyclopedia of Britain 1997 и др.]. Важную информацию содержат религиозные словари, справочники и энциклопедии, в которых уточняются и развиваются особенности мифологического мышления, отраженные в христианстве [Народы и религии мира 1998; Полный церковно-славянский словарь 1993; Bellinger 1999; Dictionary of ethics, theology and society 1995; Ellis 1987 и др.].

Мифологическому сознанию трудно провести границу между реальным и нереальным, отсутствие абстрактных понятий компенсируется в нем ассоциативными полями или бинарными оппозициями. Творческое воображение сходно с мифологическим мировосприятием, способом мыслить метафорами, семантическими пучками, при котором явление включается в различные ассоциативные связи [Ковтун 1999: 33 – 34]. Зловещее изображение необычайного в произведениях С. Кинга и М. Элиаде или героическая фэнтези плодотворно используют наследие мифологического мышления. В этой связи вторым источником мифологем, менее широко представленным в библиографии, но от этого не являющегося менее важным при изучения низшего демонария, послужили произведения авторов современного жанра фэнтези, своеобразной современной сказки не только для детей, но и для взрослых, и в основном для взрослых. Современная героическая фэнтези (“Хроники Эмбера” Р.Желязны, например) – «потомок» романских циклов о затерянных мирах Г.Р. Хоггарта, Э. Планкетта, Р. Говарда, романтической фантастики, мифологических эпопей Д.Р.Р. Толкина (“Сильмариллион”, “Хоббит”, “Властелин колец”) и сказочного цикла К.С.Льюиса “Хроники Норний”. Задача фэнтези – отразить мир в единстве повседневного, рационального и необычайного, чудесного, создать цельную картину мира, включающую на равных правах с обыденным и

сверхъестественные силы. Если мир сверхъестественных существ в произведениях признанного мастера и основателя жанра фэнтези Д.Р.Р. Толкина отличается приверженностью германо-скандинавской и отчасти кельтской мифологии, то русскоязычная фэнтези смело соединяет славянских языческих богов со скандинавскими и германскими (см., например, словарь-приложение к “Ладоге” О. Григорьевой).

Обмени (ведьмы и колдуны, превращающиеся в животных, кусты и камни), *незнати* (нечистая сила неопределенного облика, неведомая людям), *кромешиники* (любые сверхъестественные существа, проживающие за пределами здешнего мира) и *уводни* (существа, которые заманивают людей, – лесные духи, *русалки*) соседствуют в текстах русской фэнтези с великанами, карликами, гномиками, эльфами, фейри и прочими нереальными существами, заимствованными из миров иноязычной фэнтези. Такая эклектика рассчитана на неподготовленного читателя, для которого любые названия сверхъестественного существа приоткрывают завесу в другой мир, уводя от сложной и зачастую такой же непонятной реальности, окружающей его повседневно. Следует отметить, что персонажи, созданные фантазией писателей, не являются мифологемами в полном смысле слова. Они принадлежат не фольклору, но тесно примыкают к нему и потому могут быть частично рассмотрены в контексте данной работы. Так, кровожадные *орки* проникли в современную европейскую книжно-фольклорную традицию из “Властелина колец” Д.Р.Р.Толкина. Согласно Д.Р.Р. Толкину, *орки* делятся на обыкновенных и мутантов, которые гораздо злее и умнее прообраза. В настоящее время *орки* наряду с *ограми* и *драконами* представляют обязательных отрицательных персонажей жанра фэнтези. Если *драконы* известны в фольклоре и сказках с незапамятных времен, то *огры* (от английского *ogre* – великан-людоед) стали широкоупотребительной мифологемой только в последнее время. *Огры* – персонажи явно отрицательные, они обозначают враждебный народ, великанов, не обязательно людоедов. Мастерски изображенные Д.Р.Р.Толкином духи леса, земли, тьмы и прочие: *орки*, *эльфы* и другие сверхъестественные существа – нередко утрачивают свою привлекательность в произведениях его последователей по причине многочисленных повторов в работах менее известных авторов, пишущих на заказ и на темы, близкие современному читателю, не искушенному в мифологии, лингвистике и истории.

Для нас образы и имена сверхъестественных персонажей представляют интерес с точки зрения использования авторских неологизмов и ассимиляции иноязычных заимствований, например в русском языке и отчасти в английском. Если мифологемы активно используются и лишь частично преобразуются современными писателями, то следует скорее всего говорить и о живучести мифологического мышления в современном перио-

де, о множественности миров и о такой же множественности их языковой реализации.

Итак, материалом для исследования послужили многочисленные словари, одноязычные и двуязычные, специальные отраслевые, энциклопедии и справочники, академические и популярные издания, позволившие составить достаточно полную картину о низшем демонарии, этимологии названий сверхъестественных существ, толковании их значений, прямых и переносных. Для отражения авторских неологизмов, не вошедших в словари, но употребительных в настоящее время благодаря популярности того или иного автора, привлекались данные художественной литературы, особенно героической фэнтези, в которой мифологемы адаптируются к новой реальности в рамках нереальных миров, изображаемых авторами. Эти два источника позволили составить достаточно репрезентативную картотеку наименований сверхъестественных существ, насчитывающую более 10000 примеров.

1.3. ИСТОЧНИКИ МИФОЛОГЕМ

Для понимания роли низшего демонария в национальной картине мира необходимо обратиться к его истокам, разобраться в генеалогии этого сложного компонента языка и культуры. Нет сомнения в том, что основы демонария заложены в глубокой древности, в период зарождения и господства мифологического мышления. Если европейская книжная традиция располагает ранними письменными памятниками, содержащими сведения о сверхъестественных существах, то восточнославянский низший демонарий практически не зафиксирован к текстам, а сведения о нем относятся к фольклорным записям XIX и XX веков.

Английский демонарий прошел в своей истории примерно те же стадии, что и любая другая система, основывающаяся на мифологических воззрениях. Это означает, что основными этапами ее становления был *дохристианский*, языческий период, характеризующийся анимизмом – сложным и всеобщим оживотворением объектов и явлений окружающего мира, и *христианский*, когда древние мифологические персонажи исчезали совсем или же приспособлялись к новым, часто второстепенным ролям в новом мировоззрении британцев. Учитывая сложную историю Британии, ее многочисленных колоний и, как следствие, сложный характер словаря английского языка, более чем на 50 процентов состоящего из заимствований, было бы оправданным привести в настоящей работе периодизацию английского демонария на основе вклада культур и народов, оставивших наибольший след в его становлении.

Остров Британия с давних времен считался местом обитания тайны,

священной территорией. Очутившись там, человек попадал во власть колдовства, в обитель богов и духов. Для Запада Британия была *insula sacra*, туманным и эзотерическим островом. Ее принимали за убежище великанов, демонов и духов и даже за рай для мертвых.

Записано множество страшных историй о сверхъестественных существах, обитающих на острове. Возможно, что это объясняется стремлением купцов древности сохранить свою монополию на торговлю с жителями острова [Spence 1998:17]. Однако только интересами коммерции вряд ли можно объяснить привлекательность Британии для различных религиозных и мифологических воззрений.

Уникальный мистический статус Британии сохранился в разнообразных культурных традициях до настоящего времени [Day 1997; Hole 1978; Kightly 1986].

Традиционно самые романтические мифологемы связаны с Ирландией. Ее первые обитатели: *партолан*, *фоморы*, *немидийцы*, *фир болги*, *туата де данаан*, *милезийцы*, *дравиды* – известны по древним памятникам. Англия была открыта европейцами примерно в то же время, что и Ирландия, но римляне, захватившие остров в первом веке н.э., разорвали нить бардических сказаний. Если Британия была достаточно быстро романизирована, то Ирландия оставалась свободной от имперских влияний, и древние рассказы ирландских бардов описывают во многом схожую с остальными островами историю завоеваний.

Упоминаются три волны завоеваний. Первая представлена *фоморами*, сыновьями Партолана. В рукописях они злобные и опасные для всего мира мрачные великаны моря, воинственные и трудолюбивые. *Фоморы* обрабатывали землю и строили башни, свои умения они привезли с собой из Африки. Образ Партолана сохраняется в современном ирландском фольклоре как образ бога плодородия. *Немидийцы*, пришедшие из Греции, противостояли фоморам. Они пережили чуму и наводнение – большую волну, возможно 10000 лет до н.э., когда исчезла под водой часть суши, соединявшая Британию и Европу. Еще одним легендарным народом на островах были *фир болги*, получившие название от кожаных мешков, в которых они переносили землю, превращая холмы в равнину. По другой версии *фир болги* – демоны низа (*Fomhoire*). Лидер *фоморов* – Балор (*Balor of the Valeful Eye*) был сражен Лухом (*Lugh*), вождем *туата*. В битве *туата* и *фоморов* представлен древний архетипический дуализм борьбы между светлыми и хтоническими силами (земными и подземными), включая и конфликт взаимозависимости [Green 1995:18].

Туата де данаан – люди, или дети богини Даны, родом с северных островов Греции. Люди *туата* – прославленные волшебники, им известно колдовство, друидизм, магия, они превзошли в этом всех других служите-

лей языческой религии и, вероятно, были посредниками между народами в решении спорных вопросов. Согласно легенде, туата – потомки *немидийцев*, которые вернулись в Грецию, а затем решили потребовать назад землю предков. Туата пришли на больших пестрых кораблях, забрали острова у *фир болгов*. Кстати, вернулись на Британские острова туата 1 мая, в традиционно ритуальный день битвы зимы и лета. Господство дипломатичных волшебников туата было золотым веком для древней Британии [Hawkins 1993:30]. Впоследствии туата пришлось отступить под землю и основать там владения, зеркально отражающие земной мир. Ирландия оказалась разделенной на верхнюю и нижнюю части, а в подземном мире туата контролируют при помощи волшебства сверхъестественные силы. У каждого из них есть своя волшебная область – *sidh* (“волшебная”), составляющая часть нереального мира [Green 1995].

Милезийцы и *дравиды* также были наделены сверхъестественными качествами в бардических сказаниях. Они были самыми многочисленными и лучше всех организованными легендарными племенами. Согласно легенде, *Милезий* стоял на крыше своего дома и смотрел вдаль, обозревая все четыре части мира. И вдруг он увидел возвышающийся остров вдалеке. После этого он отправил корабли в море и после недружелюбного приветствия со стороны *туата* разгромил этих островитян. В обмен на временную власть Милезий обещал *туата* бессмертие. Волшебники туата ушли внутрь “счастливых холмов”, чтобы жить там вечно. Ирландия и вся Британия до сих пор почитают своих людей холмов – *People of the Hills*, которые стали с течением времени носить обобщающее название “сверхъестественные существа”.

Миф и история древности существовали неразрывно, и наряду со строгими археологическими данными они помогают составить пеструю картину первого британского демонария. В островной изолированной Британии возникла оригинальная традиция, похожая на восточную. Кельтский мистицизм считается первой ее стадией. О том, что Британия является родиной оригинальной культовой традиции, писал Цезарь [Cesair 1977: 223 – 228], который, вероятно, получил сведения от Эдуана, автора *Druid Diviciacus*. В “Истории галльской войны” Цезарь пишет о культе друидов: “Считается, что его первоначально ввели в Британии и оттуда он перешел в Галлию, так как и по сей день те, кто желают усовершенствоваться в их искусстве, отправляются туда” [цит. по: Spence 1998: 19]. Британия, согласно Цезарю, – родина и официальный центр друидов, а галльские неопиты отправлялись туда для учебы и практики. Византийский историк VI века Прокопий говорит в “*De Bello Gothico*” (“Готская война”) об острове Британии, разделенном стеной. Именно на этот остров, по преданию, в самые темные ночи бретонские рыбаки перевозят тени мертвых. Необъяс-

нимая сила будит рыбаков в полночь, они идут на берег, садятся в пустые лодки, но вода в лодках доходит до кильватера, как будто от тяжести груза. Лишь у берегов Британии души мертвых покидают лодки, и рыбакам уже не так трудно грести. С берега выкликают имена мертвых, эти крики долго слышны рыбакам на обратном пути [Spence 1998: 20]. Кельтский фольклор жив до сих пор в Бретани, где в некоторых местах мертвых перевозят в церковь на лодке, несмотря на то, что неподалеку имеется более короткий путь по суше.

Не вызывают сомнения выводы многих исследователей о едином центре и общем источнике европейской цивилизации. Иберийская, или средиземноморская раса, вероятнее всего, происходит с северо-запада Африки. Оттуда она в течение тысячелетий распространялась на восток и на запад. С иберийцами пришел и культ мертвых, который отражен в культуре, языке и фольклоре современной Великобритании [Green 1995].

Источники мифологем, обозначающих сверхъестественные существа в английском языке, в первую очередь кельтского происхождения (валлийского, шотландского, ирландского). Это связано с историей Британских островов. Так, древний культ мертвых развился у кельтов из общего источника примерно в эпоху позднего палеолита и распространился из северо-западной Африки в Египет, а также в Испанию, Галлию и оттуда в Британию. По мнению Л.Спенса, именно древний культ мертвых принес с собой в Британию элементы друидизма [Spence 1998: 30 – 32]. Вера в *фей*, или *ши* (*sidhe*), которые у кельтов были мертвыми, ждущими возможности возвращения к смертной жизни, составляет важную часть религии друидов. Ранние памятники ирландской и валлийской литературы постоянно указывают на связь кельтских *фей* (*ши*) с погребениями в Ирландии и Шотландии. Представление о характере кельтского демонария можно получить из Мабиногиона – рукописного собрания сказаний. Сын морского бога Люра великан Бран владел головой, которая предсказывала нападение врагов. Бран был и покровителем поэзии. Развитие кельтской демонологии прослеживается в Песне Тализина, в Бардах (*Barddas*) и других памятниках письменности. Суеверное представление валлийцев о *подменышах* отражает древний культ мертвых. *Подменьши* был духом из Анвина (*Annwn*) – ада древних кельтов. Из Анвина дух стремился в Абред (*Abred*) – на землю. Отсюда поверье о том, что феи крали детей и заменяли их подменными, вероятно связанное с мыслью о возможности возвращения человеческого духа в Анвин в случае его неудачного путешествия на землю. В Анвин проник легендарный Артур, имя которого связывают с Ху Гадарном или Дарвел Гадарном, верховным божеством, которое могло возвращать к жизни [Goodrich 1989; Spence 1998].

Достаточная степень изолированности существования кельтских пле-

мен позволила сохранить архаичные традиции, связанные с религиозными, культовыми обрядами. Загадочность образа жизни кельтских племен, возможно, и предопределила привлекательность имен кельтских божеств для соседних народов. Римляне захватили Британию в I веке н.э. С этого периода начинаются преследования друидов, запрещаются их обряды и церемонии, уничтожаются сами жрецы и их книги. Постепенно древние языческие культы оказываются под покровом тайны, а затем предаются забвению.

Языческий характер кельтских мифологем отражен в устных и письменных памятниках кельтов, в народных традициях и праздниках [Day 1998]. Сверхъестественным существам обязаны кельты своим происхождением. Гиганты-феи, великаны-созидатели и воины, люди-волшебники основали и упорядочили мир, предопределив в нем место человеку. Феи-аристократы, феи-покровители древних родов существуют наряду с воинственными феями, духами стихий, времени и пространства. Войны и лишения сделали гигантов прошлого невидимыми (они либо исчезли, либо уменьшились в размерах), отсюда берет начало и переосмысление их роли в жизни людей. Первобытное мышление уступает место новому взгляду на реальность, подрепленному христианской религией. Как воинственные кельтские племена отступали сначала под натиском римлян, а затем и германцев, так и высшие и низшие божества скрываются за Адриановым валом, преобразаясь в фольклорных традициях в духов добра и зла, людей и животных, детей и взрослых.

Первая стадия развития британского мистицизма пережила возрождение и обновление в эпоху романтизма. В этот период Британия превратилась в остров фей и волшебных приключений, отраженных в фольклоре и литературе романтизма [Briggs 1967]. По сравнению с первым периодом, временем формирования строгих религиозных представлений, романтический период является вторичным этапом, характеризующимся стремлением сохранить старинные, более строгие религиозные представления. Литература и фольклор, отражая древний мистицизм, фиксировали мифологемы сверхъестественных существ, закрепляя их в языковом сознании британцев. В настоящее время большую часть английского демонария составляют кельтские имена и словосочетания, что подчеркивает известный консерватизм англоговорящего населения Британских островов.

По сравнению с большой по объему кельтской частью английского демонария исконно английские мифологемы составляют меньшую его часть. Особенностью английских мифологем является то, что практически все они имеют параллели в кельтском фольклоре в виде вариантов и калек-займований, что совершенно естественно связано с взаимовлиянием культур англосаксов и кельтов.

Английские по происхождению мифологемы также отражают, разви-

вают и германскую традицию. Германская мифология, известная по Эддам, видоизменяется, приспособливается к кельтской традиции на территории Британских островов. В Старшей, или прозаической Эдде благоприятные условия существования пенистого инея породили гигантскую космическую корову Аудхумлу, которая освободила первого великана. Другие великаны вскоре заселили иней – *gime*, получив в Эддах название *gime giants*. Число великанов увеличивалось, пока Один, сын Бора и Бестлы – дочери великана вместе со своими братьями Вили и Ве не убили великого великана Имира. Положив мертвого Имира в Гиннангопап – центр, пуп инея, они оставили его на растерзание червям и прочим существам. Черви и прочие, отведав мозг Имира, превратились в карликов и эльфов и заселили миры Сварталхайма и Альфхайма [Knight 2000: 29 – 32] (первая часть обоих сложных существительных соответствует названиям этих сверхъестественных существ в древнесеверном языке). С другой стороны, германские мифологемы приобретают общеевропейские характеристики и проникают в другие культуры по мере переосмысления древних мифологем в связи с распространением христианства.

Корпус английского демонария представлен достаточно большим количеством вариативных наименований сверхъестественных существ. Такие имена и словосочетания можно обнаружить во всех вариантах английского языка, однако особый интерес для данной работы представляют американские мифологемы сверхъестественных существ как самые распространенные по сравнению с австралийскими, канадскими и другими вариантами английского языка. К тому же американский английский во многом определяет глобализацию английского в связи со всеобщей глобализацией современного общества. Американские сверхъестественные существа не перешли “по наследству” из британского английского. Пестрый культурно-этнический облик первых переселенцев Америки во многом обусловил заимствование не английских, а общеевропейских концептов: ведь американская нация в процессе своего становления поглотила и переварила несколько десятков национальностей.

Не следует забывать и о влиянии европейской и мировой традиций на развитие демонической лексики. Безусловно то, что общеевропейские мифологемы (точнее их было бы назвать общехристианскими мифологемами) не могли не найти отражение в английском языке. Другое дело, что в конкретных условиях происходит адаптация и переосмысление многих мифологем, что, вероятно, и определяет национально-культурную специфику этой достаточно малоизученной части словаря.

В целом английский демонарий является комплексным образованием, представленным британо-кельтской, германо-английской, общеевропейской и вариативно-английской традициями, и отражает политеизм и монотеизм англоговорящих народов.

Русский демонарий выступает частью общеславянского демонария. Он дожил в пережиточных формах до настоящего времени, отражает эволюцию религиозных и культурных представлений. По мнению Б.А.Рыбакова, “эволюция религиозных представлений являла собой не полную смену одних форм другими, а наслаивание нового на старое. Архаичные представления, возникшие на ранних стадиях развития, продолжали существовать, несмотря на то, что рядом с ними (так сказать, над ними) уже образовались новые наслоения” [Рыбаков 1994: 597 – 598]. Хронологический диапазон между возникновением явления и фиксацией его пережитков может составлять десятки тысячелетий.

Первым и основным источником русского демонария вполне оправданно считать древнее язычество. В периодизации язычества русского книжника эпохи Владимира Мономаха в знаменитом “Слове святого Григория (Богословца) изобретено в толщех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят” первым этапом было *принесение жертвы упырям и берегиням* – вариант дуалистического анимизма – задабривание вампиров и благодарение берегиням. Берегини-русалки-вилы связаны с глаголом “оберегать” и с берегом водного пространства. Для первобытного человека было естественным соединять понятие о берегу и об охране от нежелательного. Интересно, что слово “берегиня” уцелело в современных русских диалектах только на Севере, где дольше сохранялся архаичный охотничий и рыболовецкий быт [Рыбаков 1994: 17]. В культе упырей – опасных неумирающих покойников – и берегинь просматриваются архаичные наименования доброго и злого, природа дифференцируется по принципу отношения к человеку. Вторым этапом русского язычества в Слове об идолах считается *культ Рода и рожаниц*, развитый славянами под влиянием средиземноморских культов. В научной литературе укрепился взгляд на Род и рожаниц как на мелких демонов человеческой судьбы. Роду отводилась роль домового (см. библиографию о Роде-домовом в [Рыбаков 1994: 21]). Рожаницы сопоставлялись с духами личной судьбы, однако они связаны не с культом предков, а с плодородием, их праздник приурочен к празднику урожая, который проводился к моменту завершения обмолота яровых. Род и рожаницы олицетворяли всю природу и плодородие. *Культ Перуна* – покровителя дружинно-княжеских кругов укрепляется с развитием русской государственности.

Принятие христианства отодвинуло старых богов на “украины”, где тайно продолжали молиться им. Старые боги постепенно теряли многие из своих функций, превращаясь в низших духов русского демонария. Процесс пополнения низшего демонария, вероятно, шел теми же путями, что и у других индоевропейских народов, однако специфика образа жизни славян, их большая зависимость от природных сил при недостаточном

плодородии обрабатываемых земель и их бескрайности, а также особенности христианизации славян привели к тому, что персонажи низшего демонария надолго обосновались в сознании и словаре народа, особенно крестьянских масс. Почитание земли и воды, зависимость от них до сих пор прослеживаются в народных праздниках, суевериях (например, запрет шуметь у реки и др.), в многочисленности персонажей русского демонария.

Образы русской низшей мифологии вряд ли составляют четкую систему. “Складывающиеся по-разному и в разное время, эти образы сосуществуют в сложном взаимодействии, вне четко очерченных рамок” [Власова 1998: 586]. По сравнению с классическими мифологиями русская сложнее укладывается в иерархическую систему. Причины этого следует искать в непростой истории русского народа, которая никогда не отличалась пусть даже временной стабильностью. Движение, становление, смена строя, текучесть событий ощущается и в современный период. Особенности национального менталитета, восприимчивого, но неопределенного, также во многом обусловили особенности демонария. К тому же русская устная народная традиция долгое время не подвергалась письменной фиксации и обработке, в отличие от английского демонария. Каждый русский низший дух сложен, неясен, не обнаруживает четкой связи с определенной силой природы, он антропоморфен или зооморфен, расплывчат и неконкретен (леший, бес, домовый). “Божества низшего ранга не просто многолики, они словно хранят в себе те стадии формирования верований, которые, казалось бы, должны последовательно сменять, вытеснять друг друга” [Власова 1998: 587].

Христианизация восточных славян происходила несколькими веками позже по сравнению с христианизацией Британии (по свидетельствам историков и писателей, в частности Беда Достопочтенного в “Церковной истории английского народа”, св. Августин был послан папой Григорием I в 597 году в Британию для утверждения христианской веры, а первые документальные упоминания о существовании христианских общин в Британии относятся еще ко времени римского присутствия на острове). Так, Тертулиан писал в 208 году, что “*Britannorum inaccessa Romani loca, Christo vero subdita*” – среди британцев, не завоеванных римлянами, распространено правление Христа [Maclean 2000: 16].

Принято считать, что актом Крещения Руси древняя славянская культура, язычество славян было заменено византийским христианством, которое после раздела церковей в 1054 году стало восприниматься как особый вид христианства – православие. Это православие постепенно обрусело, чему способствовало богослужение на славянском языке и появление русской богословской школы и русского церковного быта, а также ослабление и падение Византии. Одни ученые усматривали в акте Креще-

ния не только значительное расширение международных связей Руси, но и большую национальную трагедию, выражавшуюся в отказе от своего языческого прошлого, не отвечавшего требованиям новой религии. На территории древней Руси сложилось двоеверие и духовная жизнь общества оказалась расколотой, с двумя “параллельно существующими уровнями культурного развития” [Пуцко 1987: 303 – 309, цит. по: Толстой 1999: 423]. Другие исследователи считали, что с принятием христианства старые боги более-менее безболезненно ушли и что двоеверия на Руси не было [Лихачева 1987]. На Руси столкнулись две системы культурных ценностей, произошла не простая замена одной религиозной системы другой, а возникновение “более сложной, более богатой и разветвленной системы духовной культуры” [Толстой 1999: 424]. Довольно рано сложилась единая система представлений, где небо было подчинено христианскому культу, а земля и преисподняя заселены природной, в большей степени нечистой силой. Обе религии сближало то, что в их основе лежала мифология, и то, что обе религии были, по выражению Н.И. Толстого, “экологическими”: язычество направлено на экологию природы, а христианство – на экологию души [Толстой 1999: 429]. Русское язычество имеет комплексный характер, что отражается на именах богов, включающих иранские и германские заимствования наряду со славянскими аналогами.

Только много веков спустя языческие идолы восточных славян стали отходить на задний план, приспосабливаясь к новым, подчиненным новой религии условиям существования. Народные верования приблизили старых богов к новым условиям жизни, наделили их новыми качествами (сближение беса и дьявола, например, многочисленные случаи народной этимологии, переосмыслений имен непонятных персонажей Библии).

Не следует игнорировать и обилие *диалектных мифологем*, которые представляют образы низших персонажей в русском демонарии. Разнообразие природных и климатических условий, четкая дифференциация основных видов деятельности, географическая удаленность территорий способствовали возникновению и закреплению своих особенных названий сверхъестественных существ в различных диалектах.

Процесс становления низшего демонария не мог не отразить и сложную языковую картину. Разнообразный этнический характер народов, населявших русские земли, периоды колонизации, войн и мирного существования находят выражение в словарном составе русского языка. Этимология некоторых мифологем, трудно расшифровываемая, связана с параллелями из тюркских, финно-угорских и ряда других языков.

В целом, основу русского низшего демонария составляет общеславянская, а шире – общая индоевропейская лексика, приобретающая на русской почве специфические черты.

Одновременно в последний период приходится признавать факт усиленного проникновения в русскую культуру западных стереотипов без особой адаптации к новой среде. Средства массовой информации настойчиво навязывают популярные западные образы, отодвигая привычные мифологемы еще дальше в прошлое.

ВЫВОДЫ

1. Мифологическое мышление составляет неотъемлемую часть национального сознания на протяжении всей истории. Мифология как воплощение мифологического сознания также является важной частью национальной картины мира. Отражая национально-культурную специфику конкретного этноса, мифология приобретает специфические характеристики.

2. Мифология реализует целый комплекс взглядов на мир, системно организованный и структурированный, что позволяет выделить единицу мифологии – мифологему, реализующую семантический и культурный компоненты.

3. Низшая мифология и составляющие ее мифологемы представляют существенный пласт мифологии и ярче всего отражают национально-культурную специфику.

4. Для изучения низшего демонария представляется необходимым условием объединение достижений этнолингвистики, компаративистики, когнитивного направления в лингвистике, привлечение достижений семантики, лексикографии, фольклористики, диалектологии, литературоведения, а также данных культурологии, истории, социологии и других наук.

5. Образы низшей мифологии, концептуализированные мифологемы, имеют тенденцию адаптироваться к условиям меняющейся действительности. Они либо идеологизируются, превращаясь в идеологемы, либо демифологизируются, наполняясь новой реальной семантикой на уровне обыденного массового или индивидуального сознания.

6. Источниками мифологем и идеологем являются комплексные мифологические и фольклорные традиции, религии, в их взаимодействии трансформирующие мифологемы, процессы их интеграции и дифференциации.



ГЛАВА 2. СЕМАНТИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ МИФОЛОГЕМ

Русский крестьянин XIX века будет иначе фантазировать, чем китаец XIV века с его сказками о котах или средневековые арабы с Тысячью и одной ночью.

В.Я. Пропп

2.1. ОБОБЩАЮЩИЕ НАЗВАНИЯ НИЗШИХ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВ

Оппозиция общее – частное или гипероним – гипоним характерна для всех тематических групп лексики. Не является исключением и наличие обобщающих названий низших сверхъестественных существ в английском и русском языках. Обобщающие названия низшего демонария компенсируют диффузность мифологем, их вариативность, обилие синонимов, характеризующих сложные лингвокультурные ситуации, к которым можно отнести и ирреальный мир. К тому же обобщающие названия сверхъестественных существ подчиняются закономерностям существования нереального мира, к которым принадлежат антропоморфность персонажей, их ущербность, положительное или отрицательное отношение к человеку, а также их место обитания.

Мифологемы существуют в оппозициях, отношения между членами которых могут заменять отношения между парами другой оппозиции. В качестве доказательства способности мифологемы к субституции М.М.Ма-

ковский приводит пример с существительным *doll*. Вместилище души предков *doll*, древнеанглийское *dell*, церковно-славянское *долъ* – “могила”. Английское диалектное *dick, duck* – “черт”, но английское сленговое существительное *duck* обозначает “ничего”, в связи с чем английское *doll* – “проклятье” можно сопоставить с другим арготическим словом *dalle* – “ничего”, “пустота”. Аналогично в русском языке диалектное обозначение черта – “шиш”, и шиш в значении “ничего” [Маковский 1996: 115].

В зависимости от классификации нереальных понятий, обобщающие названия сверхъестественных существ делятся на те, которые обозначают всех обитателей других миров или волшебного мира, страны, *otherworld* в английском языке, и те, которые называют их по каким-либо классификационным признакам, внешним и внутренним.

На названия английских сверхъестественных существ оказывает постоянное воздействие европейская культура. Переход европейских низших персонажей в британскую культуру осуществляется легко из-за близости религиозных, нравственных, социальных, климатических и экологических условий. Длительное господство христианства в Европе привело к неизбежному изменению названий сверхъестественных существ, и эти изменения не могли не отразиться на английских обобщающих именах низшего демонария.

Известное всем из детской европейской литературы существительное *фея* до сих пор может, по мнению А. Саймона, относиться к “необъясненным и неизведанным страницам словаря” [цит. по: Edwards 1974: 1]. Латинское по происхождению существительное *судьба* – *fatum* отражает связь с греческой культурой. У Гомера концепт “судьба” персонафицирован и женского рода. Начиная с Гесиода, то есть с VII века до н.э., известны триады богинь судьбы, наделенных постоянными функциями: Клото – пряжа, Лахесис – предсказательница и Атропос – несибаемая. Латинское заимствование *fate* пришло в английский язык достаточно поздно (впервые его употребил Дж. Чосер при переводе с итальянского и испанского [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996; Edwards 1974: 1]. В английском языке было свое существительное для обозначения предопределенных событий – *wyrd*, сейчас устаревшее (сохранившееся, однако, в устойчивом словосочетании *to drie one’s weird* – “мириться с судьбой”). Еще во времена Шекспира *fates* были сестрами судьбы – *the wyrd systres*, они вобрали в себя качества древних богинь, фей, ведьм и дьяволов. На протяжении веков значение этого имени постоянно менялось. Германские языческие *норны* – пряжи судьбы предопределяют жизнь каждого человека с рождения. Со времени утверждения христианства судьба человека оказывается в руках Бога, но языческие богини судьбы, колдуньи, сверхъестественные существа все еще присутствовали при рождении ребенка в

средневековой Европе (вспомним сказку о Спящей красавице). Сравним со сказочным сюжетом строки Дж.Мильтона, написанные в 1627 году:

Good luck befriend thee, Son, for at thy birth
The Faierie Ladies dannc't upon the hearth.

[Цит. по: Edwards 1974: 7]

С принятием христианства феи стали приносить свои дары при крещении ребенка. Чтобы оградить его от суровой реальности, ему нужны были крестные, которые могли поддержать его в трудные моменты жизни. Потребности реального мира должны были быть отражены и в мире нереальном. Лучше всего на роль защитника подходили феи, духи покровители и хранители, но по происхождению феи были и остаются языческими, дохристианскими по сути сверхъестественными существами. Крестные не были *fairies* – феями. Во Франции они известны как *faie, fae*, современный вариант *fue*. Английский язык заимствовал это существительное в процессе сложных ассимилятивных изменений как *fay*. *Fay* известно в английском языке с XIV века. В современном английском также различают *fairy* – синоним сверхъестественного существа вообще, маленького роста, традиционно обладающего волшебной силой и положительным либо отрицательным влиянием на человека, в этом значении *fairy* зарегистрировано с 1393 года [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996:563], и *fay* – поэтическое наименование феи. Поэтому представляется оправданным появление в русском языке двух калек – *фейри* и *фея* [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997].

Латинское *fata* есть не что иное, как множественное число от *fatum* – “судьба”. *Fata* в народной латыни воспринималось как существительное женского рода единственного числа [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 348]. В итальянском языке *fata* до сих пор означает фею. В настоящее время существительное *fay* в значении “фея” является устаревшим, хотя можно привести данные из “The Oxford Russian dictionary” издания 1997 года, где *fay* приводится не как устаревшее, а как поэтическое существительное [The Oxford Russian dictionary 1997: 821]. “The Wordsworth dictionary of phrase and fable” приводит *fairy* и *fay* в одной статье как полные синонимы в значении сверхъестественного человекообразного существа [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 395]. У Чосера *fairy* употребляется только во множественном числе, а после публикации “The Fairy Queen” Спенсера существительное *fairy* стало обозначать эльфов – сверхъестественных существ маленького роста. Большая популярность нового значения *fairy* привела к тому, что названия и атрибутика настоящих фей перешли на сверхъестественные существа небольшого роста. *Fairy* от французского *faerie, faierie* (ср. современное французское существительное *ferie*, образованное от *fae-fay*) употребляется в англий-

ском языке в отличие от французского первоисточника в основном в единственном числе, особенно в производных от этого существительного (ср. *conte de fées* – *tale of the fairies* и кальку в английском *fairytale* – “сказка”, зафиксированную в 1750 году, или шекспировское сложное существительное *fairyland* – “обитель фей” [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 325], или же *les dames faes* в средневековых рыцарских романах Артуровского цикла). В народной латыни был глагол *fatare* – “околдовывать”, в английском языке глагол в значении “очаровывать” употребляется только в литературном языке. *Fays* мужского рода в английском языке не встречается. В целом, существительное *fay* в английском языке относится к возвышенно-книжному стилю. С XIX века оно стало употребляться как женское имя *Fay*.

Существительное *fairy* – фейри шотландцы, ирландцы и валлийцы используют для обобщенного наименования всех сверхъестественных существ. Благородные ирландские и шотландские семейства имели личного духа – *banshee* (бэнши, фейри), который выл под окнами дома перед смертью одного из родственников. *Banshee* является английским вариантом кельтского *bean sidhe*, что дословно означает “женщина-фея”.

В шотландском английском также есть существительное *fay*, образованное от древнеанглийского *faege* – “обреченный на смерть”, вышедшего из употребления к XV веку, однако сохранившемуся в шотландском *fayness*, *fay-tokens*, *fye-tokens* – “признаки смерти”. По мнению большинства этимологов, шотландское *fay* происходит от германского *feige* – “трусливо”. В Большом Оксфордском словаре среди значений *fay* есть значения “слабый”, “скромный”, “околдованный”. Как английское *fay*, шотландское *fey* в словосочетаниях *the fey-folk* обозначает и обреченных на смерть, и фей. В американском английском часто выживают старые значения слов. Так произошло и в случае с *fey*, где оно сохранило значение “предвидение”. В современном британском и американском английском *fey* может употребляться как прилагательное со значением “не от мира сего” – *otherworldly*.

По мнению ряда исследователей, “настоящие” *fey* проникли в английский язык только в конце XVIII века. Существительное *fairy* ввел в свой персидский словарь Д.Ричардсон для обозначения существ, которые заселяли землю до появления человека. По его версии, *fairy* происходит от *nepu* – враждебных женских духов на службе у князя тьмы Ахримана, полудьяволов-полуангелов. Возможно, что *nepu* пришли в Европу с крестоносцами или пилигримами. Так как в арабском нет звука “п”, *nepu* по-арабски произносится как *фепу*, что и было воспринято сначала французским, а потом и английским языком, отсюда и современное английское *fairy* [Edwards 1974: 15].

Существительное *fairy* в современном английском многозначно: это

устаревшее значение “обитель фей” – *fairyland*, обобщающее название фей – *fairyfolk* (“волшебный народ”) и одного из сверхъестественных существ – *fairy of the mines, fairy of the sea* (“фейри шахт”, “фейри моря”), а также большой силы [см., напр.: Compound English dictionary in 22 volumes 1996: 563]. Дериватами от существительного *fairy* являются: *faryism, fairyhood, fairydom, fairyology, fairyologist, fairyship*, образованные практически при помощи всех имеющихся в английском языке суффиксов существительных. В сложных существительных *fairy* выполняет роль ядерного компонента: *fairy-story, fairy-tale* – “сказка”, *fairy rings* – “ведьмины кольца”, *fairyloaves, fairystones* – “окаменевшие морские ежи”, *fairy sparks* – “фосфорический свет от разлагающегося дерева, рыбы или любого другого вещества”, *fairy money* – “клад, положенный доброй феей, или деньги фей, которые превращаются в листья и прочие бесполезные вещи” [см., напр.: The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 395].

С волшебными способностями фейри, их знанием трав, выполнением функций знахаря, возможно, связано большое количество названий цветов в английском языке: *fairy plant* (foxglove) – “наперстянка” (предполагают, что в названии foxglove можно проследить влияние народной этимологии, foxglove – folk’s gloves, a folk замещает фейри вообще) [Edwards 1974: 26]. Другие названия трав и цветов с первым компонентом *fairy* включают *fairy-bell, fairy-cup, fairy-fingers, fairy-thimble, fairy-weed, fairy-petticoats*. Вторая часть сложных существительных с *fairy* представлена бытовыми существительными в единственном или во множественном числе, обозначающими либо атрибутику фейри, либо внешнее сходство растения с простыми предметами: bell – “колокольчик”, cup – “чашка”, fingers – “пальцы”, thimble – “наперсток”, weed – “сорняк”, petticoat – “нижняя юбка”.

Одним из переосмыслений обобщающих названий сверхъестественных существ является второе значение *fairy* – “гомосексуалист”. В этом значении *fairy* употребляется сравнительно недавно, не более века, и возникло оно в США. “Словарь американского сленга” трактует его как весьма распространенную вежливую форму для обозначения гомосексуалиста, уступающую, пожалуй, только queer [Wentworth, Flexner 1975: 176]. *Fairy* в этом значении зарегистрировано в 1925 году в пьесе Ф.Лонздейла, до этого в течение незначительного отрезка времени данное существительное обозначало проститутку [Edwards 1974: 25]. В словаре австралийского сленга одним из значений *fairy* зафиксировано значение “женоподобный мужчина”, а значение “гомосексуалист” дается вторым [Macquarie book of slang. Australian slang in the 90s 1996: 81]. Здесь же приводятся устойчивые словосочетания с *fairy*: *away (off) with the fairies (pixies)* – “не от мира сего, ненормальный, мечтательный” и *shoot a fairy* – “портить воздух”. Традиционным является и метафорическое употребление *fairy* для обозначения хорошенькой девушки [Wentworth, Flexner 1975: 176].

Справедливым представляется меткое и очень поэтичное сравнение изменения значений легендарных и традиционных персонажей с бриллиантом, поскольку он обладает “постоянством, твердостью и нерушимостью в центре, а в гранях его отражаются разноцветная и ясная радуга, сохраняющая свой блеск для каждого в нее смотрящего; пытаюсь его описать, он добавляет в свою очередь и что-то от себя самого” [Edwards 1974: 6].

Наследием языческого прошлого является общепринятая традиция не называть могущественные сверхъестественные существа, какими являются феи, их настоящими именами, поскольку это было опасно для человека, произносящего их имя, и могло принести ему несчастье. По аналогии со стремлением наших предков защитить свое имя путем сохранения его в тайне от других или передачи его описательно посредством эвфемизмов фейри либо безымянны, либо выдают свои тайные имена, выкрикивая их, не подозревая о присутствии человека [см., напр.: Briggs 1967: 350]. Если человек знал имя духа, то получал над ним власть (ср. сказочный мотив, в котором угаданное имя феи гарантирует получение от нее ответной услуги). Английские фейри традиционно безымянны. Естественной тенденцией поэтому представляется в английском языке, как и в русском, наделение сверхъестественных существ эвфемичными и часто заискивающе-льстивыми обращениями к феям: “*good folk*”, “*little people*”, “*good neighbours*”, “*wee folk*”, “*the people of the hills*”, “*the seely (blessed court)*” – “добрые люди”, “маленький народец”, “добрые соседи”, “крошки”, “жители гор”, “благословенный (благой) двор”. Прилагательные *добрый*, *благословенный* для обозначения этих пугающих людей существ явно употребляются с целью их задабривания. В перечисленных обобщающих названиях фейри есть и диалектные имена. В Дареме фейри называют *Daoine Sidhe – people of peace* – “мирные люди” [Briggs 1959: 324]. В Корнуолле встречается эвфемизм *the old people* – “старики” для обозначения фейри, а шотландскими и ирландскими обобщениями для фейри будут *wee people* – “крошки”, от кельтского *wee* – “крошечный”. Просторечным обобщением *fairy* можно считать *Lil Fellas – little fellows* – “маленькие существа”. В Суффолке фейри известны как *Farisees, Feriers* или *Ferishers*. Неожиданным кажется, на первый взгляд, название фей в Сомерсете: *Danes* – “датчане”. Возможно, его происхождение связано с наличием в тех местах возвышенности *the Dane Hills*. Фейри Мэнкса представлены целым синонимическим рядом групповых имен: *the crowd, the mob* – “толпа”, обобщающим возвратным местоимением в третьем лице единственного числа *themselves*. В этом названии и страх перед непонятными существами, и почтительное отношение к ним связаны со старинной традицией запрета на употребление настоящего имени могущественных существ. На востоке и юге Англии *fairies* приобретают местную специфику, возможны формы

Frairies, Feriers, Ferishers, Farises, Farisees и *pharisees*. Можно провести параллели с духами Мэнкса *ferrishyn* от гэльского *fear sidheon – fairy men* [Briggs 1959: 27 – 28].

Более уточняющими по сравнению с предыдущими названиями представляются обобщающие словосочетания *bathing fairies* – “банные фейри”, *trooping fairies* – “странствующие, бродячие фейри”, *cowling sprites* – “коровьи уши”, *seely court* – “героические фейри”, “благой двор”, *unseely court* – “неблагой двор”, *guardian fairies* – “фейри-хранители”. Поясняющие словосочетания указывают на специфическую функцию фейри, ограничивающую распространение их магического влияния: роль банщика, хранителя, благородство, образ жизни, внешний вид. Чаще всего вторым компонентом обобщающих словосочетаний выступают существительные *people, men* и их заместитель *ones*, выполняющий все функции существительного в случаях его замещения. Первые компоненты уточняют внешний вид фейри: *little, small* (*Slegh Beggey – the little people* – фейри Мэнкса), выражение *little people* – “маленький народец” используется для обозначения маленьких духов, встречающихся повсюду, оно синонимично *fairy*, хотя объединяет имена не всех духов. Классифицирующий первый компонент определяет отношение духов к людям: *good, guardian* – “хорошие, хранители”, а также привычки и место обитания: *hidden* – “скрытые”, *tiddy* – “навеселе”, *hill* – “горные”, *trooping* – “странствующие”, возможна даже социальная классификация фейри при обобщении: *fairy aristocrats* – “сверхъестественные существа благородного происхождения”.

Вежливым ирландским именем фейри является *gentry* – мелкопоместное дворянство. В Шотландии фейри известны как *Fair Folk* или *Farefolk*, которые должны употребляться в виде *Faring Folk* от англосаксонского *faran* – сильного глагола 6-го класса в значении “идти, путешествовать”: ведь по давней традиции фейри свойственна привычка бродить, переходить с места на место. Можно проследить взаимосвязь значения существительного *fairy* не только с народным переосмыслением значения глагола “ехать”, но и с прилагательным *fair* – “красивый”. Феи чаще всего были очень маленького роста и светлокжими (*fair complexions*), отсюда и происходит их английское имя. Большинство же фейри темнокожие [Edwards 1974: 26], разве что валлийские фейри *Tylwyth Teg* – *fair family* всегда одеты в белые одежды и в какой-то степени оправдывают свое название. Прекрасное семейство может иметь и уточненное название *Tylwyth Teg yn y Cold* – “светлые фейри леса”, *Tylwyth Teg y Mwn* – “светлые фейри гор”. Еще одно льстивое обращение к фейри – *Bendith y Maman* – “благословение матушки” – призвано вызвать благосклонность фей. Эта традиция уходит корнями в глубокую древность: фурий греки называли эменидами – “милостивыми”, а это, в свою очередь, связано с еще более древ-

ней традицией культа мертвых – говорить об умерших только хорошее, чтобы задобрить их души.

По мнению В.Сайкса, существует две версии происхождения *Tylwyth Teg*: поэтико-религиозная и реалистично-практическая. Согласно первой версии, по происхождению прекрасные феи были смертными мужчинами и женщинами, а легенды о них отражают рассказы о реальных существах. В сказаниях XVI века упоминаются жители большого леса Coed y Dugod Mawr в Мерионшире, которых называли the Red Fairies – “красные феи”. В давние времена феи отождествляли с друидами. Согласно другой версии, феи – души мертвых, не попавших ни в рай, ни в ад. Эта версия подтверждается старинной легендой о многолетней женщине из Англии, скрывавшей половину своих детей от бога, который в конце концов забрал их и превратил в феи [Sikes 1973:12, 127 – 134].

Традиционно различают феи трех видов: 1) зеленоволосые карлики в зеленых одеждах, которые живут под землей и благожелательно настроены к людям; 2) феи типа брауни, связанные с домашним очагом; 3) высокие и прекрасные обитательницы сказочного мира. Феи же отошли к эльфам – крошечным существам, танцующим среди цветов, мода на которые возникла в Европе благодаря поэтам Елизаветинской поры. В.Шекспир ввел их в свои произведения, а войдя в моду, феи быстро потеряли свою привлекательность, пока не были “реанимированы” в XX веке в талантливых произведениях Д.Р.Р.Толкина.

Эльфы являются наряду с *феями* еще одним “экспортированным” в Британию обобщающим названием сверхъестественных существ, которое появилось там вместе с англосаксами и постепенно заменило *fei*.

Старшие Эдды упоминают о народе *Liosalfar* – положительных и благородных светлых эльфах и о народе *Dockalfar* – злобных подземных темных эльфах. Скандинавское заимствование *alfr* пришло в древнеанглийский как *aelf*, а затем стало *elf*. Существительное *elf* унаследовало от скандинавского источника двойственную, положительную и отрицательную природу эльфа. Христианство, пришедшее на смену языческим германским богам, не уничтожило эльфов, они стали только чуть более зловещими, дьявольскими по природе. К 1000 году относится первое письменное упоминание об эльфах в связи с лекарствами от их колдовства и насылаемых эльфами болезней в древнем лечебнике “A salve against the race of elves” – “спасение от эльфов”. В нем приводится описание насылаемых эльфами болезней, таких, как *Elf disease* (aelfsagatha) – когда у человека глаза становятся желтыми, или *water-elf disease* (waeteraelf-add) – болезнь, сопровождающаяся размягчением ногтей и слезоточивостью.

До сих пор в английском языке весьма популярны имена собственные с древней, скандинавского происхождения первой частью: *Alfred*, *Alfric* [Топорова 1996].

Возможна связь значения существительного *эльф* с *elf*, *elv* – “вода” в древнесеверном, в валлийском *el* обозначает духа, есть и *ellyllon*. *Эльф* присутствует во всех скандинавских языках, возможно являясь источником заимствований на территории Британии. В немецком языке, однако, *эльф* появляется достаточно поздно как заимствование из английского, после выхода в 1764 году перевода “Сна в летнюю ночь” В.Шекспира. Д.Эдвардс приводит этимологический анализ существительного *эльф* Дж.Джемисона, который, сравнивая древнесеверную форму *alfr* и древнеанглийскую форму *aelf*, не исключает возможность того, что *elbe* – *эльф* в женском роде, а также связь *эльфа* с *alp* – “кошмар” и латинским *albus* – “белый”. К тому же *alp* и *alf* обозначают гору и горного духа, а в древнеанглийском есть существительное *iefety* – “лебедь”, в греческом *alphos* – заболевание кожи, сопровождающееся появлением характерных белых пятен, в санскрите встречаем *ribhu* – “блестящий”, указывающий на добрых духов, а индоевропейский корень *lobh* со значением “обманывать” – на связь со злым духом. Таким образом, дух, даже сверкающий дух составляет основу значения слова *эльф* [Edwards 1974].

До Елизаветинской эпохи эльфы представляли практически все сверхъестественные существа. В произведениях Дж.Мильтона и В.Шекспира *dapper elves* – эльфы и феи различались в основном тем, что эльфы обозначали сверхъестественные существа мужского, а феи – женского рода. В Англии традиционные кельтские духи паки и пиксы смешались с эльфами и феями, а елизаветинские поэты рассматривали их как представителей фей мужского рода [Edwards 1974; Briggs 1959; 1967]. Производными от существительного *elf* в английском языке являются *elf-locks* – “локоны эльфа” – спутанные волосы, *elf-arrows* – “стрелы эльфа” – каменные нагромождения, *elf-shot* – выстрел эльфа в значении “околдованный”, в которых сохраняется связь с основным значением производящего слова.

В целом, все английские обобщающие названия сверхъестественных существ просты и понятны по значению и являются в основном заимствованиями из европейской культурной традиции. Исключения здесь составляют обобщающие словосочетания *Seelie Court*, *Unseelie Court* – благой и неблагой двор, перешедшие в английский язык из кельтской мифологии. Что касается *фей* и *эльфов*, то они пришли на Британские острова вместе с германскими племенами в V веке либо несколькими веками позднее, во времена набегов викингов.

Сходным в русских и английских обобщающих названиях сверхъестественных существ является их стремление уйти от прямого названия имени могущественного представителя нереального мира, желание его задобрить. Поэтому и в английском, и в русском языках присутствуют многочисленные эвфемистические и нейтральные обобщающие имена и словосочетания.

Групповые названия сверхъестественных существ, объединенных по каким-нибудь внешним или функциональным признакам, в английском языке отличаются от соответствующих названий в русском языке более сложной структурой. Они представлены словосочетаниями, чаще двусоставными, включающими гиперонимы *people, folk, spirits, gods* и уточняющее классифицирующее определение, выраженное отыменным прилагательным или именем собственным: *hill, sky, mischievous, Christmas, guardian*.

В русском языке обобщающие словосочетания редки, превалируют групповые имена: *хозяйева, нечисть, нежить, злыдни, бесы, черти*.

Маленький народец заселяет все пространство: леса, дома, горы, воздух, на него не всегда можно положиться, так как его представители в основном проказливы и недружелюбно настроены по отношению к людям. Если *little people* – обобщающий термин для обозначения как добрых, так и злых фейри, то *sky people* – небесный народ, представленный душами мертвых и враждебных духов, а *hill people* обозначают древних предков германцев, наделенных сверхъестественными качествами. Духи умерших – приведения и призраки – имеют в английском языке обобщенное название *ghosts*. Деление на добрых и злых духов естественным образом отражает одну из важнейших когнитивных оппозиций, противопоставление добра и зла. Однако в русском демонарии добрые духи эксплицитно не выражены, тогда как в английском языке есть обобщающие названия *good people, seelie court*. В русском демонарии задабривание духов, обращение к их положительным характеристикам отражено в обобщающе-одобрительных *наш, хозяин*.

Домашние духи, или *household spirits*, объединяют английских и русских *домовых*: *банника, домового, дворового, кутиху, голбечника, риск, pixie, brownie, boggard, goblin*. За нейтрально-обобщающим названием скрывается двойственная природа помощников-хранителей дома и духов-проказников.

Временные, или сезонные духи представлены в обоих языках *Рождественскими духами* – *Christmas spirits*. Они обозначают сверхъестественные существа, появляющиеся среди людей один раз в год, в Рождество и Новый год, то есть всем знакомых Деда Мороза, Санта Клауса и Рождественского деда.

Итак, собирательные имена *дух* в русском языке и *spirit* в английском используются для обозначения сверхъестественных существ, непосредственно связанных с человеком, добрых и злых, природных и домашних, хранителей и проказников.

В обобщающих именах сверхъестественных существ в английском языке первым компонентом именованья может быть показатель цветообозначения: серый, зеленый, красный, синий. Название цвета уточняет либо

предмет одежды, либо собирательное существительное: *Greencoaties, Red Caps, Blue Caps, Grey neighbours*.

В английских собирательных названиях духов нет эксплицитно выраженного отрицательного отношения к враждебным сверхъестественным существам. Единственное исключение составляет использование отрицательного префикса *un* в словосочетании кельтского происхождения *unseelie court* – “неблагой двор”. Все остальные собирательные названия сверхъестественных существ содержат эмоционально-нейтральные ядерные существительные типа *people, folk* и такие же нейтральные уточняющие определения. В русском языке, напротив, в аналогичных собирательных названиях нередко встречаются мифологемы с явно отрицательной коннотацией. Рассмотрим теперь русские отрицательно окрашенные обобщающие мифологемы более подробно.

Русские собирательные названия выражают отрицательное отношение к персонажу ирреального мира в семантике мифологемы и на морфологическом уровне. Ярко представлены в русском языке персонажи демонария, названия которых образованы при помощи приставки *не-*: *нежить, нечисть, негодные, незнати, неверные*... Они многообразны и характеризуются весьма неприглядным видом. Качественные характеристики русских сверхъестественных существ актуализированы в словосочетаниях с существительным *сила*: *неприятная сила, вражья сила, неверная сила, не наша сила*. Собирательное существительное *сила* указывает на большое число представителей нереального мира. *Невидимые, негодные, нежить, незнати* – емкие названия нечисти, образованные от базовых глаголов русского языка простой деривацией, как в случае с названиями *нежить, невидимые, негодные*). Если в английском языке преобладает единственное число обобщающего существительного, то в русском чаще всего встречаются групповые имена во множественном числе.

Нечистая сила – таинственная сила, которая может появляться повсеместно, способна вредить человеку и принести пользу. По мнению М.Н.Власовой, нечистая сила служит собирательным названием леших, водяных, русалок, домовых, чертей и прочих нечистых духов [Власова 1998: 351]. Нечистыми принято называть существа неопределенного облика или, согласно Н.И.Толстому, покойников, обладавших до смерти сверхъестественными способностями и прозванных *нечистыми* после христианизации Руси [Толстой 1976]. Понятие *нечистый* имеет несколько оттенков: грязный, нечеловеческий, грозящий опасностью, лишенный внутренней чистоты, благородства [Власова 1998: 352 – 356]. Многообразие оттенков значения отражает расплывчатость представлений о нечистой силе, сохранившихся вплоть до нашего времени, об этом же свидетельствует на-

личие ее описаний в безличной форме. Синонимами *нечистой силы* можно считать *нечистиков, нечистых духов, нечисть, немытиков*, нередко употребляющихся в заговорах и обладающих явно негативным значением. *Нечистая сила, нечисть* отражает христианский дуализм божественного и бесовского начала, принадлежность нездешнему, потустороннему миру (сам Бог создал нечисть из ангелов-отступников или согрешивших ангелов, из отражения Бога в воде, из плевка и прочее...) [Мифологический словарь 1991: 396]. Крестьянским наименованием нечистой силы, чертей и бесов, которые “отпали” от Бога и упали с неба, М.Н.Власова считает словосочетание *отпадишая сила*. Впоследствии произошла их дифференциация. Так, в Вологодском поверье отмечается, что Архангел Михаил сбросил их всех на землю и, кто куда из чертей упал, тот там и остался. Черти, упавшие на дома, стали *домовыми*, на овины – *овинниками*, на леса – *лесовиками*, на амбары – *амбарниками*, на гумна – *гуменниками*, на погребя – *погребниками* [Власова 1998: 384].

Нежить, как и *нечисть*, является обобщающим наименованием вредоносных духов, всех низших демонических существ. Неопределенность мифологемы “*нежить*” прослеживается в имеющихся ее определениях: В.И.Даль считает *нежитью* все, что не живет человеком, что живет без души и без плоти, но в виде человека; *нежить* не мертвецы, не привидение, не пришельцы, не мора, не чертовщина, не дьявол, только *водяной* образует какой-то переход к нечистой силе. *Нежить* бессловесна, ходит в личинах, не живет и не умирает [Даль 1979, т. 2: 518]. В самом ее названии присутствует отрицание жизни.

Мифологема *незнати* обозначает многочисленных персонажей, соседствующих с человеком, вмешивающихся в его жизнь и недостаточно ему понятных [Черепанова 1983].

Духов и покойников, как представителей иного, невидимого мира, называют *невидимыми*, а ведьмы и колдуны получили отрицательно-обобщающее имя *негодные*.

Еще одним явно отрицательно окрашенным русским обобщающим названием нереальных существ является *злыдни* – крохотные злые духи, обитающие за печкой и приносящие дому несчастье.

Нейтрально-обобщающее наименование нечистой силы – помощников колдунов и ведьм присутствует в существительных *помощники, работники, сотрудники, соседи*. Эти имена нечистых как бы призваны привлечь сверхъестественные существа на сторону человека или хотя бы посредством подчеркивания их положительных качеств уменьшить их отрицательное воздействие на людей. В народной мифологии *помощники* именуются *грешками, шишками, солдатиками, кузутиками*. Их отличает от других нечистиков паразитическое трудолюбие [подробнее см.: Власова

1998: 421]. Совсем ласково звучит обобщающее название помощников колдунов *маленькие*. Универсальность мышления по отношению к сверхъестественному подтверждает наличие полной параллели этому имени в английском языке – *little people, wee people, small people*. Однако следует оговориться, что английские соответствия обозначают более широкий круг сверхъестественных существ.

Особого внимания заслуживает русское обобщающее название домашних *хозяева* во множественном числе и *хозяин, хозяйка* в единственном числе. *Хозяин* (ласковые варианты, благодаря уменьшительно-ласкательным суффиксам, – *хозяинушко, хозяюшко*) распоряжается на определенной территории и занимается разнообразной деятельностью. Почтительное обращение должно было привлечь опасных, но необходимых духов на сторону человека. То же почтение отражается в современном употреблении этого эвфемизма рабочими и служащими по отношению к владельцу предприятия, фирмы, магазина и даже завода: “хозяин сказал”, “хозяин в отпуске”, “спрошу у хозяина”. В современном эвфемизме – и почтение, и страх, и понимание, и зависть. В новом переосмыслении значения существительного *хозяин* есть, возможно, и некоторая примесь сверхъестественного: ведь у хозяина неограниченная власть и возможности, как в Новгородском поверье: “...езде свой хозяин. На том мир стоит” [Власова 1998:516].

Наиболее обобщающий персонаж русской низшей мифологии *черт* всегда воплощает злое начало. Слово *черт* встречается во всех славянских языках (ср. украинское *чорт*, сербохорватское *цртити* – “заклинать”, “клясть”, праславянское причастие на *-to-**с’*orto* – “проклятый”), родственным также считается литовское *kyreti* – “злиться”, *kereti* – “глазить”, “околдовать”. М.Фасмер считает эвфемистической заменой *черта* прилагательное *черный* для обозначения ругательства с его упоминанием [Фасмер 1987, т.4: 347 – 348].

В древнеславянской языческой религии использовалось сохранившееся до наших дней обобщающее обозначение злых духов – *бесы*. Очень древним словом *бесы* называли восточные славяне природных и домашних духов, роль которых в жизни людей была как положительной, так и отрицательной. Из языческой терминологии оно перешло в христианскую традицию и послужило переименованию греческих *демонов* [Мифологический словарь 1991: 90 – 93]. С принятием христианства мифологема *бесы* получила резко отрицательный смысл и стала обозначать только злых духов [Путилов 1999: 88]. У В.И.Даля *бес* – злобное бесплотное существо, схожее с *чертом* – олицетворением зла [Даль 1978, т.1: 157; т.4: 597]. У *бесов* – духов зла три личины: это невидимые, гротескные, фантастические, уродливые чудовища или животные, хищные (волк, лев, медведь) либо

нечистые (мышь). Иногда бесам тождественны образы черного пса или кота.

Связь человека с нереальным миром отражена в обобщающем имени *кромешники*, *кромешный* для существ, живущих “на краю”, вне здешнего мира. Кромешная – ад, место душ грешников [Даль 1979, т.2: 197 – 198; Григорьева 1996: 271].

Для современного русского языка характерно к тому же проникновение и популяризация авторских наименований сверхъестественных существ, которые принадлежат не фольклору, а фейклору [Dorson 1976], так как созданы воображением отдельных авторов, а не устной народной традицией. Популярный жанр фэнтези, сложившийся во второй половине XX века, широко использует традиции фольклора, мифологии, народных сказок. Чем причудливей, непонятней и загадочней персонаж и его атрибутика, тем притягательней он становится для читателя. Возможно, этим следует объяснить чрезвычайно широкое использование англоязычных слов в произведениях русской фэнтези. Английские обобщающие названия буквально заполнили книги отечественных писателей, отражая как общую тенденцию к увеличению числа неассимилированных заимствований в русском языке, так и национальную тягу к подражательству, вечному поиску лучшего не в своем языке.

Обобщающие названия представителей других миров оживают, обновляются и создаются в творчестве основателя жанра фэнтези Д.Р.Р. Толкина и его последователей, пишущих фэнтези по-русски. Мир сверхъестественных существ Д.Р.Р.Толкина отличается приверженностью германо-скандинавской и отчасти кельтской мифологии, а русскоязычная фэнтези смело соединяет славянских языческих богов с существами со скандинавскими и германскими именами. *Обмени*, *незнати*, *кромешники* и *уводни* соседствуют в текстах русской фэнтези с великанами и карликами, гномами и эльфами, фейри и прочими нереальными существами. Обобщающие названия таких существ нередко употребляются в ироническом контексте и в английском, и в русском языках (*черт* – как междометие и ругательство в русском, *devil* и *fairy* – в тех же функциях в английском).

Популярность героев фэнтези скорее всего объясняется возможностью вернуться в мир детства и сказки, в котором представлены значительно усложнившиеся с тех пор обитатели иных миров.

Итак, обобщающие названия сверхъестественных существ весьма разнообразны как в английском, так и в русском языке.

Разнообразие это выражается как формально: лексемами и словосочетаниями, так и многочисленными вариациями оттенков значений.

Эвфемизмы-обобщения богато представлены в обоих языках, однако русский низший демонарий отличается обилием отрицательно окрашен-

ных наименований по сравнению с зафиксированным единичным случаем такого непрямого названия в английском.

Большинство английских групповых имен являются германскими и романскими заимствованиями, тогда как русские аналоги в основном славянского происхождения.

Английским и русским обобщающим названиям сверхъестественных существ присуще естественное стремление к обновлению и возрождению в современный период, что прежде всего проявляется в неологизмах фэйк-лора, популярного жанра фэнтези.

2.2. ЭВОЛЮЦИЯ МИФОЛОГЕМЫ “ДЬЯВОЛ” В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

Хуже черта может быть только образованный черт.

Дж.А. Баттерик

Мифологемы, эталонные концепты, являются содержательной единицей языкового сознания. Мифологемы хранятся в национальной памяти, а эволюция мифологемы в конкретной национальной культуре отражает специфику ее преломления в определенной языковой среде. Наличие общекультурных мифологем является бесспорным фактом из-за общности географического, экономического, экологического в целом и культурного пространства или среды, подкрепленным общностью религиозных, этических стереотипов и норм, закрепленных в языковом сознании народов, населяющих европейское пространство. Изучение особенностей функционирования в языке общекультурных, межэтнических мифологем представляет определенный интерес для исследования низшего демонария.

Вера в дьявола как в реальное сверхъестественное существо, источник всего зла в мире, главного противника Бога, искусителя всего человечества проповедуется церквями всех религий современности и многовековой религиозной практикой. Образ и идея дьявола проходят через истории всех религий, начиная с первобытных. Тем не менее в XX веке в теологии развернулась полемика К.Барта и К.Ясперса с Р.Бультманом по поводу демифологизации понятий. *Дьявол* оказался в центре этого процесса и, будучи ключевой мифологемой в оппозиции “добро – зло”, не мог остаться в первозданном виде в быстро меняющемся окружении. Согласно К.Ясперсу, мифы несут значения, которые непередаваемы на другой язык и доступны только в мифическом элементе, нужно возродить мифическую мысль в первозданной чистоте [Dictionary of ethics, theology and society 1995: 462]. С *дьяволом* все не так-то просто. В современном мире концепт *дьявол* как воплощение конкретной силы зла теряет свою актуальность.

Это наблюдается начиная с эпохи Просвещения с ее антисверхъестественной направленностью. В современной теологии термин “дьявол” демифологизируется, превращаясь в символ или метафору [Russel 1991] для обозначения сил разрушения по воли отдельного человека либо в результате взаимодействия социальных структур. В то же время для многих дьявол по-прежнему остается духовным врагом. Считается, что современное общество находится под влиянием сатаны, свидетельством чему служит сатанизм с его активной поддержкой зла и попытки объяснить зло, в частности преступления, вмешательством сатаны. Кроме того, дьявол явно остается частью современного фольклора благодаря связанной с ним возможности популярно истолковать значительной группе современных христиан зло и всевозможные отклонения от общественных норм. Эта позиция помогает уйти от личной ответственности за глобальное зло в современном мире и устранился от воссоздания мира, в котором корни зла – расизм, неравенство, эксплуатация – будут уничтожены. В.Йемс в “Varieties of religious experience” справедливо отмечает, что “мир становится богаче с дьяволом, но до тех пор, пока мы держим его за горло” [цит. по: Russel 1991: 14].

В любой исторический период существует индивидуальное представление о сущности понятий. Взаимовлияние индивидуальных представлений формирует традицию, а историческая традиция человеческого восприятия сущего составляет концепт, чаще всего разнообразный и сложный. Концепты могут соответствовать или не соответствовать объективной реальности. В отличие от строго определенных идей концепты включают аффективные и аналитические разновидности. *Дьявол* представляется сложным концептом. Формирование концепта *дьявол* составляет когерентный исторический процесс, зародившийся в недрах добиблейских представлений, уточненных в иудаизме и христианстве и сохранившихся в современном мире.

Традиционно зло персонифицировалось, лишь постепенно происходила аккумуляция персонажей, его олицетворяющих. Если в Египте и Месопотамии проделки злого духа выражены диффузно, то в Ханаане дух зла Мот обозначал смерть и бесплодие. Иранский Ахриман – обманщик и разрушитель, жадное и сластолюбивое божество, правитель тьмы и лжи и сама ложь. Интересно отметить, что в древних религиях отсутствует женское воплощение зла, несмотря на то, что в них отмечается сильная амбивалентность в направлении реализации женского принципа. Египетская Сехмет и греческая Геката олицетворяют зло, но они подчинены общему мужскому воплощению зла. Горгоны, сирены, Лилит и прочие неприятные “дамы” также воплощали зло, но были явно второстепенными его представителями [Cotterell 1997]. Добро и зло во всех религиях и культу-

рах равноположены: иранский авестийский верховный бог Ахура Мазда (Ahura – “повелитель”, второй эпитет Mazdah – “мудрый”) – создатель жизни, света и правды – постоянно воюет с Ахриманом – богом зла у древних. По словам пророка Заратуштры, которого древние греки звали Зороастром, есть “духи-близнецы, один известен как хороший, другой как плохой в помыслах, словах и поступках. Между ними умные выбирали правильно, а глупцы неверно. Когда эти духи встретились, они установили жизнь и смерть, так что в конце концов сторонники обмана встретятся с самым худшим, а сторонники правды предстанут перед мудрым господином” [цит. по: Cotterell 1997: 16].

В эволюции концепта “дьявол” прослеживается переход от первоначального монизма (Бог объединяет и хорошее, и плохое) к дуализму (одно плохое, другое хорошее). В истории христианского учения о дьяволе этот конфликт между монотеизмом и дуализмом реализуется в существовании всемогущего и благосклонного божества, с одной стороны, и в неопровержимом факте присутствия зла, с другой.

В иудаизме и христианстве дьявол – воплощение высшего зла, искушителя, врага человечества, бога и святости. В этом смысле он известен также как сатана. Согласно иудаизму, два антагонистичных духа присущи каждому индивиду: один проявляется в тенденции добра (*yester ba-tob*), другой – в тенденции зла (*yester ba-ra*), а дьявол – человек-*yetser*. Дьявол – величайший из падших ангелов, в этом контексте он разделяет божественное происхождение с демонами (*bene-ha-elohim*) – сыновьями бога. Поэтому говорят: дьявол и другие демоны. Однако демоны просходят из иной древней традиции: они являлись злобными духами бури, отдаленной рощи, мстительными душами мертвых, вестниками болезней и неукротимыми духами одержимости. Понятие “зло” поэтому персонифицируется дьяволом, языческими божествами и природными духами – демонами, а все три составляющие зла являются падшими ангелами [см. схему в Russel 1991: 253]. В древней иудейской традиции дьявол скорее Самуэль, чем сатана – высший чин падшего ангела. В древних историях, легендах и проповедях *aggadah* зародились истории о дьяволе-сатане, отражающие двойственную природу Бога: правой рукой творить добро, а левой – разрушения. При переводе Ветхого Завета на греческий египетские евреи использовали слово *diabolos* (*dia* – “через”, *fallo* – “бросать”, *diabolos* – “разрушитель”) вместо еврейского *hasatan* – “сатана” для обозначения существа, в чьи обязанности входил контроль за тем, чтобы люди были верны Богу. Дьявол первоначально не был злым, зло лишь отождествлялось с его функцией. В Новом Завете существительное *satanas* использовалось для обозначения противника Бога [Энциклопедия колдовства и демонологии 1996: 155 – 156; Сад демонов 1998: 110].

Средневековье создало свои этимологии имени *дьявол*, которые, по мнению богословов, лучше выражали его смысл (напр., *deorsum fluens* – “текущий вниз” у Исидора Севильского); Шпренгер и Инститорис считали, что слово *дьявол* происходит от *dia*, то есть *duo* – “два” и *bolus*, то есть *morsellus* – “укус”, “смерть”, так как он несет двойную смерть, смерть телу и душе [Сад демонов 1998: 110 – 111]. По традиции концепт *дьявол* в большинстве языков воспринимается в терминологии мужского рода, хотя происхождение слова *ангел* не требует гендерной реализации в современной теологии. По мнению Дж. Рассела, существует тройное объяснение природы зла: оно возможно, потому что Бог терпит зло, дьявол его жаждет и иницирует, а индивид по своей воле его выбирает [Russel 1991: 220]. Концепт зла, олицетворяемый дьяволом, поэтому необычайно живуч в современном мире, полном насилия, разрушений и непредсказуемости. С ним трудно справиться, воздействуя на природу человека с помощью образования и регламентирования его жизни. Вероятно, поэтому в людях сохраняется уверенность в присутствии сверхсильной, сверхъестественной фигуры за всевозможным злом, и имя этому – дьявол [Russel 1991: 222].

В английский язык существительное *devil* пришло из латинского *diabolus*, адаптированного в свою очередь из греческого *diabolos* (ср. итальянское *diavolo*, французское *diable*, португальское *diabo*) во время распространения христианства на Британских островах, начиная с VI века. Если в готском это было существительное мужского рода, как в латыни и греческом, то в древнеанглийском его род был в основном мужским, тогда как во множественном числе, которое отсутствовало для данного существительного в готском, латыни и греческом, были распространены формы среднего рода: *deofol-deoflu*. Древнеанглийское *deo-* обычно соответствует современной английской форме *di-*, как и в современных скандинавских языках. Тем не менее нашла распространение и сокращенная форма *dev-*, *div-* с вокализацией фрикативного *-v-*, что дало форму *dule* в Ланкаширском диалекте. Всего же 22-томный Оксфордский словарь приводит более 20 вариантов этого существительного: *duobul, dioful, deoful, deofol, deofel, deouel, deull, deil, devel, divel, devil, dioful, diovul, diowul, diowe, dioue, diwe, dewe, diefel, devul* [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996: 567 – 568].

Если на начальном этапе проникновения существительного *devil* в английский язык его значение отличалось от значения греческого по происхождению существительного *demon* – “охранительный дух”, “источник вдохновения”, то впоследствии значения *devil* и *demon* сравнялись.

Этимология греческого слова *демон* неясна. Иногда ее возводили к корню *daim* – “делить”, “выделять”, “распределять”, а также к санскритскому *dasmant* – “мудрый”. В средневековой традиции была популярна

этимология, восходящая к Платону, – “знающий”, “сведущий”. На основании этого Вир в XVI веке определяет демона как существо *sciens, callidus et multarum rerum peritus* – “знающее, искусное и во многих вещах сведущее” [Сад демонов 1998: 85]. У Гомера *демон* обозначает таинственное влияние божества на человека, затем превращается в посредника между богами и людьми. У античных авторов упоминается *agathos daimon* (“благый демон”) – добрый дух, охраняющий дом. Ученик Платона Ксенократ впервые разделил демонов на благих и дурных, впоследствии появляются и первые иерархии демонов [подробнее см.: Сад демонов 1998: 84 – 89].

В значении “охранительный дух” слово *demon* использовалось в английском языке с орфографией *daemon*, как у В.Шекспира: “O Anthony! Thy *Daemon* that thy spirit which keeps thee is noble, courageous, high inmatchable! (О Антоний! Тот демон, что хранил тебя – воплощение мужества и силы!)”.

В переводе Библии Дж. Уиклифа слова *devil* и *demon* в значении “разрушитель” обозначали дьявола наряду со старосаксонским *fiend* в значении “враг”.

Как справедливо отмечено в Webster’s collegiate thesaurus, значение *devil* гораздо сложнее сокращенной формы словосочетания *do evil* – “делать зло” – *devil* [Webster’s collegiate thesaurus 1999:200].

Как нет единства в иконографии дьявола (змея в Ветхом Завете, обезьяна бога, козлий облик и т.д.), так и в словарном составе английского языка, как и любого другого, отсутствует унификация наименований этой общекультурной мифологемы в прямом и в десятках переносных значений. Концепт-мифологема *дьявол* подвергся основательной демифологизации, которая широко представлена в современном английском языке новым дьявольским символизмом и метафорой.

В отличие от русского языка, где книжного *дьявола* заменили языческие переосмысленные *черт*, *бес* и *нечисть*, греко-латинское заимствование *devil* прижилось в английском языке настолько, что дало множество вторичных образований в разных сферах употребления. Переосмысление значения *devil* происходит в английском начиная со среднеанглийского периода. С этого времени *devil* употребляется в значении “человек”, “живое” “существо недюжинной силы”, “великан”, чем подчеркивается свехъестественная сила или способности того, о ком идет речь.

Неуправляемый, злой зверь также может быть назван *devil*.

Девушку или молодую женщину нередко называют *devil*, но уже с утратой отрицательной коннотации. В сочетании с существительным *daughter devil’s daughter* обозначает “строптивую” и употребляется в основном в диалектах [Partridge 1977: 253].

Отрицательные коннотации существительного *devil* проявляются в значении “бедняга”, “неудачник” – *poor devil*.

Ученик, подмастерье первоначально в типографии, а затем и любой младший подмастерье называется в английском языке *printer's devil* по сходству в поведении: такой же шустрый, хитрый, проворный, как дьявол.

Юрист, работающий на добровольных началах, также известен как *devil*, а бедный художник-неудачник обозначается устаревшим словосочетанием *a devil drawer*.

Писатель, нанявший переписчика, а в настоящее время – секретаря, своеобразного “литературного подмастерья”, “негра”, работает с *devil*.

Особенности поведения, облика и качеств первоначального дьявола легли в основу названий многочисленных животных, птиц, насекомых, чаще всего ночных и страшных: *Indian devil* – росомаха, *sea-devil* – скат-рогач, серый кит, *devil's gold ring* – гусеница, *devil's horse* – богомол, *devil-bird* – сова, стриж, *devil's needle*, *devil's darning needle* – стрекоза, *mountain devil* – название ящерицы в сельской местности. В именах животных *devil* употребляется в номинативных словосочетаниях, как регрессивных, так и прогрессивных.

В названиях растений словосочетания с *devil* еще более распространены, чем в названиях животных. В английском языке известны: *devil's-tether* – горец вьющийся, *devil's root* – зараиха малая, *devil's rattlebox*, *devil's club* – смолевка широколистная, *devil's plaque* – морковь дикая, *devil's-pitchfork* – череда, *devil's-paintbrush* – ястребинка оранжево-красная, *devil's-milk* – молочай и еще более тридцати названий растений, образованных словосочетаниями с существительным *devil* в притяжательном падеже [см., напр.: Англо-русский биологический словарь 1979]. Колочее растение принято называть *devil's walking stick* – “дьявольская трость”. Эта традиция номинации распространилась в ботанике и лечебниках, вероятно, со средневековья, когда колдовство ведьмы – помощницы дьявола и его атрибутика: снадобья, яды, отвары, лекарства и прочее – требовали широкого знания и использования самых разных растений. Второй элемент двусоставных словосочетаний в названиях растений характеризует дьявольскую атрибутику: печать, корень, дубинка, привязь, кисть, трещотка, табакерка и другие предметы. *Дьявол* встречается и в фармацевтике, причем для обозначения такого неприятно пахнущего вещества, как в *devil's dung* – дословно “дьявольский навоз”.

Следующая большая группа примеров переосмысленного употребления *devil* отражает названия многочисленных инструментов, механических приспособлений, в устройстве которых присутствуют спицы, острая и зубчатая поверхность, или же это названия предметов, использующихся для разрушения.

Промышленно-технический *devil* может быть: 1) переносным паяльным тигелем, переносной жаровней (для высушивания), 2) машиной для отпыловки тряпья в бумажной промышленности, 3) пылевыколачивающей машиной в текстильном производстве, а также щипальной машиной и волчком, 4) щеткой для очистки труб, 5) шипом для соединения элементов крепления, – а также иметь другие значения [см., напр.: [Англо-русский политехнический словарь 1976].

Следует отметить, что от “промышленного” технического существительного *devil* (“станок”, “инструмент”) образуется и промышленный глагол *to devilicate* – фибриллировать, прочесывать волокна в целлюлозно-бумажной промышленности.

Словосочетания с *devil* в притяжательном падеже встречаются гораздо реже в названиях инструментов и технических терминах, чем в переосмысленных наименованиях растений и животных. Обнаружено только одно словосочетание *devil's dust* – шодди-машина, которая убирает старые волокна, хлопчатобумажные очески. Словосочетание *devil's dust* к тому же многозначно, так как оно имеет еще и устаревшее значение “порох”.

Где только не встречаются словосочетания с *devil*! Так, в пивоваренной промышленности есть название пива *Devil's Thumb Stout*. Американская пивоварня в штате Калифорния именуется *Devil Mountain*. Название винного коктейля *Devil Cocktail* отражает крепость напитка. Все эти ироничные аллюзии связаны с колдовским, дьявольским напитком и местом его приготовления – Чертовой горой. Э.Партридж приводит *devil* для обозначения джина с чили, известного с 1820 года [Partridge 1990: 251].

Искуссительная сущность дьявола проявляется в его присутствии в терминологии азартных игр. Игральные кости называются *devil's bones*, *devil's teeth*, а игральные карты именуются *the devil's plaything*, *devil's picture gallery*, *devil's books*, *devil's pictures* – “игрушка”, “галерея”, “книги”, “картинки”. Причем только одна карта несчастливая – четверка треф, которая, по преданию, изображает кровать дьявола с балдахином – *devil's*, изредка *old gentleman's bedstead*, *devil's bedpost*, *four poster*.

Вездесущность дьявола проявляется в переосмысленных значениях этого существительного, встречающегося во всех вариантах и диалектах английского языка. В американском английском *devil* употребляется в названиях крутых горных склонов: *devil's backbone* – “хребет дьявола”, *devil's kitchen* – “дьявольская кухня”, *devil's slide* – “спуск дьявола”, *devil's corkscrew* – “дьявольский штопор”. На юге Ирландии есть гора *Devil's bite* – “укус дьявола”, потому что, по преданию, святой Патрик преследовал здесь сатану, а последний, убегая, отломил часть горы, когда она встретилась ему на пути. *Devils Lake Reservation* обозначает индейскую резервацию в Северной Дакоте, это же название сохраняется за живущей в ней общиной. Ин-

дейцы команчи празднуют бал дьявола – *Devil's promenade* [Американа 1996:256]. В центральной части Калифорнии есть национальный природный памятник – “столбы дьявола” (*Devils Postpile National Monument*). Это гряда базальтовых колонн, образованных лавой около 900 тысяч лет тому назад, занимающая огромную территорию в 322 гектара. Вторыми, уточняющими компонентами устойчивых географических словосочетаний со словом *дьявол* являются существительные *hole* – “дыра”, *nostrils* – “ноздри”, *throat* – “горло”, *elbow* – “локоть”, что усиливает антропоморфный облик дьявола и создает метафорический образ устрашающего характера, сближая образ дьявола с обыденностью: *tower* – “башня”, *slide* – “спуск”, *den* – “логово”, *bridge* – “мост”, *dyke* – “плотина”, “ограда”, “овраг”, *frying pan* – “сковородка”, *cheesewring* – “отжим сыра” [см., напр.: Brewer's dictionary of phrase and fable 1984: 328].

В Великобритании также встречаются многочисленные чертовы мосты, овраги и чаши. *Devil's Bridge* – Чертов мост через горную речку в районе Абердина и Чертов мост, соединяющий два островка в Южном Уэльсе. Есть *Devil's Dyke* – древняя дерновая ограда в графстве Кембриджшир и Овраг дьявола в долине около Брайтона. Встречается и *Devil's Punchbowl* – “чаша дьявола” – котловина в графстве Суррей и глубокая выемка в прибрежных скалах в графстве Пембрукшир в Южном Уэльсе [Великобритания: Лингвострановедческий словарь 1978: 137].

В Индии и Египте зыбучие пески, песчаные бури называются *devil* (следствие военного присутствия англичан).

Устаревшим является выражение *American devil* для обозначения пронзительного свиста, возвещающего начало работы промышленного предприятия [Partridge 1990: 251].

Метафорические переносы значения существительного *devil* видны в названиях острых, просто жареных и жаренных на вертеле блюд и горячих приправ к мясным блюдам: *devil*, *devil on horseback* – чернослив или сливы в ломтике бекона, подающиеся на тосте. Кстати, это же блюдо может иронично называться при помощи антонимичного словосочетания *angels on horseback* – “конные ангелы”. Большой англо-русский словарь под редакцией И.Р.Гальперина трактует это блюдо как “устрицы или куриную печенку, запеченные в беконе” [Большой англо-русский словарь 1972, т.1: 372]. *Devilled kidneys* – жареные рубленые почки с острой подливой. К кулинарным изыскам относится и молочный торт *devil's food cake* – “пицца дьявола” по контрасту с *angel food cake* – “пицца ангела”: оба названия обозначают очень калорийную вкусную продукцию. В сельских местностях Австралии и Новой Зеландии любой пресный хлеб, быстро испеченный на открытом огне, известен как “дьявол на углях” – *devil-on-the-coals*.

Атрибутика дьявола отражена в метафорическом переносе *devil, devils* на названия фейерверков. У моряков трудный улов известен как *devil*, пиратский клич *devil's own ship* – призыв к атаке корабля в XIX веке. Со времен второй мировой войны американские десантники 4-й бригады за отвагу были прозваны *devil dogs* – “морские псы”. Многозначное словосочетание *devil's claws* – “дьявольские когти” называет специальный крюк для троса и тросодержатель. Еще один морской термин, словосочетание *the devil himself* обозначает синюю полосу на парусах морских судов. Устаревшим обозначением комбинации черного и желтого цвета служит вариативное словосочетание *devil's colours, devil's livery* – “цвета дьявола”, “ливрея дьявола”.

Настроение, хандра в комбинации с прилагательным *blue* (“синий”) с отрицательной коннотацией передается как *blue devils*, белая горячка известна под тем же именем. Нетерпеливое постукивание пальцами рук по столу или нервный стук ногой по полу получили название *devil's tattoo* – “сигнал”, “стук дьявола”.

Изменчивая апрельская погода, когда ливни сменяет зной, выражается устаревшим словосочетанием *devil's smiles* – “улыбки дьявола”.

Качественные характеристики дьявола сыграли не последнюю роль в метафорических переносах в словосочетаниях. Так, словосочетание *attorney-General's Devil* используется для обозначения младшего советника казначейства, а *devil on two sticks* является названием детской игрушки типа марионетки.

Слово *дьявол* встречается и в обозначении времени суток, например, *the devil's dinner-hour* – устаревшее обозначение полуночи.

Традиционное противопоставление дьявола и служителей Бога отмечается в ряде устойчивых словосочетаний, обозначающих священника: *devil-catcher, devil-driver* – “ловец дьявола” (ироничное название священнослужителя, появившееся в конце XVIII века). Священник, глубоко верующий человек и тот, кто иногда ходит молиться в церковь или в часовню, называются *devil pitcher* – подающий, *devil scolder* – хулигатель дьявола, *devil dodger* – “хитрец”, “тот, кто дурачит дьявола”. Северная сторона некоторых старых церквей имеет *a devil's door* – “дьявольскую дверь” – маленькую дверь в стене [Brewer's dictionary of phrase and fable 1984: 328].

Devil's claw (claws) обозначает широкую стрелу на форме заключенного и крюк для троса. Еще одно яркое образное словосочетание стало архаизмом в результате исчезновения реалии, им обозначаемой, – *devil's guts* – “кишки дьявола”: так в сельской местности называли отмеренную землевладельцем для фермера землю, количество и качество которой не удовлетворяли последнего. К тому же “кишками дьявола” называли цепь надсмотрщика.

Обилие устаревших выражений со словом *devil* заменяется еще большим количеством новых переосмыслений значения практически во всех видах деятельности. Тем не менее некоторые старинные выражения с *devil*, которые можно по праву считать интернационализмами, активно используются в английском языке и в настоящее время, как, например, *devil's dozen* – “чертова дюжина”, зафиксированное в словарях с 1600 года [Partridge 1990].

Для обозначения неизлечимой болезни – СПИДА используется эвфемизм *devil disease* [Holder 1995].

Словообразовательная парадигма мифологемы *devil* отражает богатые возможности английского языка. Деривационный ряд включает чертенка-дьяволенка: *devilkin, devilet, deviling, little devil* – с использованием обычных уменьшительных суффиксов для обозначения детенышей: *-kin-, -let-, -ing-* – и прилагательного *little*. В английском языке с минимальным морфемным обозначением существительных женского рода есть даже чертиха – *deviless*. Производные существительные *devilhood, devilhead, devildom, devilship* связаны с дьяволом непосредственно и обозначают его место обитания. Если существительные сохраняют свою принадлежность к дьявольскому семейству, то глаголы *devilee, devilize* приобрели новое значение – “дурачить”. Сложное существительное *daredevil* – “безрассудно смелый человек” или субстантивированное прилагательное *daredevil* – единственный пример употребления *devil* в качестве второго компонента с производными *daredevilry, daredeviltry* – “безрассудство”.

Глагол-конверсив *to devil* так же многозначен, как и существительное, от которого он образован. 22-томный Оксфордский словарь приводит следующие значения этого глагола: “валять дурака”, “жарить со специями”, “батрачить”, “разрывать”, “очищать штукатурку для нанесения слоя краски, наклеивания обоев”, а в американском английском добавляются значения “чрезмерно беспокоиться”, “дразнить”, “раздражать”, зафиксированные в 1823 году [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996:571]. В форме *devilled*, впервые зарегистрированной в 1800 году, он означает “жарить со специями” [The Barnhart dictionary of etymology 1988: 273].

Сложное прилагательное *Devil-may-care* и ошибочно появившийся опрошенный вариант *devil-me-care* обозначает совершенно безрассудного человека. От этого прилагательного возможно встретить производные существительные *devil-may-careness (-carishness, -lessness)* со значением “безрассудство”. К. Анионз считает, что выражение *devil-may-care*, известное с XVIII века, происходит от шотландского *deil-ma-core* [The Oxford dictionary of English etymology 1966: 262].

Слишком плохое и слишком хорошее, везенье обозначается выражением *devil's own luck* – “удача самого дьявола”, а ругательство по любому поводу представлено выражением *devil's Mass* – “дьявольская месса”.

Существительное *devil* приближается к междометию, если употребляется после вопросительного слова для выражения сильного удивления или раздражения: *How (what, when, where, who) the devil do I know!* – А почему я знаю! А черт его знает! В выражениях *the devil a bit/a penny* существительное *devil* обозначает усиленное эмоциональное отрицание: как бы не так! черта с два! Усилительное междометие *devil* известно с середины XVIII века. Употребление эмоционально-усилительного *devil* служит для выражения недоверия к словам собеседника или же неприятного удивления: *She is here. – The devil she is!* – Она здесь. – Неужели?! Нетерпение реализуется вариативным междометием, известным с XVI века: *devil take (fly, send, snatch)* – “черт возьми” (“полети”, “пошли”, “схвати”). В восклицаниях встречается *the devil doubt you* – “дьявол не верит” с объясняющим добавлением *I don't* – “я верю”, к тому же *the devil doubt you* употреблялось для обозначения представителя пролетариата в конце XIX – начале XX века. Восклицание *this is the devil!* используется, когда речь идет о чем-то неприятном.

Игривое разговорное обращение *little, young devil* зарегистрировано в английском с XVII века.

Слово *devil* реализуется в переосмысленных значениях практически во всех частях речи и во многих сферах употребления.

Общекультурная мифологема *devil* употребляется в английском языке не только на уровне лексем и словосочетаний. Национальное переосмысление значения этого слова отражено в многочисленных фразеологических единицах английского языка. Нами обнаружено более 50 фразеологизмов, пословиц и поговорок с базовым компонентом *devil*. Фразеологические единицы могут иметь минимальное переосмысление значения типа: *the devil is not so black as he is painted* – “не так страшен черт, как его малюют”, *between the devil and the deep* – “безвыходное положение”, *give the devil his due* – “отдавать должное”, *talk of the devil and he will appear* – “не буди лихо”, *pull devil, pull baker* – “надувать”, *as the devil loves holy water* – “вовсе не” – и значительное переосмысление значения, как в ругательствах типа *go to the devil*, которое датируется XIV веком [см.: Partridge 1990] и аналогично русскому “послать к черту” [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993].

Словарь шотландского английского приводит 12 шотландских пословиц с упоминанием дьявола. В них находим шотландские лексемы *aye* – are, *ere* – where, *hole* – holy, *syne* – soon, *ain* – own, *na aye* – never и другие: *the de'il grew hole*, *syne d'a monk was he* – “скорее дьявол станет монахом, чем святым”, *the devils aye good to beginners* – “дьявол искушает неискушенных” [Maskay 1968: 156].

В американском английском более 40 пословиц связано с именем дья-

вола: *He must needs go whom the devil drives* – “слушайся того, кто тобой командует”, *It's hard to keep out the devil, but it is still harder to drive him out* – “с дьяволом трудно, но еще труднее от него избавиться”, *Where there's money you'll find the devil* – “дьявол там, где деньги” и другие [A dictionary of American proverbs 1992]. Американские пословицы, в которых упоминается дьявол, часто начинаются с глагола в императиве: *talk, shame, give, fight...*, в них много усилительных и обобщающих наречий: *never, enough, even, always...*, дьявол в них предстает скорее как равноправный соперник, чем непобедимый враг.

Во фразеологизмах встречаются местные культурные реалии, например: *the devil looking over Linkoln* – “мрачный, как дьявол, смотрящий на Линкольнский собор” или *the devil in Dublin City* (в скандинавских языках Дублин называется *Divelun*) – “дьявол в Дублине” (дьявольском городе). Реалии в таких фразеологизмах придадут им особый национальный колорит. Словосочетания со словом *дьявол* отражают реальные исторические события, как, например, *Devil's Parliament* – “дьявольский парламент”, собравшийся в Ковентри в 1459 году и принявший акты против Йорков [Brewer's dictionary of phrase and fable 1984: 330].

Имя дьявола фигурирует и в прозвищах королей, государственных деятелей, ученых: *Robert the Devil*, VI герцог Нормандии, отец Вильгельма Завоевателя, *the French Devil* – прозвище французского адмирала Барта, который наводил ужас на английских мореплавателей в период между правлениями Вильгельма III и Людовика XIV, *Devil Dick* – прозвище профессора Кембриджского университета, выдающегося специалиста в области греческого языка Ричарда Порсона (1759 – 1809) и другие [Brewer's dictionary of phrase and fable 1984].

Мифологема *дьявол* присутствует и в названиях некоторых народных традиций, например *Turning the Devil's Boulder*, когда в ночь на 5 ноября в северном Девоне у восточного выхода из церкви под старым дубом с шумом перемещают большой камень – “дьявольский булыжник”. Согласно легенде, сатана, великаны и демоны очень не любят шум, который мешает им вторгаться в церковную собственность. Каждый год в Йоркшире накануне Рождества звонят церковные колокола, а количество ударов в зависимости от года должно предохранить людей от дьявола. Традиция эта называется *Ringing the Devil's Knell* – “звонить по дьяволу” [см., напр.: A dictionary of British folk customs: 250, 294 – 296; Day 1998].

В названиях телесериалов, кинофильмов и книг слово *дьявол* проникло давно и обосновалось там надолго: достаточно посмотреть на обзорные каталоги и монографии, посвященные масс-медиа. Так, только в одном справочнике – “The name is familiar. Who played who in the movies” 1993 года представлено около 30 названий фильмов с упоминанием дьяво-

ла, от “Дьявол с Гитлером” до сестры, жены, вдовы, брата, невесты, ученика дьявола [Nowlan, Nowlan 1993: 703 – 704].

Многовековая история *дьявола*, многогранность его облика привели к появлению широкого синонимического ряда у этой мифологемы. Самый известный синоним *deuce*, возможно, кельтского происхождения (волосатый демон кельтов назывался *Dus*), в древнегерманском *deurse* обозначал гиганта, в нижненемецком *duus*, *dau* в немецком – восклицание игрока в кости, когда выпадает маленькое число. Значение “дьявол” развилось позднее из первоначальных значений “проклятие, вред” [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 262]. Американский тезаурус 2000 года признает связь между латинским восклицанием *Deus!* – Боже! и английским *чертом*. К тому же в латинском языке имеется *duos* – “двойка”, связанное с английским *deuce* [Webster’s collegiate thesaurus 1999: 200]. С. Аннионз отмечает отсутствие хронологической связи между *deuce* и средневековым заимствованием *deus* – Бог [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 262]. Прижившись в английском, *deuce* породил ряд производных: *deuced*, *deucedly*, но в ряде авторитетных словарей этот эвфемизм слова *дьявол* даже не фиксируется [см., напр.: Collins English dictionary 1995].

Разговорный синоним слова *дьявол dickens* – еще один эвфемизм, зарегистрированный в английском языке в XVI веке, происходит от имени собственного *Dickens* и употребляется в основном для усиления междометия *what the dickens!* – “что за черт!” [Collins English dictionary 1995: 437], хотя имеется и прилагательное *dickensian* – “дьявольский”, образованное от существительного *dickens*.

Старинная синонимичная *дьяволу* мифологема *demon*, известная в английском языке с XV века, появилась в результате заимствования из латинского *daemon* – “злой дух”, “дух” от греческого *daimon* – “дух”, “божество”, “судьба”. Мифологема *demon* с графическими вариантами *daemon*, *daimon* за многовековое употребление также изменила свое первоначальное значение, правда, по сравнению с *дьяволом* *демон* употребляется значительно реже. Деривационный ряд слова *демон* представлен прилагательными *demoniac* – “одержимый нечистым духом”, *demoniacal*, *demonic* – “сверхъестественный”, “гениальный” [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 255]. Английский *демон* также многозначен (среди его значений – “злой дух и дьявол”, “человек”, “привычка”, “одержимость”, “постоянная мысль о зле” и “дух-помощник” – *demon of inspiration* – “дух вдохновения”). Метафорические переосмысления значения слова *демон* очевидны, когда говорят о человеке, который чрезвычайно энергичен в какой-то деятельности, предан ей или добился определенных результатов, особенно в спорте, как в выражениях *demon at cycling* – “одержимый велосипедным спортом”, *demon cyclist* – “одержимый велосипедист” [Collins

English dictionary 1996: 421]. Об энергичном или яростном человеке говорят: *He is the demon for work* – “он работает, как черт”. Выпивка и зелье получили название *demon drink* – “напиток демона”. В австралийском английском *demon* – “полицейский”, точнее полицейский на мотоцикле или детектив, что подчеркивает быстроту действий, энергичность служащих закона [Macquarie book of slang 1996: 60].

Daemon – вариант слова *demon* – может означать полубога и духа хранителя, при этом сохраняется его старинное написание и значение.

В целом синонимический ряд английского обозначения дьявола насчитывает более 20 слов и словосочетаний и представляет широкий диапазон английской лексики, от книжных *fiend* – “враг”, *Lucifer* – “Люцифер” до разговорных *Old Scratch* – “царапка”, *Old Horny* – “рогатик”, *Old Dad* – “папаша”, *Old Gooseberry* – “крыжовник”, *Old Gentleman* – “старик” и сленгизмов *debbil*, *dybbuk* [Lewin, Lewin: 108].

Трудноузнаваемое обозначение дьявола как результат влияния народной этимологии находим в названии британского военного корабля – *the Hironnelle*, хотя оно не что иное, как приукрашенный *the Iron Devil* – “железный дьявол” [Jennings 1984: 120].

Обзор эволюции значения мифологемы *devil* в английском языке выявил национально-культурную специфику этой мифологемы, обусловленную всем культурно-историческим и экономическим развитием англоговорящих стран. В английском языке мифологема *дьявол* перестала связываться с воплощением зла в переосмысленных значениях, дав названия сотням понятий, очень часто теряющим отрицательные коннотации. Понятия эти, реализуясь на уровне лексем и словосочетаний, звучат иногда иронично и проказливо, лишены раз подтверждающая национальные особенности англичан, да и американцев: спокойно-утонченный юмор и любовь к словотворчеству. Семантика зла, отрицания сохраняется в основном во фразеологических единицах с мифологемой *дьявол*.

А старый *дьявол* стал в английском языке близким и понятным, почти дружелюбным созданием. Доказательством тому служат многочисленные эвфемизмы типа *Old Nick*, *Clootie*, *The Old Boy Himself* – “старина”, “копытце”, “бесенок”, “приятель”. Известный фразеологизм *speak of the devil*... – “не буди лихо”, “не упоминай имя дьявола” – появился из-за страха перед воплощением зла. Страх этот сохраняется по сей день в многочисленных эвфемизмах, от высокопарных *his Satanic Majesty* – “его сатанинское высочество”, *the Prince of Darkness* – “князь тьмы”, *the Old Gentleman* – “пожилой джентльмен” до фамильярно-разговорных *Old Nick*, *Old Scratch*, *Old Harry* и многих других. *Old Scratch* – “старый царапка”, по мнению Д.Лоуренса, происходит от древнесеверного *skratte* – “гоблин”, “монстр” [Lawrence 1993: 18]. Английский *дьявол* – обобщенное воплощение зла в

религии и культуре – олицетворяет западную культурную и религиозную традиции.

Ответить на вопрос, как представлен общекультурный концепт зла на другом краю Евразии, будет нашей следующей задачей.

Русское слово *дьявол* заимствовано из греческого языка в XI веке. От значения “клеветник”, “клевета” в начале христианской эпохи развивается значение “дьявол”, “черт”, “демон”.

Деривационный ряд русского обозначения дьявола выплывает по сравнению с английским весьма скромно: он включает прилагательное *дьявольский*, обобщающее существительное *дьявольщина* и уменьшительное *дьяволенок* [Черных 1999, т.1: 278].

Уже в словаре В.И. Даля *дьявольщина* употребляется как бранное слово [Даль 1978, т. 1: 439], в словаре русского языка С.И. Ожегова значение слова определяется как непредвиденное стечение обстоятельств [Ожегов 1994: 159].

Пословицы и поговорки со словом *дьявол* также весьма малочисленны: *дьявол стар, да празднества ему нет; кнут не дьявол, а правду сыщет; всех чертей знаю, а дьявола не знаю; гнев – дело человеческое, а злопамятство дьявольское; при церкви проживает, а волю дьявольскую совершает* [Даль 1978, т.1: 439]. Все эти выражения являются либо устаревшими, либо малоупотребительными.

Фразеологический словарь русского языка под редакцией А.И.Молоткова приводит всего два случая, да и те не первыми вариантами, употребления обозначения *дьявола* в грубовато-просторечных выражениях *какого черта* (беса, *дьявола*, лешего, шута, хрена), *для какого черта (дьявола)* в значении “почему?”, “зачем?” [Фразеологический словарь русского языка 1987: 522].

По всей видимости, заимствованное из греческого языка слово *дьявол* ассимилировалось полностью только в церковной литературе, а из-за малодоступного характера церковнославянских текстов оставалось не совсем понятным в народном сознании и требовало упрощенного толкования и замены. Существительное *дьявол* появляется в русском языке гораздо позднее, чем в английском (принятие христианства в Англии приходится на конец VI века, а в России на конец X), и благодаря унифицированному характеру христианства на Руси в виде православия практически застывает в первоначальной недемифологизированной форме, оставаясь книжной реализацией вечного зла.

Основным претендентом на роль понятного *дьявола* можно по праву считать в русском языке неясное по этимологии существительное *черт*. Это слово не встречается в письменных памятниках древнерусского языка. Впервые оно зафиксировано Р. Джеймсом в русско-английском словаре-дневнике 1618 – 1619 годов: “6:9: tchoort (без толкования, но следующее

слово *diavolo*). Прозвище *Черт* более старинное: Васко Черт зафиксировано в 1495 году” [Черных 1999, т.2: 384]. Этимология слова *черт* остается спорной до сих пор. П.Я. Черных считает убедительной версию его происхождения, выдвинутую Славским и Махеком вслед за Носовичем. “Они возводят это слово к весьма производительному корню (s) ker-[* (s)kor-: *(s)kr-] – “резать”, “обрезать”, “корнать”, исходя при этом, что черта или дьявола часто называют то хромым, то куцым” [Черных 1999, т.2: 384]. В украинском языке черт *куций*, в болгарском *куцы*, в польском *kusy*. Тот же корень в прилагательном *короткий* и глаголе *корнать*. М.Фасмер также считает *черта* общеславянской лексемой. Праславянское *sorto* родственно литовскому *kyreti* – “злиться” и *kereti* – “глазить”, “околдовать”, нельзя сблизать это слово с глаголом *тереть* и причастием *потерянный, заблудший*. Якобсон сблизает *черта* с существительным *черта, чертить*, менее вероятна связь с прилагательным *спорый* [Фасмер 1987, т.4: 347–348]. С глаголом *чертить* связывает происхождение черта В.И. Даль [Даль 1980, т. 4: 597]. У Е.М.Мелетинского этимология слова *черт* прослеживается от праславянского *cort* – “проклятый” [Мифологический словарь 1991: 611]. Н.М. Шанский и Т.А. Боброва считают, что общеславянское существительное *черт* наиболее предпочтительно связывать с *чертой*. Древнерусское *чърсти* – “чергить”, а *черт* – чьрта – *kortъ* – производные от той же основы, что *чърсти* – *cortti* (tt-ст) со значением “тот, кто роет, живет в земле и доме, подземный дух”. Связь слова *черт* с *чертой* (*запретная черта*) вторичная (ср. *очертя голову*) [Этимологический словарь русского языка 1994: 364]. А.Г. Преображенский также связывает происхождение слова *черт* с *чертой*. Славянское существительное *crt* имеет значение “дьявол”, “ненависть”, “вражда”, *crtiti* – глагол “ненавидеть”. Прослеживается связь с литовским *ikirti* – “чувствовать отвращение”, *pakyreti* – “надоедать”, *kireti* – “делаться злым”, *ikirus* – “враждебный”. У черта есть прозвище *куций*, это прилагательное можно отнести к лагинскому *curtus*, но отнесение это ненадежно, по мнению А.Г.Преображенского, так как черта часто называют и другими именами, например *рогатый* [Этимологический словарь русского языка 1958: 1209 – 1210].

Черт по религиозным представлениям – злой дух, исчадие ада, бес, дьявол, а также бранное слово [Черных 1999, т.2: 384].

Мифологема и образ черта явно дохристианского происхождения. Иконография черта отражает антропоморфное существо: волосы у него часто стоят дыбом – шишом, отсюда эвфемизмы черта: *шиши, шишиок, шишига*. У восточных славян *черт* является родовым понятием, включающим в себя всю нечистую силу. Вездесущность черта наделила его многими именами: *немытик, лысой, куций, рогатый*, которые отражают внешний облик этого сверхъестественного существа; *лукавый, окаяшка, враг*,

иут говорят о его сути. Наличие большого количества синонимов у слова *черт* отражает и страх перед этим существом, и ироническое отношение к нему, и многоликость его облика, и, в целом, популярность мифологемы.

В словаре В.И. Даля слово *черт* встречается более чем в ста пословицах и поговорках, причем везде сохраняется его дьявольская сущность. Среди них есть устаревшие: *вселился черт в боярский двор; упрям как карамышевский черт; есть и на черта гром; черт ли писал, что Захар комиссар!* и прочие, есть и дожившие до наших дней: *у черта на куличках* (у Даля – *кулижках*); *ни богу свеча (свечка), ни черту кочерга; (не был только) у черта на рогах* и многие другие [Даль 1980, т.4: 597 – 598].

Как во всех синонимах слова *черт*, так и в большинстве пословиц и поговорок сквозит явно отрицательное отношение к этому существу. В синонимах и эвфемизмах часто присутствует отрицательная частица *не*: *нечистый, некошный, немытик* и др.

Русский *черт*, как и английский *дьявол*, благодаря своей отрицательной семантике легко переосмыслился в бранное слово. Ругательств со словом *черт* в русском языке даже больше, чем в английском: *к черту* (к бесу, к лешему, к шуту, к чертовой матери, к чертовой бабушке) – прочь, долой, вон; выражение злобы, пренебрежения к кому-либо [Ожегов 1994:524]; *ко (всем) чертям* (псам, чертям собачьим) – здесь вариантами черта становятся его животные обличья (черт мог превращаться в собаку или же собака была помощником черта). *Какого черта! Черт знает что, черт-те что!* – разговорные восклицания возмущения. *Чертова перечница* – бранное выражение в адрес сварливой женщины, *чертова кукла* – грубо-просторечное бранное выражение в чей-либо адрес. Практически все отрицательные местоимения типа *ничего, никого, никуда, никому* заменяются эмоционально-просторечными выражениями со словом *черт*, выполняющим в них функцию усилительной частицы: *ни черта нет* (совсем ничего нет), *ни к черту не годится* (никуда не годится), *черт его знает* (неизвестно), *черт-те где* (неизвестно где) и др. Восклицания с существительным *черт* отражают всевозможные отрицательные эмоции: неудовольствие – *что за черт!*, сильное удивление – *черт возьми*, раздражение, возмущение – *какого черта!*, досаду, негодование – *черт-те что!* и многие другие. *Черт* употребляется в значении “сильно”, “большое количество”: *черт-чертом вымазался, допился до чертиков, до черта, чертовски устал, черти окаянные, чертова пропасть*. Гиперболизация выражается либо повтором, либо употреблением множественного числа *черти, чертики*. Для обозначения сильного проявления чего-нибудь, а также большого количества употребляются прилагательные *чертов* и *чертовский*: *чертовы холода, чертова уйма работы, чертова боль, чертовская усталость*.

В словаре В.И. Даля отмечается, что чертом иногда зовут водяного

или лешего, например: *вольно черту в своем болоте орать*, где обобщающее существительное *черт* сливается с гипонимом *водяной*.

Богатый деривационный ряд мифологемы *черт* включает слова: *чертенок*, *чертененок*, *чертенья*, *чертовщина*, *чертиха*, *чертовка*, диалектное *чертовик* (вятское), прилагательные *чертовский*, *чертов*. Глаголы, в отличие от английского *devil*, русское слово *черт* не образует, за исключением переосмысленного *чертыхаться* – ругаться, а вот существительных мужского и женского рода насчитывается достаточно много, равно как прилагательных и междометных восклицаний.

В русском языке демифологизация происходит не с *дьяволом*, а с *чертом*. Как правило, словосочетания с существительным *черт* двухкомпонентные, причем первый компонент выражен прилагательным в родительном падеже *чертов*, *чертова*: *чертова курица* (обозначает камышника, большую болотную курицу), *чертова борода*, *чертова рыба* (сом). Еще один продуктивный способ словообразования с лексемой *черт* – словосложение с соединительной гласной -о- и существительным *черт* в качестве первого компонента: *чертогрыз*, *чертолом*.

В русском языке такие образования, включающие мифологему *черт*, ограничены несколькими сферами применения. Названия растений и животных представлены *чертополохом* (колючая сорная трава), *чертовой бородой*, *чертовой рыбой* и *чертовой курицей*, по сравнению с несколькими десятками таких образований в английском языке. Повторяется в русском и геологический термин *чертов палец* – белемнит, окаменелый слизень, скипевшийся сплав в виде пальцев. Скалистый гребень, издала похожий на развалины замка, получил название *чертово городище*. Так может обозначаться и нагромождение надводных скал и камней в море.

В толковом словаре В.И. Даля приводится устаревшее название рогаток и водяных – *чертовы орехи*. Овраг мог называться *чертороем*. Для плохо подготовленной к будущему году пашни, вспаханной только один раз, существовало название *чертопар*.

На бытовом уровне встречаются *чертовы грабли* для обозначения рук, устаревшие *чертоплешина* – нахлобучка, сильный удар плашмя по голове, *черторожина* – рогатина. Образные метафоры отражают отношение к водке, вину и хмельным напиткам – *чертопляс* и *чертов чай*. *Чертолом* обозначал ломового извозчика с сохранением первоначального названия во втором компоненте – лом. Также устаревшим является словосочетание *чертовы гусли* для обозначения счетов.

К немногочисленному ряду “чертовских” словосочетаний можно отнести *чертову кожу* – устаревшее название плотной хлопчатобумажной ткани черного цвета [Ожегов 1994: 766].

Знакомое всем с детства колесо обозрения может в разговорной речи

называться *чертовым колесо*, что не зарегистрировано в просмотренных нами словарях русского языка.

Русский *черт* оказался более осторожным по сравнению с английским *дьяволом* в процессе приспособления к жизни в христианском мире. Хотя языческий *черт* и вытеснил в русском языке общехристианского *дьявола*, он прочнее и дольше, чем *дьявол*, сохраняет свое исходное значение противника Бога и источника зла. Не зря в русском языке так много ругательств и восклицаний с упоминанием черта. Это вряд ли означает, что русские ругаются чаще и больше, чем англичане, просто русские ругательства передают старинную связь неприятностей со сверхъестественным существом, их порождающим, а также стремление нарушить запрет на ругательства. В целом, русские переосмысления с *чертом*, как и английские с *дьяволом*, объединены единым процессом метафоризации. Демифологизация концепта *черт* в русском языке скорее всего находится на начальном этапе, в то время как английский *дьявол* ее завершает.

Черт не является единственной мифологемой – синонимом *дьявола*. Существительное *бес* со значением “черт”, “злой дух” очень древнее, оно было знакомо славянам еще до принятия христианства и применялось для обозначения природных и домашних духов. В жизни людей бесы играли двойственную роль, положительную и отрицательную [Путилов 1999:78]. Статус *бесов* четко определился с принятием христианства, когда ими стали обозначать злых духов. На церковно-славянском языке слово *бесы* стало употребляться вместо греческого по происхождению существительное *демоны* – “злые духи”. Бесы, по преданию, невидимы людям, вездесущи, им свойственно оборотничество. К бесам в христианской религии были причислены все языческие боги, они стали помощниками дьявола, распространителями болезней и пороков. Считалось, например, что пьянство, осуждаемое церковью, распространял особый дух – *пьяный бес*, *пьянственный бес*.

Мифологема *бес* присутствует во всех славянских языках, кроме белорусского: в украинском языке *bic*, в словенском, чешском *bes*, польском *bies*, болгарском *бяс* и прочие. Индоевропейский корень **bhoi: *bhi* тот же, что в общеславянском **bojati(se)* – в русском “бояться”, расширенный посредством *-bh-* [подробнее см.: Черных 1999, т.1: 87]. В литовском *baisa* – “страх”, “ужас”, *baisus* – “страшный”, *baiduti* – “пугать”, в латышском *baiiss* – “страх”, “страшный”, *baidit* – пугать. Родственным является латинское *foedus* – “гадкий”, “гнусный”, “мерзкий”, но сравнения с латинским *bestia* М. Фасмер не признает [Фасмер 1986, т.1: 160]. А.Г.Преображенский также подчеркивает связь с санскритским *bhayate* – “боится”, *bhisayate* – “приводит в страх”, латинским *bestia* и греческой *обезьяной* [Этимологический словарь русского языка 1958: 60]. Н.М. Шанский и Т.А. Боброва отме-

чают, что у существительных *бес* и *беда* один и тот же корень. *Бес* буквально означает “наводящий страх, беду”. Значение “беда”, “горе” возникло из более древнего “притеснение,” “гонение” (ср. древневерхненемецкое *beiten* – “принуждать”) [Этимологический словарь русского языка 1994: 20 – 22].

Деривационный ряд этой мифологемы весьма представительен. Маленького беса зовут *бесенок*, *бесеныш*, *бесеночек*, *бесененок*, а заодно так шутливо и ласково называют любого проказника. Женский представитель данной мифологемы – *бесиха*, *бесовка* – относится не только к нечистому духу, но и к ведьме и колдунье. *Бесовщина*, *бесовство* – дьявольское наваждение, призраки и неистовство [Даль 1978, т.1: 158]. Прилагательное *бесовский* обозначает “свойственный бесам”. Разнообразны и глагольные производные: *бесить* – “приводить в гнев”, *беситься* – “гневаться”, *бесноваться* – сначала означал “быть одержимым бесом”, а сейчас “неистовствовать”. *Бешеный* и *бесноватый* – человек, в которого вошел бес, больной, часто душевнобольной. Часто таких называли *кликушами* и *миряками* [Путилов 1999: 85]. В переносном значении прилагательное *бешеный* может означать “яростный”, “большой силы”, например *бешеное сопротивление*. *Бешенство* – заразная болезнь, водобоязнь и, в переносном значении, крайняя степень раздражения [Ожегов 1994:43].

Синонимический ряд мифологемы *бес* мало чем отличается от аналогичного ряда мифологемы *дьявол* [см. напр.: Даль 1978, т.1: 157, 438 – 439], с тем отличием, что у *беса* синонимов гораздо больше, по-видимому, из-за большей распространенности этой мифологемы в русском языке.

Процесс демифологизации концепта *бес* в русском языке можно продемонстрировать на примерах отдельных сложных слов и словосочетаний, содержащих это существительное.

Устаревшими диалектными производными можно считать *бесогон* – пермское “ветрогон”, *бесомыга*, *бесомыжник* – новгородское “гуляка”, *бесыкать* – тверское “ругаться”, *бешенец* – “шалевой”, владимирское “белая горячка”, псковское – “белена”, *бешава* – “шеллава”, “сорванец” и растение “молочник”, “колокольчик”, *бесник* – “кустарник”.

Словосочетания с существительным *бес* представлены в словаре В.И.Даля следующими примерами: *бесовское наваждение* – “соблазн”, *бесова нога* – “вертявый”, “непоседа”. Во всех рассмотренных примерах связь с первоначальным значением слова *бес* – “злое существо” – присутствует. Словосочетания, обозначающие названия растений, включают *бесово молоко* – название всех видов молочая, *бешеная трава* – “стародубка”, *бешеное зелье* – “дурман” или “дурнишник”, *бешеная ягода* (вишня, красавица) – “волчья ягода”, растение *Atropa Belladonna*, *бешеница водяная* – “кошачья петрушка”, *Cicuta virosa*. *Бешеная рыба*, *бешенка* – рыба, которая весной из-за болезни делается верховодкой и ее можно ловить руками,

является единственным переосмыслением зоологического названия.

У раскольников табак назывался *бесовским зельем*.

Современными представляются клишированные словосочетания *бешеные деньги* – легко доставшиеся большие деньги, *бешеные цены* – очень высокие цены.

Некоторые пословицы и поговорки с существительным *бес* популярны и в настоящее время: *мелким бесом перед кем-либо рассыпаться* в значении “лстить”, с усеченным вариантом *мелкий бес*; *седина в голову (в бороду), а бес в ребро*; *беса тешить* – со старым значением “сядя, качать ногами” и “излишне веселиться в обществе”; *с жиру беситься* – привередничать от пресыщения или безделья. Многие поговорки весьма ироничны: *дураки да бешены, звать, не все перевешены*; *бешеному дитяти ножа не давати*; и *от доброго отца родится бешена овца* и другие [Даль 1978, т.1: 157 – 158; Фразеологический словарь русского языка 1987: 35]. Современные фразеологизмы включают усилительно-эмоциональные выражения типа *бес* меня дернул, *бес* дернул за язык, *бес* знает, *бес* носит, *бес* попутал, *бес* с ним, на кой *бес* а также выражения с существительным *бес* в родительном падеже: *беса лысого, какого беса*, – и распространенное ругательство “к бесу” [Фразеологический словарь русского языка 1987: 35]. Во всех приведенных примерах возможна замена существительного *бес* на *черт*, что лишний раз свидетельствует о сходстве обеих мифологем.

В целом, в русском низшем демонарии наблюдается интересное исторически сложившееся сосуществование трех мифологем для обозначения существа, олицетворяющего высшее зло: *дьявол, черт* и *бес*. Они четко распределены по сферам употребления: христианский *дьявол* редко выходит за границы церковно-литературных источников, древнее дохристианское существительное *бес* занимает промежуточное положение, заменив *демонов* в православии, приблизившись к *черту* на бытовом уровне употребления, а *черт* из грозного врага превратился в олицетворение неприятного вообще. Взаимозаменяемость существительных *черт* и *бес* свидетельствует о значительной степени переосмысления значения того и другого в сторону превращения их в бранное слово и эмоционально-усилительную частицу.

Русские *дьявол, черт* и *бес* подверглись меньшей демифологизации по сравнению с английским *devil*, что отражает большую живучесть данных мифологем в русском языке, а возможно, и больший консерватизм русского языкового сознания, хотя области, охваченные процессами демифологизации и метафоризации, в основном совпадают (названия растений, животных, геология, напитки, междометия, бранные слова).

2.3. КОНКРЕТИЗАЦИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ ТЕОНИМОВ КАК ОДНА ИЗ ОСНОВНЫХ ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

Уж слишком на веру мы принимаем то, что со временем древние верования исчезают, а достижения мысли и прогресса совсем искоренили предрассудки прошлых веков, сохраняющиеся в традициях.

Л. Спенс

При определении центра и периферии мифологической концептосферы оказалось, что значительное место в низшем демонарии занимают имена собственные – названия сверхъестественных существ, своеобразные теонимы, правда низшие.

Имя собственное – слово, словосочетание или предложение, которое служит для выделения именуемого им объекта из ряда себе подобных, индивидуализируя и идентифицируя данный объект [Лингвистический энциклопедический словарь 1990: 473]. Имена собственные образуют самостоятельный ономастический код [Толстой, Толстая 2000: 597]. Традиционно выделяются три основных варианта развития имен собственных: тождественность апеллиативам, гипертрофированное развитие имен собственных и их противоречие с общезыковой системой [Курилович 1962]. Имена собственные “в отличие от имен нарицательных обладают особыми, только им свойственными признаками (неспособность ИС выступать в инвариантном лексическом значении и выражать признаки, свойственные предметам класса, в которые ИС входит)” [Мурясов 1998: 139]. В демифологизированной системе имена собственные не имеют никакого значения, так как не могут быть определены без обращения к денотату – реальному носителю имени. Имя собственное характеризуется подвижностью, размытостью границ, возможностью переходов между именем собственным и нарицательным. К тому же имя собственное представляет сложное сочетание лингвистических и экстралингвистических факторов, оно может рассматриваться как некая культурно-историческая категория [Топорова 1996: 7 – 9; Гарагуля 2000].

В то же время имена собственные стимулируют далеко не только лингвистические идеи, они открывают путь в религию, философию, мифологию [Арутюнова 2000: 16]. Они являются внутренней концентрацией прочих имен и, выражаемые одним словом, охватывают полный круг энергий личности [Флоренский 1993: 27].

Именам собственным принадлежит значительная роль в номинации

низших сверхъестественных существ, поскольку они образуют иерархически организованную систему древних языческих и видоизмененных христианских сверхъестественных существ. Пантеон языческих богов сузил рамки своего влияния на человека, однако с принятием христианства старые боги отошли на задний план, не утратив своих имен. Имена божеств – теонимы образуют в каждом конкретном языке ономастические культурные поля. Ономастикон культуры отличается от общеязыкового уже составом именуемых объектов. Из трех имеющихся источников возникновения имен собственных (переходы апеллятивов, заимствование и трансноминизация) для персонажей низшего демонария характерны в основном онимизация апеллятивов и народная этимологизация собственной ономастической лексики. Кроме того, для языка культуры характерны явления семантизации и символизации имени.

Табуирование, утаивание и дублирование проявляются в теонимах как инструмент древней и современной магии, культурная ономастика выступает прежде всего как знак и символ культуры. Особенности ономастического узуса в традиционной культуре обуславливаются мифологическими представлениями о природе имени: отождествление имени и его носителя, вера в сакральность имени. Специфический тип семиозиса в мифологическом мире сводится к процессу номинации: знак в мифологическом сознании аналогичен имени собственному, а общее значение имени собственного принципиально тавтологично: имя не характеризуется дифференциальными признаками, оно только обозначает объект, к которому прикрепляется данное имя [Лотман, Успенский 2000:527]. По мнению Р.О.Якобсона, без ссылки на код не может быть определено значение имени собственного [цит. по: Лотман 2000: 527], а общее значение имени собственного в его предельной абстракции сводится к мифу. Именно в сфере имени собственного отождествляется слово и денотат, что характерно для мифологических представлений в целом. Признаки мифологической номинации представлены, с одной стороны, всевозможными табу, а с другой – ритуальными изменениями имен собственных. Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский справедливо отмечают, что собственные имена в мифологическом сознании носят неконвенциональный характер. Миф и имя связаны и взаимопределяемы по природе: миф персонален, а имя мифологично. Совокупность объектов, обладающих именами собственными, составляет мифологическое пространство, и благодаря конечному, считаемому характеру объектов само пространство приобретает признаки отграниченности [Лотман, Успенский 2000: 529 – 531].

Этнодействительность (климат, флора, фауна, цветовосприятие мира) составляет базис лингвокультурных архетипических мифологем – имен собственных. Равнинная Россия и островное государство Великобрита-

ния по-разному аккумулируют теонимы. Маленькое замкнутое пространство Великобритании породило в народной этимологии огромное количество гигантов (в этом можно проследить влияние и продолжение германской и кельтской мифологии, согласно которым великаны-полубоги были основателями многих стран). Вспомним Гога и Магога – древних гигантов кельтского происхождения, покровителей Лондона, которые охраняли королевский дворец. Многовековая история Лондона сохраняет и чтит легенды прошлых поколений, которые на 80 процентов кельтского происхождения. Римское, саксонское и норманнское влияние практически не отражены в лондонской мифологии. Сам топоним *Лондон*, по-видимому, связан с британским божеством – покровителем города. Г. Бредли считает, что *London* представляет собой форму притяжательного падежа от обращения *Londinos*, которое происходит от кельтского прилагательного *londos* – “яростный”, а Г. Хоул утверждает, что два одинаковых холма у Темзы были местом обитания человека по имени *Londinos* – “яростный”¹.

Названия других британских городов, время основания которых совпадает со временем возникновения Лондона или близко к нему, также связаны с богами-хранителями: *Йорк (York)* получил название от кельтского бога *Ipor* или *Hyperion*, *Колчестер (Colchester)* – *Camulodunum*, топоним, образованный от теонима *Camulus* – кельтского бога войны. Поэтому существует большая степень вероятности того, что топоним *Лондон* также связан не с названием племени или именем отдельного человека, а с именем божества или божеств, которые господствовали в этом регионе. В связи с этим становятся более понятными легендарные образы Гог и Магог.

Согласно легенде, два близнеца-великана когда-то были правителями земли в современном графстве Кембридж, на территории которого до сих пор сохранились Gogmagog Hills, Gogmagogs – низкие холмы Гога и Магога [Великобритания: Лингвострановедческий словарь 1978:186]. Само упоминание имен Гога и Магога вызывало у лондонцев ужас еще в XVIII веке. Извозчики в Лондоне долго ругались: “by Gog and Magog” – “к Гогу и Магогу” (ср. с русским ругательством “иди к черту!”). Л. Спенс приводит сведения о том, что подмастерья и ремесленники боялись имен Гога и Магога, как современные дети пугаются при произнесении имен детских страшных духов типа Raw-head и Bloody-bones – Сырая голова и Окровавленные кости. Страх перед этими великанами, сохранявшийся на протяжении многих десятков веков, связан с воспоминаниями о страшных жер-

¹ Следует хотя бы кратко упомянуть о других версиях происхождения топонима Лондон: Llyn-don – “город” или “крепость” (don) у озера или ручья (Llyn), Laindon – “большой холм” или гальское lunnd – “болото”, возможна связь с именем короля King Lud, правившего в I веке до н.э. (Kaerlud – город Луда) [подробнее см.: Ackroyd 2001:11].

твоприношениях древним кельтским богам [Spence 1998:169; Delaney 1993; Green 1995; Ackroyd 2001]. Лондонские гиганты могут быть сравнимы с Ogmios – свирепым кельтским богом в львиной шкуре и с дубиной в руке, уводящим за собой закованных людей для жертвоприношений. В имени Магог Л.Спенс прослеживает женский вариант бога Ognios, а имя Corineus является более поздней его заменой на мужское имя под влиянием произведений известных авторов Дж. из Монмута и Дж.Мильтона, а впоследствии имени древних кельтских божеств, возможно, смешались с именами библейских правителей Гог и Магог. Судя по описаниям, Магог – старая великанша, а сами божества совмещали в себе функцию устрашения, источника вдохновения и обеспечения плодородия [Spence 1998:170]. Их боготворили еще в XVIII веке, с именами этих великанов связаны многочисленные ритуалы, и если их деревянные фигуры убрать из Guildhall – здания ратуши лондонского Сити [Великобритания: Лингвострановедческий словарь 1978:196], реакция лондонцев может быть непредсказуемой. Есть еще одна старая легенда, согласно которой великан Gremagog в результате загадочных превращений трансформировался в Гога и Магога – духов-покровителей Лондона [Ackroyd 2001:16].

Имена собственные отражены во всех фольклорных традициях Великобритании: кельтской (ирландской, шотландской и валлийской) и германской (общегерманской и собственно английской). У древних британских великанов несколько десятков имен собственных. Эти гиганты в основном мужского пола, женских представителей гораздо меньше. Все английские теонимы великанов кельтского происхождения (ср. Белерс, Бландербор и другие). Английские гиганты сначала отличались добротой и простодушием, лишь постепенно их наделяли отрицательными качествами, что никоим образом не отразилось на их именах. Гигантов зовут по-домашнему просто, иногда даже ласково, пытаясь задобрить их. *Bran the blessed* – “Бран благословенный” – огромный великан, не влезавший ни в один дом, *Long man of Wilmington* – “великан из Уилмингтона”, *Cerne Abbas Giant* – “добрый горный великан”, *Giant of Grabbist* – “глупый гигант”, *Gentle Annis* – “погодный дух”, ответственный за снежные бури, – составляют далеко не полный перечень великанов и великанш на территории Британии.

Английской культуре также присуща конкретизация низших теонимов по месту обитания. Слово сочетание *Джерсийский бес* до сих пор упоминается в рассказах жителей острова Джерси о тринадцатом ребенке местной ведьмы [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997]. Йоркширский дух-убийца *Jeanie of Biggersdale* или *the cauld lad of Hilton* – “домовой из Хилтона” отражают в своих именах конкретное географическое название, подчеркивая локальный характер сверхъестественного существа.

В низшей мифологии имена собственные сверхъестественных существ, являясь созданием человека и отражая антропоцентричный характер персонажей нереального мира, повторяют человеческие имена. Антропонимичность имен нереальных персонажей своеобразно представлена в английской демонии. Это прежде всего выражается в обилии уменьшительных суффиксов при создании мифологического ономастикона. В результате страшное и опасное существо, которое может погубить человека, получает ласково звучащее в первой своей части имя: *Jenny Green teeth* – “Дженни зеленые зубы” – водяной детский фейри. Несмотря на конкретный женский антропоним в составе сложного имени, оно обозначает обобщающее название водных фейри женского рода. Имя самой знаменитой из страшных детских водных фейри Пег Паупер, или Бедной Пег, живущей в реке Тиз и ворующей детей по воскресеньям, звучит вполне безобидно (Пег – сокращенный вариант женского имени Маргарет). Уменьшительные имена *Annie, Peg, Billy, Nelly, Mike, Jimmy, Jeanie* весьма популярны среди имен представителей нереального мира. В английских названиях сверхъестественных существ, содержащих в своем составе имя собственное, имя нереального персонажа сочетается либо с обманчиво спокойным, либо с пугающе отрицательным описанием внешности сверхъестественного существа. Приведем лишь несколько примеров для иллюстрации вышесказанного: *Robin Good, Robin Good Fellow* – “Робин добрый малый”, “бес” у пуритан, прославленный В.Шекспиром хобгоблин, сын короля фейри Оберона и деревенской женщины, далеко не всегда был добрым и покладистым, долгое время это имя являлось даже синонимом *дьавола*. Другое видовое название дьявола – *Old Nick, Nickie, Nicker* [Holder 1995: 253] – эвфемизм, употребляющийся с XVII века, связанный с германскими духами зла, или монстрами, с параллелью в немецком языке *Nickel* – “зловредный дух” и его антиподом *St Claus* – “святой Николас”. Есть и другие эвфемизмы с именами собственными: *Old Harry, Old Ned*. “Старина”, “парень”, “мальш”, “приятель”, “добряк” в сочетании с именем собственным сближают нереальное существо с человеком или же просто иронизируют над ним. Оборотень острова Мэнкс *Jimmy Squarefoot* – “Джимми квадратная нога” является одним из многочисленных сложных теонимов с уточнением внешности или одежды (есть нечистики по имени “длинные руки” – *Nelly Longarms*, “круглая шапка” – *Robin Round-cap*, “волосатая” – *Hairy Meg*, “маленькая” – *Scantlie Mab* и прочие).

Характерно то, что, чем страшнее, опаснее и злее становится сверхъестественное существо, тем более ласково, торжественно или спокойно-нейтрально звучит его имя. *Allison Gross*, великанша из шотландской баллады с простым именем, преследует юношу, чтобы превратить его в червяка. Или герой детских стишков *Aiken Drum* (*aik* – северный вариант су-

ществительного “дуб” – *oak*), фейри со съедобным нарядом (платье из ростбифа, шляпа из творога) – обозначает совсем не доброе существо.

Домашние духи ближе всех приблизились к человеку, что отражено в их антропоморфном облике и конкретизации путем наречения именем. Диафон *Billy Blind* – “домовой”, “игра в жмурки” и “герой баллад” – встречается в английском языке в многочисленных вариациях с аллитерацией *Belly Blin, Blind Barlow. Wee Willie Winkie, Billy Winker* – персонифицированные духи сна. Практически любой домашний дух получает имя или кличку: *Lob-lie-by the fire* – “Лоб полежи у огня”, *Master Dobbs* – “господин Добс”, *Tom Tit Tot* – вариант немецкого *Rumpelstiltskin* в Суффолке и другие [см. подробнее: Briggs 1976].

Лингвокультурная специфика английского низшего демонария обусловлена не в последнюю очередь обширным водным пространством Великобритании. Естественным поэтому кажется присутствие в названиях сверхъестественных существ представителей морского сленга. Английский морской черт по имени *Davy Jones* или просто *Davy* – дух морских глубин – восходит к XVIII веку. По мнению ряда исследователей, имя *Davy* является искаженной версией вестиндийского варианта дьявола *duppy*. Еще одно объяснение значения *Davy Jones* связывается с печально знаменитым именем морского пирата, ставшего синонимом дьявола. К тому же имя *Jones* сопоставимо с библейским именем Иона, которого живым проглотил кит. Все утонувшие моряки попадают в *Davy Jones's Locker* – глубины морские [Larousse dictionary of world folklore 1996:137; The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 302].

Островные британские великаны пытались в XVII веке перебраться на территорию Америки, но их имена исчезли в сонме христианских святых. Конкретизация теонимов для американцев была не столь существенной на этапе объединения новых земель. В этот период общехристианское представление о добре и зле, воплощенное в Боге и дьяволе, выдвинуло родовое различие на первый план. Видовое разнообразие теонимов вновь отмечается на американской почве в связи с ростом индустриализации и новыми задачами общества – популяризации сложных профессий. В это время возрождается образ гиганта-профессионала, который сродни простым людям, доказательством чего служит его имя, традиционно самое простое (Пол, Билл, Питер, Джон) и обычная профессия (ковбой, лесоруб, железнодорожник, сталевар). Причем многие современные американские теонимы возникли не в народной культуре, а благодаря стараниям отдельных литераторов, журналистов и деятелей рекламы. Огромная физическая сила в сочетании с величием, благородством и героизмом отличает осовремененных великанов Америки от их британских прототипов. Мифологема великан в американской этнокультурной среде развивается от

образа глуповатого и злого древнего персонажа до героического идеала промышленной эпохи (см. подробнее в гл. 4).

При анализе русских теонимов можно вспомнить о древних былинных богатырях, в именах которых прослеживается связь с названиями языческих славянских богов.

В русской низшей мифологии не так много имен собственных, конкретизирующих представителей нереального мира. В русском языковом сознании мифологема “предпочитают” оставаться обобщенными, находиться на почтительном расстоянии от человека; об ироничном отношении к представителям сверхъестественного, как часто случается в английском, практически не может быть и речи.

Русские черти – имена собственные известны в основном из крестьянского фольклора. Под влиянием народной этимологии христианский Антихрист превращается в *Антипа*, *Антипку бесятого*. Черта всегда было небезопасно называть своим настоящим именем, поэтому в результате переосмысления и табуизации появляются диалектные названия: *анчихрист*, псковское *анишихрист* (половина беса). Переосмыслением названия бесов может служить словосочетание “*Адамовы дети*”. Одно из наиболее распространенных названий нечистой силы – *анчутка*, оно звучит как имя собственное, но таковым не является. Происхождение слова *анчутка* может быть связано с литовским “маленькая утка”. Наблюдения В.Н. Топорова над восточнославянским балтизмом *анчутка* выявили генетическую связь с понятиями “утка” и “болото” [Власова 1998: 15 – 23]. Южнославянское *андрал* обозначает землю, густо поросшую сорняком, папоротником, в сербском языке *андрал* – дьявол [Толстой 1995: 244]. *Анчутка* многолик, как и все представители нечистой силы: в Калуге он леший, в Орловской области домовый.

К русским именам сверхъестественных существ часто присоединяются уменьшительные суффиксы. Устаревшее, ласково звучащее название чертенка *Игоша* никак не соответствует внешнему виду проказливого безрукого и безногого уродца. Кроме Игоши есть еще и *Фадейка* – черт, который заставляет людей блуждать. Единственное имя нечистика с уточнением его локальной принадлежности обозначено в словосочетании *Холмогорский черт* [Власова 1998: 521]. Еще одно ласковое название домового, встречающееся в современной детской литературе, – *домовенок Кузя*, *Кузенька*. Другие имена собственные домовых встречаются в текстах заговоров и быличек: *Романушко*, *Потапушко*, *Спиридон Дарохвеевич*. Лешего называют *Леша*, *Троша*, полевого *Антоний*, лугового *Хведосий*, борového *Стахваний*, встречается *царица лесовица Мавра* [Левковская, Усачева 1995: 169 – 170]. Имена нечистой силы звучат уважительно, они созвучны персонажам, рифмуются с ними и повторяют звуки обобщающих названий.

Английский низший демонарий представляет собой сложную систему комплексных переходных апеллятивов, конкретизирующих разнообразные обобщающие имена сверхъестественных существ, в то время как русский низший демонарий характеризуется упорядоченной системой архаичных обобщающих названий аналогичных существ нереального мира.

Английский низший демонарий сумел разместить на сравнительно небольшой территории огромное количество великанов и великанш, потомков древних кельтских и заимствованных германских богов. Их имена уточняют место обитания гигантов, выполняемые ими функции и внешний вид.

Конкретизация теонимов в русском языке практически отсутствует, тогда как в английском низшем демонарии этот процесс является весьма распространенным, что создает благоприятные условия для социализации мифологем с названиями теонимов, их переосмысления и в конечном итоге демифологизации.

ВЫВОДЫ

1. Анализ особенностей низшего демонария позволяет конструировать его структуру как сложное комплексное представление о нереальных обитателях, реально реализованное средствами конкретного языка.

2. Центральное место в низшем демонарии занимает традиционная мифологема, олицетворяющая зло. Для европейской культуры она аккумулирована в символическом образе дьявола, усложненного христианством, а в русской сочетается в себе тройной компилированный образ черта, беса и дьявола, унаследованный от древних языческих верований и обновленный под влиянием христианства.

3. Концепт зла как основной антоним добра, одна из основных оппозиций человеческой жизни, реализуется в языке в виде разнообразных обобщений, с одной стороны, и конкретизируется в зависимости от частной лингвокультурной ситуации – с другой. При этом двойной процесс отражает общие закономерности развития общества и мифологического мышления, в частности характеризующегося нераздельным восприятием реального и нереального, обилием запретов, которые можно обойти лингвистическими средствами, например использованием при номинации сверхъестественных существ эвфемизмов и переосмыслений значения, особенно метафорических.



ГЛАВА 3. РЕАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО- ВРЕМЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Сколько написано о пигмеях, феях, нимфах, сиренах, привидениях того, что даже на одну десятую часть не является правдой, однако это не могло не возникнуть из ничего!

Р. Кирк

3.1. ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ МИФОЛОГЕМЫ. ДУХИ БЛИЖНЕГО ПРОСТРАНСТВА

Пространство составляет неотъемлемую часть любой лингвокультурной ситуации. Пространственные характеристики лингвокультурной ситуации во многом определяют ее специфику, в основном благодаря тому, что лингвокультурное пространство ограничено территориально, геологически, географически и экологически, экономически и социально, создавая особые условия для существования какого-либо этноса (ср. термин Е.Е. Кузьминой ЭКК – экономико-культурный комплекс или общность в археологии [Кузьмина 1986]). Специфика пространства, особенно ландшафта, определяет наполняемость низшего демонария конкретной географической среды, мифологически и часто наивно объясняя нереальный мир природы.

На бытовом уровне следует различать ближнее и дальнее пространство, ближнее включает непосредственное окружение человека: место обитания – дом, а дальнее – все, что составляет не-дом, начинается рядом с домом и образует дальнюю перспективу. В целом не-дом традиционно представлен природой, внешней реальностью, тем, что называется природным пространством (водным, воздушным, лесным, горным, равнинным и проч.). С незапамятных времен все пространственно-природное многообразие, нередко опасное и непонятное, представлялось человеку заселенным всевозможными сверхъестественными существами, поделившими это пространство, но часто переходящими из одной его сферы в другую. Анимизм природных сил, зародившийся в язычестве, до сих пор сохраняется в многочисленных традициях и праздниках, суевериях и названиях сверхъестественных существ. На первых порах существования человечества взгляды на природу определялись ее восприятием как целостного бытия. У Гераклита природа – это истинное бытие, скрытое от взоров. С древнейших времен наблюдается тенденция к антропоморфизации природных сил, которая сохраняется до наших дней в клишированных словосочетаниях типа “душа природы”, “роковые силы природы” или как в строках Ф.И. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик -
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

[Цит. по: Титов 1998: 96]

Духи природы богато представлены и в английском, и в русском демонариях. Рассмотрим основные сходства и различия природных мифологем и то, как они отражены в современном английском и русском словарях и культуре.

Распределение духов по сферам обитания является самым естественным и простым способом их классификации. Духи живут в воздухе, под землей, на земле (в реках, морях, лесах, полях, домах и т.д.). Демонолог М.Пселл еще в XI веке классифицировал дьяволов по месту их обитания. Шесть разновидностей сверхъестественных существ распределены в воздухе, море и т.д. Отсюда первая группа дьяволов называется огненные, так как они обитают в верхнем воздухе, вторая – воздушные, третья – земные, четвертая – водяные, пятая – подземные, шестая – светобоязненные [см. подробнее: “Энциклопедия колдовства и демонологии” 1996: 159]. Эта старинная классификация сверхъестественных существ не выдерживает критики из-за повторов и смешения принципов классификации, но природные силы обозначены в ней в основном верно.

Во всех европейских демонариях самое большое количество сверхъестественных существ обитает рядом с человеком, их присутствие объясняет людям непонятные явления, происходящие в повседневной жизни. В связи с этим начнем рассмотрение низших природных духов с духов ближнего пространства, условно называемых *домашними духами*. Домашние духи служат мифологемой-гиперонимом для множества духов, обитающих в жилище человека. Они могут быть духами-хранителями, оберегами подобно древним *ларам* и *пенатам*, но чаще всего выступают в роли непредсказуемо проказливых, вредных помощников. Такие духи-помощники с готовностью выполняют домашнюю работу, однако их можно легко спровоцировать к беспорядку и дерзким поступкам. Их добрые и злые деяния как бы уравниваются, а несметное количество домашних духов отражено в разнообразных мифологемах, имеющих национальную и региональную специфику в английском и русском языках.

Русская мифологическая концептосфера в основном складывалась и развивалась в крестьянской среде, где природные явления, смена времен года определяли весь уклад жизни, а дом и окружающие его хозяйственные постройки, все, что входило в понятие “крестьянское хозяйство”, составляло основу жизни крестьянина. Неблагоприятные природные условия хозяйствования практически на всей территории России с ее непредсказуемым климатом и отсюда рискованным земледелием и скотоводством привели к тому, что практически все виды построек имели своего домашнего духа – доброго или злого, призванного разрушать или охранять крестьянскую собственность. Названия мифологем домашних духов просты и этимологически прозрачны, они легко узнаваемы и конструируют весь быт крестьянина, а впоследствии и всех людей, поскольку с ростом городов его новые жители – бывшие крестьяне, составившие основную массу населения городов, бережно перенесли в новую среду старых духов.

Самым ярким представителем домашних духов является *домовой* – сверхъестественное существо, добрый или злой дух дома, причем в каждом доме свой домашний дух, не групповой, а живущий один.

В самом доме духи также расселились строго по рангу и по конкретным углам и местам обитания, отвечая за самые важные составляющие дома и выполняя разнообразные функции по их сохранению в заведенном порядке. Печь и подпол, очаг и склад – основные места в доме заселены *запечником*, *запечельной марой*, *запечельницей* – неприятным на вид, но добрым по сути и проказливым духом, живущим за печкой [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997:174; Власова 1998 : 178]. Есть еще и их родственница – *бабка-запечельница*.

Пристройка к печке, удобное место для хранения продуктов и даже для сна находилось во власти *голбечника*, *голбешиника* [Мифологический

словарь 1991: 396; Григорьева 1996: 591]. Важность печи в доме доказывает и наличие духа *подпечника* с многочисленными вариантами *подпечка*, *подпечечник*, *подпечечный* в зависимости от диалекта [Власова 1998: 390]. Русский домовый может быть не только древним духом-хранителем, но и обидчиком дома и домашних. Отрицательная сущность и функции домового отражены в непрямом эвфемизме *злыдень*, *злыдни*, которые сидят за печкой и приносят дому несчастья [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 177 – 178; Мифологический словарь 1991: 222]. *Злыдни* – невидимые маленькие домашние духи, в самом названии которых выражено отрицательное отношение к этим сверхъестественным существам. В углу дома обитает *кутиха*; в этом имени отражено устаревшее название угла – *кут*. Все перечисленные выше имена домашних духов конкретны и ограничено функциональны. В связи с этим необходимы обобщающие названия для нереальных домашних хозяев. Такие имена встречаем в *избьяном* и *домовом*.

Возникновение мифологемы *домовой*, вероятнее всего, связано с древним славянским культом Рода. О важной роли Рода в жизни славян говорили многие историки. Так, В.О.Ключевский, ссылаясь на “Повесть о начале Руси”, цитирует следующие строки: “Живяху каждо с своим родом и на своих местах, владеюще каждо родом своим ” [цит. по: Ключевский 1992: 16]. Родовой союз крепок благодаря опоре на власть родового старшины и на нераздельность родового имущества. Культ и почитание предков скрепляли эти опоры, но восточные славяне расселились по равнине разбросанными дворами. Византийский писатель VI века Прокопий указывал на то, что славяне часто переселялись. Поэтому власть старшины не могла с одинаковой силой распространяться на все родственные дворы, разбросанные на обширном пространстве среди лесов и болот. Место родовладыки в каждом дворе должен был занять домовладыка, хозяин двора, глава семейства. Характер лесного и земельного хозяйств разрушил неделимое родовое имущество и усилил роль имущества отдельной семьи, что привело к разрушению родовых союзов, хотя родичи могли помнить свое кровное родство, чтить общего родового деда. Все это оставило след в русской мифологии, сохранив два рода верований: почитание сил видимой природы (поклонение языческим Дажбогу, Перуну, Стрибогу, Хорсу, Велесу) и культ предков. В старинных памятниках средоточием этого культа является Род с рожаницами со значением охранителя рода, другими словами, дед с бабушками (вероятно, намек на господствующее между славянами многоженство, по мнению В.О.Ключевского). Тот же старинный предок проглядывает в слове *чур*, с церковнославянским вариантом *шур* и архаизме *прашур*, и в заклинании-обереге “*чур меня!*”- “*храни меня дед*”. Народная фантазия, отраженная в преданиях и поверьях,

представила этого предка, хранителя рода, *чур-деда* в образе *дедушки домового*, который уменьшился в значимости, поскольку охранял не целый род, а отдельное семейство, отдельный дом и двор.

Являясь семейными духами, домашние сверхъестественные существа не могли не отражать существующие семейные отношения. Домашние духи были как мужского, так и женского рода, примерно, как и в семье, поровну представленные. Женские домовые: *домовая хозяйка, домаха, доманушка, бабушка-доманушка, домовиха, домовинка, домовиха, домовичка, доможириха*. Среди многообразия суффиксов для обозначения жен домового либо уменьшительно-ласкательные, либо, напротив, как суффикс *-иха*, имеющие усиливающее значение. Также многочисленны и мужские домашние духи: *доможири, домовик, доманушко, домовейшко* и прочие. В названиях домового широко представлены эвфемизмы: *соседко, дедушко-соседушко, сосед, соседко, соседушко, дед-сосед, сусетко, хозяин* и другие [Власова 1998: 491-493], употребляющиеся как в мужском, так и в женском роде. Роль женских домовых менее значительна, они хозяйничают в какой-нибудь части дома, как *домовиха* – хозяйка погреба [Larousse dictionary of world folklore 1996: 147].

Страх перед домовым и давняя традиция избегать прямого наименования опасного или властного существа присутствует в именах *модовой, модовейко, модовиха* – случаях метатезы в названиях домашнего духа. Такие перевертыши прячут, табуируют имя сверхъестественного существа, избега его прямой номинации.

Прочная вера в домового, постоянная зависимость от него привели к тому, что количество синонимов для обозначения этого духа достаточно велико, хотя основная их масса сконцентрировалась вокруг лексем *дедушка, сосед и хозяин*, отражая древний культ рода – *дед*, важность соседских отношений, когда родовые отношения сменились отношениями между семьями, то есть соседями – *сосед*, а *хозяин* – главный и в семье и в роду. Не до конца объяснено происхождение синонима домового *батанушка, боканушка*: в Толковом словаре живого великорусского языка В.И.Даль ставит под вопрос его связь с существительным “отец” [Даль 1978. Т.1: 466; Власова 1998: 28].

Единственный положительный домашний дух в русском демонарии *полазник*, он приносит плодородие и счастье, а появляется только перед Новым годом в антропоморфном или зооморфном (вол, овца, коза) обличе. Родственными именами этого духа являются в украинском *положайник*, в болгарском *полезник*, в хорватском *polezaj*, возможна связь с *пользой* [Мифологический словарь 1991: 445].

Однако опасных домашних духов в русском демонарии гораздо больше, чем безопасных и полезных. Чрезвычайно опасен домовый – *навной*,

намной, название которого связано с его привычкой наваливаться на людей (от *навь* – покойник) [Власова 1998: 344]. *Гнетко, гнетка, гнетке* по ночам давит людей и поэтому опасен [Власова 1998: 124]. *Лизун и лизунко* живут за печкой или в подполье и тоже являются описательными эвфемизмами. Тень домового, привидение тоже имеет разнообразные названия: *блазень, глумица, тень, постень*. Так же прозрачно и понятно имя домового, обитающего в пустых домах, заброшенных помещениях – *пустодомка*. Этот женский дух всегда всем недоволен и очень ворчлив. В пустых домах может обитать *шилыхан* или *шиликун* – дух мальчика-проказника. *Ман, манилка, манило, маниха (поманиха)* – привидение, или пугало, живущее в различных постройках, также понятно по значению.

У других славянских народов за печкой или в конюшне живет *скрытек*, в виде статуэток их ставят на очаг для охраны дома [Larousse dictionary of world folklore 1996: 396].

Домовому трудно сделать всю домашнюю работу самому, поэтому у него могут быть помощники: *коргоруши, крогоруши*, часто принимающие вид кошки. У ведьм и колдунов помощники называются *кузутиками* и *коловертышами*, явно диалектными по происхождению словами (по данным М.Н. Власовой, пермский *кузутик* и уральский *коловертыш* накапливают и приносят в дом достаток) [Власова 1998: 259].

Распределение домовых в доме в основном указывается при помощи префиксации (приставки пол-, под-) и словосложения.

Особое место среди домовых занимает злобный домашний дух женского пола, иногда принимаемый за жену домового, перешедший в современном русском языке в разряд иронических ругательств. Называется этот дух *кикиморой*, которая живет в доме за печкой – главным – месте и вредит рукоделию. Кикимора любит только трудолюбивых хозяек, к детям, мужчинам и животным настроена враждебно. К тому же это и единственная женщина-невидимка из домашних духов. Иногда кикимора обитает и в пустых постройках. Если первая часть мифологемы явно звукоподражательная (ср. *кикать* – кричать, крик петуха и *кика* -женский головной убор в виде птицы), хотя М.Фасмер трактует кикю и как “чуб”, “коса” или как родственное литовскому *kaukas* – “домовой”, “гном” [Фасмер 1986, т.2: с.231 – 232], то вторая часть, вероятнее всего, связана с древним именем *мары, мора, Мокошей* – злым духом (ср. кошмар в русском, украинское *мара* – нечистый дух, польское *mora, mara* – кошмар и древнеанглийское *mara* – кошмар, привидение, *nightmare* в современном английском). Связь кикиморы с пряжей и с сырыми местами сближает ее с женским божеством древнерусского пантеона. *Мокошь* родственна “мокрый”, “мокнуть”, возможна связь и с **tokos* – прядение. К тому же русская *Мокошь* близка греческим *моирам* и германским *норнам* и общеевропейской

мифологеме *фея* мотивом прядения. Некоторые исследователи считают *кащичу*, *катицу* – духа дома или двора предшественницей кикиморы [Власова 1998: 215].

Человек, выходящий из дома, также был окружен различными духами, злыми и доброжелательно настроенными. За порогом дома обитает *дворовой*, в овине *овинник*, *подовинный*, *дедушко овинный*, *овинный жихарь*, *царь овинный*, *овиннушко*, *овиняник* и женский персонаж с меньшим количеством вариантов: *овинница*, *овинничиха*, *бабушка-подовинница*. Обилие дериватов и синонимов у этой мифологемы свидетельствует о большой роли персонажа и постройки, где он обитает, в крестьянском хозяйстве, а охране овина и его содержимого уделялось значительное внимание. Другие русские названия сверхъестественных существ ближнего пространства также характеризуются прозрачной внутренней формой и четкой связью с местом обитания: *амбарник*, *гуменник*, *хлебник*, *банник*. Варианты таких мифологем отличаются суффиксами и имеют обобщающее название “хозяин”. Так, гуменник представлен *гуменным хозяином*, *гуменщиком*, *гуменным*, *хозяйко гуменный*, а *дворовой* имеет разновидности: *дворовик*, *дворовушко*, *дворенник*, *дворный* [Власова 1998: 131; Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 137]. Хозяйка двора имеет зооморфный облик и соответствующее имя: *змея дворовая*.

Баня в русском быту и культуре занимает важное место, поэтому неудивительно то многообразие лексического выражения имени существа – духа бани: *банник*, *байник*, *баянник*, *байнушко*, *банный хозяин* (*апостол*, *бес*, *дед*, *пастырь*), в белорусском *лазник* живет в бане под полкой или за каменкой. Как и все домашние духи, *банник* имеет женские варианты – *банниха*, *байница*, *баенная матушка*, *банная бабушка*. *Баницыцы* гораздо добрее мужской части банных духов, они спасают от болезней и являются добрым духом бани. На Печоре *банники* – суровые *обдерихи*, *одерьшки*. В этих названиях весьма вероятна связь с глаголами “драть”, “обдирать”, по аналогии с “ошпарить” (горячей водой). Есть в русском низшем демонии нечистая сила – *шишига* (*шиши* – черт), которая может обитать в подполье и в бане.

Деривационный и синонимический ряды банных духов не очень отличаются оригинальностью, как, впрочем, и у всех остальных домашних духов. Домашние духи в русском языке выражены производными существительными, образованными от названия постройки, выполняющей роль корня (дом, баня, двор, амбар, овин, гумно), к которому добавляется суффикс или несколько суффиксов, часто уменьшительно-ласкательных или суффиксов для обозначения большого количества или значимости обозначаемого, типа -их-, -ищ-. Слово сочетание также стереотипно: модель названия домашнего духа представлена прилагательным с обозначением духа

и обобщающего, уважительного существительного “хозяин”, “сосед”, “дед” (“хозяин” – “хозяйка”, “сосед” – “соседка”, “дед” – “бабушка”). Мужские домашние духи имеют практически полные параллели в реализации женского рода и уравнивают роль и значимость тех и других при выполнении неисчислимых домашних обязанностей, однако традиционно мужская доминанта в крестьянском хозяйстве отражает чисто функциональное преобладание мужских домашних духов.

Русский домовый и его разнообразные представители отражают древнюю индоевропейскую связь с культом предков, *родом* и *берегинями*, с принесением жертвы предкам при строительстве дома, переезде в новое жилище, культ огня-очага.

Все русские домашние духи обобщены и персонифицированы. Имена собственные в названиях русских домовых встречаются чрезвычайно редко, что свидетельствует о страхе перед ними, а если домового зовут по имени, то обязательно прибавляют отчество или обращаются только по отчеству: *Потапушко, домовой Спиридон Дарохвеевич* [Кляус 1997].

Большинство русских домовых живут поодиночке в домах хозяев, однако встречаются и “общественные” домовые, например, *церковные* или *колокольные маны, мужики*, страшные духи, часто в виде покойников [Власова 1998: 259, 524 – 525].

Региональные названия домашних сверхъестественных существ отражены в именах *домовой вуж, господарь, приносчик, недобра душа, мертец, лукавый*.

Семантика мифологемы *домовой* многокомпонентна, она может быть условно представлена следующими составляющими: домашний дух-опекун, нечистая сила, черт, ходячий покойник, зооморфный персонаж – уж, змея, кот, ласка, дух-обогадитель [Виноградова 1995: 1].

Семантика имен русских домашних духов во многом обусловлена своеобразием их мира. Все они семантически насыщены, что и предопределяет их достаточно большую морфологическую и словообразовательную свободу. Инвариантные образы посредников между человеком и нереальным миром – домовых и дворовых в текстах русских заговоров представлены выразительными многочисленными вариантами: *хозяин домовой, дедушка-домовой, доможирушка, домовейшко, домовишко-дедушко, избная бабушка, подпорожная бабушка* и многими другими именами [Черепанова 1991].

Русские домовые отражают древние языческие представления людей о силах природы, их примитивный анимизм, а затем и более изощренный антропоморфизм. Русские домашние духи хотя и являются индивидуалистами, но, в отличие от личных демонов античности, роль их строго функциональна, бездуховна и сурово реальна, как унылый пейзаж русских рав-

нин зимой. Почтительное отношение к домашним духам отражено в практически полном отсутствии процесса демифологизации этих многочисленных мифологем.

На противоположной стороне Евразии домашние духи, продолжающие традиции древнейшего культа предков, наверняка должны быть представлены в английском демонарии и отражены во всех вариантах английского языка.

Английские домашние духи различаются по своему положению среди себе подобных существ. Известны настоящие домашние духи – household spirits и духи, находящиеся в подчинении у ведьм, их верные спутники домовые (не путать с русскими домовыми), чертенята в облике домашних животных, обладатели самых причудливых кличек. Такие домашние духи или личные демоны, являются почти исключительно английским и шотландским вкладом в теорию и практику колдовства [Энциклопедия колдовства и демонологии 1996: 149]. Среди самых распространенных имен английских домашних духов, упоминающихся с XVI века, времени расцвета демонологии и начала гонения на ведьм, следует отметить Titter, Titty (шутник) – серый кот, Tiff (раздорник) – черный ягненок, Sucking (вампир) – черный пес, Sugar – прозвище кролика. В кличках домашних духов нередко встречаются глаголы в императиве, непосредственно передающие основные функции личных демонов: Лови – catch, Рви – pluck, Хватай – haunt. Довольно часто употребляются субстантивированные прилагательные и сложные существительные, метко отражающие внешние характеристики духов: Greezy (немытый), Greedyguts (обжора) [Джонг 1992: 193 – 194]. Английские личные духи являются своеобразным ироничным развитием древней традиции, приписывающей все происходящее с отдельным человеком влиянию духа-покровителя и хранителя, подобно *гению* в Греции. Личным английским духам одним из немногих удалось переправиться в Северную Америку и обосноваться там, способствуя процветанию хозяина.

Самостоятельные английские домашние духи представляют довольно пеструю картину как в плане функционирования, так и в реализации определенных внешних характеристик, языкового выражения и способности приспосабливаться к новым условиям, то есть по их переосмыслению или демифологизации.

Английские домашние духи – *household spirits*, как и в русском языке, распределены в соответствии с местами обитания, однако их дифференциация по этому признаку менее выражена. В английском есть *bath fairies* – *банные феи* – аналоги русских банников, но возникли они в XVIII веке с модой на лечение на водах [Энциклопедия срехъестественных существ 1997: 50] и представлены групповыми, дружелюбно настроенными к человеку духами.

Английский домовый брауни – *brownie* считается одним из немногих действительно английских по происхождению фейри, но даже этот домашний дух был известен в основном в местах сильного шотландского влияния [Edwards 1974: 103]. Историк XII века Гервейс из Тилбери упоминает о поверьях, в которых встречаются существа, названные им *портунами* и имеющие все признаки брауни. У древних римлян бог гавани и порта назывался Портунус. В. Скотт находит связь между Портунусом и шотландским вариантом произношения брауни как *broonie* [Scott 1887], однако такой переход может быть оспорен в связи с тем, что римское влияние должно бы найти больше доказательств в английском языке, чем в шотландском [Edwards 1974: 104]. Более правдоподобной версией происхождения брауни является его связь с коричневым цветом одежды, плаща и капюшона, представляющая, таким образом, уменьшительный вариант от *brown*. Интересная, но малоубедительная версия происхождения слова *brownie* приводится в словаре шотландского языка: от гэлльского *broun* – подарок, одолжение [MacKay 1968: 18 – 19]. *Brownie* встречается в английских источниках с начала XVI века. *Brown* – “коричневый” – древнее по происхождению слово, связанное с греческим *phrupe* – жаба, в санскрите редуплицированное *babhrus* – коричневый, отсюда *бобер* – *beaver*, а общеиндоевропейский корень – **bhru* [Partridge 1990].

Брауни могут жить не только в домах, но и в заброшенных сооружениях, мертвых деревьях. Брауни привязывается к одному дому или к одному из членов семьи. Брауни – фейри-одиночка, лишь на территории Северошотландской возвышенности они встречаются группами [Мифологический словарь 1991: 82 – 83]. В Шотландии распространен культ брауни, так как он помогает обеспечивать хорошее качество пива [Там же: 99]. Диалектные варианты брауни представлены *browney* (покровителем пчел Корнуолла, он помогает собирать роящихся пчел), известный на севере горный брауни – *Brownie-Clod* имеет конкретизированное название *the cauld Lad of Hilton* – полупривидение, полубрауни. *Bodachan* – аналог русского амбарника, помогает в жатве старикам [Briggs 1976: 29]. Оркнейский и шетландский брауни известен как *booman* и сохранился в детских считалках. В Уэльсе брауни называют *bwca*, на границе с Англией *bodach*, *bwbadoch* – валлийский брауни, который не терпит трезвенников и ханжей. Валлийский *bwbach* помогает искать сокровища [Edwards 1974: 115]. В Мэнксе брауни известен как *Fenoderee*, он очень силен и обидчив и, пожалуй, самый крупный из брауни [Larousse dictionary of world folklore 1996: 179].

В отличие от русских домовых английских брауни имеет очень много собственных имен. Самые известные среди них *Robin Round-cap* – “Робин круглый колпак” и *Puddlefoot* – “босоножка”, Йоркширский брауни, помо-

гающий путникам на перекрестке дорог между Питлохри и Дункельдом, а брауни он остается только по функциям [Briggs 1976 :331]. Известны также *Billy Blind* (*Billy Blin*, *Belly Blin*, *Blind Barlow*) и *Aiken Drum* (от устаревшего северного названия дуба – oak со съедобным нарядом из ростбифа и сливочного сыра), *Half-Hannkin* из Сомерсета, *John Tucker* из Денвера, их имена знакомы из детских стишков и считалок. *Tom Tit Tot* из Суффолка – известный Ланкаширский хобгоблин. *Dobby*, *Master Dobbs* живет в Суссексе и похож на простодушного брауни. Лишь условно можно отнести к брауни северного духа *Glaistig* – полукозу-полуженщину, которая очень любит маленьких детей и помогает старикам и домашним животным [Briggs 1976; Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 118]. Роль брауни на севере страны выполняют *Silky* – шелковинки. *Blue-cap* – “синяя шапка” – горный брауни, но работает он только за деньги. “Волосатая Мэг” – *Hairy Meg*, *Maug Moulach* – “горный дух”, сочетающий в себе свойства брауни и бэнши.

В американский вариант английского языка самые популярные английские домовые брауни проникли лишь в 1883 году, когда автор и иллюстратор журнала *St. Nicholas Magazine* П.Кокс впервые представил его американским детям [Encyclopedia Britannica 1998: vol. 4].

Популярность брауни и его многочисленных производных и диалектных образований привела к тому, что эта мифологема подверглась переосмыслению значения и значительной демифологизации. В американском словаре сленга Э.Партриджа встречаем значения *brownie*: “полярный медведь”, “австралийский торт”, “медяшка”, “дешевая сигарета” [Partridge 1977: 251], скорее, связанные с цветом обозначаемых объектов, чем со значением брауни “домовой”. Сладость из коричневого сахара и изюма известна как брауни; небольшой, но очень калорийный торт с орехами называется брауни. У рыбаков это синоним форели. Если *Brownie* пишется с заглавной буквы, то так это слово называет простейший фотоаппарат. Единственный зарегистрированный в просмотренных нами словарях фразеологизм с существительным *brownie* – *a brownie's point* означает “очки в чью-то пользу” [Encarta 1998]. Самые известные метафорические переосмысления значения *брауни* связаны с названием младшего представителя *Girl Guide* – детской организацией для девочек, не только по цвету формы, но и по их добрым делам, по аналогии с бойскаутами. *Брауни* имеют литературный источник – сказку Дж.Х.Эвинг с одноименным названием “*The Brownies*”, о том, как маленькая Бетти помогает людям.

Так, постепенно трудолюбивый, но иногда проказливый английский домовый *брауни* перестает пугать людей и остается постоянным обитателем лишь детских книг.

Дух *dobe* (*dobie, doby*) – от *abode* – “обитель” состоит в родстве с брауни. Сельские домашние духи *lobs* (от диалектного “простак”) и *hobs* (от “сельский”, “клоун”, “дух” и “эльф”) работают по ночам, а самый простоватый из них *lobberkin* [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 258].

Изменчива судьба английского домашнего духа *пака* – *puck, pook* (*puca*, шотландское *puke, pouke, powke, pooke, pouk, pucke, poake*, древнеанглийское *puca*, древнесеверное *puki* – демон-проказник; сравнимо с валлийским *pwca* и литовским и латвийским *pukis* – злобный дух). Некоторые этимологи связывают происхождение *пака* с духом в виде животного, как в *pac* – “козел” [Edwards 1974 :145]. В средневековье языческий пак был синонимом дьявола, постепенно он подобрел, во времена Шекспира приобрел эпитет *sweet puck* – “милый пак”, и его стали идентифицировать как Робина доброго малого, а иногда даже как легендарного Робина Гуда. В отличие от брауни пак никогда не привязывается к какому-нибудь конкретному дому. Пак – известная фигура британской низшей мифологии, паками называли всех представителей британского волшебного мира, однако этот дух-проказник присутствует и в северогерманской фольклорной традиции. В Норвегии он *pukje*, в Дании *puge* [Larousse dictionary of world folklore 1996 :356; Sikes 1973 :18-20].

В современном английском языке пак сохраняется в фамилиях-сокращениях *Puckle, Puch* от *pukehole* – обитатель долины эльфов. В Суссексе пак означает птицу и заболевание, которое от нее передается скоту [Edwards 1974: 148].

Pixies – пикси во многом похожи на паков, в словаре Кейтли эта мифология объясняется через *pucksy* – уменьшительное от *puck*. Скала в Девоне называется “камень пикси” – *Puggie Stone*. В пьесе Б.Джонса “Дьявол и осел” есть персонаж *Pug, the lesser devil* – Пак, мелкий бес. Считается, что кельты поклонялись водным божествам *Niskas* и *Peisgi*. Л.Спенс полагает, что шотландские племена *Pechts, Pechs* – пехты или пехсы имеют тот же корень, что и пак и пикси [Spence 1998]. Также отмечается связь пикси с *Picti* – пиктами – раскрашенными людьми. В Швеции маленькие гоблин, эльф или фея известны как *pyssk*, а в Норвегии как *pjusk*. К 1630 году относится первое упоминание о *пикси* как о представителях нереального мира в сложном существительном *pixy-path* – “затруднение”, употребление его первой части в качестве самостоятельного слова относится к 1746 году [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996]. Выражение *pixie-led* – “потерянный” – зарегистрировано в словарях позднее. Производное прилагательное *pixylated* употребляется в разговорном английском в значении “немного не в себе”, “под градусом” [The Barnhart dictionary of etymology 1988: 800]. Английское диалектное *pisky*, вероятно,

появилось в результате метатезы скандинавского слова *pyske* (*pysk*) – гоблин [Partridge 1990].

Hobgoblin – хобгоблин представляет обобщающее название доброжелательных и проказливых существ типа паков и брауни. Это сложное существительное известно в письменных памятниках с XIV века, первый его компонент связан с существительным *hob* – “деревенский шут” или “дурак”, с XV века зафиксировано значение “дух”, “эльф”. Считается, что *hob* – производное, сельский сокращенный вариант имен собственных *Robin*, *Robert* [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 443]. *Hob* к тому же и колышек для обозначения мишени, в значении “страшное существо” стал употребляться с 1530 года [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996 :772]. Д. Эдвардс считает, что *hob* – в английском происходит от валлийского *hob* – “прыгать” [Edwards 1974:131]. История второй составляющей хобгоблина – *гоблин* прошла несколько этапов. В XII веке лагинское *gobelinus* – гоблин употреблялось как имя духа, преследующего французский город, возможно, он использовался и в качестве апеллятива, уменьшительного варианта имени собственного *Gobel* (сейчас *Gobeau*), в свою очередь связанного с *Kobold*, родственное греческому *kobalos*, латинскому *cobalus* – дух-проказник, которого трудно сдержать. Англо-норманское **gobelin* сохранилось в норманском диалекте [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 404]. Гоблин живет и в доме, и в дупле, и в шахте [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 470]. Гоблин более злобное существо по сравнению с хобгоблином, его часто путали с самим дьяволом и демоном, как в “Пути паломника Дж.Беньяна: “и мелкий демон хобгоблин” [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 483]. Хобгоблин мог излечивать коклюш, в Йоркшире он жил в *Hob* – дыре. К.Бригз проводит интересную параллель между хобами и хоббитами Д.Р.Р.Толкина, которые появились из породы хобов и людей – *hobbitta* – строящий дыру [Briggs 1976]. В английском языке есть поговорка *to play the hob* – “заигрывать с дьяволом”; в переносном значении *hob* – “древесная вошь” [Edwards 1974: 134].

Самым известным хобом является персонифицированный дух *Robin Good fellow*; ставший синонимом дьявола. Этот дух может принимать 20 обликов одновременно. В литературе эвфемизм *Робин добрый малый* употребляется с XVI века.

Домашние духи *cellar demons* живут в винном погребе, ирландский *chluricaun* (*chluracan*) не всегда приносит пользу хозяевам (ср. с немецким *biersal* – проказливым кобольдом, покровителем пивного погреба). Иногда *chlurican* приравнивается к *leprechaun*, еще одному ирландскому домашнему духу – сапожнику, перешедшему в английскую культуру. В словаре ирландского языка О’Рейли *lithbragan* употребляется как синоним

luacharman, с 1604 года это слово стало использоваться в английском как lubrican [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996: 961]. В его названии (буквально “половина башмака”) произошла путаница: первоначально luprasan, luchogran означало “маленькое тельце”, а в результате народной этимологии оно исказилось в leith – “половина”, brog, brougue – “грубый башмак”, “сапог”, который он тачает всю жизнь [Larousse dictionary of world folklore 1996: 270 – 271]. Leprechaun – не совсем домашний дух, он может стеречь сокровища.

На мельнице обитает *Killmoulis*, он обосновался там в печи или в камине (возможна связь с kil – печь).

Дух *Church Grim* – “церковной страх” известен как церковный дух Йоркшира.

Некоторые духи являются домашними только благодаря их прикреплённости к определенной местности, часто замку или дворцу. Так, до сих пор многие верят в то, что по коридорам королевского дворца Хемптон Корт бродит дух несчастной казненной жены Генриха VIII Кэтрин Хоуард, а по Тауэру – дух безвинно обезглавленной Анны Болейн [Gordon 1998]. Духи-превращения, привидения и призраки тесно связаны с английской культурой, они обогатили мировую литературу замечательными, порой иронично-забавными персонажами, во многом отражающими национальную специфику самих англичан (достаточно упомянуть хотя бы Кэнтервилльское привидение О.Уайльда и чрезвычайно популярных героев современности типа Гарри Поттера – образ суперребенка, созданный Дж. Роулинг, и очаровательных осовремененных персонажей нереального мира Т.Прэтчета).

Духи-преследователи обобщены в английском фразеологизме *will o' the wisp* – “бродячий огонек”, имеющем спорную трактовку. Вероятнее всего, это выражение имеет параллели во французском feu follet от латинского ignis fatum – бессмысленный, глупый огонь, в итальянском есть словосочетание fuoco fatuo. Английское имя собственное Will является разговорным или уменьшительно-ласкательным сокращением от William, а wisp – пучок, горсть соломы или небольшой огонь. Переосмысленным значением will o' the wisp является “иллюзия”, “невыполнимые планы”, “утопия” [The compact dictionary of English language in 22 volumes 1996]. У бродячего духа есть и женская версия – *Joan with (in) the wad* – вестница надежды, удачи, известная на юго-западе Англии, в Девоне и Корнуоле. Считается, что Joan – обобщенное имя всех жительниц сельской местности, а wisp – синоним wisp [Edwards 1974: 195]. В Нортумбрии имеется свой вариант бродячего огонька *weeze o' the wisp*, в котором weeze, wase – шотландские варианты существительного wisp – охапка соломы или тростника. К тому же, wase, waice может означать круглую подставку из травы,

соломы, старого чулка для переноса молока на голове или для факела из соломы. Таким образом, *wisp, wase, wad* являются синонимами. *Willis with the wisp* (*spunkies* – искры, *sponk* – спичка – в Эдинбурге) – шотландский вариант *will o' the wisp*. В метафорическом употреблении словосочетание *a man of spunk* приобретает значение “ответственный человек”. Ирландские варианты “бродячего огонька” *William with the little flame* (*Liam me lasoigne*) и *Jack of the bright light* по аналогии с английским *Jack o Lantern* (*Jack with the lantern* – “Джек с фонарем”, “сторож с факелом, фонарем”, “хранитель спокойствия”, а в переносном смысле означает “иллюзорную идею”). *Jack o lantern* существует в большой компании женских представителей бродячих огоньков (*Peg, Peggy, Jyl, Jillian...*) [Briggs 1976; Edwards 1974].

В Букингемшире дух *the Wat* (диалектный вариант имени собственно *Walter*) преследует тюрьмы и их обитателей. Вероятно, этот локальный дух также связан с выражением *will o' the wisp* по первой его части.

Английские домашние духи представлены в основном односложными, реже двухсложными существительными. Наличие полисемии у таких образований в английском языке затрудняет объяснение названий сверхъестественных существ. Однако в ряде словосочетаний четко прослеживается связь названия нереального персонажа с определенным цветом одежды, отдельной функцией, внешним видом. В словосочетаниях – названиях сверхъестественных существ в этом плане наблюдается полный параллелизм с русскими названиями, простыми и с прозрачной внутренней формой. В остальном же наблюдается больше различий, чем сходства. В русском языке отмечены богатые ряды синонимов для называния домашних духов, даже для одного домового – хозяина дома существует более десяти имен. В английском доме хозяин – человек, а духи могут либо жить в доме, либо приходить туда на время. Английских домашних духов меньше боятся, их в определенной степени приравнивают к домашним животным и дают простые человеческие имена. В связи с таким малоуважительным отношением к английским домашним духам наблюдается большее количество переосмысленных значений, что отражает большую интенсивность демифологизации английских мифологем по сравнению с русскими аналогами (см., напр., значения “брауни”, где некоторые переосмысленные значения приобретают статус омонимов).

Анализ домашнего демонария отражает специфичное отношение к дому и домашним постройкам в разных культурах. В бане русской обитает целый сонм духов, плохих и хороших, а в английской есть лишь безликие банные фейри.

Четкая гендерная дифференциация русских нечистиков пропадает в

английском языке, где домовые невидимо бесполо, а их действия помогают человеку, как бытовой прибор или инструмент.

В русском языке домашние духи существуют рядом с человеком для объяснения непонятого, непредсказуемого, английские домовые могут быть названы домовыми лишь условно, поскольку они предпочитают иметь собственное жилье и менять его (отсюда обилие странствующих фейри).

Ровный климат в Британии и суровый в России обусловили цельность английского дома и разобщенность русского, в котором каждый угол поделен между домовыми. В английских названиях домовых отражен прагматизм и в то же время давняя любовь англичан к сверхъестественному, находящемуся рядом. Если имена русских домовых не заимствованы из других языков, то названия английских домашних духов пришли из кельтских языков либо завезены из Европы. Исконно английскими названиями можно считать только имена собственные и имя главного домового *брауни*.

3.2. СОЦИАЛИЗАЦИЯ И СПЕЦИАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ И ВРЕМЕННЫХ ДУХОВ

3.2.1. Детские духи

Детские сверхъестественные существа – “лучшие друзья родителей” [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 148]. Детские духи выступают под обобщающими и конкретными названиями. Обобщающее название английских духов *bug* – “бука”, “пугало” впервые появилось в английском языке в XIV веке и обозначало пугающий объект, ходячее привидение аморфной формы, не принадлежащее миру людей и не вошедшее в мир духов. *Бага* часто называли ночным кошмаром. В Библии Ковердаля 1535 года, известной как Bug Bible, есть строка “Thou shalt not nede to be afrayed for any *bugger* by night” – не нужно тебе бояться ночных привидений [Edwards 1974: 80]. В оригинале Библии на иврите говорится о ночном ужасе. Постепенно *баг* стал употребляться для описания пугала. Некоторые ученые связывают этимологию *бага* со славянским *богом* и шумерским *Baga*. Древняя форма этих божеств прослеживается в арийском *Bhaga*, в Ведах она появляется практически без изменений, а фригийский Зевс известен как *Bagaios*. Первоначальное значение его, вероятно, было “безоблачное солнце” или “небо, освещенное солнечными лучами” [Sikes 1973 : 33]. Большой Оксфордский словарь склоняется к кельтской версии происхождения этого слова [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996]. Аналогичное мнение о связи *bug* с валлийским *bwg* высказывается в мифологических словарях [см., напр.: Brewer’s dictionary of phrase and fable 1984: 165]. Однокоренные слова представлены рядом *bog*,

boggard, bogle, bogle-bo, bugaboo, bugbear и не так давно появившимся *bogey*. Сопоставимы с *bug* валлийские *bwg, bwgan* – “дух”, хобгоблин, *bwgwl* – “страх”, “угроза” [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 124]. В словаре Скита говорится о связи бага с латинским существительным *fuga* – “побег” и глаголом *fugare* – “обращать в бегство” [Edwards 1974: 84]. Уже во времена Шекспира существительное *bug* использовали для устрашения детей: “Fear boys with *bugs*”.

Описательное сложное прилагательное *bug-eyed* – “с выпученными глазами” сохраняет связь с исходным значением *bug* – “привидение”, “страх”.

Bug может употребляться как прилагательное в значениях “важный”, “прекрасный”, “гордый”, “самодовольный”: *bug as a lord* – “важный как лорд”. В этом значении прилагательное *bug* в начале XIX века стало известно в Америке, а в словосочетании *big bug* – “шишка” первоначально для обозначения аристократа, а затем любого важного человека вновь приобрело популярность в Англии. В XVI – XVII веках употреблялось выражение *bug-words, bugs-words* – язык угроз, слова, вызывающие страх. Постепенно первоначальное значение *бага* – “привидение” перестает употребляться, что, по мнению Дж. Эдвардз, могло быть связано с развитием нового значения – “насекомое”, особенно “жук”, “личинка”, “червь”. Возможно, произошел метафорический перенос первоначального значения [Edwards 1974] К. Анионз предполагает, что значение это развилось благодаря ассоциации с мухой в значении “известный демон” Вельзевул – князь демонов или повелитель мух [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 124]. Э. Партридж связывает использование существительного *баг* в значении “насекомое”, “ползающее существо” с основным значением гоблина [Partridge, 1990]. Возможно, значение “жук” появилось просто в результате смешения среднеанглийского *budde* – “жук” с *bug* – “пугало”, “привидение” [подробнее см.: Edwards 1974: 86].

В американском варианте английского языка все жуки без исключения называются *bug*: *may bug* – “майский жук”, *potato bugs* – “колорадский жук”.

Bug может быть прозвищем ирландца или англичанина в Америке.

Обойщик был известен как *bug-hunter* – “ловец клопов”, а в современном разговорном английском это словосочетание употребляется для обозначения энтомолога.

Разговорными переосмыслениями значения лексемы *bug* являются “зараза”, “инфекция” для называния микроба, вызывающего болезнь, которую трудно распознать, а впоследствии любое инфекционное заболевание, включая простуду. В этом значении *bug* употребляется в США с XIX века, и на нем, скорее всего, основано вторичное переосмысление значения *bug* – “поветрие”, “увлечение”: *He's got the travelling bug* – он поме-

шан на путешествиях [The Oxford Russian Dictionary 1997: 685]. Энтузиаст, увлеченный человек тоже называется *bug* [Wentworth, Flexner 1975: 68].

Ненормального человека, а также психолога, особенно тюремного психолога, с 1922 года зовут *bug*. Так же принято обозначать плохое, злое настроение. Раньше так называли проститутку, а в одном из сленговых употреблений *bug* имеет значение “девственность”.

Фольксваген первых выпусков по сходству формы именуется *bug* [Macquarie Book of Slang 1996:28], а затем это любой маленький недорогой автомобиль и даже армейский грузовик.

В покере джокера называют *bug*.

Неожиданные поломки в оборудовании, помехи также известны как *bugs*, по аналогии с попадающими в пищу несъедобными предметами (косточки, кожура).

В типографском жаргоне *bug* означает звездочку.

Много метафорических переносов обнаружено в лексике, связанной со скачками: *bug* – лошадь, никогда не выигрывающая в заездах, жокей-стажер, разрешенное правилами снижение веса для лошади на 5 фунтов, если на ней стажер.

В значении конфиденциальная информация, тайное сообщение *bug* употребляется с 1925 года, в дальнейшем полуавтоматический телеграфный код, ускоривший процесс передачи информации, стал называться *bug*. Система сигнализации обозначается *bugs*, встроенный микрофон, подслушка, жучок – тоже *bug*, производный глагол употребляется в значении “подслушивать”. Первоначально значение *bug* для передачи информации использовали на железной дороге, затем в преступном мире, а затем в значении “сигнал” стали употреблять в других сферах.

Во множественном числе существительное *bugs* в студенческом сленге означает ненормального, странного человека (впервые зафиксировано в 1922 году), студента или преподавателя биологического факультета. Кроме того, во множественном числе это слово обозначает биологию, а в форме *bugology*, *bugologist* – энтомологию и энтомолога.

Устаревшее значение глагола – конверсива *to bug* – заменять дорогой материал на менее ценный, в устаревшем значении – “красть бобровый мех и подменять его более дешевым”. Современные значения этого глагола: “тревожить”, “раздражать”, “сердиться”, “устанавливать сигнализацию”, “прятать жучок”, “проводить психиатрическую экспертизу или осмотр” и многие другие [Wentworth, Flexner 1975:68-69].

Во время Второй мировой войны немецкие бомбардировщики сбрасывали на Великобританию бомбы *bumble-bugs* – “шмели”, от глагола *to bumble* – “жужжать”. С 1944 года эти бомбы стали называть *doodle-bugs* – “самолеты-снаряды”, от *doodle* – “чиркать” [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 284; Edwards 1974: 89].

Словообразовательная парадигма существительного *bug* представлена многочисленными производными: *bagger* – парень, содомит, зоофил, *buggy* – камбуз, служебный вагон, тачка, автомобиль, автобус, негр и другими [см. Wentworth, Flexner 1975: 69 – 71].

-Bug-, -buggy-, -bugs- становятся в американском варианте английского языка суффиксами, “суффиксальными словами”, согласно Г.Вентворту и С.Б.Флекснеру. *Bug* – “ненормальный”, “энтузиаст”, “увлечение” может добавляться к существительному *money-bug*, *car-bug*, при добавлении к *bug* суффикса *-u-* можно образовать большое количество прилагательных. В сложных словах *buggy* становится суффиксальным словом, образующим существительное в значении “автомобиль, работающий на определенном топливе”: *air-buggy*, *gas-buggy*. Следует отметить, что существует и вариант раздельного написания *buggy* для обозначения определенного автомобиля: *hell buggy* – “танк” в армейском сленге, *Irish buggy* – устаревшее название тачки. В русском языке заимствованное существительное багги употребляется для обозначения маленького, часто самодельного автомобиля. При употреблении существительного *bugs* во множественном числе при словосложении у производных слов сохраняется значение “ненормальный”: *stir-bugs* – “потерявший рассудок от долгого сидения в тюрьме” [Wentworth, Flexner 1975: 627].

Перечислим лишь некоторые устойчивые двухсложные словосочетания с лексемой *bug*: *bug doctor* – психиатр, *bug test* – “тест на выявление способностей”, “психологический тест”, *bug house* – “психбольница”, *bug torch* – “фонарь” в сленге железнодорожников, *bug-juice* – “алкогольный напиток” обычно низкого качества, “бензин”, “табачный налет” (сходство с выделениями кузнечика табачного оттенка). Фразеологические единицы и фразовые глаголы, содержащие слово *bug*, также довольно часто встречаются в английском языке: *bug in one's ear* – “страсть”, “увлечение”, “слух”, “сплетня”; *to put a bug in (one's) ear* – “предупредить”, “предложить что-либо так, что человек будет считать, что он сам пришел к такому решению”; *to bug out* – “отступить”, “быстро уезжать”, *to bug up* – “прийти в смущение, возбуждение”, “исковеркать”, “запороть” и другие [Wentworth, Flexner 1975: 69 – 70; The Oxford Russian dictionary 1997: 684]. Кроме того, *bug* употребляется в качестве синонима *devil* в ругательствах и восклицаниях типа *bug all! bug it! bug them! I'm bugged if I know!* [Wentworth, Flexner 1975: 69 – 70; The Oxford Russian dictionary 1997: 684]

От основного значения мифологемы *bug* – “привидение” в XVI веке образовалось сложное существительное *bugbear* – “бука”, “пугало”, “жупел”, хобгоблин в виде медведя, которым пугают маленьких детей, аналогичное устойчивым словосочетаниям-страшилкам *bull-bear*, *bull-beggar*, *bully-beggar*. Сейчас эти детские духи употребляются метафорически, так

как угроза перестала восприниматься как физическая и превратилась в чисто моральную [Edwards 1974: 89].

Другой страшный детский дух *bugaboo* мало отличается от предыдущих. В Корнуолле его разновидностью является *Bucca-boo*, с большим количеством диалектальных разновидностей буки. К.Бригз считает, что валлийские буки, от которых образовались все английские *bagu*, происходят от имени древнего бога моря *Bucca Dhu*, страшного черного буки, утратившего свой божественный статус [Briggs 1959]. Скит полагает, что валлийское междометие, выражающее угрозу *bw*, идентично *bug*. У готтов был военачальник по имени *Boh* – “паника”. Восклицание *Boh* предназначено вызывать изумление и испуг [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996]. В латинском языке есть глагол *boare* – “кричать, вопить”, родственник *bugaboo*. В английском языке эта мифологема является устаревшей, однако, как часто случается с английской лексикой, в американском варианте английского языка она выжила. Дж. Эдвардс приводит пример употребления существительного *bugaboo* президентом Никсоном в августе 1971 года: “Let me lay to rest the *bugaboo* of devaluation. ...in America your dollar will be worth just as much tomorrow as it is today” – Разрешите мне утихомирить пугало инфляции...ваш доллар завтра будет стоить в Америке столько же, сколько он стоит сегодня [цит. по: Edwards 1974: 92].

На севере Англии и в Шотландии возможны варианты *boggy-bo*, *buggleboo*, *bogill-bo*, *bogle* – шотландский вариант буки – “страшила”, “спектр”, “дух ночи”. Пугало, особенно в картофельном поле, также обозначается при помощи *bogle*. В английской литературе *bogle* появился благодаря работам Р. Бернса и В. Скота. Тэм о’Шэнтен скачет пьяный домой в грозу: “Whiles holding fast his gude blue bonnet,

Whiles glow ring round wi’ prudent cares

Lest bogles catch him unawares” (держась крепко за добротную синюю шляпу и поводя, чтобы боглы не застали его врасплох).

В немецком языке родственниками *bogle* являются *bogge* и *boggelman*, в Шотландии есть игра *Boggle-about-the-stacks* (прятки). О неопрятном или плохо одетом человеке говорят *boggle* – “пугало”, “страшила”, глагол *boggle* употребляется в значении “пугать”. Если в английском языке “ходить вокруг да около” выражается фразеологизмом *to beat about the bush*, то в Шотландии он употребляется с глаголом *to bogle* (отпрянуть) – *to bogle about the bush* с различием в написании.

На севере Англии *bogle* становится *boggar* – духом, похожим на брауни. Богарт живет в доме и весьма дружелюбно настроен к хозяевам, хотя он может быть проказливым и назойливым, как полтергейст. Особенно популярен богарт в Ланкашире и Йоркшире и вообще на севере Англии. С *bug* связан и *bogey*, *bogeyman* – дух ночной и злобный, синоним дьявола

(Old Bogy), например, в Девоншире. *Bogy* пугает непослушных детей по ночам, а днем он не опасен. Этимология этой мифологемы неясная, возможно, она произошла от среднеанглийского *bugge* – ужас. В то же время можно сопоставить *bogy* с *bugbear* и валлийским *bwg*. *Bogie* является, по-видимому, южным вариантом *bogy* [Larousse dictionary of world folklore 1996:73-74].

Частичным переосмыслением значения *bogy* является словосочетание *Colonel Bogy* или *Bogy* – вымышленный противник, против которого играют и которому идут очки в игре [Standard dictionary of folklore, mythology and legend 1997: 158].

Boggart часто путают с *barguest* – духом, который преследует город. Большой Оксфордский словарь проводит параллель между *barguest* и немецким *Berg-geist* – горным духом, что вряд ли объясняет происхождение английского духа.

Еще один детский домашний дух *bodach* (*bodagh*, *buddough*) обитает в Шотландии и живет в печи, поскольку очень любит тепло. Ночью он спускается по дымоходу к капризному ребенку и не дает ему спать. Возможно, ночной детский дух по происхождению связан с кельтским существом *bodach* – “крестьянин”, “парень”.

Демифологизация мифологемы *bug* отражает общие тенденции развития английской демонической лексики. Социализация страшного привидения *bug* привела к тому, что это односложное существительное в английском языке обросло многочисленными новыми значениями и практически утратило связь с исходным значением “пугало”.

В английском детском фольклоре *Nursery Rhymes* у детских багов есть имена. Если имена собственные остальных сверхъестественных существ призваны снизить отрицательную смысловую нагрузку, задобрить духа, то имена собственные детских духов часто делают их еще более страшными, если функция духа – напугать ребенка. Детей пугают *Bloody Bones*, *Rawhead and Bloody Bones*, *Old Bloody Bones*, *Tommy Rawhead* – окровавленные кости и сырая голова, имя собственное появляется в детских страшилках всего один раз. Духи эти затаскивают детей в пруд или в чулан – места, в которые детям заходить запрещено. Этими духами пугают детей по всей Англии [Briggs 1967: 338 – 339]. Есть в английском языке страшные детские духи с женскими именами: *Jenny Greenteeth* – Дженни зеленые зубы, *Nelly Long Arms* – Нелли длинные руки. Сочетание имени собственного с уменьшительно-ласкательным суффиксом *-y*, понятного ребенку, с необычными, пугающими физическими характеристиками страшилища: окровавленные кости, зеленые зубы и прочие ужасы – должны еще больше утрачивать детей (ср. со страшными персонажами английских сказок, да и русских тоже, хотя и в меньшей степени, призванных подготовить детей к трудностям жизни).

Было бы неоправданным утверждать, что все отрицательные английские детские духи имеют говорящие названия. Есть в английском демонарии и безобидные имена опасных для детей сверхъестественных существ: *Lazy Lawrence* – ленивый Лоренс, защитник фруктовых и ореховых деревьев от набегов детей, *Churnmilk Peg* – Пег с бидоном, сторожиха ореховых деревьев в западном Йоркшире, *Gooseberry wife* – дух сада, жена крыжовника, которая на острове Уайт охраняет от детей крыжовник. Духи эти опасны только в конкретной ситуации.

Очень много детских духов, обеспечивающих спокойный сон ребенку. Поскольку они встречаются в колыбельных, стихах, то для имен духов сна характерна аллитерация: *Wee Willy Winkie*, с вариантом *Billy Winker* в Ланкастере. Есть даже песочный человек *Sand man* с волшебным мешком с песком, а песчинки, попавшие в глаза детей, гарантируют крепкий и спокойный сон [Larousse dictionary of world folklore 1996:383].

Mumpoker – мамина кочерга и *Nanny Buttoncap* – няня в шапке с помпоном – детские гоблины. В темной комнате живет *Tom Poker* – Том кочерга – детский дух восточной Англии. В Девоне и Сомерсете обитает *Tankerabogus* или *Tantarabogus* – жуткий страшила. В именах детских духов очень важны сочетания и повторы согласных звуков (в последнем примере сочетание согласных t, k, r созвучно Таргар и звучит устрашающе).

Страшные гоблины-людоеды встречаются в шотландских сказках и в сказках Новой Англии. Сверхъестественные существа-людоеды обнаруживаются во всех фольклорных традициях, включая русскую (ср. с Бабой-Ягой). *Hobyahs* – английские гоблины-людоеды живут в лесу, похищают детей и перед тем, как съесть, заставляют их трудиться. Хобии – одни из немногих английских духов, переселившихся на новый континент, возможно, это связано со страхом поселенцев перед неизвестным новым миром с огромными лесами [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 483; Larousse dictionary of world folklore 1996: 221]. Если хобии являются обобщающим названием английских духов-людоедов, то многочисленные уточняющие имена этих существ придают им особый местный колорит.

В Уэльсе детей крадут *Cipernapers* (почти киднеппер, kip – “постель”, возможно, и имя духа – “крадущий из постели”), а в Йоркшире плохих детей съедает *Tom Dockin*. Многие феи крадут детей, не является исключением и *bendith y mamau* – феи с неоправданно добрым прозвищем “матушкино благословение”. *Black Annis* – страшная одноглазая великанша-людоед также крадет детей и овец. По мнению Л.Спенса, это связано с древними обычаями жертвоприношений, человеческих и животных. Имя это сопоставимо с *Woad Farm* – местом, где росли растения, из которых делали синиль для “украшения” черной Годивы. (В культуре легендарной леди Годивы, проехавшей обнаженной по Ковентри, чтобы

спасти горожан от поборов мужа, есть и черная Годива.) Недалеко от Ковентри в древности обитало племя бригантов, чьим главным божеством была Бригантия или Бригидду (ср. со святой Бригитой в Ирландии), богиней священной чаши Keridwen, плодородием, вдохновением и сельским хозяйством. Эта древняя богиня была также известна под именем Anu или Danu, сопоставимым с именем горного сверхъестественного существа Black Annis [Spence 1998: 172 – 175].

Основными занятиями русских детских духов также было красть детей и пугать их.

В русском языке набор детских страшилок удивительным образом напоминает английский. *Бага* и *бака* с *букой* очень похожи по смыслу и звучанию на *bug*, *bogey*, *boggart*. В.И. Даль считает, что *бука*, возможно, происходит от татарского имени собственного Бука, Букей и означает “мнимое пугало, коим разумные воспитатели страшат детей” [Даль 1978, т.1: 138]. Переносные значения *буки* – “нелюдим”, “медведь” (ср. с английским *bugbear*), “человек неприступный, суровый, угрюмый”. *Буковатый* – похож на *буку*, а сибирское *букиться* означает “дичиться”, “коситься исподлобья от угрюмости или от застенчивости” [Даль 1978, т.1: 138]. *Бака* в Ярославской области обозначает насекомое, стрекозу-коромысло [Власова 1998:28]. *Бадай*, *бадя*, *бадяй*, *бадайка* – детское страшилище, вероятнее всего, связанное с *букой*. Сходны с *букой* и *кука*, *кукан*, *куканка*, *кукашка*, *кока*, *коканко* (ср. с курицей, кукушкой). Образ *куки* расплывчат, происхождение неясно. Некоторые ученые, например, О.А. Черепанова, полагают, что *кука* означает нечто искривленное [Власова 1998:273]. Возможно, *кука* связан с общим представлением о нечистом, *кукомоя* у В.И. Даля “неряха, чумичка, неумываха” [Даль 1979, т.2: 212]. Карельский аналог *буки* – *вова*, он же может быть в говорах Карелии утопленником, покойником, который появляется во сне [Черепанова 1983; Власова 1998: 90].

Кроме неопределенных, бесформенных духов в русском языке есть локальные детские духи *бабай*, *мамай*, Вологодское *додон*, Астраханское *дичок* [Власова 1998: 138].

Бабай от тюркского “дед”, “дедушка”, “старик” на севере России превратился в страшного старика – детское пугало. На Урале детей пугали и пугают *бабайкой*. У В.И. Даля *бабайка* – старуха, которой пугают детей и “тут сходятся производства от бабы и бабая” [Даль 1978, т.1: 34].

Додон – нескладный, несуразный человек, мифическое существо, которым пугают детей [Власова 1998:138]. В сказках также встречается царь Додон.

В русском детском демонарии есть еще и *рохля* (Новгородский дух), он живет в подполье. *Рохля* – вялый, разиня, сонный, ленивый, тупой, неповоротливый, неряха. В переносном значении *рохля* – крупная морская рыба *Rhinobatus*, похожая на ската и акулу [Даль 1980, т.4: 105].

В русском демонии присутствуют детские духи, которые особенно опасны для маленьких детей (возможно, раньше этим пытались объяснить и оправдать высокую детскую смертность). *Зыбочник, полуденица, ржаница* могли похитить ребенка, поэтому ими пугали детей. Эти духи функционально комплексные, они еще и полевые, и временные духи. *Полуденица, полудница, полуденка* встречается во всех славянских языках: в польском – *poludnica*, в чешском – *polednice*, в словенском – *poludnica*. *Полуденка, полудница* (сибирское) – привидение, страшная старуха в лохмотьях и с клюкой, живущая в огороде, ею пугают детей, чтобы они в общий полуденный отдых взрослых не разорвали огороды, она, скорее всего, тождественна полуднице [Власова 1998: 414; Даль 1980, т.3: 251]. *Полудница, полуденница, полуденица* – женский дух полдня, вызывающий крик и бессоницу у детей, особо опасные в полдень года [Власова 1998: 414 – 416]. *Полудница* охраняет и поле и полдень, это сверхъестественное существо, персонифицирующее время, плодородие и детскую болезнь. В.И.Даль приводит значение глагола *полдневать*, который в Сибири означал “умирать, жить последние минуты, лежать на смертном одре” [Даль 1980, т.3: 251].

Полуночник, полуношник, полуночица, полуношница (Анна Иванова), *полуночная баба* (тетка), *полуночь* – персонификация детской бессонницы, как и все временные духи, имеет неопределенный облик. Дух этот вызывает кашель и бессоницу. В отличие от других тревожащих ребенка существ он появляется в полночь [Власова 1998: 417 – 418].

Крика, крикса-варакса, крикса-плакса, крыкса, крик, крикливец – бука, страшилище, которым пугают детей, и персонификация детской болезни, вызванной испугом [Власова 1998: 268 – 271]. Словообразование *крикса-варакса, крикса-плакса* насыщены повторами слогов и звуков, обычных в детских припевках и считалках, а добавление малопонятного суффикса к существительному крик придает духу таинственность и пугающее звучание. *Криксой*, плаксой, ревой, крикушей называют ребенка. В Воронежской области *криксы* – болезненное состояние младенца, который много кричит, щетинка [Даль 1979, т.2: 195]. *Плаксы* – синоним криксов, болезненного крика ребенка, кроме того, *плаксы* – плач, обряд от сговора невесты до девичника [Даль 1980, т.3: 119].

Детей может тревожить *щекотун* или *щекоталка*, этот дух многолик: он и леший, и русалка, и сторож кладов [Власова 1998: 570 – 571].

Ночная, ночница, ночная плакса (*ночица-переночица*), *ношница, ношница, ношник* – персонификация детской болезни и сама болезнь [Власова 1998: 358 – 360]. Эти духи также полифункциональны, как и остальные детские духи.

Зыбочник (от “качаться” или от “зыбь”) – и леший, и водяной, и детс-

кий дух, проникающий в детскую колыбель – зыбку [Власова 1998: 208]. *Жихарь, жихарка, жихорко, жихорь* – и домовой, и дух, который крадет младенцев [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 173 – 174].

Тиренький – младенческий дух; может быть, в названии духа присутствует связь с глаголом “тереть”. В.И.Даль приводит диалектные варианты глагола “тереть” – “тирать”, “тирывать” [Даль 1980, т.4: 400].

Тихонький – болезнь, родимец, смиренец и персонификация болезни иногда не только у детей, но и у взрослых.

Удельница – очень опасный для детей и беременных женщин дух в облике женщины. *Удельница* – существо властное над жизнью и природный дух. По мнению О.А.Черепановой, удельница входит “в широкий круг персонажей солярного цикла, сохраняющих свою древнейшую функцию обеспечения плодородия, связанных с деторождением, урожаем и с полдневным жаром” [цит. по: Власова 1998: 500].

Русские детские духи чаще всего неопределенного облика и сочетают в себе несколько функций: персонификацию непонятной болезни, отражение определенного времени суток и страшное сверхъестественное существо для запугивания непослушных детей.

Английские и русские детские сверхъестественные существа зачастую удивительно похожи по смыслу и звучанию, хотя объяснение их происхождения не отражает родственные связи между детскими мифологемами. Это наводит на мысль о возможном наличии чисто звукоподражательного сходства имен детских духов, аналогичного сходству первых слогов и слов, произносимых ребенком. В названиях детских духов встречаются одни и те же детские звуки (-б-, -м-, -н-, -к-).

Детские духи подстерегают ребенка повсюду: в доме, особенно в запретных (чулан, шкаф) или опасных (погреб) местах, в поле, где ребенка могут украсть, наслат на него болезнь (*полевик, полудница*), в водоеме (*Дженни зеленые зубы*).

Практически все детские нечистики, кроме духов сна, – явно отрицательные персонажи. Собственно положительных детских духов найти в английском и русском демонии трудно. Духи – покровители детей ограничиваются традиционными европейскими феями – хранителями детских судеб (ср. мотив Золушки).

Английские детские духи легко социализируются и демифологизируются, давая названия многочисленным понятиям, создавая яркие популярные образы в процессе метафоризации.

Русские детские духи более устойчивы, их названия устаревают, забываются, но практически никогда не демифологизируются, сохраняясь в детской поэзии, играх и считалках.

3.2.2. Профессиональная дифференциация наименований сверхъестественных существ

В рассматриваемых демонариях встречаются сверхъестественные существа, выполняющие определенные действия или отражающие некоторые профессии и профессиональные навыки. Карлики и гномы издавна славились как искусные кузнецы. Есть фейри прачка *Бенни*, есть фейри сапожник – *лепхун*, есть просто работник или слуга – *хоб* или *лоб*, а существуют фейри-аристократы, ирландские *бэниши*, которые закреплены за благородными семействами, и их единственной задачей является плачем и завываниями предупредить о скорой смерти одного из родственников.

Демонарий не является в языке чем-то застывшим, раз и навсегда сложившимся представлением о сверхъестественном. Развитие общества, технический прогресс, как это ни покажется странным, нашли отражение в языке страны первой промышленной революции.

Появление новых промышленных фейри в XX веке кажется совершенно невероятным явлением. В словарях *гремлин* называется любое сверхъестественное существо, рожденное в воздухе (дух, демон, фантом), в чьи задачи входит создавать помехи летчикам, особенно военным. *Гремлин* объясняется как любое неожиданное разрушительное вмешательство [New Webster's dictionary of the English language 1988: 667]. Существительное *gremlin* появилось в английском фольклоре во время Первой мировой войны. В. Вусман-Джоунз писал в "Spectator", что "старый департамент Королевских морских и воздушных сил и образованные в 1917 году Королевские воздушные силы через год впервые столкнулись с существованием огромного количества загадочных и вредных духов, которые приводят к авиакатастрофам" [цит. по: Edwards 1974: 213]. Первоклассные механики, гремлины выполняют роль современного дьявола, мешая техническому прогрессу. Это духи только мужские, с неясным происхождением. Большой Оксфордский словарь придерживается версии об образовании *gremlin* по аналогии с *goblin* [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996]. В словаре фольклора прослеживается связь между *gremlin* и устаревшим переходным глаголом *gremian* в значении "беспокоить". Э. Джоунз также считает, что гремлин происходит от смешения *goblin* и *Fremlin's* – марки пива [Larousse dictionary of world folklore 1996: 208 – 209]. Эта распространенная версия происхождения гремлина связана с маркой пива *Fremlin's* (такое пиво производили в графстве Кент, где располагались базы Королевских воздушных сил). В словаре Вебстера говорится о возможной модифицированной связи между современным *gremlin*, английским *goblin* и гэльским *gruaimin* – мрак. Э. Партридж считает, что новое слово появилось в результате смешения *grinning* – "ухмыляющийся" и *goblin*

(*grinlin*>*grimlin*>*gremlin*), что представляется малоправдоподобным [Partridge 1977]. Этимологи предлагали объяснять происхождение слова *гремли* влиянием немецкого существительного *Gram* – “горе” и уменьшительного производного *Gramlein*, которое в Англии сократилось до *Gremlin*. Еще одна забавная версия связана с бытом английских офицеров в Индии, которые читали все подряд и выдумали новое сверхъестественное существо в результате вульгарного переосмысления фамилии авторов популярных сказок братьев Гримм [подробнее см.: Edwards 1974: 213 – 224]. Совершенно справедливо подмечает Дж. Эдвардз, что гремлины обязаны своему происхождению и дальнейшей популярности во время Второй мировой войны человеческому чувству полной незащищенности, поэтому, “когда он сталкивается с чем-то не вполне понятным, у него есть боги для защиты, дьяволы для того, чтобы было кого винить, и нечто такое, чтобы было над чем посмеяться перед лицом неожиданной смертельной опасности” [Edwards 1974: 224].

В современном европейском фольклоре гремлины ненавидят всю технику и вредят людям, которые ее используют [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 125 – 126].

Если гремлины прочно обосновались в европейском фольклоре, то еще один “промышленный демон” – *глашан* так и остался чисто локальным сверхъестественным существом. Дальние родственники гремлинов – глашаны известны в фольклоре жителей острова Мэн. Они в основном занимаются тем, что намагничивают камни на обочинах дорог и вызывают автомобильные аварии [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 117 – 118].

Практически все духи ближнего пространства отражают древнейший культ мертвых, культ предков, проявляющийся в многообразных трансформациях мифологем духов ближнего пространства в низшем демонарии.

Основным отличием таких духов является наличие индивидуализированных духов, начиная от *бэнши*, пусть и заимствованного из ирландского, но прижившегося в английском духа отдельного семейства, и заканчивая многочисленными яркими именами собственными. Удивительным кажется и практически полное отсутствие переосмысленных значений мифологем пространственных духов. Наблюдается также равенство мужских и женских наименований пространственных духов, они в большинстве примеров духи парные, представленные по всем правилам гендерной строгости в русском языке. Английские фейри имеют либо мужской, либо только женский облик без четкой его фиксации языковыми средствами (исключения, пожалуй, составляют имена собственные).

Природные сверхъестественные существа представляют собой переходные образования, отражая размытость и неопределенность границ нереального мира. Неопределенность духов отражает и страх перед ними, и зависимость от них. Обилие эвфемизмов и описательных имен с упоминанием духов также связано со страхами, которые вызывает иной мир. Понятно поэтому стремление задобрить хозяев другого мира, обозначить плохое через хорошее во избежание худшего. Отсюда и многообразие диалектных вариантов для обозначения сверхъестественных существ в обоих языках. Плавные переходы имен низшего демонария из диалекта в диалект отражают прочные территориальные связи, взаимовлияние диалектов и в большой степени популярность определенных местных представителей иного мира.

3.3. ДУХИ ДАЛЬНЕГО ПРОСТРАНСТВА

Природные сверхъестественные существа населяют все пространство и представлены во всех его составляющих. Поэтому, рассмотрев закономерности наименования сверхъестественных существ ближнего пространства, перейдем к изучению мифологической концептосферы пространства дальнего.

3.3.1. Водные духи

Водное пространство занимает значительную часть территории обеих стран.

Британия – морская держава, а Россия, кроме выхода к морям, обладает богатейшей сетью больших и малых рек, по берегам которых издавна селились люди. Древний культ воды, вера в ее возможности породили обилие персонифицированных водных духов в английском и русском низшем демонариях.

Вода – стихия жестокая и непредсказуемая, в связи с исходящей от нее опасностью, и водные духи всегда отрицательные злобные существа (вспомним аналоги в греческой, римской, прусской и славянской мифологии, образы Нептуна, Посейдона, Аутримпса, морского царя).

Русские водные духи в основном имеют прозрачную этимологию. Основной дух воды – *водяной* является одним из главных персонажей славянской демонологии. В словаре мирового фольклора *водяной* определяется как мужской вариант русалки, непредсказуемый, как сама вода, дух [Larousse dictionary of world folklore 1996: 447]. В.И Даль считает, что водяной – не друг домовому, но товарищ лешему и полевому, злее их и ближе

к нечистой силе [Даль 1978, т.1: 220]. Водяной связан с нечистой силой, с левой полы его капает вода (ср. с особым значением левой стороны у лешего и другой нечисти) [Мифологический словарь 1991: 127]. Водяной – злой дух не только русской, но и всей славянской мифологии (в чешском *vodník*, в серболужицком *wodny muz*, *wodnykus*, в словенском *povodnj*, *vodni toz*). Образ водяного широко распространен на Руси, он сложен и полисемантический. Доказательством многоликости водяного является огромное количество вариантов его имени: *воденик*, *водовик*, *водыльник*, *водяник*, *водяной дедушка*, *водяной дьявол*, *дедко водяной дьявол*, *водяной лембой*, *водяной леший*, *водяной хозяин*, *водяной царь*, *воден-царь*, *царь-водяник*, *водяной шишок*, *водяной шут* [Власова 1998: 94].

Варианты и синонимы *водяного* с удивительной точностью повторяют синонимический ряд русского *домового*, как будто словообразовательный процесс осуществляется по одной модели: прилагательное, определяющее дух и уточняющее статус духа, существительное для словосочетаний и суффиксальное варьирование для лексемы.

Водяной способен к оборотничеству, чаще всего водяной – хозяин, дарующий жизнь и урожай, он мог принимать традиционный облик индоевропейского демона плодородия – коня [Лосев 1982: 282 – 303]. Оборотничество водяного проявлялось в превращениях в щуку или сома, козла, собаку, селезня, лошадь, корову, старика, женщину или просто в бревно. Хозяин рек, озер, болот и прочих водоемов поэтому известен еще и как *навпа* (Смоленский водяной – полурыба), *навпа* (Костромской, Нижегородский, Томский, Якутский и Смоленский варианты) [Черепанова 1983]. В названии *водяной царь (хозяин, дед)* водяной предстает в антропоморфном облике. Единственным переосмыслением значения водяного является устаревшее название смотрящего при водяном сообщении – *водяной* [Даль 1978, т.1: 220].

Кроме мужских водных духов в русском демонии широко представлены женские духи воды: *водява*, *водявка*, *водяниха*, *водяница*, *водяновка*, *водянуха* и словосочетания: *водяная баба*, *водяная женщина*, *водяная чертовка*, *кицка жонка* (связь с китом?) и многие другие. М.Н. Власова считает, что названия женских духов воды, скорее, представляют самостоятельные мифологические персонажи, связанные с водой и с колдовскими функциями воды [Власова 1998:93-94]. Это могут быть утопленницы, русалки, вредоносные покойники, чертовки и прочие обитатели нереального мира.

Маленькие водяные иногда называются *кулешата*, но это одно из значений наряду с чертиками и помощниками колдунов.

Основными словообразовательными способами в мифологемах водяных являются суффиксация и словосложение. В именах водяных сквозит

уважение и стремление задобрить опасных духов: царь, хозяин, уважительное “дед” (предок) – так обращаются к мужским духам. К женским водным духам обращаются гораздо менее почтительно: баба, женщина, чертовка, – по-видимому, из-за их меньшей опасности для человека.

Водяной может обладать не только властью над водой, он предстает хозяином облаков, дождей, островов [Григорьева 1996: 590]. Кроме общего хозяина воды есть и более конкретные хозяева в зависимости от водного пространства, в котором он обитает: *омутники*, *болотники*. Есть и женские варианты локального хозяина – *болотная старуха (хозяйка)* и *омутная, омутница* [Власова 1998: 380]. Локальный характер водяного проявляется в названиях *бучильный* (бучило – водоворот), *озерный*. Болотные духи (*зыбочник*, *болотник*, *бажник* – от *багно* – курское и воронежское “низкое, топкое место, вязкое болото” [Даль 1978, т.1: 35], *лозник* – мелкий ивняк, растущий по берегам, а *лозг* – низменность со рвами, ручьями, бугорак [Даль 1979, т.2: 264], *оржавеник* – оржаветь – покрыться ржавчиной [Там же: 691], *памха* – новгородское и тверское от *помеха* – зло, вред [Даль 1980, т.3: 14] не имеют определенного облика, они занимают промежуточное положение между лешим и водяным, как и болото связано с лесом и водой. В самом глубоком месте болота живет *ви ровник (вир* – глубокое место, водоворот). “Болотные демоны в силу чисто физико-географических факторов “нейтрализуются” с водяными и лешими и часто называются просто чертями” [Толстой 1995 “Каков облик дьявольский?”: 258].

Еще один локальный водяной дух живет в омуте у мельницы, зовут его *мельничной, мельничный, мельник*, в Сибири он может принимать вид красивой женщины или собаки [Власова 1998: 338].

Ласковый эвфемизм водяного *кривохвостик* с прозрачным названием обозначает водяного, нечистого духа [Там же: 268]. На Вологодчине известны *ичетки* – водяные человечки, духи утопленных матерями младенцев. О.А.Черепанова считает, что возможна связь ичетиков с коми “ичотик” – “маленький” [Черепанова 1983]. Еще один мелкий нечистый дух, живущий в воде, – *шеликан (селикан), шелюкан*, вероятно, связан с *шуликуном и шуликуном* – сезонными демонами. Они могут появиться из воды в Святки и в период зимнего солнцеворота [Власова 1998: 561 – 565]. Д.К.Зеленин искал истоки слова *шуликун* в Волжской Булгарии, где демон *вожо* волжских финнов и чувашей очень близок к шуликуну [Толстой 1995: 273], а О.А. Черепанова предполагает, вслед за Р.Г. Ахметяновым и Н.И. Толстым, что образ шуликуна уходит в глубь мифологии древних алтайских народов, имевших связи с древними китайцами и корейцами, воспринявшими от них ряд верований. В новогодних обрядах народов Восточной Азии и у древних алтайцев участвует хозяин воды – дракон. Общее китай-

ское название дракона – *лун*, *шуй лун* – водный дракон, а главным драконом, “императором водных драконов” является *шуй-лун-хуан*. Башкирское *шулгэн* – злой дух, позднее подводный царь, имеющий под водой бесчисленные стада скота, чувашское *сюлюсюн*, в татарском есть мифическая птица *шулгэн*, в коми – *шулейкин*, якутское *сюлюкюн* – хозяин подводного мира, разводящий скот и русское *шуликун* – “звенья одной цепи: истоки этого мифологического ряда уходят в глубины алтайской и китайской древности. Наиболее вероятный источник, из которого русские заимствовали слово *шуликун*, – это коми язык” [Власова 1998: 565; Толстой 1995: 273]. Однако Н.И. Толстой отмечает произвольность таких сопоставлений из-за большой разделенности пространством и временем возникновения и семантикой слова (финские истоки шуликуну маловероятны) [Власова 1998: 565; Толстой 1995: 275]. К тому же в якутском есть прилагательное *хулихун* – “маленький”.

Н.И. Толстой считает, что слово *шуликун*, впервые зарегистрированное М.В. Ломоносовым в параллельной схеме римских и русских мифологических персонажей [Толстой 1995: 270], имеет славянскую этимологию, обозначает незавившийся кочан капусты; шуляк – “ястреб”, “коршун”, связанный с праславянским **suǝ*’ь – “левый, плохой, нечистый, неправедный, негодный”, противопоставляемый **desnǝ* – “правый, прямой, справедливый” [Там же: 277]. В славянской этимологии есть много примеров создания названий сверхъестественных существ по модели левый – плохой, правый – хороший. Суффикс *-ун-* обозначает действующее лицо и не изолирован от других аналогичных суффиксов.

Святочный пирог называется в Приамурье *шуликан*, а маленькие дети – *шулюки*. В пользу славянского происхождения шуликуну Н.И. Толстой приводит также старинные представления о превращении кукушки в ястреба и о мифологических свойствах ястреба быть вместилищем злой души [Там же: 279]. Н.И. Толстой также проводит параллели с болгарским *шулек* – незаконнорожденный ребенок, южномакедонским *шул’ко* – обращение к некрещеному мальчику [Там же: 278 – 286].

Русалка – самая известная мифологема для обозначения водных духов, встречающаяся во всех традициях. В народных представлениях русалки – вредоносные существа, в которые превращаются умершие утопленницы, некрещенные дети. Синонимический ряд русалок так же богато представлен, как и названия другой языческой по происхождению нечисти: *русавка*, *шутовка*, *купалка*, *лоскоталка*, *лоскотуха*, *лоскотница*, *водяница* и многие другие [см.: Власова 1998; Даль 1980, т.4: 117]. Близки к русалкам древние берегини, этимологически связанные с именем Перуна, *пръгиня* – холм, поросший лесом, но в результате народной этимологии смешалось со словом берег, а культ берегинь объединился с культом древ-

неславянского женского божества Мокоши [Мифологический словарь 1991: 92]. Особые русалки *фараонки*, *фалероны*, от них люди приобрели ноты [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 472]. У южных славян *мавки*, *майки* – существа веселые и шаловливые, а у восточных славян в основном приносят вред.

Само название “русалка” не было универсальным у всех восточных славян, возможно, оно появилось сравнительно поздно. Древний языческий праздник русалии, посвященный женским божествам, известен многим европейским народам, а слово, с ним связанное, восходит к *rosalia*. По времени праздник совпал с языческим славянским обрядом в честь водных и полевых духов, которых и стали звать “русалками” [Путилов 1999: 36 – 39].

Имя “русалка” и название народного праздника “Русалии” заимствовано славянами из Фракии и Македонии и восходит к среднегреческому или византийскому “*Rhusalia*”. Позднее происхождение не противоречит, по мнению Э.В.Померанцевой, древности образа, так как оно “нашло приложение к древним представлениям о природных духах” [цит. по: Власова 1998: 464].

Производные от существительного *русалка* малочисленны и включают уменьшительно-ласкательное *русалочка* для обозначения сказочного персонажа и прилагательное *русалочий* в названии цвета и прочих свойств русалки [Ожегов 1994: 598].

Вариантами русалок являются *лебединые девы* и их антиподы *красные девы* и *шшиги* (в этом названии прослеживается связь с чертом) [Григорьева 1996: 595; Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 511].

Вторичное переосмысление образа русалки произошло под влиянием библейских мифов и европейской традиции, в результате отрицательный, сложный, контаминированный образ русалки приобретает положительные характеристики.

Английские водные духи своеобразны и в то же время унаследовали западноевропейские фольклорные традиции. Красавицы с рыбьими хвостами, обитающие в соленой воде, известны как *mermaids*, дословно “морские девы”. Mermaid известна в английском языке с XIV века благодаря Чосеру. С XIV века зарегистрирован полный вариант *mermaiden*, а с XVII века существует мужской аналог морской девы *merman*. Это сложное существительное *mere* (море) + *maid* (дева) вытеснило древнеанглийское *mer(e)min*, *meremenen* (морские люди) с соответствиями в древневерхне-немецком *meremanni*, *merininna*, в датском *meermin* и в древнесеверном *marmennill* [The Oxford dictionary of English mythology 1997: 571]. В английском языке известны еще и словосочетания *sea men*, *sea maids* – морс-

кие мужи и морские девицы с прозрачной этимологией, аналогичной русским водным духам.

Локальные разновидности английских водяных представлены немногочисленными названиями. В Мэнксе обитает очень дружелюбный дух *Ben-Varrey*, который может помочь морякам, а *merrow* – русалка ирландская, может быть и мужским и женским духом и не прочь выпить [Larousse dictionary of world folklore 1996: 301]. Морской волшебный народ Оркнейских и Шетландских островов *silkee, selkee* от английского *seal* – “тюлень”, *sealh* – древнеанглийское, *selich* – шотландское существительное с тем же значением [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996:1439]. *Силки* не совсем русалки, они появляются в человеческом облике, но также носят и тюленью шкуру. В шотландском есть существительное *seasg* – существо с хвостом лосося, которое может исполнить по традиции три желания. Кельтским вариантом волшебного морского народа – тюленей являются *roane* – существа чрезвычайно дружелюбные и не помнящие зла [Larousse dictionary of world folklore 1996: 370]. *Swan maiden* – “лебединая дева озера” – частый персонаж сказок, подобно “тюленьим девам” она может стать женой смертного, но исчезает, если ее связь с природой – наряд из перьев – уничтожается (этот мигрирующий мотив встречается практически во всех мифологических и сказочных традициях мира).

Демифологизация русалки, впрочем, как и всех водных духов, происходит очень медленно. В словаре современного новозеландского сленга отмечены два метафорических переноса значения мифологемы “русалка”: *mermaids* – на юге страны эвфемизм для обозначения дорожной полиции на весовых станциях, от вульгарного каламбура рифмованного сленга ‘*cunts with scales*’, и словосочетание *matagouri mermaid* – русалка из матагури – мифическая сирена высокогорья, прекрасный дух, появляющийся перед пастухами из колючего кустарника матагури или, по-другому, дикого ирландца. В последнем примере говорить даже о частичной демифологизации не приходится [A dictionary of modern New Zealand slang 1999: 85 – 86].

Яйца акул и морских скатов хранятся в *mermaid's purse* – кошельке русалки или в *sea purse* – морском кошельке [Collins English dictionary 1995: 979]. Это единственное переосмысленное значение мифологемы “русалка”, которое удалось найти в британских словарях английского языка.

Исключительно отрицательный персонаж представляет *kelpie, kelpu* – *келпи* – опасный водный дух, пришедший в английский язык из шотландского. Слово это зарегистрировано впервые в 1747 году. Келпи обитает во многих реках и озерах. Слово это с неясной этимологией и происхождением [The Oxford dictionary of English etymology 1996: 503]. В гэльском есть *caipra, caiprach* – “бычок”, “жеребец”, “жеребенок”, но для связи этого существительного с *келпи* требуются дополнительные доказательства. В ми-

фологическом словаре под ред. Е.М.Мелетинского признается, что, скорее всего, келпи связано с ирландским *calpach* – “бычок” [Мифологический словарь 1991: 284]. В шотландском варианте келпи употребляется для обозначения водного духа, который может принимать различные формы, но чаще всего известен в виде лошади (ср. с русским водяным, который согласно индо-европейским традициям предпочитает облик коня). Вера в келпи связана с датским и норвежским *nakken*, исландским *nykur* или *nennir*. Иногда келпи помогает мельникам по ночам, но больше всего этому духу нравится топить путников в воде [The compact Oxford English dictionary in 22 volumes 1996: 911]. Даже просто увидеть келпи – является, по поверьям, большим несчастьем [Larousse dictionary of world folklore 1996: 256 – 257].

В австралийском варианте английского языка *kelpie* употребляется для обозначения пастушьей собаки с торчащими ушами и выведенной от колли – шотландской овчарки.

Tangie от датского *tang* – “морская водоросль” является водным духом Оркнейских островов, дух этот менее опасен и вреден, чем келпи, он появляется также в виде покрытого водорослями человека [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993: 1061].

В английском фольклоре известны *dracae* – водяные феиры в виде плывущих по воде деревянных блюд. Драки, возможно, связаны с шотландским глаголом *drook*, *drook*, в значении “мокнуть”. Драки утаскивают жертвы (женщин) на дно водоема [Briggs 1959; 1967; Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 157 – 158].

Водные духи явно связаны с природой, особенно с фауной. Превращения духов воды связаны с тюленем, лебедем, лососем, лошадкой в английском низшем демонии и с лебедем, сомом, щукой, конем в русском. Общими, индоевропейскими по происхождению, являются превращения водных духов в коня и лебедя. Мифологемы водных духов просты и мало подвержены процессу демифологизации.

3.3.2. Лесные, полевые и горные духи

Основная мифологема лесных духов в русском языке отражает в своем названии само лесное пространство. Образ грозного лесного духа возник в верованиях народа, жившего среди огромных лесных пространств. Леший сам был частью природы, он постоянно менял облик, обладал огромной силой и стоял на страже леса [Путилов 1999: 32 – 34]. Первоначально образ лешего был связан с функциями охотника и пастуха, лишь постепенно он приобретает свойства нечистой силы и в быличках является синонимом черта [Рейли 1999]. Леший – яркий представитель русской

нечистой силы, его связь со злом, левой, плохой стороной отражена в его внешнем виде. Леший обладает левыми атрибутами: левая сторона одежды запахнута на правую, лапты перепутаны и др. (ср. с хеттским Телепирусом и русским водяным) [Иванов, Топоров 1974]. Хозяин леса и его обитателей *леший* представлен многочисленными вариантами: *лесной, лесовик, лесовой, лешак*, на юге и юго-западе России *лисун, полисун, лесовые, лесак, лесник* с общим корнем *лес*. Словосочетания для обозначения *лешего* практически ничем не отличаются от словосочетаний для обозначения домового и водяного: *лесовая сила, лесной царь, лесной дедушка, лесной хозяин, лесной дядя* и прочие [Власова 1998: 284 – 285]. Леший, как водяной и домовый, имеет параллели и в мифологемах женских нечистиков: *лешачиха, лесачиха, лесниха, лесовиха, лешавица, лешенка, лешиха, лешуха, боровуха* [Там же: 277]. Персонификация леса прослеживается в именах лесных духов: *лес, лес праведный, лес честной*.

Эвфемизмы лесных духов многочисленны и понятны: *большак* (Новгородский леший), *дядюшко* (Вятский лесной дух), *другая половина, сам, дедко вольный, дикарь, дикий, диконький, шат, шатун* (сибирский эвфемизм по аналогии с медведем-шатунем), *дядя большой, долгий дядюшко, водило, блуд*, от функции лешего сбивать с дороги, *пастух*, а в Архангельской области *хозяин елей*. По сравнению с эвфемизмами домовых, водяных и вообще нечистой силы специфическими лесными эвфемизмами являются *дикарь* и производные, а также *шатун, пастух, хозяин елей*. Эвфемизмы лешего – в основном слова и словосочетания нейтральной тематики, в которых сквозит уважительное, но без заискивания, как в эвфемизмах домового, отношение к духу леса. Женские лесные духи также могут иметь описательные имена: *вольная, вольная старуха, красная дева, красная баба*, их гораздо меньше по сравнению с эвфемизмами мужских лесных духов, вероятно потому, что женщины-лешачихи менее опасны для людей, а лес традиционно ассоциировался с мужским присутствием.

Конкретизация лесных духов прослеживается в уточняющих названиях: *моховой* – дух мохового болота, *пущевик, боровик* – дух конкретного леса. Лесные духи подразделяются и по внешнему виду: *шумоволос, волосатик* (и леший, и водяной), по функциям: *мнилко* (по способности заманивать людей в бесплодное место), *уводна, водило, водка* (уводит людей, заставляет их блуждать, особенно детей) [Григорьева 1996: 602], *диконька* и другие имена хозяев леса. Кроме мужских и женских представителей лесных сверхъестественных существ есть и названия для детей леших – *лешени* [Энциклопедия сверхъестественных существ 1998: 326].

В русском языке зафиксировано много пословиц и поговорок с *лешим* и о *лешем*: *Был бы лес, будет и леший; С лешего вырос, а ума не вынес; Леший бы тебя задавил; Кричит как леший* [Даль 1979, т.2: 279].

Просторечные бранные выражения, в которых упоминается леший, также распространены в русском языке, как и аналогичные выражения с существительным “черт”: Какого *лешего*? *Леший* его знает! Иди ты к *лешему*! *Леший* носит; *леший* несет; *леший* с ним; *леший* дернул (за язык; на кой *леший*; за каким *лешим* и проч. В ругательствах “леший” является синонимом черта и нечистой силы вообще.

Трудной, но от этого не менее привлекательной для анализа образов низшего демонария мифологемой, судя по многочисленным исследованиям, является мифологема *баба-яга* [Пропп 1998; Степанов 1995; Мифологический словарь 1991]. Это персонаж сложный в функциональном плане: дарительница и похитительница, и воительница, по мнению В.Я. Проппа, с мужским эквивалентом образа Морозко, с аналогом в немецком языке Frau Holle, хозяйка подводных животных у эскимосов [Пропп 1998: 169]. Ю.С. Степанов полагает, что первоначально баба-яга было именем пары мифологического существа, мужского и женского, соответствующих в общем древним индийским богам Яма и Яга, сохранившего в славянской культуре только женскую часть имени, но “первоначальная парность отражена в ее имени Баба-Яга из Яга-Баба, в отличие от древнего Яги – мужчины” [Степанов 1995: 12]. В отличие от традиционной этимологии яги – *еда – персонификация кошмара и удушья. Ю.С. Степанов предлагает этимологию от *јага, ассоциирующегося с балтийским *јeга – сила, понятие, смысл, а также с греческим понятием юношеская сила, половая зрелость, возводимого к индо-европейскому *ieǵʰa; балтийское слово занимает промежуточное положение между греческим и славянским [Там же].

Важную часть пространственных отношений составляет поле, прилегающее к лесу. В поле обитают разнообразные духи, отражающие специфику поля в своих названиях. Так, в гороховом поле, огороде и овине обитает *жареник* и его женский аналог *жареница*, под стогом живут стоговой и стожиха, духи риги – *ригачница*, *рижная баба*, *рижаница* с *подрижником* [Власова 1998: 391]. Злой дух поля, покровитель поля обозначен нейтральным существительным *полевой*, *полевик*, *поляница* или уменьшительно-ласкательным *полевушко*. В кукурузе можно встретить *житного дeда*. На Орловщине выделяют *межевого* и *межевика*. Эвфемизмы полевых духов строятся по знакомой уже модели с добавлением к прилагательному с названием духа почтительного уточнения *дедко*, *хозяин*, *батюшко*, *матушка*, *хозяйка* [Там же: 408 – 410]. Есть и луговик, а также женские духи, сжинающие рожь: *перезжинщина*, *перезжинница*, *перезжинца*, *ряжница*.

Промежуточное положение между полевым и лесным духом занимает *подкустовник*, поселившийся в кустарниках, а в обобщающем имени *кромешники* вообще отражена сущность всех нечистых духов: они прожи-

вают на краю, за пределами реального мира, занимая огромное пространство и объединяя реальное с нереальным [Григорьева 1996].

Духи поля и леса опасны, охраняют вверенное им пространство, а из-за важности леса и поля в жизни людей имена этих духов практически не подверглись переосмыслению.

Хозяев леса в том виде, как они представлены в русском языке, в английском низшем демонарии не обнаружено: по-видимому, английские фейри переселились ближе к человеку или к местам, связанным с его деятельностью. В вариантах английского языка лесные духи также представлены немногочисленными мифологемами: *Bigfoot* – Большеногий, дух горных районов Америки [Larousse dictionary of world folklore 1996: 66], *baginis* – монстр Австралии, полудева-полузверь. Английские фейри обитают повсюду, а занимаемое ими пространство распределено скорее по диалектному принципу. Территория Великобритании во много раз меньше российской, возможно поэтому английский пространственный демонарий предпочитает ограничиться лишь несколькими традиционными мифологемами, заимствованными из европейской культурной традиции, а для создания местного колорита использовать небольшое количество образных кельтских мифологем.

В любой древней мифологии окружающий человека мир представлен персонифицированными сверхъестественными силами, наделенными определенной атрибутикой, функцией и качествами. *Dwarfs* – “карлики” – важная составляющая германской языческой мифологии. Маленькие демоны занимают промежуточное положение между людьми и духами. Карлики олицетворяют землю, все ее богатства. Дух гор в северных диалектах – *dwergr* – карлик, фейри и в виде *dwegumal* – эхо означает “язык карликов”. Кстати, в англо-саксонском эхо *wood-mare*, где *mare* – *mara* – дух зла в индо-европейской мифологии [Edwards 1974: 66]. Этимология германского карлика остается спорной. Древнесеверное соответствие *dvergr*, древнеанглийское *dweorg*, немецкий аналог *Zwerg* не вызывают сомнений. Однако есть и более древние параллели: “злой дух”, “обманчивый” в санскрите передается как *dhwaras*, а в греческом “комар”, “мошка”, что-нибудь “маленькое” – *serphos* [Там же: 68 – 69]. В английский язык карлик – *dwarf* проник лишь в 1823 году после появления сказок братьев Гримм.

В английском языке много горных фейри. Из европейского фольклора перешел в английский проказливый горный дух шахт *Kobold* – кобольд, чье имя происходит от названия металла кобальт (неочищенная руда). По функциям кобольд похож на домового, но отличается от него по месту обитания; он живет в пещере, заброшенной шахте [The Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993:239]. Еще один дух, связанный с табли-

цей Менделеева, *nickel* – немецкий горный дух. Горные духи Германии *Wichtlein*, бодемцы называют их *Hous-schmiedlein* – “маленькие домашние кузнецы” могут предсказать несчастье или смерть [Sikes 1973:29]. Локальные горные духи представлены Корнуолльским рудокопом *knocker* – стуканцем [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997:411], валлийским духом шахт *coblynau* – близким родственником стуканцев; при желании особым стуком он может показать богатые рудой жилы [Larousse dictionary of world folklore 1996:118]. *Coblynau* отражает двойственную природу значения горного духа: он и стуканец (*knocker; thumper*), и злобный дух. В.Сайкс связывает валлийских коблинов с гоблинами и по происхождению [Sikes 1973: 26]. Горные духи могут быть очень опасными, как *Cutty Soams*, который обрывает веревки и тросы, закрепляющие вагонетки в шахтах (ср. с глаголом *to cut* – “резать”), и добрыми за деньги, как “синие шапки” – *Blue Caps*, работающие на шахтеров за вознаграждение [см.: Briggs 1976: 362].

На опасных горных тропах Уэльса путников подстерегают злобные горные духи *gwyllion* в образе женщины-фейри (немного похожи на греческую Гекату). Иногда гвиллионы спускаются в долину, принимают облик козы, которая, по поверьям, наделена волшебными свойствами. Гвиллионы кровожадны, но их приглашают в дом во избежание еще больших бед, так как считается, что они связаны с *Tylwyth Teg* – прекрасным семейством фейри. Валлийское *gwyll* означает “мрак”, “тьма”, “ведьма”, “фейри”. В валлийском фольклоре *gwyllion* – “фейри тьмы” противопоставляются *elllylon* – светлым фейри, которые часто благожелательно настроены к людям [Sikes 1973: 53].

Шотландский *urisk, urisk* – уриск – “козел-человек” живет в пещере, но если он поселится в доме, то принесет его обитателям счастье [Энциклопедия сверхъестественных существ 1997: 439].

Гномы, прочно обосновавшиеся в европейском низшем демонарии, не являются фольклорными персонажами, как прочие сверхъестественные существа. *Gnomii, gnomus* – “гномы”, “гном” появились в результате стараний алхимика XVI века Парацельса, их стихия земля. Э.Партридж считает, что *гном* происходит от греческого *gnomon* – “ум”, а гномы умны. Э. Джоунз считает, что *гном* образован от греческого *ge-nomos* – “земной житель” [Larousse dictionary of world folklore 1996: 203]. Гномов и карликов традиционно путают, хотя первые – порождение фантазии одного человека, а вторые – наследие германского фольклора.

Мифологемы не существуют в языке как застывшие образования. Не является исключением и искусственно созданная мифологема *гном*. Сло-

восочетание *the gnomes of Zurich* – “гномы Цюриха” впервые появилось в ноябре 1956 г. в парламентских дебатах по поводу деятельности профсоюзов и сдерживания заработной платы. Популярное словосочетание стало обозначать швейцарских банкиров вообще. В Оксфорде *гном* был популярным словом для обозначения всего небританского, всего, что не прижилось в стране. Дж.Эдвардс приводит интересный пример переосмысления мифологемы “гном”, когда британский офицер К.Митчел, критикуя решение правительства расформировать часть армии, использовал выражение “*Gnomes of Whitehall*” вместо “правительство” [Edwards 1974:80].

В русской низшей мифологии духи земли представлены *земельным хозяином, горным, горным дедом (батюшкой, старцем)*. На Урале известен женский горный дух *золотая девка, малахитница*, в сказах Бажова – *хозяйка медной горы*. Малахитница антропоморфна и зооморфна, ее образ в виде ящерицы или змейки широко используется и в современной технике резьбы по камню, и в ювелирной промышленности на Урале. В именах женского духа важен сам драгоценный камень или металл, который оберегает хозяйка горы или недр.

Чисто функциональный подход к духу отражен в именах сверхъестественных существ: *клад, кладовой, кладовой бес, кладенец, кладовик*. Диалектным вариантом *кладового* является *скрытек*, этот дух охраняет клады в Архангельской области. В лексемах *мамон, мамонт, мамона, мамуна* – именах демонического существа, зверя, живущего под землей, скорее всего выражено народное переосмысление библейского божества богатства, а *мамонт* совмещает в себе сибирские представления о демоническом существе, слившимся с мамонтом [Власова 1998: 328].

Английские природные духи менее прикреплены к определенному пространству по сравнению с русскими сверхъестественными существами. В русском низшем демонарии духи-хозяева локально выражены, в английском они часто меняют место жительства.

3.4. ВРЕМЕННЫЕ И СЕЗОННЫЕ ДУХИ

Временные параметры являются важнейшей составляющей лингвокультурной ситуации, поэтому представляется оправданным подойти к характеристике низшего демонария как мини-модели мира с позиций выражения в нем временных отношений.

Все сверхъестественные существа в основном появляются по ночам, отражая связь со злом, темнотой, тайной, миром необъяснимым и загадочным. Ночной образ жизни не обязательно выражен в их названиях. *Пряха* –

женский ночной дух, сходный с кикиморой, появляется в доме, только когда все спят. Название этого существа реализует лишь ее функцию.

Чаще, однако, в именах временных духов отражено время появления нечистой силы: *полуночник (полуночица), полуденник, полуденный, полудник* – полевой дух полдня, персонификация солнечного удара, вызывают беспокойство у детей. Иногда функции полудника выполняет *ржаница, полуденица* – женский вариант опасного для работников духа (самое жаркое время летнего дня).

Словообразовательная модель временных русских духов состоит из названия времени суток и уточняющего префикса либо суффикса – показателя рода. Показателен префикс полу-, означающий в названиях сезонных духов какой-либо рубеж, половину, переход к чему-либо.

Еще один конкретизированный временной дух – *заря, заряло, заряла* – существо, персонифицирующее зарю [Власова 1998: 178 – 179].

В демонариях присутствуют сезонные демоны, появляющиеся в строго определенное время, обычно раз в году, а затем снова исчезающие до следующего года. В этой закономерности отражены древние календарные циклы народов мира, а сезонные духи представляют древние и осовремененные языческие божества, олицетворяющие различные природные силы. Северные сезонные духи *шуликуны* появляются из воды только два раза в году, во время зимнего и летнего солнцеворота – самую опасную пору – разгул нечистой силы. *Шуликуны* – проклятые матерями младенцы, родственны древним славянским демонам *караконджалам*, кикиморам и демонам неславянских народов Поволжья и Сибири [Мифологический словарь 1991: 626]. Нечистая сила, изгоняемая по окончании Святок, называется родственной шуликунам мифологемой *шольшины* [Власова 1998: 561]. Иногда сезонны русалки (русалья неделя).

Разгул нечистой силы в Британии связан с популярным не только в Британии древним кельтским праздником Всех Святых – Halloween, праздником, связанным с древним культом мертвых [см. подробнее: Day 1998; Cohen 1994; Potter 1997; Kightly 1986].

Сверхъестественное сезонное существо, приносящее плодородие и ассоциирующееся с первым посетителем дома в новом году, называется в русском демонарии *полазник* (ср. украинское *полежайник*, болгарское *полезник*, польское *podlaznik*, словенское *polozic, polazar*, хорватское *polezaj*). Обычно полазник антропоморфен, реже представлен животным, а у поляков это слово представляет одно из названий рождественской елки [Мифологический словарь 1991: 445]. Похожего на полазника сезонного демона можно встретить и в шотландской традиции Ногманеу – “первая нога” [Day 1998].

В знакомых всем персонажах *Деда Мороза* и *Санта Клауса* смешались языческие и христианские представления о сезонных демонах. В скандинавской мифологии бог Один зимой разъезжал на лыжах, награждая хороших и наказывая плохих. В христианской религии персонифицированный образ духа-дарителя связан с епископом из Малой Азии святым Николасом, который в IV веке спас своих сестер от позора проституции и бедности, тайно принеся им в дар богатое приданое в виде мешка золота. Голландский *Sinter Claus* в 1773 г. стал известен под именем *St. A Claus*, он заменил языческих богов – дарителей типа римской Бефаны, немецкой Берхты – *Bertchta* и *Knecht Rupert* (разъезжавшего по небу на лошади и иногда сопровождаемого Черным Питером с кнутом, которым он сек шаловливых детей [Encarta 1998]). Голландцы привезли с собой *Sante Klaas* – святого Клааса в Америку, а жители Нью-Йорка превратили его в современного *Santa Claus* – Санта Клауса, в английском варианте он еще известен как *Father Christmas* – Рождественский Отец [Larousse dictionary of world folklore 1996: 383].

Персонаж фольклора *Мороз*, *Морозко* встречается во всех славянских традициях. Мороз, по мнению В.Я.Проппа, является мужским вариантом бабы-яги, духа-дарителя и духа-похитителя [Пропп 1998]. У восточных славян Морозко – богатырь, кузнец. Обрядовые представления, лежащие в основе этого образа, связаны, по мнению В.В.Иванова и В.Н.Топорова, с обычаем кормления дедов-покойников и отражены в самом названии сезонной мифологемы *Дед Мороз* [Мифологический словарь 1991: 376].

Английские сезонные духи представлены в основном кельтскими словосочетаниями. *Cailleach bheur* в Шотландии и на севере Англии персонифицирует зиму, ирландский вариант *cailleach bega* также олицетворяет зиму, а иногда является полевым духом в виде последнего снопа. В древней кельтской мифологической традиции этот дух был скорее всего богиней зимы, с ней связаны многие территории, в частности считается, что острова Гебриды были образованы из камней, выпавших из ее разорвавшегося фартука, а сама великанша с наступлением тепла также превращалась в камень до следующей зимы [Larousse dictionary of world folklore 1996:88].

К сезонным демонам приближаются демоны стихий. В русском демонарии *ветер* превращается в дух, вызывающий его. Персонификация ветра проявляется в вариантах этого духа: *ветреник*, *ветровой*, а сильный ветер называется *вихор*, *вихровой*, *вихрик*, *вихрь* [Власова 1998]. Природа (степи, поля) и климат (долгие зимы) России породили страх перед ветром, названия ветра зачастую обозначают нечистую силу, обитающую в вихре. *Вихрь* традиционно считается воплощением черта, беса (вспомним

известное стихотворение А.С.Пушкина “Бесы”). Вихрь-черт известен почти всем славянам, в этом образе отражен “нулевоморфный невидимый облик черта” [Толстой 1995 “Каков облик дьявольский?”: 263].

Hoopers – добрые фейри Корнуолла, которые предупреждают моряков о шторме и помогают выйти из плотного тумана; в Мэнксе обитает *Howloa* (от английского to howl – “вопить”), дух, который завывает перед бурей; там же встречается *Dooinney-Oie* – ночной человек, который предупреждает о наступлении шторма [Briggs 1967: 246]. В окруженной морями Британии духи шторма разнообразно представлены в низшем демонарии.

Строго говоря, временные отношения реализуются всеми сезонными духами и всеми сверхъестественными существами вообще. Время их функционирования строго определено и ограничено (в основном это ночь). Временные духи связаны с календарным циклом, их названия устойчивы и практически не подвержены переосмыслениям благодаря прочной закреплённости в традициях и праздниках.

Духи болезней можно назвать временными духами лишь условно, поскольку чаще всего они проявляются в ночное время, и, как сами болезни, редко мучают всех, и от них имеются определенные заговорные рецепты (ср. с болезнями, насылаемыми эльфами (см. 2.1)). В русском языке эти названия сверхъестественных существ, вызывающих болезни, соответствуют самим болезням: *лихоманка*, *лихая*, *лиходейка*, *лихоимка*, *лихорадки* (возможно употребление и единственного числа *лихорадка*), весенняя лихорадка называется *весенница*, *ворогуша*, *кума*. Причем в заговорах встречаются уточняющие названия духов болезней: *Каишля* (вызывает бронхит), *Душля* (дух одышки), *Сонля* (персонификация комы), *Синя* (сифилис), *Пухля* (олицетворение водянки), *Секея* (персонификация ревматизма). Таких духов в русском языке существует столько, сколько можно насчитать болезненных состояний. Они выражены существительными в основном женского рода, возможно, в этом прослеживается древняя связь с дочерьми могущественной богини плодородия, позднее – с 12 демонами, олицетворяющими болезни [см. подробнее: Власова 1998: 306 – 324; Черпанова 1983].

ВЫВОДЫ

1. Пространственно-временные характеристики – очень важные составляющие реального мира – разнообразно и полно отражены и в мире нереальном. При реализации наполняемости пространства и времени вы-

мышленными сверхъестественными существами проявляется национально-культурная специфика языкового сознания.

2. Пространственный компонент представлен в демонарии духами ближнего и дальнего пространства, а временной – сезонными и временными духами. Практически все сверхъестественные существа могут занимать промежуточное положение между обеими составляющими. Уникальным явлением в низшем демонарии можно считать появление особых пространственных духов *гремлинов* как отражение страха человека перед техникой.

3. Представители нереального мира способны приспосабливаться к меняющимся условиям окружающей жизни, социализироваться, терять старые и приобретать новые значения. Этот процесс в гораздо большей степени характерен для английского языка, с одной стороны, благодаря обилию вариантов в разных частях мира, а, с другой – из-за сменившегося еще в XVII веке отношения к низшему демонарию в целом: от неизменно почтительного до романтического, а затем и иронического под влиянием писателей английского Возрождения и их последователей. В русском языке пространственно-временные духи более устойчивы, отражают живучесть старинных языческих верований в русской культурной традиции.

4. Пространственные сверхъестественные существа гетерогенны в английском и русском демонариях. Они сочетают в себе как положительные, так и отрицательные характеристики. Злые пространственные духи могут иногда помогать в особых условиях человеку (за плату в Британии, по настроению в России).

5. Пространственные духи английского демонария в основном заимствованы из шотландского, валлийского, ирландского, германского и европейского фольклора, своих, чисто английских духов природы в английском языке мало, их имена и для англичан звучат как иностранные. Английские природные духи неразрывно связаны с природой, не разграничены по сферам и месту обитания, фейри разделяются по функциям и привычкам (бродячие и оседлые, одинокие и групповые).

6. В русском демонарии духи пространства более конкретно представлены и в обобщающих основных мифологемах *домовой*, *водяной*, *леший*, и в локальных названиях соответствующих сверхъестественных существ. Пространство поделено между русскими духами, хотя зафиксировано множество переходных образов типа *кромешников*.

7. Наблюдается равенство мужских и женских наименований пространственных духов, в большинстве примеров это духи парные, представленные по всем правилам гендерной строгости в русском языке. Анг-

лийские фейри имеют либо мужской, либо только женский облик без четкой его фиксации языковыми средствами (исключения, пожалуй, составляют имена собственные).

8. Природные сверхъестественные существа представляют собой переходные образования, отражающие размытость и неопределенность границ нереального мира (*водяной* сочетает в себе функции *лешего*, добрый *брауни* может превратиться в злого *гоблина*). Неопределенность духов отражает также страх перед ними и зависимость от них. Обилие эвфемизмов и описательных имен с упоминанием духов природы связано со страхами, которые вызывает иной мир. Понятно поэтому стремление задобрить хозяев другого мира, обозначить плохое через хорошее во избежание худшего. Отсюда и многообразие диалектальных вариантов для обозначения сверхъестественных существ в обоих языках. Плавные переходы имен низшего демонария из диалекта в диалект говорят о прочных территориальных связях, взаимовлиянии диалектов и в большой степени популярность определенных местных представителей иноного мира.

9. Метафорические переносы и демифологизированные значения присутствуют только у самых распространенных представителей английского и русского пространственно-временного демонария (*брауни*, *фейри*, *эльф* в английском и обобщающим *черт* в русском). Пословицы и поговорки также в основном связаны с самыми распространенными универсальными мифологемами. Вероятно, в этом проявляется стереотипность мышления, поскольку самые распространенные имена сверхъестественных существ являются в то же время и самыми многозначными, емкими, пугающими, ярко-образными и притягательными.



ГЛАВА 4. ИДЕОЛОГИЗАЦИЯ МИФОЛОГЕМЫ И ПЕРЕХОД ОТ МИФОЛОГЕМЫ К ИДЕОЛОГЕМЕ

Язык – арсенал с трофеями прошлых
и орудием будущих завоеваний.

С. Колридж

4.1. СЕМАНТИКА СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Мифологичность мышления также актуальна в современном периоде, как и в традиционном обществе. Доказательства тому встречаются повсеместно: они проявляются в радикальных формах в обилии эзотерической литературы, интересе к магии, в новейших направлениях религии и в той или иной степени отражены в культуре и языке.

Если, вслед за Б.Малиновским, рассматривать миф как рассказ о прошлом, функционирующий для оправдания настоящего и способствующий социальной стабильности, то следует говорить о сопричастности мифа социальной и культурной реальности независимо от конкретного пространственно-временного существования этой реальности. Мифы можно активировать и реактивировать с целью формирования определенной исторической традиции, в которой они представлены коллективной памятью народа.

В жизни современного общества, как и всегда, большая роль принадлежит событиям, которые не просто произошли, а имеют значение и сей-

час, причем для всего общества или нации. Каждый отдельный человек является, по мнению К. Хюбнера, персонификацией нации, как немецкое имя Михель или французское Жан олицетворяют специфику немецкого или французского осознания человека. В королях была, а порой и до сих пор остается, созерцаемая вся нация. Например, в современной Великобритании конституционная монархия олицетворяет нерушимость страны, крепость традиций, несмотря на то, что британская королевская семья переживает не самые лучшие времена, а постоянные разводы королевских детей несколько пошатнули уверенность британцев в непоколебимость монархии. Аналогичным доказательством также является активизирующееся в ряде стран стремление вернуться к монархизму в переходные периоды страны и кризисные ситуации. Национальное чувство, национальное сознание, вероятно, формируются теми же онтологическими представлениями, что и мифическое понимание принадлежности к одному роду или племени. Исчезают резкие отличия материального и идеального, внешнего и внутреннего. Внешние предметы, которые составляют реальную действительность нации, становятся частью внутренней сущности каждого индивида, принадлежащего к этой нации. Но понятие “нация” может демифологизироваться под воздействием комплекса внешних и внутренних причин, и “нация” в таких случаях заменяется понятием “общество” [Хюбнер 1996: 328].

Идея национального мифа отражена в идеологиях, которые исходят из познанной или сконструированной реальности, управляют сознанием людей, формируют национальное самосознание (ср. с идеей евразийства и православия у Н.И.Толстого) [Толстой 1998: 418]. Идеология выражает политику государства, поэтому политический миф должен отобразить, по мнению Ж.Сорея – создателя политических псевдомифов, – тенденции, усилия и ожидания народа, при этом не играет никакой роли то, что миф выглядит фантастично в деталях и отклоняется от реальности [Хюбнер 1996: 340].

Современная идеология, политика и культура во многом определяют средствами массовой информации, программирующими массовое сознание, системно конструируя реальность [Zipse 1992]. Результатом воздействия СМИ явилось и формирование массовой культуры, вследствие чего фольклор и мифология практически повсюду в мире находятся под большим влиянием массовой культуры. Продукция киноиндустрии как составляющей массовой культуры, в частности всемирно известной корпорации У.Дисней и практически всех остальных похожих на нее корпораций, постоянно трансформирует и создает заново стереотипы сказок и утопий, которые следует претворять в жизнь, внедрять в массовое сознание людей. Существуют даже реализованные фрагменты идеального сверхъе-

стественного в виде американского и европейских Диснейлендов, рекламных конкурсов, самой рекламы, широко использующей сверхъестественные сюжеты и прочие нереальные реальности.

Совершенно справедливо отмечает П. Денби, что фольклор на службе масс-медиа уже не выполняет свою первоначальную функцию создавать и усиливать традиционный образ, объединять людей и сохранять традиции. Он стал более интернациональным и универсальным. Фольклор масс-медиа предназначен служить волшебной палочкой, он постоянно указывает на то, что нужно вернуться к упрощенной жизни или что мир где-то основан на нереальных силах, не поддающихся никакому контролю, или показывает, что технологическое общество уже не будет обществом народным, а современное обращение к сверхъестественному и фольклору еще более усложняет проблемы общества. Тем не менее фольклор масс-медиа можно рассматривать как своего рода панацею от многих бед [Denby 1971: 113 – 123].

Образы современного фольклора масс-медиа имеют авторов, как имеют авторы политические мифы и героические мифы, справедливо называемые псевдомифами и псевдофольклором. Нельзя не согласиться с точкой зрения Дж.Зайпс на то, что утопические желания масс формируются внутри фантастических дворцов индустрии культуры [Zipes 1992: 118]. Так, имена гномов в прототипическом мультфильме У.Диснея “Белоснежка и семь гномов” Doc, Happy, Grumpy, Sneezy, Bashful, Sleepy, Dopey – Начальник, Счастливчик, Ворчун, Чихун, Скрамняга, Соня, Глупец отражают здоровые инстинкты человека, которые при правильном использовании могут стать мощным оружием в борьбе с силами зла. Символическим фактом обращения к старинным персонажам фольклора – гномам-карлика, хранителям кладов, всех ценностей в переносном смысле. Белоснежка (в фильме совсем не с традиционными белыми волосами) символизирует основные положительные характеристики американской общественно-экономической системы. Традиции Белоснежки, вышедшей на экраны в 1936 году, были продолжены и продолжают киноиндустрией, превратившейся в крупную составляющую массовой культуры. Яркой иллюстрацией сверхъестественного и символического отражения реальности служат знаменитые “Звездные войны” и серийные *супермены*, призванные бороться со злом. Вечное стремление человека познать непознаваемое, проникнуть в сущность пространства и времени отравляет живучесть веры в магию в жизни и творчестве. В основе магического можно, вслед за Дж.Зайпсом, выделить следующие основные факторы: фантазию, recovery – выздоровление, оживление, escape – побег, выход и consolation – утешение. Фантастические образы отражают несуществующие в реальности объекты, фантазия упорядочивает созданные воображением концеп-

ты, приближается в этом смысле к сказке и принимает форму сказки, освобождая человека от всевозможных фобий и гарантируя выздоровление, выход и утешение [Zipes 1992: 142 – 143].

Являясь отражением действительности, современные миф и фольклор объясняют непонятное. Их часто путают и авторитетные авторы, считая, что миф и фольклор неразделимы, хотя в мифах больше подчеркивается роль сверхъестественного, а в фольклоре (легендах) наблюдается больший интерес к повествованию [Cotterell 1997]. Более того, современный миф и политика, идеология, по мнению ряда ученых, оказываются синонимами. “Даже самые фантастические образы фольклора восходят к действительности и отражают реальную жизнь” [Пропп 1998: 150]. Однако простой реальной действительности в фольклоре нет: она либо сдвинута в шуточных формах фольклора, либо уничтожена в сагире. Фольклористика, по мнению В.Я.Проппа, является наукой идеологической, так как ее методы и установки определяются мировоззрением эпохи и отражают его [Пропп 1998: 150].

Современные мифы аккумулируют и реализуют старые традиции наделить людей власти значительностью, граничащей со сверхъестественностью. Исторические деятели превращаются в мифологемы-архетипы, как фигура Сталина олицетворяет архетип тирана эпохи культа личности, а британская принцесса Диана, ставшая культовой фигурой после смерти (появилась целая индустрия, эксплуатирующая популярность этого образа, особенно в туризме и производстве товаров ширпотреба), олицетворяет архетип народной принцессы. Аналогичным образом в убийстве Дж. Кеннеди, а затем его брата Р. Кеннеди многие видят не просто роковое стечение обстоятельств, а мистическое сверхъестественное преследование всех членов многочисленного семейства Кеннеди, имеющего даже свое название the Kennedy Curse – проклятье Кеннеди [Gordon 1997].

В современном обществе миф принимает, скорее, форму ритуала, культа, а изменение семантики сверхъестественного происходит в результате технизации общества. Наряду с социальным нормированием идет технизация сенсоров (органов чувств), процессоров (памяти) и эффекторов (модели), а также коммуникационных средств, что и составляет основу семантических изменений [Giesecke 1998: 211 – 212], то есть осуществляется изменение когнитивной памяти и языковой понятийной модели, сознательного и бессознательного.

Современная действительность реализует семантику сверхъестественного на разных уровнях, она отражена в языке политических, религиозных, культурных и даже языковых мифов массового сознания, а также на уровне обыденного индивидуального сознания. В этом случае более справедливым было бы говорить о стереотипах, закрепленных мифологичес-

ким мышлением. Одним из вариантов языкового мифа может быть пример, приведенный в работе Дж. Ноулза “A Cultural History of the English Language”, о том, что люди не верят в то, что Адам и Ева говорили по-немецки, но тем не менее верят, что рабочие говорят не на правильном английском [Knowls 1998: 10].

Язык как компонент культуры реализует национальное самосознание этноса. Парадигма национального самосознания гетерогенна, как неоднородна и парадигма культуры, особенно это характерно для общенародного и индивидуального сознания. Многокомпонентность национального самосознания позволяет менять соотношения близкородственных этносов со сменой доминанты [Толстой 1998: 18].

Некоторые аспекты и функции мифологического мышления составляют важную часть человеческого существования, а значит, и индивидуального самосознания наряду с национальным. До сих пор жив миф о “благородных истоках”. В начале XIX века гипноз благородного происхождения вызывает во всей Центральной и Юго-Восточной Европе интерес к национальной истории, особенно к ее ранней стадии, пробудив национальное чувство и приведя к тому, что все историографии, за редким исключением, описывая национальную историю, приблизились к самому настоящему культурному провинциализму [Элиаде 2000: 171 – 172]. Известны печальные результаты обращения к арийскому мифу и эсхатологические и миллениаристические построения марксизма. К.Маркс воспользовался известнейшим эсхатологическим мифом средиземноморско-азиатского мифа о справедливом герое-искупителе (пролетариате), чьи страдания должны изменить мир. Возможно, что глубокие исторические корни этого мифа сделали его столь популярным.

Все националистические режимы уделяли фольклорным персонажам повышенное внимание. Так было при Гитлере, а в Ирландии культурный национализм предвосхитил движение за политическую независимость. Не остается в стороне от вышеперечисленных тенденций и современный период. Он дает поразительные примеры пространственно-временных и культурных параллелей в эволюции мифологических персонажей в каждой национальной картине мира. Они проникают в индивидуальное самосознание, массовое и национальное сознание и актуализируются в нем.

Мифические структуры образов и поведения широко используются средствами массовой информации для воздействия на общество в целом, а также на определенные группы – коллективы людей и отдельные личности. Они представляют современные версии мифологических и фольклорных героев, которые воплощают идеалы широких слоев населения.

Современный миф может быть также воплощением представлений элитарной культуры, когда художественное творчество и его отражение в

культуре и обществе приводит порой к неадекватному восприятию его результатов. Следует оговориться, что нас интересуют в данном исследовании только мифы и мифологемы, утвердившиеся на уровне массового сознания, а изучение структуры образов элитарного мифа могло бы составить тему самостоятельного исследования.

Краткий обзор современных мифов позволяет констатировать сложную разветвленную систему мифологии, зеркально отражающую многообразие действительности и проецирующую в мифах болевые точки бытия, неподдающиеся объяснению с позиций рационального подхода.

4.2. МИФОЛОГИЗАЦИЯ СТЕРЕОТИПОВ И КУЛЬТОВ: НОВЫЙ ГЕРОЙ В СВЕТЕ ОСОБЕННОСТЕЙ АМЕРИКАНСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

К важным источникам определения базиса лингвокультурной ситуации какой-либо территории относится чувственно воспринимаемая этносом действительность: климат, растительный и животный мир, физикогеографические и даже цветовые оттенки окружающего мира [Шаклеин 2000: 73]. Если меняется экологическая среда этноса, что происходит при распространении языка в новые регионы, то новые природные условия меняют и лексико-фразеологический фонд языка. Это подтверждается историей многочисленных вариантов английского языка, поскольку “возможна дифференциация внутри массовокультурных этнических символов” [Шаклеин 2000: 73 – 74].

Американский английский играл и играет важную роль в становлении и распространении этнических символов, включая мифологемы, которые в современных условиях выходят за пределы американского английского и приобретают общечеловеческое значение в жизни и культуре современного общества. Поэтому рассмотрение специфики такой лингвокультурной миграции и ассимиляции концептов-мифологем на примере американского варианта английского языка представляется основной задачей данной части работы.

Изучение американских фольклорных источников может не только восстановить забытое прошлое, но и обновить, придать гуманную направленность неформальной религиозной культуре, которая может дать свежие подходы к всеобщей диффузии религии и культуры. История американской религии раскрывается во взаимодействии с культурой, которая определяется фольклором, легендами, юмором и героями [Encyclopedia of American religious experience 1988: VI, 86]. Если считать фольклор неформальной культурой, а мифы – его историей, то у американцев в традици-

онном виде их нет по той простой причине, что все мифы иудо-христианской традиции уже записаны в Библии. Единственными мифами США можно считать мифы американских индейцев. Тем не менее некоторые ученые говорят об американских национально-культурных мифах, объявляя США новым Эдемом земли обетованной. Но не следует забывать о том, что Америка чрезвычайно богата легендами, которые можно условно разделить на традиционные, протестантско-религиозные и легенды о сверхъестественном. Последний тип легенд основан на анимизме и политеизме и поэтому уводит от официальной религии в ирреальный мир. Сверхъестественные существа типа фейри, эльфов, тролей не очень уютно чувствовали и чувствуют себя на американской территории, за исключением детской литературы, фэнтези, мультипликационных и телевизионных фильмов. В американской культуре прочно обосновались рассказы о духах, людях, одержимых демонами, исчезающих попутчиках-хитчайкерах, инопланетянах. Сверхъестественный субстрат проникает иногда в официальную религию, как в случае с Салемскими ведьмами XVII века [Энциклопедия колдовства и демонологии 1996: 379 – 393], или проявляется в возникновении новой волны реакционных культов, таких, как, например, сатанинская церковь или сайентология. Если западная религия в целом стремится к демифологизации, то народная религия и культура мифологизируют мир духов, видений, предзнаменований, постоянно подпитываясь сверхъестественными легендами. Мир фольклорных верований олицетворяет специфику сверхъестественного мира американцев, несмотря на общность языка в США и Великобритании.

Большинство из людей охотно признает, что общность языка у Великобритании и Соединенных Штатов отнюдь не свидетельствует о подобной же общности культуры. Принято говорить, что народы этих двух стран владеют “англосаксонским” культурным наследием, которое воспринимается как “нечто само собою разумеющееся”, но не видим ли мы массы существенных различий в их жизни и чувствованиях. Если Америка все-таки в некотором отношении еще может казаться “английской”, то это такой же пережиток, как считать ее бывшей колонией Англии. Ее доминирующий культурный дрейф направлен от нее в сторону автономного и обособленного развития, отчасти в сторону слияния с европейской культурой в целом, по отношению к которой культура Англии одна из граней. Общность языка не может до бесконечности обеспечивать общность культуры, если географические, политические и экономические детерминанты культуры перестают быть одинаковыми в разных ареалах его распространения [Сепир 1993: 191]. В. Липпман метко заметил, что “большим общественным событием Америки является не покорение диких земель, а поглощение 50 различных народов” [The Forbes book of business quotations

1997:59]. Д.Б.Шоу считал, что Англия и Америка – это две страны, разделенные одним языком. Соглашаясь с точкой зрения о специфическом характере американской культуры, попытаемся подчеркнуть ее особый характер на примере развития низшего демонария на американской почве.

Американские низшие духи представляют, пожалуй, самую интересную страницу в истории низшего демонария. Американские сверхъестественные существа, как и заимствования в целом, теряют свое своеобразие у границ Новой Англии, подвергаясь строжайшему таможенному контролю.

Американская история и культура, как и история американского английского в частности, традиционно делится на три периода: первый – *завоевание Нового Света* пуританами Елизаветинских времен, второй – от *гражданской войны* и до провозглашения *независимости* и третий период, современный, берущий начало от *войны между Севером и Югом* и длящийся до сих пор. Однако очевидно, что шестидесятые годы XX века ознаменовали бурный переход к четвертому, новому периоду, вызванному к жизни развитием молодежной культуры, культуры андерграунда и века наркотиков и мнимой свободы.

Все периоды имеют свои доминанты и устремления, отраженные в основных социальных, философских, образовательных, культурных, литературных текстах. Тексты (язык) каждого периода рождает своих культурных героев, выдвигает своих популярных героев легенд и фольклора. Все это составляет образ жизни американского общества, скрепленного мифологемами и идеологемами, призванными отражать свободу действий и веру в необходимость борьбы с врагами, свободу, не умершую с тех времен, когда первый поселенец сошел на берег Новой Англии. Обобщенный герой (термин Р.Дорсона [Dorson 1991]) первого периода представлен *религиозным человеком*. Его врагом была англиканская церковь, а основная цель его существования заключалась в спасении души. Культурные и фольклорные герои колониального периода олицетворяли образ жизни, путеводной звездой которого было провидение, колдовство и демономания. Противостояние англиканской церкви вызвало неприятие и традиционных персонажей более древних верований. Обобщающие названия сверхъестественных существ, проказничающих в Великобритании, и их носители – фейри с многочисленными их разновидностями (импы, эльфы, боггарты, хобгоблины, подменьшы и Робин – добрый малый) не смогли взять билеты на корабль, отправляющийся к Новому Свету. Старых фольклорных персонажей могло поглотить новое окружение, состоящее из более сильных представителей нечистых, с которыми ассоциировались в сознании людей прежние герои нереального мира, – *ведьм, духов и дьявола* [Dorson 1973: 14 – 15]. Если в Англии во времена Чосера дома пресле-

довались фейри, то уже во времена Шекспира фейри сменились демонами и злыми духами (по-видимому, под влиянием христианских традиций и обобщенного восприятия сил зла). Матери Новой Англии пугали детей в основном демонами и злыми духами. Невидимый мир Америки заселен обобщенными демонами и дьяволом, легко заманивающими и растворяющими в себе старых британских импов и фейри. Более правдоподобное объяснение эмбарго на старых представителей низшей демонологии связано с историей американской эмиграции вообще. Представители азиатских и африканских народов также не смогли провезти через границы в Америку своих сверхъестественных существ, и в американском английском прижились только общекультурные герои, интернациональные по лексическому составу персонажи низшей демонологии – *дьявол, ведьма, троль, гном, русалка*. На американской почве теряется самобытность отдельного демонария, а представители английских низших сверхъестественных существ, преобразаясь и укрупняясь в культурном и языковом отношении, образуют неплохой фундамент для превращения мифологем в идеологемы. Религиозный фольклор колониального этапа богат рассказами о замечательных чудесах, происках дьявола и колдовстве. К этому времени относятся легенды о ведьмах и повитухах, искусных в черной магии [Энциклопедия колдовства и демонологии 1996].

Архетип религиозного человека сменяется новым символом во втором периоде американской культуры – *человеком демократическим*. Демократический человек родился в Америке во время противостояния королю и парламенту, во время протеста, который привел к революции и образованию нового независимого государства. Изменились и составляющие первой оппозиции: противостояние “религиозный человек – англиканская церковь” сменяется противостоянием “демократический человек – далекое монархическое государство”. Право монарха распоряжаться судьбами подданных заменяется политической свободой. Свобода вероисповедания была уже к этому времени достигнута. На передний план начали выдвигаться новые культурные герои – политические и государственные деятели, которые идеализировались и мифологизировались, приобретая ореол таинственности и вызывая почти религиозное поклонение. Франклин – апостол простых людей, Вашингтон – отец-основатель страны, Джефферсон – архитектор Декларации Независимости, Джексон – народный герой, Линкольн – спаситель Республики. Не случайно классическим произведением той поры считается “*Democracy in America*” А. де Токвилля, вышедшее в 1825 году. Фольклорные герои еще в большей степени, чем в первом периоде, подчеркивают демократические черты, имеющие первостепенное значение в то время. *Дэвид Крокетт* – пионер, конгрессмен, герой нового типа, шокирующий нацию своими словами и поступками.

Другие супермены той поры ему подстать. У них грубые манеры, речь простолюдинов, а поступки сродни деяниям великанов классической эпохи. Ряды суперменов-демократов включают в себя *Майка Финна*, *Моисея*, *Сэма Петча*, *Янки Джонатана*, *Саймона Сегса*, *Сата Лавингуда*, *Джима Доггета* и других. Сами имена героев либо говорящие (*Lovingood* – “любящий добро”), либо же простые имена американцев, встречающиеся повсеместно. Их жизнь воспета сублитературой границы и пионеров-первопроходцев.

Постепенно, после ликвидации рабства, когда восстанавливается спокойствие в стране, образ пионера-великана-героя тускнеет по мере переосмысления социально-культурных и экономических ценностей. На смену религиозному и демократическому человеку приходит новое понимание и идеализация *человека экономического*, продукта промышленной революции. Человек промышленной эры борется с новым врагом, не церковью и государством, как в первые два периода американской истории, а с врагом внешним, впрочем третья опасность также может пошатнуть сложившуюся идеологию, если она будет мешать достижению желанной для всех американцев, молодых и старых, цели, так как цель эта – богатство. Центр американской жизни переносится в город, туда, где эту цель легче осуществить. Из сельской местности в город переносятся и старые привычки искать источник зла, пугало, страшили, призрак прежде всего в пугающем и непонятном. Такой новой нечистой силой в Америке становится коммунизм и все, что с ним связано. Снова возрождается охота на ведьм-коммунистов, ведомых перевоплотившимся дьяволом и международным заговором, ведь они угрожают возможности индивидуального обогащения. Э. Карнеги в манифестной книге “*The Gospel of Wealth*” (“Евангелие богатства”) противопоставляет священное право собственности индивидуума варварскому социализму и коммунизму, способного и трудолюбивого рабочего первого общества ленивому человеку второго; первое общество представляет угрозу цивилизации с культом миллионера. Основной миф этого периода не без основания представлен золушкообразным превращением, доступным каждому предприимчивому, трудолюбивому и патристичному американцу, превращению из грязи в князя.

Герой Генри Форд – машиностроитель, как и любой другой герой, олицетворяющий человека экономического (бизнесмен, шахтер, скотовод, нефтедобытчик, железнодорожник), добивается невиданных успехов. Рабочий экстракласса представляет собой современную версию Дэвида Крокетта. Такие герои проникли в фольклорные традиции Америки в 20 – 30-е годы XX столетия, они не являются фольклорными героями в полном смысле слова, поскольку были “изобретены” предприимчивыми писателями и журналистами в целях рекламы определенного предприятия. Ка-

жется справедливым применять по отношению к таким авторизированным созданиям термин “псевдофольклорный герой” [Dorson 1973; 1976], хотя в ряде авторитетных словарей [Wordsworth dictionary of phrase and fable 1993; Larousse dictionary of world folklore 1996 и др.] они приводятся в статьях наряду с явно мифологическими персонажами. Такие вымышленные современные веселые великаны были с энтузиазмом восприняты широкой публикой, к ним привыкли, их полюбили, эти герои стали частью массового сознания, постепенно мифологизировались, затем идеологизировались и приобрели статус идеологем – основных понятий определенной идеологии. Великаны XX века, полубоги промышленного бума, невиданного прежде роста производительности труда обязательно должны были воскреснуть из прошлого для прославления и пропаганды американской индустриальной мощи. Ведущие фирмы и предприятия сами придумывали или заказывали торговые марки с изображениями суперрабочих-великанов. Ярким примером такого изобретенного великана служит история создания *Пола Беньяна* – лесоруба-гиганта. Пол Беньян стал лицом деревообрабатывающей компании “Red River Lumber Company”. Сталелитейная корпорация США спонсировала создание суперсталеваара *Джо Магарака* – такого же вымышленного супермена, как Пол Беньян.

На рубеже XIX и XX веков в Америке зародился и усиленно эксплуатируется так называемый миф “Country Boy” – миф о человеке из глубинки, персонифицированном герое, наделенном сверхъестественными способностями. Миф этот превратился в традицию и популярен до сих пор.

XX век трансформировал старую мифологему *великан* и породил в результате такой трансформации новую антропологическую мифологему-идеологему *супермен*. Супермен был создан Д. Сигелом и Д. Шустером как герой первого номера комикса Action Comics в июне 1938 года. Роденный на планете Криптон супермен приземлился на планете Земля и проявил свои суперкачества под видом репортера Кларка Кента [Neuburg 1982: 184 – 185]. Супермен возник в Америке не случайно, а как отражение до сих пор популярных социальных стереотипов, выражающих идеологию среднего американца. Как метко заметил В. Сароян, американцы “все еще верят, что они созданы для успеха во всем – любви, сексе, удаче, принесении удачи, делании денег, разумных поступках, как избавиться от рака, как носить одежду, как водить машину и т.д.” [The Forbes book of business quotations 1997: 62]. Супермен отражает обобщающее название сверхъестественного существа, приближенного к современной реальности. За суперменом с поразительной быстротой появляется бесконечная череда супергероев с уточненными именами. Специфика многочисленных суперборцов с несправедливостью отражена в именах литературных персонажей, получивших большую известность и в значительной степени

мифологизированных (в скобках указан год появления): Aquaman (1941), Captain America(1941), Captain Marvel (1940), Captain Wings(1941), Flash (1940), Green Lantern (1940), Hawkman (1940), The Human Torch (1939), Iron Man(1963), Plastic Man (1941), The Spectre (1940), Spider Man (1962), The Spirit(1940). Женские супергерои как всегда малочисленны – Supergirl (1959), Wonderwoman (1943) [Neuburg 1982: 184]. Словообразовательная модель здесь поразительно однообразна. В сложном существительном меняется только первый компонент – Iron, Spider, Aqua, Plastic Hawk (железо, паук, вода, пластик, ястреб) при неизменном втором компоненте man или же варьируется вторая часть сложного имени – Marvel, Wings, America (чудо, крылья, Америка). В основе названия сверхъестественного персонажа лежит простое прилагательное или существительное: факел, фонарь, спектр, вспышка (Torch, Lantern, Spectre, Flash). Со значительным отрывом во времени появляются женские литературные супергерои: Supergirl – супердевушка и Wonderwoman – чудо-женщина. Если во время Второй мировой войны супергероиней ходил в военной форме капитана (средний армейский чин для популяризации военной профессии и привития чувства патриотизма у американцев), то в дальнейшем супергероиней пропагандирует новые материалы, из которых он сам и создан: пластмассы, сталь. Супермен все больше и больше специализируется в узкопрофессиональной деятельности. Созданный И.Флемингом Джеймс Бонд – агент 007, популярный киногерой, яркий тому пример. Герои-великаны типа Пола Беняна и Джеймса Бонда олицетворяют собой не фольклор, а фейкмор – псевдофольклор, так как являются продуктом средств массовой информации, а не народной фантазии и творчества.

Порождением четвертого периода, периода резкого противостояния традиционной и новой культур является новый подход к человеку. *Человек гуманный* требует гуманизации всего, что его окружает: от средств передвижения (более “гуманный” автомобиль, автобус, такси и т.д.) до организации пространства (жилья, места учебы, работы, отдыха) и проявления эмоций. Человек гуманный жаждет полного освобождения тела и духа от зла и проблем негуманного общества – сексуальных (организации сексуальных меньшинств), гендерных (феминистское движение вытеснило рудиментарные проявления категории рода в английском языке и привело к появлению на лексическом уровне “человека unisex”, например, существительное person заменило man в сложных существительных типа chairman-chairperson, salesman – salesperson). Освобождение от старых табу ведет, однако, к нагромождению новых. Теоретики контркультуры Г.Маркузе, Н.О’Браун, Ф.Гинсбург выступали за радикальную гуманизацию общества, в результате меняется и враг – дьявол нового этапа. Этот враг впервые за всю историю Америки становится врагом внутренним – наркоманом, не-

излечимо больным человеком, например, ВИЧ-инфицированным. Новый враг американцев отнюдь не супермен, но смертельно больной, а новый дьявол настолько силен, что противостоять ему сложнее, чем религии, государству и идеологии первых трех периодов.

Меняется и культурный герой. На сцену выходят певцы и актеры, оттесняя на задний план политических деятелей. Кен Кейси, Боб Дилан, Джейн Фонда, Джон Леннон, Джимми Мориссон, Майкл Джексон были и есть героями и антигероями одновременно. В современном фольклоре и мифологии они объединяются с героями *druglore* – легенд и рассказов о торговцах наркотиками, наркокурьерах, кинозвездах и попгероях. Культурные герои нового времени приближены к людям средствами массовой информации, они соединяют в себе божественное и дьявольское начала, они эгоцентричны и понятны, т.е. антропоцентричны и гуманны. В то же время героя нового времени можно условно назвать *человеком масс-медиа*, поскольку он является ее продуктом и полностью зависит от технизации современного общества.

Рассмотрим более подробно эволюцию американских мифологических сверхъестественных персонажей. Как в XVII веке, так и в наше время дьявол является героем фольклора, но уходит на задний план американской жизни, тогда как в прошлом дьявола одинаково часто лицезрели и священники, и грешники. Многочисленные современные истории о дьяволе собраны в обширном сборнике фольклора Г.М.Хайятта “Folklore from Adam’s county Illinois” [Dorson 1973: 51]. Дьявол переселился в Америку из Европы, а свои собственные сверхъестественные персонажи появляются у американцев, начиная со второго периода развития американской культуры. Они получают иронично звучащие клички, которые делают героев-пионеров одними из многих простых людей. В кличках отражается и добродушное отношение к новым культурным, а затем и фольклорным героям. The Puke from Missouri – миссурийский плевака, the Sucker from Illinois – простак из Иллинойса сменяют Mose the Bewery b’hoj – Моисей с пивоварни, Jonathan the Yankee Sepres – большеголовый янки Джоннатан и многие другие. Yankee – янки – обобщающая характеристика сверхъестественных героев. В кличках часто отражается профессия или основное занятие героя – дровосек (Crocket-backwoodsman), сплавщик (Fink the keelboatman), мельник (Patch the mill hands), городской хулиган (Mose the city toughs), фермер Новой Англии (Jonathan the farmer). Наиболее известные фольклорные герои – преступники *Джес Джеймс* и *Малыш Билли*. Джес был ближе и понятнее для фермеров среднего запада, так как он грабил только банки и отдавал награбленное бедным, а ковбои юго-запада восхищались Малышом Билли, который не боялся открытого боя с любым противником. Малыш Билли (настоящее имя Вильям Г.Бонни Инр), этот

безжалостный бандит и убийца 16 человек, прожил всего 22 года. Бонни удалось сбежать из тюрьмы, где должен был быть приведен в исполнение его смертный приговор, но не удалось избежать пули шерифа Патрика Гарретта. Беззакония Малыша Билли (Billy the Kid), пропитанные духом пионеров, его изобретательность и отчаянная смелость принесли ему после смерти любовь и уважение большинства американцев, включая даже тех, кто ратовал за его смерть. Эти герои-полубоги передали свои клички-эпитеты и основные особенности: юмор, фантастическую смелость, поступки, манеру одеваться, говорить, отношение к жизни и людям новым героям, в которых уже практически не осталось ничего от сверхъестественных персонажей начального периода освоения Нового Света.

Ковбой и дровосек – мифические фигуры Золотого века (1870–1900), гиганты Америки появляются для прославления достижений основных видов деятельности – скотоводства и деревообрабатывающей промышленности, которые привели к процветанию страны. Их умения и качества настоящих мужчин – *machismo* одинаково важны для всех американцев. Ковбой Техаса и западных равнин, дровосек из Миннесоты стали одинаково обобщающими названиями для гигантов второго периода американской истории и культуры.

Lumberjack – дровосек – обобщающее название относительно позднего происхождения, появившееся на северо-западе и вернувшееся на северо-восток к началу Первой мировой войны. Дровосеки – *lumberers*, *woodcutters* по мере разделения труда и отступления лесов под натиском человека получали новые наименования по профессии, часто выраженные словосочетаниями с шутивно-ироничным значением. Так возникли *woodsman* – лесной человек, *logger* – бревенщик, *lumberman* – дровосек, *shantyboy* – парень из хижины, *logger beast* – гроза, чудовище бревен. За ковбоями и дровосеками превратились в фольклорных героев шахтеры, бурильщики, железнодорожники. А Джиб Морган даже вообрал в себя черты ковбоя, лесоруба и шахтера. Кейси Джонс – герой многочисленных песен, баллад и легенд, весьма популярных до начала Первой мировой войны, олицетворяет кодекс инженера-железнодорожника. Изобретательный иллинойский инженер-железнодорожник, погибший на рабочем месте, превратился в фольклорного героя [Larousse dictionary of world folklore 1996: 96]. Джон Генри был еще одним героем популярных баллад. Чернокожий Геркулес-строитель весил 44 фунта при рождении, а работать начал после первого кормления. Интересно, что в некоторых частях США Джон Генри белый [подробнее см.: Larousse dictionary of world folklore 1996: 249 – 250]. Профессиональный рабочий часто выступает против бизнесмена. Появляется и герой-жертва Джо Хил – борец против угнетателей. Укрупнение производства, гигантомания породила и гигантообразных героев фольклора для

прославления какой-либо отрасли американской промышленности. Индустриализация родила синтетических гигантов-полубогов типа Пола Беньяна. Сверхсильный дровосек-великан не только с поразительной силой рубил дрова, но и создавал озера, реки, а по поверьям, даже Черные горы Dakoty и Гранд Каньон. Все в его облике олицетворяет легендарного пионера: невероятная сила, чрезвычайно высокая производительность труда и отменный аппетит. Целый акр занимает его плита, а сковородка его смазывается людьми, катающимися на беконе, привязанному к их подошвам [Larousse dictionary of world folklore 1996: 341 – 342]. Комический архетипический гигант-дровосек появился в результате рекламной деятельности агента компании “Red River Lumber Company” В.Б. Логхида, который выпустил рекламные буклеты по продаже древесины с рассказом о Поле Беньяне, а по другим данным – после публикации рассказов Д.М. Гиливра в дейтройтской газете “Detroit News Tribune”. С 1910 года рассказы о супердровосеке появляются в газетах Детройта, а в 20-е годы XX века издаются целые серии об этом фейк-герое. Большая литературная популярность Пола Беньяна привела к генерализации персонажа и превращению его в культовую фигуру, в национального героя. Пол Беньян дал начало целой серии похожих на него вымышленных персонажей, созданных отдельными предприимчивыми американцами. Самые известные среди них – Пекос Билл, Джо Магарак и Фиболд Фиболдсон. *Пекос Билл* – американский герой-ковбой создан журналистом Э.О’Рейли. Он персонифицировал традиционный героизм пионеров запада в лучшем варианте фольклорных героев типа Джона Генри. Воспитанник койотов, вскормленный лунным светом, после того, как он потерял родителей у реки Пекос, великан Пекос Билл разьежжает на горном льве и размахивает гигантской гремучей змеей. Непобедимый Пекос Билл останавливал поезда и ловил сарычей, а его образ был адаптирован пионерами Австралии и Аргентины. *Фиболд Фиболдсон* – фермер-великан из Канзаса, который умирят циклоны, скручивая их в узел. *Джо Магарак* – сталевар-великан из Питтсбурга, американский литературный персонаж, созданный О.Френсисом в 30-е годы XX века. Рожденный в рудной горе 7-футовый стальной гигант работал день и ночь с пятью перерывами на обед. Проходя через его руки, раскаленное железо становилось рельсами, сам Джо Магарак превратился в сталь, доказав, что он плавил сталь высшего качества. Популярность фейк-героев способствовала пропаганде промышленного бума XX века. И Пекос Билл, и Джо Магарак, и Фиболд Фиболдсон нашли своих многочисленных поклонников, но, в отличие от героев фольклора, их породила массовая культура, отражающая потребности нового этапа американской истории и культуры на фоне бурного развития промышленности. Созданные воображением писателей и журналистов, получившие популярность благодаря деятель-

ности различных промоутеров новые великаны напоминают и повторяют черты настоящих фольклорных героев. Имена новых великанов звучные и простые, часто с аллитерацией начальных звуков имени в фамилии. Пол Беньян – архетип великана труда; он олицетворяет трудолюбие, изобретательность, юмор, радость от труда. Все эти качества усиливаются средствами массовой информации и массовой культуры (появляются статуэтки с его изображением, фильмы, комиксы, фестивали в его честь и т.д.). В начале XX века великан труда символизировал американский дух и принципы. Интересно отметить, что в балладах того времени дьявол вселяется и перерождается в бизнесмена, а власть как его атрибут не приобретает положительных характеристик и не становится символом американского фольклора [Dorson 1973: 250].

Великан труда, созданный псевдофольклором, был прообразом супермена – сверхъестественного существа, современного полубога-полудьявола, рожденного земной или внеземной цивилизацией. Средствам массовой информации удалось осовременить мифологических и фольклорных героев, которые воплощают идеалы большинства. С помощью масс-медиа происходит мифологизация личностей, их превращение в архетип, мифологему. Фантастический персонаж, сверхчеловек стал крайне популярен благодаря двойственности своей личности. Он оказался на Земле в результате катастрофы планеты и живет под маской обычного скромного журналиста Кларка Кента, он настолько скромен, что его постоянно опережает коллега-журналист Лойз Лейн. Маска скромности воспроизводит известную мифологическую тему, когда обездоленный человек однажды становится героем, суперменом (*супер* – латинская по происхождению приставка *сверх-* присоединяется к обобщающему существительному, обозначающему человека, продолжая американскую тенденцию видеть необычное в обычном). Продолжение темы проявляется в полицейских романах, где супермен полицейский Бигги Малдун из Янки Сити превращается в национального героя (полубога) в процессе борьбы со злом (современным дьяволом) в образе преступника. Это становится возможным потому, что у современного человека остаются «хотя бы в какой-то мере рудименты “мифологического поведения”, которые проявляются в желании выйти за пределы исторического и личного времени, в желании обрести ту интенсивность, с которой мы пережили или сознаем нечто в первый раз: в желании обрести далекое прошлое, блаженное время первоначал» [Элиаде 2000: 180]. Доказательством сохранения мифологического поведения служит тенденция возрождать и создавать мифологические персонажи нашего времени – суперменов и великанов, переселившихся из конкретных населенных пунктов в целые отрасли производства и страны. Современные американцы, как и древние греки, творят мифы, и эти мифы отвечают со-

циальным и психическим потребностям. Как средний американец олицетворяется с Микки Маусом, так древние греки ассоциировали свое поведение с Гераклом. Как Мариан Делдаго был выбран символом-суперребенком студентов-радикалов, так кролик становится символом плейбоя, а все они под кажущейся слабостью скрывают свойства супермена [Dorson 1976:78]. Героев сейчас создает масс-медиа по заказу господствующей идеологии, а современные культы и символы отражают активные отношения человека к богам [Cassirer 1955: 235]. СМИ превратились в мифических оракулов, осуществляя моральные и религиозные функции [David, Thompson 1992: 4].

За сравнительно короткую историю США американцы создали путем рекламы гораздо больше героев, чем родственные им европейские исторические нации за длительный период их существования, однако герои эти в большинстве своем созданы искусственным путем. Если во всем мире герои возникали в традиционной культуре и мифологии по образу и подобию древних богов, приобретая все более и более антропоморфный облик, то американцы наделяют простых смертных, обычных американцев, живущих среди них, сверхъестественными качествами и способностями, превращая их в идеализированных смертных [Kammen 1991: 28].

Следует, однако, отдать должное не только массовой культуре, но и народному творчеству в формировании образа героя нового типа.

Известный фольклорный герой *Johnny Appleseed* – Джонни Яблочное Семечко имеет реальный прообраз – Джона Чепмена (1774 – 1845), который прошел пешком от Массачусетса до границ со штатами Огайо и Индианы, сажая на своем пути яблони. В американском фольклоре он превратился в сверхъестественного персонажа, покровителя животных и природы вообще, а также в знатока трав и снадобий. Сам он был частью природы, неприхотлив в одежде (рубашка из мешка из-под кофе, а шляпа из кастрюли для каши)[Larousse dictionary of world folklore 1996: 250], а яблони, посаженные настоящим Джонни Чепменом, до сих пор украшают Америку.

Американская мифология едина с историей и традицией, образуя коллективную память нации, сохраняя консервативные традиции или выдвигая инновационные задачи, оставаясь аполитичными или идеологизируясь в зависимости от конкретной семантики мифа и мифологемы.

Итак, американская низшая демонология переняла названия общехристианских персонажей и разработала целую индустрию создания и идеологизации псевдофольклорных героев-великанов, мифологизированных, а затем и идеологизированных средствами массовой пропаганды. Исследователи неоднократно подчеркивали взаимосвязь фольклора с масс-медиа, национализмом, политикой и идеологией.

Масс-медиа способствует мифологизации личностей, превращению их в примеры для подражания, культы и стереотипы.

4.3. ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СПЕЦИФИКИ ИДЕОЛОГЕМ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

На примере развития и идеологизации русских мифологем попытаемся доказать универсальность этого процесса в современном периоде.

Из мифического прошлого восточных славян вошли в русскую культуру старшие богатыри: Микула Селянинович – суперпахарь, Святогор Кольванович – силач, горный великан явно финско-угорского происхождения и Вольга Всеславович (связь имени богатыря с волхвом-волшебником, которое позднее ассимилировалось с аллонимом Vol'ga, *Olig – Олег. Олег знаком с оккультизмом, обладает способностями к оборотничеству и во многом напоминает северного бога Одина [Puhvel 1987:236]). Русские богатырские триады отражают коллективный характер русского общества. “Анализ исторических персонажей и связей между ними позволяет не только понять смысл персональных микросистем, но и обнаружить ряд неизменяемых, повторяющихся образов и мотивов, объединяющих эти разные микросистемы, и определить общее движение хтонизма к новым формам социальных и мифопоэтических представлений” [Топоров 1988: 3]. Богатыри Горыня, Дубыня, Усыня наделены прозрачными именами (имеется явная связь с горой, дубом, змеем), они вредят главному герою, их хтонизм ярко выражен, а антропоморфные черты выражены еще слабо. Постепенно антропоморфизм богатыря усиливается, как усиливаются их положительные функции.

Великан – русский богатырь, герой былин (событий прошлого), записанных в XVII веке, дожил до нашего времени, приобретает в советский период новые качества, отраженные в новых героических эпитетах. Отражая потребности эпохи, и мифологема *богатырь* под натиском идеологии превращается в идеологему *богатырь революции*, когда упоминаются участники революционных событий 1917 года. Богатырь становится *красным богатырем*, когда говорят о советском воине, герое, защитнике Родины во время Гражданской и Великой Отечественной войн. Старые мифологемы обновляются при употреблении в новых словосочетаниях – *красные витязи, красный богатырь*. Происходит даже некоторая поэтизация и персонификация терминов при расширении вариативности словосочетаний с мифологемой *богатырь* в русском языке. *Горный богатырь* – название экскаватора в угольном разрезе, *ледовый богатырь* – ледокол, особенно атомный, *стальной богатырь* – самосвал и трактор, *стенной бога-*

тырь – трактор и комбайн. Богатырь становится топонимом, часто употребляется в названиях учреждений, колхозов, совхозов, промышленных предприятий [Мокиенко, Никитина 1998: 58 – 59]. Переносное значение существительного *богатырь* встречается при описании каких-либо незаурядных способностей человека: о передовиках труда, стахановцах говорили *богатырь труда, богатырь пятилетки, страна богатырей*. Существительное *гигант*, синоним великана и богатыря, нашло широкое применение при патетическом описании человека, выдающегося в какой-либо сфере деятельности. В связи с этим появляются *гиганты* науки, *гиганты* черной металлургии, химической, энергетической и других отраслей промышленности. Мифологема *богатырь* расширяет свой синонимический ряд и включает мифологему-идеологему *сокол* для обозначения летчиков, авиаторов. Поэтический эпитет *сокол* употребляется в словосочетаниях с прилагательными *гордый, верный, славный, красный*, что опять-таки напоминает старинные русские былины. Дж.Хайнес считает эпоху сталинизма эксплицитно тоталитарной формой патриархальности, возвратом к полуподавляемой патриархальности с поразительными проявлениями мужского начала и господства на уровне, близком к религиозному. Мужская доминанта в героике социалистического периода вступала в противоречие с женской мифологической семантикой России, ассоциирующей со всей страной. Русь, святая Русь, мать Россия, Россия, избранная богом для страдания, – такие основные составляющие национального мифа существовали до революции 1917 года. Бурные события начала XX века должны были породить и оправдать нового героя, состояние вечной борьбы с врагом внутренним и врагом внешним. Для этого требовался пересмотр традиционной семантики героических образов и выдвигание в центр идеологии образа солдата, обновленного богатыря. Характер человека *homo sovieticus* планировался отцом народов Сталиным – современным богатырем, преданным ковбойскому идеалу приносить жизнь туда, где живут свободные люди [Haunes 1995: 155 – 156]. Мужские сверхъестественные образы-гегемоны были представлены солдатами, стахановцами, летчиками-покорителями Арктики, соколами Сталина. Следует отметить, что для обозначения архетипа нового богатыря использовались имена самых популярных военачальников. Пожалуй, самой культовой идеологемой становится *Чангаев*, особую популярность приобрел этот образ после выхода на экран талантливого одноименного фильма, смотреть который ходили много раз. Даже фольклорная репрезентация образа в анекдотах про легендарного комбрига не смогла стереть, а своей иронично-негативной гиперболой даже усилила притягательность образа (возможно, появление анекдотов об известном деятеле служит мерой его признания в обществе, подтверждает принятие его в круг “своих”).

Фильмы, песни, массовая культура вообще возводила новых героев в ранг культовых. Этот процесс подкреплялся усилением магии имени нового богатыря в названиях городов, улиц, колхозов, повторяющихся с поразительной настойчивостью и постоянством во всех населенных людими местах. Чаще всего, однако, употреблялись обобщенные названия с эпитетами *красный, новый, советский*, исключения допускались только для архетипических героев. Громких эпитетов удостаивались крошечные территории. Названия эти традиционно сохраняются и в настоящее время. Во время международной конференции археологов в Аркаиме в 1999 году мы с трудом могли найти затерявшийся в степи на границе Челябинской и Оренбургской областей населенный пункт с громким названием "Красный огородник", огромное пространство в степи без единого вспаханного или засеянного поля и, более того, без каких-либо признаков жилья. Но название это автоматически настраивало на нечто грандиозное и внушительное.

Новая идеология требовала обновления, реставрации старых былинных героев. В 1936 году в СССР даже появилась опера "Богатыри" с либретто Демьяна Бедного – современная версия старинной былины, в которой отражено движение партаппарата против развенчивания былинных героев. В 30-е годы в СССР возникают литературные произведения – новины вместо былин. В новинах прославлялись новые богатыри, культовые герои: Ленин, Сталин, Ворошилов и другие военные и политические деятели. Но новые богатыри появляются, подобно американским героям, по определенному заказу и являются фейк-персонажами.

В отличие от былинных богатырей, богатыри советской поры неперсонифицированы, маловариативны, они безлико обобщены, представляют коллектив, группу, что отражает специфику русского и советского сознания, в котором герой и коллектив составляют одно целое, а героем может стать каждый. В значительной степени безликость героев оправдывала огромные человеческие жертвы разных этапов коллективизации, индустриализации, освоения новых земель и Великой Отечественной войны. В американской культуре великаны также обобщены, но сгруппированы они по сферам производства и профессиональным интересам, однако, в каждом виде деятельности у великана труда есть свое имя, как и у простого американца (Пол, Джо, Джесс) или добродушная кличка (*biggy* – здоровяк, *boy, kid* – малыш). Американский великан сам себя создал (*self-made man*), в то время как русского богатыря XX века создало общество. Как русский, так и американский гигант являются продуктами идеологий, а их искусственный характер превращает их в мифологемы-идеологемы.

Открытость послеперестроечного русского общества привела к усиленной эмиграции западных и особенно американских культурных и фоль-

клорных героев в русскую культуру. Так, калька мифологемы-идеологемы *супермен* прижилась на русской почве и приобрела общекультурные характеристики, не утратив, однако, национальных американских особенностей. Если в советский период *супермен* отражал отрицательные коннотации концепта, то постепенно они стерлись, а положительные характеристики ежедневно акцентируются, стоит лишь бегло ознакомиться с перечнем фильмов в программах телепередач или на афишах кинотеатров или посмотреть на корешки названий книг переводной и отечественной продукции массовой культуры.

Американизация современной культуры не могла не отразиться на русской культуре и языке в частности. Все попытки поставить языковой барьер на пути проникновения американских заимствований могут оказаться безуспешными, так как привлекательность американского английского в силу привлекательности американского образа жизни и культуры сохранится до тех пор, пока уровень жизни в США будет выше уровня жизни в России, пока американские культурные ценности: индивидуализм, свобода, открытость, честность и другие, – будут проникать в сознание современного русского человека благодаря СМИ. Может ли противостоять им традиционный русский коллективный герой, если герой-одиночка, супермен заметно потеснил богатырские триады и группы героически настроенных героев-богатырей? Обобщающе неопределенные и безликие люди уходят из периодики на задний план. Все чаще встречаются конкретные имена положительных и отрицательных персонажей. Лозунги прежних лет: “Донести до каждого отдельного человека”, “Индивидуальная (личная) ответственность”, – многократно повторяются на телеэкране, на страницах газет и на радио. Обобщающее *народ, люди* конкретизируется в названиях заимствованных западных программ с заголовками типа: “Клуб одиноких сердец”, “Вы и Ваши дети”, “Истории богатых и знаменитых”, “Жить, как короли” и т.д.

Стереотипность мышления предполагает сохранение мифологичности сознания и у современного человека. Могут меняться условия жизни, время, сужаться пространственная среда, обновляться каналы воздействия на общество и индивидуум, но неизменными остаются потребности и представления об эталонах добра и зла – базовых понятиях всей истории человечества.

“Общество сегодняшнего дня также повторяет мифологемы прошлого” [Почепцов 2001: 403]. Казалось бы, что новый популярный герой анекдотов – *новый русский* – национализированный супермен послеперестроечной эпохи должен обновить старинный список мифологем. Но при более близком знакомстве в новом герое – глуповатом богаче, над которым все смеются, едва скрывая зависть, – мы узнаем осовремененный образ

вечного русского везунчика Ивана-дурака – ленивого героя, но по-своему тоже героя-супермена, которому по силам справиться со всеми трудностями. Новый русский оказывается на поверку старым русским со всеми прототипическими чертами – широтой души и поступков. Если он собрался что-то покупать, то это что-то будет никак не меньше территории целой страны. (На обращение нового русского к чиновнику с вопросом о покупке Байконура и уточнение последнего о том, что Байконур находится в другой стране, следует вопрос покупателя: “А сколько стоит Казахстан?”.) У “нового” героя неограниченные возможности, он сочетает волшебное “все могу, могу даже то, что не хочу” с традиционным сарказмом и отрицанием. Его глупость может доходить до тупости. В отличие от русского супермена, американский никогда не бывает и просто не может быть глупым, напротив, он весьма умен и находчив, над ним трудно подтрунивать, ему скорее всего хочется подражать. Традиционно русское отношение к стереотипам “умный – дурак” (умный почти всегда беден, он неудачник, его и уважает, и презирает большинство, а глупый обретает власть и богатство). Издевки над олигархами, анекдоты про политиков, подчеркивание нерусскости происхождения некоторых из них, в целом забвение уроков истории вряд ли представляется возможным в американском обществе.

Политические проблемы, конфликтные и кризисные ситуации тем не менее решались и решаются в истории достаточно одинаково. А.Назаретян отмечает, что «почти все культуры ориентированы на периодические, силовые конфликты и нуждаются в потенциальном противопоставлении для воспроизводства своей духовной идентичности. Фигуры героя, богатыря, воителя, стилизованные национальными писателями XX века в “защитников отечества”, относятся к числу стержневых образов едва ли не каждой традиционной культуры. Память о звенящих мечах и победных литаврах актуализируется в критические моменты, подсказывая испытанные способы решения проблем» [цит. по: Почепцов 2001: 137].

Античный герой (титан, атлант, невезучий гигант) или великан германской мифологии актуализируется в американской действительности в зависимости от потребностей общества и его идеологии. Это может быть первопроходец, пионер, герой границ, дровосек, ковбой, сплавщик, бурильщик. Постепенно наблюдается урбанизация героя, он трансформируется в сталевара, инженера, политического деятеля, детектива-супермена и так далее. Новые имена-идеологемы более реалистичны, антропоцентричны и вместе с тем менее долговечны по сравнению с традиционными мифологемами, поскольку они отражают потребности конкретной, постоянно меняющейся действительности. Русский былинный богатырь – страж границ в древности, защитник страны в период войн и конфликтов является значительным собирательным образом. В современный период он также

коллективен и привычен, мало выделяется из толпы, он один из массы себе подобных (вспомним строки из известного стихотворения С. Маршака “Рассказ о неизвестном герое”):

Знак “ГТО”
На груди у него.
Больше не знают
о нем ничего). [Маршак 1958: 249]

Несмотря на свой огромный рост, таким же, как и все, предстает и другой культовый фейк-герой, русский великан *дядя Степа* С. Михалкова. Жил дядя Степа не в центре Москвы, а у заставы Ильича, жизнь его была обычной для всех: служба в армии, работа, а до службы дядя Степа совершил множество героических поступков, а в армии его ждала традиционная для богатырей работа вахтенного, охрана рубежей Родины. Героической остается и послеармейская работа великана Степана в милиции. Сын его Егор подстать отцу, но в меняющемся обществе у него и функции другие – олимпийский чемпион, космонавт и прочее. Советский богатырь традиционно общеизвестен: “Кто не знает дядю Степу? Дядя Степа всем знаком!” [Михалков 1985]. Вспомним также, что *дядя* часто употребляется в русском языке как первый компонент словосочетаний, обозначающих сверхъестественные существа. В рассматриваемом примере существительное *дядя* сочетает в себе привычное значение *как все, сосед, знакомый, родственник* с необычным содержанием: огромный рост, сила, смекалка, готовность к героическим поступкам, опять же пример для всех.

В современных условиях простые традиционные мифологемы типа *великан* усложняются, покидают ограниченный круг пользователей и благодаря вседоступности масс-медиа – своеобразной новой религии, совместимой с идеологией, идеологизируются и превращаются в идеологемы. По сравнению с мифологией, идеология может быть менее жизнестойкой, так как динамика развития общества сродни развитию техники и промышленных технологий, которые могут меняться чрезвычайно быстро.

Мифологемы жили и живут веками, иногда тысячелетиями (*дьявол, богатырь-великан*). Человек привыкал к ним и воспринимал их как часть окружающего пространства, представляющего ирреальный мир. Мифологемы по сути вечны, малоизменчивы и, при всей своей таинственности и малодоступности, относительно понятны. Жизнь современного человека характеризуется ускорением динамики при отсутствии констант – опорных пунктов для большинства членов общества, подверженного кризисным явлениям. Калейдоскоп внешней жизни не может не отразиться на вариативности внутреннего мира человека и прежде всего на реализации языкового сознания индивида при ярко выраженной национально-культурной специфике языковой репрезентации реальности. Поэтому идеоло-

гемы, или “новые мифологемы” (термин Г.Г.Почепцова) [Почепцов 2001: 361]), менее долговечны по сравнению с мифологемами из-за влияний изменчивой социальной реальности, социальной моды и нормы, отражаемых масс-медиа. К тому же, идеологемы цикличны и, подобно мифологемам, универсальны. Их аналоги можно встретить в любой культуре. Метафорические образы кочуют из эпохи в эпоху, меняя наряды и видоизменяя функции, пожалуй, только на лексическом уровне оставляя нетронутой основу концепта.

ВЫВОДЫ

1. Мифологичность мышления остается одной из характеристик человеческого сознания, выражаясь в сохранении и создании мифов и мифологем. Современные мифы многообразны и многогранны, составляют сложную систему и напоминают конвейерное производство в рамках массовой культуры.

2. Мифологема отражает специфику общественного сознания, формируемого идеологией правящих слоев общества, и поэтому она легко идеологизируется, превращаясь в идеологему.

3. Идеологемы являются продуктом эпохи, в которую они возникли, отражают базовые концепты определенного времени и общества, и их изучение позволяет комплексно подойти к исследованию конкретной лингвокультурной ситуации.

4. Идеологемы в разных национальных культурах обладают специфическими характеристиками в соответствии с общенациональной мифологической традицией, а следовательно, специфической языковой реализацией. Особенностью идеологем советского и постсоветского периода является их обобщенный, групповой и безымянный в большинстве случаев характер, в то время как американские идеологемы персонафицированы и претендуют на большую связь с реальностью.

5. Наряду с национально-культурными особенностями идеологемы современного периода характеризуются общими интернациональными свойствами и стандартизированным характером, закрепленными СМИ, массовой культурой и стереотипами, принимающими глобальную форму. Заимствование идеологем в рамках интегративных процессов происходит достаточно быстро, их ассимиляция при помощи интернета и массовой культуры позволяет им незаметно стать частью картины мира.

6. Процесс глобализации идеологем лишает их той яркости, образности, своеобразия, свойственных мифологемам традиционных культур, превращая их в своеобразные штампы идеологии и культуры нового времени.

7. Мифологемы вневременны, как миф, а идеологемы возникают, раз-

вываются и отмирают с исчезновением обозначающих их концептов в пределах определенных пространственно-временных рамок. В связи с этим их можно считать вариантами мифологем, актуализирующимися в конкретных историко-социальных условиях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мифологический тип мышления сохраняется во всех исторических периодах на уровне как индивидуального, так и массового коллективного сознания. Мифологическое мышление составляет неотъемлемую часть сознания на протяжении всей истории, а мифология как воплощение мифологического сознания является важной частью национальной картины мира. Отражая национально-культурную специфику конкретного этноса, мифология приобретает специфические характеристики, связанные с особенностями реализации мифологического мышления.

Она представляет собой целый комплекс взглядов на мир, системно организованный и структурированный, что позволяет выделить мифологему – единицу, реализующую семантический и культурный компоненты.

Низшая мифология как часть мифологической концептосферы и реализующие ее мифологемы представляют существенный пласт мифологии и отражают национально-культурную специфику обыденного сознания. Необходимым условием для изучения низшего демонария представляется объединение достижений этнолингвистики, компаративистики, когнитивного направления в лингвистике, семантики, лексикографии, фольклористики, диалектологии, литературоведения, а также данных культурологии, истории, социологии и других наук.

Образы низшей мифологии, концептуализированные мифологемы, составляющие низший демонарий, имеют тенденцию адаптироваться к условиям меняющейся действительности. Они либо идеологизируются, превращаясь в идеологемы, либо демифологизируются, наполняясь новой, реальной семантикой на уровне обыденного массового или индивидуального сознания.

Источниками мифологем и идеологем можно считать комплексные мифологические и фольклорные традиции, религии, которые при взаимодействии трансформируют мифологемы, вызывая интеграционные процессы и процессы дифференциации.

Анализ особенностей низшего демонария позволяет рассматривать и конструировать его структуру как сложное комплексное представление о нереальных обитателях, реально реализованных средствами конкретного языка.

Центральное место в низшем демонарии занимает традиционная мифологема, олицетворяющая зло. В европейской культуре она аккумулирована в символическом образе дьявола, усложненного христианством, а в славянской – сочетает в себе тройной компилированный образ черта, беса и дьявола, унаследованный от древних языческих верований и обновленный под влиянием христианства.

Концепт зла как основной противовес добра, один из основных оппозиций человеческой жизни реализуется в языке в виде разнообразных обобщений, с одной стороны, и конкретизируется в зависимости от частной лингвокультурной ситуации, с другой. При этом двойной процесс отражает общие закономерности развития общества и мифологического мышления, в частности характеризующегося нераздельным восприятием реального и нереального, обилием запретов, которые можно обойти лингвистическими средствами, например, использованием при номинации сверхъестественных существ эвфемизмов и переосмыслениями значений, особенно метафорических.

Зеркально отражая нереальный мир, сверхъестественные существа обладают разнообразными пространственно-временными характеристиками, являющимися основными составляющими также и для мира реального, поэтому они разнообразно и полно отражены и в мире нереальном. При реализации наполняемости пространства и времени в рассматриваемых языках вымышленными сверхъестественными существами проявляется национально-культурная специфика языкового сознания.

Пространственный компонент представлен в демонарии духами ближнего и дальнего пространства, а временной – сезонными и временными духами. Практически все сверхъестественные существа могут занимать промежуточное положение между обеими составляющими. Уникальным явлением в низшем демонарии можно считать появление особых промышленных духов, гремлинов, как отражение страха человека перед техникой.

Представители нереального мира способны приспосабливаться к меняющимся условиям окружающей жизни, социализироваться, терять старые и приобретать новые значения. Этот процесс в гораздо большей степени характерен для английского языка, с одной стороны, благодаря обилию вариантов в разных частях мира, а с другой стороны, из-за сменившегося еще в XVII веке отношения к низшему демонарию в целом: от неизменно почтительного до романтического, а затем и иронического, благодаря работам писателей английского Возрождения и их последователей. В русском языке обозначения пространственно-временных духов более устойчивы, отражают живучесть старинных языческих верований в русской культурной традиции. Возможно, что демифологизированные названия

сверхъестественных существ отражают и национально-культурную специфику менталитета: иронию англичан, некоторую приземленность и индивидуализм американцев и соборность массового сознания русских.

Пространственные сверхъестественные существа гетерогенны в низших демонариях. Они сочетают в себе как положительные, так и отрицательные характеристики. Злые пространственные духи могут иногда помогать человеку (за плату в Британии, по настроению в России). Пространственные духи английского демонария в основном заимствованы из шотландского, валлийского, ирландского, германского и европейского фольклора; своих, чисто английских духов природы в английском языке мало, их имена и для англичан звучат как иностранные. Английские природные духи неразрывно связаны с природой, не разграничены по сферам и месту обитания, фейри разделяются по функциям и привычкам (бродячие и оседлые, одинокие и групповые, аристократы и бедняки).

В русском демонарии духи пространства более конкретно представлены и в обобщающих названиях основных мифологем (домовой, водяной, леший, полевой), и в локальных названиях соответствующих сверхъестественных существ. Практически все пространство поделено между русскими духами, хотя зафиксировано множество переходных образов типа “кромешников”. Наблюдается в основном равенство мужских и женских наименований пространственных духов, они в большинстве исследуемых примеров являются духами парными, представленными в русском языке по всем правилам гендерной строгости. Английские фейри имеют либо мужской, либо только женский облик без четкой его фиксации языковыми средствами (исключения, пожалуй, составляют имена собственные).

Природные сверхъестественные существа представляют собой переходные образования, отражая размытость и неопределенность границ нереального мира (*водяной* сочетает в себе функции *лешего*, добрый *брауни* может превратиться в злого *гоблина*, *пак* обладает капризным характером и ведет себя в зависимости от настроения). Неопределенность духов отражает и страх перед ними, и зависимость от них. Обилие эвфемизмов и описательных имен с упоминанием духов природы также связано со страхами, которые вызывает иной мир. Понятно поэтому стремление задобрить хозяев другого мира, обозначить плохое через хорошее во избежание худшего. Отсюда и многообразие диалектальных вариантов для обозначения сверхъестественных существ в разных языках. Плавные переходы имен низшего демонария из диалекта в диалект отражают прочные территориальные связи, взаимовлияние диалектов и в большой степени популярность определенных местных представителей иного мира.

Основным отличием английских и русских пространственных духов является наличие индивидуализированных духов, начиная с *бэнши*, пусть

и заимствованного из ирландского, но прижившегося в английской мифологии духа отдельного семейства, и заканчивая многочисленными именами собственными. Удивительным кажется и практически полное отсутствие переосмысленных значений мифологем пространственных духов. Метафорические переносы и демифологизированные значения присутствуют только у самых распространенных представителей английского и русского пространственно-временного демонария (такими популярными мифологемами можно считать *брауни*, *фейри*, *эльф* в английском и обобщающую мифологему *черт* в русском). Пословицы и поговорки также в основном связаны с самыми распространенными универсальными мифологемами. Вероятно, в этом проявляется стереотипность мышления, поскольку самые часто встречающиеся имена сверхъестественных существ являются в то же время и самыми многозначными, емкими, пугающими, яркими и притягательными.

Мифологичность мышления остается одной из характеристик человеческого сознания и сегодня. Современные мифы многообразны и многогранны, составляют сложную систему и напоминают конвейерное производство в рамках массовой культуры. Мифологема отражают специфику общественного сознания, формируемого идеологией правящих слоев общества, и поэтому они легко идеологизируются, превращаясь в идеологема – менее устойчивые концепты по сравнению с мифологемами. Мифологема вневременны, как миф, а идеологема возникают, развиваются и отмирают в пределах определенных пространственно-временных рамок. В связи с этим их можно считать вариантами мифологем, актуализирующимися в конкретных историко-социальных условиях.

Идеологема являются продуктом эпохи, в которую они возникли, отражают базовые концепты определенного времени и общества, и их изучение позволяет комплексно подойти к исследованию конкретной лингвокультурной ситуации.

Идеологема в разных национальных культурах обладают специфическими характеристиками в соответствии с общенациональной мифологической традицией, а следовательно, и со специфической языковой реализацией. Особенностью идеологем советского и постперестроечного русского периодов является их обобщенный, групповой и безымянный в большинстве случаев характер, в то время как американские идеологема в основном конкретны, они персонифицированы и претендуют на большую связь с реальностью.

Наряду с национально-культурными особенностями идеологема современного периода характеризуются стандартизированным характером и общими интернациональными свойствами, закрепленными СМИ, массовой культурой и стереотипами, принимающими глобальную форму. За-

имствование идеологом в рамках интегративных процессов происходит достаточно быстро, их ассимиляция при помощи интернета и массовой культуры позволяет им незаметно стать частью картины мира.

Процесс глобализации идеологом превращает их в своеобразные штампы идеологии и массовой культуры нового времени.

Особого внимания заслуживает современный период в плане отражения преемственности культур прошлого в настоящем, миграции мифологем и их своеобразной адаптации в заимствующей культуре.

В работе была изучена существенная часть, но далеко не все составляющие низшего демонария. Посредники между мирами (колдуны, ведьмы, знахари, волшебники и прочие), духи мертвых и всевозможные привидения, вампиры могли бы явиться новым интересным продолжением исследования мифологической концептосферы в разных культурах.

Закономерным развитием исследования могло бы быть изучение развития мифологического мышления на уровне элитарных мифов, а не только мифологем и идеологом массового сознания и массовой культуры.

В качестве практического применения результатов данного исследования можно считать возможную разработку и составление многоязычного словаря, в котором была бы учтена и отражена вариативность и диалектальная репрезентация мифологем и идеологом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Азадовский М.К.* История русской фольклористики. М., 1958.
- Айрапетян В.Э.* Толкование слова: Краткое введение в герменевтику для русистов // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991.
- Андреев Д.Л.* Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991.
- Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: опыт системного описания // Вопр. языкознания. 1995. № 1.
- Арнольд И.В.* Современные лингвистические теории взаимодействия системы и среды // Вопр. языкознания. 1991. № 3.
- Арутюнова Н.Д.* Логические теории значения // Принципы и методы семантических исследований / Под ред. В.Н. Ярцева. М., 1976.
- Арутюнова Н.Д.* Ненормативные явления и язык // Язык и логическая теория / Под ред. В.В. Петрова. М., 1987.
- Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
- Арутюнова Н.Д.* Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.

- Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.
- Арутюнова Н.Д.* Наивные размышления о наивной картине мира. М., 2000.
- Архипенко Н.А.* Лексика мифологической системы донских казаков как часть духовной культуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ростов н/Д., 2000.
- Афанасенко Я.О.* Социально-философский аспект становления новой религии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 2000.
- Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957.
- Афанасьев А.Н.* Дерево жизни: Избр. ст. М., 1982.
- Афанасьев А.Н.* Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986.
- Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988.
- Афанасьева О.В., Резвеева М.Д., Самохина Т.С.* Сравнительная типология английского и русского языков: Практикум для педвузов. М., 2000.
- Ахутин А.В.* Открытие сознания (древнегреческая трагедия) // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Бабурин К.Б.* Этнолингвистический аспект в истории лексикографии // Вопр. языкознания. 1997. № 3.
- Бабушкин А.П.* Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка, их личностная и национальная специфика: Дис. ... д-ра филол. наук. Воронеж, 1998.
- Байбурин А.К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этноязыковые функции культуры. М., 1991.
- Базиков Р.В.* Социальные стереотипы: концептуальный аспект: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 1999.
- Бараг Л.Г.* Взаимосвязи и национальное своеобразие восточнославянских народных сказок: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1968.
- Бардина Н.В.* Языковая гармонизация сознания. Одесса, 1997.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бахтина В.А.* Художественная функция фантастики в русской народной сказке: Дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 1973.
- Бекасова Е.Н.* Современные прозвища в Оренбургском крае // Динамика фольклорной традиции на современном Урале: Материалы межвуз. науч. конф. преподавателей и студентов, Челябинск, 16 – 17 нояб. 2000 г. Челябинск, 2000.
- Беляевская Е.Г.* Когнитивные основания изучения семантики слова // Структуры представления знаний в языке. М., 1994.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Бердяев Н.А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Paris, 1985.
- Береговская Э.М.* Экспрессивный синтаксис. Смоленск, 1984.
- Бережан С.Г.* Отражение семантических системных связей лексемных единиц в одноязычном (толковом) словаре // Словарные категории / Ред. Ю.Н. Караулов. М., 1988.
- Беркнер С.С., Субботина А.В.* Универсальное и национально-культурное в афоризмах и пословицах // III Житниковские чтения. Динамический ас-

- пект лингвистических исследований: Материалы Всерос. науч. конф. Ч.1. Челябинск, 1999.
- Бирнбаум Х.* О двух основных направлениях в языковом развитии // Вопр. языкознания. 1985. № 2.
- Богатова Г.А.* История слова как объект русской исторической лексикографии. М., 1984.
- Богуславский В.М.* Человек в зеркале культуры, литературы и языка. М., 1994.
- Брутян Г.А.* Язык и картина мира // Филос. науки. 1973. № 1.
- Булдина Л.А.* Некоторые проблемы сопоставительного изучения языков // Актуальные проблемы сопоставительного языкознания и межкультурные коммуникации: Материалы науч. конф. Ч. 1. Уфа, 1999.
- Былины.* Русские народные сказки. Древнерусские повести. М., 1979.
- Вайль П., Генис А.* 60-е: Мир советского человека. М., 1998.
- Вакуленко С.В.* Межъязыковая семантическая эквивалентность лексических единиц: (На примере английских и русских глаголов змoтpeния): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.
- Ван Дейк Т.А.* Язык.Познание.Коммуникация. М., 1989.
- Варюхина Е.И.* Смысловая структура символов растений в польской поэзии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1997.
- Васильев Л.М.* Семантические категории как универсалии контрастивной лингвистики // Актуальные проблемы сопоставительного языкознания и межкультурные коммуникации: Материалы науч. конф. Ч. 1. Уфа, 1999.
- Васильев Л.М.* Современная лингвистическая семантика в свете когнитивной теории языка // Germanica. Slavica. Turcica: Сб. науч. ст. к 60-летию проф. Р.З. Мурысова. Уфа, 2000.
- Васнева О.И.* Роль мифологической лексики в языковой картине мира // Актуальные проблемы теоретической и прикладной лингвистики: Тез. докл. Всерос. науч. конф. Челябинск, 1996.
- Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
- Введенская А.А., Павлова Л.Г.* Культура и искусство речи. Ростов н/Д., 1996.
- Вежбицкая А.* Язык, культура, познание. М., 1997.
- Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
- Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М., 1976.
- Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980.
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. V. СПб., 1988.
- Веселовский С.Б.* Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.
- Визгин В.П.* Идея множественности миров: Очерки истории. М., 1988.
- Виноградова Л.Н.* Региональные особенности Полесских поверий о домовом//

- Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое учение Полеся. М., 1995.
- Виноградова Л.Н.* Человек/не человек в народных представлениях // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М., 1995.
- Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
- Волков С.С.* Общерусские и региональные исторические словари как база для исторической лексикологии русского языка // Вопр. языкознания. 1985. № 5.
- Вышкин Е.Г.* Концептуальный фокус как принцип метатеории // Язык и культура: Исследования по германской филологии: Межвуз. сб. науч. ст. Самара, 1999.
- Гак В.Г.* К диалектике семантических отношений в языке // Принципы и методы семантических исследований / Отв. ред. В.Н. Ярцева. М., 1976.
- Гак В.Г.* К эволюции способов речевой номинации // Вопр. языкознания. 1985. № 4.
- Гак В.Г.* О контрастивной лингвистике // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXV. Контрастивная лингвистика. М., 1989.
- Гак В.Г.* Языковые преобразования. М., 1998.
- Гак В.Г.* Язык как форма самовыражения народа // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Галан А.* Миф и символ. М.; Иерусалим, 1994.
- Гарагуля С.И.* Имя личное как культурно-историческая категория современного английского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000.
- Гарифулин Л.Б., Антонова М.К.* Устойчивые сочетания с антропонимами (в сопоставительном плане) // Фразеология. Вып. 1. Челябинск, 1973.
- Гаузенблас К.* Культура языковой коммуникации // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XX. Теория литературного языка в работах ученых ЧССР. М., 1987.
- Гачев Г.* Национальные образы мира: Космо-психо-логос. М., 1994.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Германские, романские и русские языки в сопоставительном аспекте. Воронеж, 1998.
- Гнаповская Л.В.* Лингвокогнитивные и лингвокультурологические характеристики английских антропонимов германского происхождения: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1999.
- Говердовский В.И.* Диалектика коннотации и денотации: (Взаимодействие эмоционального и рационального в лексике) // Вопр. языкознания. 1985. № 2.
- Голованов И.А.* Мифологические мотивы и образы в фольклорной прозе Урала (XX век): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 1998.
- Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
- Гольдберг В.Б.* Контрастивный анализ лексико-семантической группы: (На

- материале английского, русского и немецкого языков): Учеб. пособие. Тамбов, 1988.
- Горбовский А.* Иные миры. М., 1991.
- Горюнов С.В.* О соотношении мифологии и онтологии (в свете идей В.И. Вернадского) // Ноосфера и художественное творчество / Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1991.
- Григорьева О.* Ладога. СПб., 1996.
- Григорян А.Г.* Мысль, слово, дело – 3 рода и 3 сферы // Ноосфера и художественное творчество / Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1991.
- Гронская О.Н.* Языковая картина мира немецкой народной сказки. Дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1998.
- Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985.
- Гумилев Л.Н.* Гуманитарные и естественнонаучные аспекты исторической географии // Ноосфера и художественное творчество / Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1991.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. М., 1990.
- Гуревич А.Я.* Философия культуры: Пособие для студентов гуманитар. вузов. М., 1994.
- Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967.
- Девкин В.Д.* Роль лексики в лингвистике текста // Семантико-грамматический анализ текстов различных жанров: (Лингводидактические аспекты). Омск, 1991.
- Демьянков В.З.* Теория прототипов в семантике и прагматике языка // Структуры представления знаний в языке. М., 1994.
- Демьянков В.З.* Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопр. языкознания. 1994. № 4.
- Демьянков В.З., Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов // Вопр. языкознания. 1997. № 3.
- Джиоева А.А.* Синтаксизация имени и номинативность английского языка. М., 1995.
- Джонг Э.* Ведьмы // Иностр. лит. 1992. № 3.
- Дроздович М.Н.* Этимологический словарь как источник сопоставительной этимологии // IV Житниковские чтения. Актуальные проблемы лексикографирования научных исследований: В 2 ч. Ч. 1.: Материалы межвуз. науч. конф., Челябинск, 20 – 21 апр. 2001 г. Челябинск, 2000.
- Дыбо В.А.* Язык – этнос – археологическая культура: Несколько мыслей по поводу индоевропейской проблемы // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Едличка А.* Теория языковой культуры сегодня // Новое в зарубежной лингвистике. Вып.20. Теория литературного языка в работах ученых ЧССР. М., 1987.

- Елсуков А.Н.* Познание и миф. Минск, 1984.
- Енина Л.В.* Современные российские лозунги как свертхтекст: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1999.
- Ерофеева Т.И., Скитова Ф.Л.* Локальные элементы в лексикографической интерпретации // IV Житниковские чтения. Актуальные проблемы лексикографирования научных исследований. Ч. 1. Челябинск, 2000.
- Журавлев А.Ф.* Наивная этимология и “кабинетная мифология”: (Из наблюдений над мифологизмом А.Н. Афанасьева) // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Зайцева Л.А.* Лексико-стилистические средства языка в англо-шотландской народной балладе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1994.
- Закирьянов К.З., Убийко В.И.* Концептосфера в перспективе межкультурной коммуникации // Актуальные проблемы сопоставительного языкознания и межкультурные коммуникации: Материалы науч. конф. Ч. 1. Уфа, 1999.
- Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Землянова Л.М.* Современная американская фольклористика: Теоретические направления и тенденции. М., 1975.
- Золотова Г.А.* О новых возможностях лексикографии // Вопр. языкознания. 1994. № 4.
- Зыцарь Ю.В.* О единстве сознания и различиях языков // Вопр. языкознания. 1984. № 4.
- Иванов В.В.* О некоторых принципах современной науки и их приложении к семиотике малых (коротких) текстов // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.
- Иванов Е.П.* Меткое московское слово. М., 1985.
- Игры:* Энцикл. сб. / Сост. В.А.Черноземцев. Челябинск, 1995.
- Илюхина Н.А.* Образ как объект и модель семасиологического анализа: Дис. ... д-ра филол. наук. Уфа, 1999.
- Ильин М.В.* Полития // Семиотика: Антология. М.; Екатеринбург, 2001.
- Ильиш Б.А.* История английского языка. Л., 1972.
- Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка.* М., 1995.
- Кастанеда К.* Учение дона Хуана: путь знания индейцев Яки. М., 1991.
- Катаев М.В.* Бессознательное и менталитет: сущность, структура и взаимодействие: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Пермь, 1999.
- Кацнельсон С.Д.* История типологических учений // Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985.
- Ключевский В.О.* Краткое пособие по русской истории. М., 1992.
- Ковтун Е.Н.* Поэтика необычайного: Художественные мифы фантастики, волшебной сказки, утопий, притчи и мифа: (На материале европейской лите-

- ратуры первой половины XX века). М., 1996.
- Кокаре Э.Я.* Теория и практика сравнительной паремиологии // Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте / Ред. В.М. Гацак. М., 1984.
- Коккьяра Д.* История фольклористики в Европе. М., 1960.
- Колесов В.В.* Язык города. М., 1991.
- Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1966.
- Коровкин М.М.* Внутренний лексикон языковой личности // Номинация и дискурс: Межвуз. сб. науч. тр. Рязань, 1999.
- Косарев А.Ф.* Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000.
- Костенко Н.В., Плаксенко К.А.* Национально-культурная специфика в обозначении пространственной категории перемещения внутрь: (На материале русского и английского языков) // Германские, романские и русский языки в сопоставительном аспекте. Воронеж, 1998.
- Кубрякова Е.С.* Прагматика и когнитивная лингвистика // Прагматические аспекты функционирования языковых единиц: Тез. докл. и выступлений на совещании. М., 1991.
- Кузьмина Е.Е.* Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986.
- Культурология: Курс лекций. Ч. 1* / Под ред. В.Ф. Мамонова. 2-е изд., перераб. и доп. Челябинск, 1999.
- Культурология: Курс лекций. Ч. 2* / Под ред. В.Ф. Мамонова. 2-е изд., перераб. и доп. Челябинск, 1999.
- Кумахов Н.А.* Изучение языка фольклора // Фольклор в современном мире / Ред. В.А. Бахтина, В. Гацак. М., 1991.
- Кунин А.В.* Фразеология современного английского языка: Опыт систематизированного описания. М., 1972.
- Кутина Л.Л.* Элементы этимологического анализа в словаре исторического типа // Вопр. языкознания. 1985. № 5.
- Ладо Р.* Лингвистика поверх границ культуры // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXV. М., 1989.
- Лаенко Л.В.* Символическое значение прилагательного, обозначающего белый цвет в русском и английском языках // Германские, романские и русские языки в сопоставительном аспекте. Воронеж, 1998.
- Лазарев А.И.* Фольклор как источник знаний о родном языке // Вестн. Челяб. ун-та, 2000. № 1.
- Ларин Б.А.* Об эвфемизмах // История русского языка и общее языкознание. М., 1977.
- Ларин Б.А.* Очерки по фразеологии: (О систематизации и методах исследования фразеологических материалов) // История русского языка и общее языкознание. М., 1977.
- Лебедев В.И.* Духи в зеркале психологии. М., 1987.
- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.

- Левковская Е.Е., Усачева В.В.* Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое учение Полесья. М., 1995.
- Лингвострановедение и текст* / Сост. Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров М., 1987.
- Лифшиц М.А.* Критические заметки к современной теории мифа // Вопр. философии. 1973. № 8.
- Лифшиц М.А.* Критические заметки к современной теории мифа // Вопр. философии. 1973. № 10.
- Лихачев Д.С.* Культура русского народа X – XVII вв. М.; Л., 1961.
- Лихачев Д.С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987.
- Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Изв. РАН. Сер. лит-ра и язык. 1993. Т. 52, № 1.
- Логический анализ языка: Культурные концепты.* М., 1991.
- Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф: Тр. по языкознанию. М., 1982.
- Лосев А.Ф.* Посейдон // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1982. Т. 2.
- Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
- Лосев А.Ф.* Бытие – имя – космос. М., 1993.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Семиосфера. СПб., 2000.
- Лукин А.А., Рынкевич В.В.* В магическом лабиринте сознания: Литературный миф XX века // Иностран. лит. 1992. № 3.
- Магнес Н.О.* Структура устного бытового повествования и специфика ее гендерной реализации: (На материале английского языка): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.
- Макаев Э.А.* Проблемы индоевропейской ареальной лингвистики. М.; Л., 1964.
- Макаев Э.А.* Проблемы и методы современного сравнительно-исторического языкознания // Вопр. языкознания. 1965. № 4.
- Макаев Э.А.* Структура и стратиграфия общегерманской лексики // Вопр. языкознания. 1965. № 5.
- Макаев Э.А.* Общая теория сравнительного языкознания. М., 1977.
- Маки М.* Национально-культурные маркеры языкового сознания: Японо-русские соматические параллели (экспериментальное исследование): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999.
- Маковский М.М.* Сравнительно-историческая диалектография английской лексики: Дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1969.
- Маковский М.М.* Английская диалектология: Современные английские территориальные диалекты Великобритании. М., 1980.

- Маковский М.М.* Английская этимология. М., 1986.
- Маковский М.М.* Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов. М., 1996.
- Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Мартин У.* Царство культов. СПб., 1992.
- Маршак С.Я.* Сочинения. Т. 1. М., 1958.
- Матанцева М.Б.* Архангельская лексика в говорах старообрядцев (семейских) Забайкалья: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 1999.
- Мелетинский Е.В.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский Е.М.* Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Вопр. философии. 1991. № 10.
- Мечковская Н.Б.* Социальная лингвистика. М., 2000.
- Мечковская Н.Б.* Общее языкознание: Структурная и социальная типология языков: Учеб. пособие. М., 2001.
- Митрохин Л.Н.* Философия религии. М., 1993.
- Мифологические школы в русской фольклористике* / Отв. ред. П.А. Николаев. М., 1988.
- Михалков С.* Товарищи-дети: Стихи и сказки. М., 1985.
- Молотков А.И.* Основы фразеологии русского языка. Л., 1977.
- Москвина В.А.* Символика персонажей русских заговоров: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1997.
- Мурясов Р.З.* Антропонимы в словообразовательной системе языка // Избранные труды по германскому и сопоставительному языкознанию. Уфа, 1998.
- Налимов В.В.* Вероятностная модель языка: О соотношении естественных и искусственных языков. М., 1974.
- Налимов В.В.* В поисках смыслов. М., 1993.
- Нарайан Р.К.* Боги, демоны и другие. М., 1975.
- Некрълова А.* Народная демонология в литературе: (Материалы к словарю) // Русские суеверия / Сост. М. Власова. СПб., 1998.
- Нещименко Г.П.* К постановке проблемы “Язык как средство трансляции культуры” // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Никитина С.Е.* Семантические категории в словаре языка фольклора // Словарные категории / Отв. ред. Ю.Н. Караулов. М., 1988.
- Никитина С.Е.* О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.
- Никитина С.Е.* Лингвистическая модель фольклорного мира // Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина С.Е.* Лингвистика фольклорного социума // Язык о языке. М., 2000.
- Николаева Т.М.* Речевые, коммуникативные и ментальные стереотипы: социолингвистические дистрибуции // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Общее языкознание: Методы лингвистических исследований* / Под ред. Б.А. Серебренникова. М., 1978.

- Огнев А.Н.* Задачи лингвистической теории в условиях аксиологического кризиса // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. Самара, 1999.
- Орлов Г.А.* Современный английский язык в Австралии. М., 1978.
- Павиленис Р.И.* Язык. Смысл. Понимание // Логико-методологический и семиотический анализ. Вильнюс, 1986.
- Панова А.А.* Ономаसेология и проблема идиоматичности слова. Челябинск; Уфа, 1984.
- Петренко О.А.* Этническая ментальность и язык фольклора. Курск, 1996.
- Плотников Б.А.* Основы семасиологии: Учеб. пособие для филол. фак. вузов / Ред. Е.А. Супрун. Минск, 1984.
- Померанцева Э.В.* Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1971.
- Потебня А.А.* Теоретическая поэтика. М., 1990.
- Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
- Почепцов Г.Г.* Теория коммуникации. М.; Киев, 2001.
- Почепцов О.Г.* Языковая ментальность: Способ представления мира // Вопр. языкознания. 1990. № 6.
- Принципы и методы семантических исследований* / Ред. В.Н. Ярцева. М., 1976.
- Принципы описания языков мира* / Ред. В.Н. Ярцева. М., 1976.
- Пропт В.Я.* Поэтика фольклора // Собр. тр. Т. 1. М., 1998.
- Пропт В.Я.* Морфология волшебной сказки; Исторические корни волшебной сказки // Собр. тр. Т. 2. М., 1998.
- Проскурин С.Г.* Мифопоэтический мотив “мирового дерева” в древнеанглийском языке и англо-саксонской культуре: (Концептуальный анализ) // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991.
- Прядко С.Б.* Язык и культура, культурный компонент значения в лингвокультурологической лексике австралийского варианта английского языка: (На примере аборигенных заимствований): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999.
- Путилов Б.Н.* Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999.
- Пушкарева О.В.* Модальность странного: взгляд сквозь призму авторского сознания А.С. Пушкина: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1998.
- Радугин А.А.* Философия: Курс лекций. 2-е изд. М., 2000.
- Рейли М.В.* Жанр былички (комплекс запретов): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.
- Ремнева М.Л., Комлев Н.Г.* Универсум филологии: язык, общество и наука // Вестн. Моск. ун-та. Сер. филология. 1997. № 2.
- Русинова И.И.* Образование диалектных синонимов: (На примере слов одной тематической группы, обозначающих колдуна, знахаря на материале прозаических жанров несказочного фольклора севера Пермской области) //

- Пограничные явления: синтагматика и парадигматика: Тез. докл. молодых ученых на межвуз. конф. Пермь, 1991.
- Русский язык и языковая личность* / Ред. Ю.Н. Караулов. М., 1987.
- Рыбаков Б.А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита // Сов. археология. 1965. № 1.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
- Сакун Ю.П.* Символ судьбы в культуре: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 1999.
- Самосудова Г.Г.* Метафоризация концептуальной картины мира и ее языковые экспоненты: (На примере авторских сказок Л. Кэрролла "Алиса в стране чудес", "Алиса в Зазеркалье": Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 1999.
- Санникова О.В.* Говорит нечистая сила // Этнолингвистика текста: Семантика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. Ч.1. М., 1988.
- Сведенберг З.* О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993.
- Сверхъестественное, inferнальное и мистическое в литературе XX века* // Иностран. лит. 1992. № 3 (тематический выпуск).
- Сепир Э.* Язык. Введение в изучение речи // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Сепир Э.* Символизм // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Сепир Э.* Культура, подлинная и мнимая // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Сепир Э.* Бессознательные стереотипы поведения в обществе // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Сепир Э.* Антропология и социология // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Серна Р.Г.* Чудища, призраки, колдуны Гойя // Иностран. лит. 1992. №3.
- Скаличка В.* Типология и сопоставительная лингвистика // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXV. М., 1989.
- Скрэгг Г.* Семантические сети как модели памяти // Зарубежная лингвистика. III. М., 1999.
- Смирнов И.Н., Титов В.Ф.* Философия: Учеб. для ст-ов вузов. 2-е изд. М., 1998.
- Сова Л.З.* Анализ и синтез языковых категорий с помощью ЭВМ // Язык и логическая теория. М., 1987.
- Соломоник А.* Семиотика и лингвистика. М., 1995.
- Сорокин Ю.А.* Феномен культуры: обсуждение некоторых принципиальных вопросов // Житниковские чтения. Динамический аспект лингвистических исследований: Материалы Всерос. науч. конф. Ч. 1. Челябинск, 1999.
- Сороколетов Ф.П.* Произведения фольклора и диалектные слова // Диалектная лексика. Л., 1974.

- Спивак Д.Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.
- Стеблин-Каменский М.И.* Миф. М.; Л., 1976.
- Стемковская Ю.Е.* Образ человека в чешской культуре // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Степанов Ю.С.* О так называемой “логике языка” // Язык и логическая теория. М., 1987.
- Степанов Ю.С.* Баба-Яга, Яма, Янус, Ясон и другие: К вопросу о “нестрогом” сравнительно-историческом методе // Вопр. языкознания. 1995. № 5.
- Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры: Опыт исслед. М., 2001.
- Степанов Ю.С.* Методы и принципы современной лингвистики. 2-е изд. М., 2000.
- Степанов Ю.С.* В мире семантики // Семиотика: Антология. М.; Екатеринбург, 2001.
- Степанов Ю.С.* Семиотика концептов // Семиотика: Антология. М.; Екатеринбург, 2001.
- Ступин Л.П.* Словари современного английского языка. Л., 1974.
- Сумерки богов:* Сб. / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, Л. Камю, Ж.П. Сартр; Сост., общ. ред. и предисл. А.А. Яковлева. М., 1990.
- Сугай Л.А.* Гоголь и русский символизм: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2000.
- Супрун А.Е.* Принципы сопоставительного изучения лексики // Методы сопоставительного изучения языков. М., 1988.
- Супрун В.И.* Русская ономастика и ономастика России: Слов. // Вопр. языкознания. 1997. № 3.
- Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тарасов Е.Ф.* Язык как средство трансляции культуры // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.
- Телия В.Н.* Метафора как проявление антропоцентризма в естественном языке // Язык и логическая теория. М., 1987.
- Тер-Минасова С.Г.* Язык и мир изучаемого языка // Язык и культура: 1-я международная конф., Воронеж, 25 – 27 апр. 1996 г.: Тез. докл. Воронеж, 1996.
- Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000.
- Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Тернер Д.* Структура социологической теории. М., 1985.
- Толстая С.М.* Слово в контексте народной культуры // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
- Толстой Н.И.* Откуда дьяволы разные? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

- Толстой Н.И.* Шиликуны // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Н.И.* Чемер // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Избр. тр. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Толстой Н.И.* Заметки о славянских именах собственных // Избр. тр. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Толстой Н.И.* Язык – словесность – культура – самосознание // Избр. тр. Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.
- Толстой Н.И.* Язычество и христианство древней Руси // Избр. тр. Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.
- Толстой Н.И.* Неравномерность развития звеньев языковой и мифологической системы в этнолингвистическом аспекте // Избр. тр. Т. 3. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999.
- Толстой Н.И., Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // Язык о языке. М., 2000.
- Томахин Г.Д.* Материалы к лингвострановедческому словарю реалий США: Прил. к дис. ... д-ра филол. наук “Теоретические основы лингвострановедения: (На материале лексических американизмов английского языка)”. М., 1984.
- Топоров В.Н.* О диахронической связи “богатырских триад” русского эпоса // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 2.
- Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исслед. в обл. мифопоэтического. М., 1995.
- Топорова Т.В.* Семантическая мотивированность древнеисландской концептуально-значимой лексики: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1985.
- Топорова Т.В.* Культура в зеркале языка: Древнегерманские двучленные имена собственные. М., 1996.
- Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян. V. Самоназвание и самосознание // Вопр. языкознания. 1985. № 4.
- Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян. VI // Вопр. языкознания. 1985. № 5.
- Тюнь А.М.* Медицинская лексика в древнеанглийском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1993.
- Уфимцева А.К.* Роль лексики в познании человеческой деятельности и в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и языковая картина мира / Ред. Б.А. Серебрянников. М., 1988.
- Филлмор Ч.* Дело о падеже // Зарубежная лингвистика. Вып. III. М., 1999.
- Филлмор Ч.* Основные проблемы лексической семантики // Зарубежная лингвистика. Вып. III. М., 1999.

- Флоренский П.А.* Малое собрание сочинений. Ономотология. Имена. М., 1993. Т.1, 2.
- Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте /* Отв.ред. В.М. Гацак. М., 1984.
- Фрезер Д.Д.* Золотая ветвь. М., 1983.
- Фрумкина Р.М.* Психолингвистика. М., 2001.
- Харитонова В.И.* Мифологические персонажи в севернорусских заговорно-заклинательных традициях // *Этнолингвистика текста: Семантика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму.* М., 1988. Ч. 1.
- Хьюнс Х.С.* Языковые единицы с национально-культурной семантикой в произведении В.Ерофеева “Москва – Петушки”: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1998.
- Хюбнер К.* Истина мира. М., 1996.
- Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Чейф У.* Память и вербализация прошлого опыта // *Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. XII. М., 1983.
- Человек в контексте культуры: Славянский мир /* Ред. И.И. Свирида. М., 1995.
- Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейкис /* Ред. Т.В. Булыгина. М., 1992.
- Человеческий фактор в языке: Языковые механизмы экспрессивности.* М., 1991.
- Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи /* Ред. Е.С. Кубрякова. М., 1991.
- Червинский П.П.* Семантический язык фольклорной традиции. Ростов н/Д., 1989.
- Черданцева Т.З.* Идиоматика и культура // *Вопр. языкознания.* 1996. № 1.
- Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1996.
- Чеснов Я.В.* Этнический образ // *Этноязыковые функции культуры /* Ред. Ю.В. Бромлей. М., 1991.
- Шаклеин В.М.* Этноязыковое видение мира как составляющая лингвокультурной ситуации // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 19. Лингвистика и межкультур. коммуникация.* 2000. № 1.
- Шварц Е.Д.* Textoобразующая функция трансформации семантического признака в английском языке: (К национальной самобытности лексического значения слова): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Одесса, 1984.
- Швейцер А.Д., Никольский Л.Б.* Введение в социолингвистику. М., 1978.
- Швейцер А.Д.* Американа: Англ.-рус. лингвострановедч. слов. // *Вопр. языкознания.* 1997. № 3.
- Шешна И.М.* Роль языка в формировании коллективной картины мира // *Номинация и дискурс: Межвуз. сб. науч. тр. Рязань,* 1999.

- Широкова Н.С.* Культура кельтов и нордическая традиция. СПб., 2000.
- Шкатова Л.А.* Национально-культурные стереотипы поведения и их отражение в фольклоре // Динамика фольклорной традиции на современном Урале: Материалы межвуз. науч. конф. преподавателей и ст-ов. Челябинск, 2000.
- Шувалов Н.И.* От Парижа до Берлина по карте Челябинской области: Топоним. слов. Челябинск, 1989.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2000.
- Этноязыковые функции культуры* / Ред. Ю.В.Бромлей. М., 1991.
- Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора:* Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. М., 1988.
- Юнг К.Г.* Душа и миф: 6 архетипов. Киев, 1996.
- A history of the English language by A.C.Baugh. NY., 1935.
- Ackroyd P.* The House of Doctor Dee. L., 1994.
- Ackroyd P.* London. The biography. L., 2001.
- Adams A., Adams M.* The learned art of witches and wizards. History and traditions of white magic. NY., 2000.
- Anzoldi A., Izzi M.* Fantasia worlds of magic, mystery and fantasy. Man's imagination at work. Grunese Intern., 1995.
- Australian ghost stories*, ed. by F.Cusael. Melbourne; L., 1967.
- Barbour J.C.* Myths, models and paradigms. a comparative study in science and religion. NY.; S-Francisco, L., 1974.
- Brands H.W.* The devil we knew. NY.; Oxford, 1993.
- Van Brederode T.* Frames and metaphor. Amsterdam, 1995.
- Briggs K.M.* The anatomy of puck. L., 1959.
- Briggs K.M.* The fairies in tradition and literature. L., 1967.
- Brusford V.* Superstitions survivals. L., 1958.
- Cassirer E.* Mythical thought. L., 1955.
- Cassirer E.* The philosophy of symbolic forms: Language. Vol. 1. New Haven, 1957.
- Cassirer E.* The philosophy of symbolic forms; mythical forms. Vol.2. New Haven, 1957.
- Ceasar.* From the Gallic War: The Germans // The portable Roman reader. Harmondsworth, 1977.
- Clark R.* History and myth in American fiction. NY., 1984.
- Clark T.* Devils, demons and evil spirits//Witchcraft magic and supernatural. The weird world of the unknown. L., 1974.
- Cohen D.* Myths of the space age. NY., 1967.
- Cox J.* London's East End. Life and Tradition. L., 1997.
- Crystal D.* The Cambridge encyclopedia of the English language. Etymology. Cambridge, 1995.
- David M., Thompson R.J.* Prime time, prime movers. From I love Lucy to L.A. Law-America's greatest shows and the people who created them. Boston; Toronto; L., 1992.

- Day B.* Chronicle of folk customs. L., 1998.
- Deerforth D.* Knock wood superstition through the ages. Detroit, 1974.
- Delaney F.* The Celts. L., 1993.
- Demos J.P.* Entertaining Satan. Witchcraft and the culture of early New England. NY.; Oxford, 1982.
- Denby P.* Folklore in the Mass Media // Folklore Forum 4, 1971.
- Doren C. van.* A history of knowledge. Past, present and future. NY., 1991.
- Dorson R.M.* The British folklorists. A history. L., 1968.
- Dorson R.M.* America in legend. Folklore from the colonial period to the present. NY., 1973.
- Dorson R.M.* Folklore and fakelore (Essays towards a discipline of folk studies). Cambridge; Massachusetts; L., 1976.
- Duranti A.* Linguistic anthropology. Cambridge, 1997.
- Eco U.* Einführung in die semiotik. München, 1994.
- Edwards G.* Hobgoblin and Sweet Puck. Fairy names and natures. L., 1974.
- Encyclopedia of the American religious experience: Studies of traditions and movements* / ed. Ch.H.Lippy, P.W.Williams. NY., 1988. Vol 3.
- English: history, diversity and change.* L, 1995.
- Evans B.* The natural history of nonsense. L., 1953.
- Frontiers of folklore*, ed. by A.Basconi. Colorado, 1977.
- Frost G., Frost Y.* The Witch's magical handbook. Paramus; NJ, 2000.
- Giesecke M.* Sinnenwandel. Sprachwandel. Kulturwandel. Studien zur vorgeschichte der Informationsgesellschaft. Frankfurt am Main, 1998.
- Goodrich N.L.* King Arthur. NY.; Grand Rapids; Philadelphia; St. Louis; San Francisco, etc., 1989.
- Gordon S.* The book of curses. True tales of voodoo, hoodoo and hex. Ebbw Vale, 1997.
- Gray W.G.* Magical ritual methods. York Beach; Maine, 1980.
- Green M.J.* Celtic myths. Austin, 1995.
- Hawkins G.S.* Stonehenge decoded. NY., 1993.
- Haynes J.* Brothers in arms: the changing face of the Soviet soldier in Stalinist cinema// The modern language review: Many publishing for the modern Humanities Research Association. 2000. Vol. 95. Part 1.
- Hook J.N.* All these wonderful names: a poppourri of people, places and things. NY.; Chichester; Brisbane; Toronto; Singapore, 1983.
- Jahoda G.* The psychology of superstition. L., 1969.
- Jennings G.* World of words. the personalities of language. NY., 1984.
- Knight S.* The little giant encyclopedia of runes. NY., 2000.
- Knowles G.* The cultural history of the English language. L.; NY.; Sydney..., 1998.
- Kommen M.* Mystic cord of memory. The transformation of tradition in American culture. NY., 1991.
- Kramsch C.* Context and culture in language teaching. Oxford, 1994.
- Lang A.* Myth, ritual and religion. L., 1996.

- Lawrence J.* Unmentionables and other euphemisms. L., 1973.
- Lenke N., Lutz H.-D., Sprenger M.* Grundlagen sprachlicher Kommunikation. Mensch. Welt. Handeln. Sprache. Computer. München, 1995.
- Mackenzie A.* The unexplained. Some strange cases in psychical research. L., 1966.
- Mc Gee A.* The Elizabethian Hamlet. New Haven; L., 1987.
- Maclean F.* Scotland. A concise history. L., 2000.
- Middleton M.* A note on computer jargon, language and civilization. Frankfurt-on Main; Bern; NY.; P., 1992.
- Modern philosophy of language, ed. by M.Baghrarian. L., 1998.
- Norris M.* Beasts of the modern imagination. Baltimore, L., 1985.
- Patterns in the folk speech of the British isles.* L., 1972.
- Paxman J.* The English, a portrait of a people. L., 1999.
- Phraseology,* ed. by A.P.Cowie. Oxford, 1998.
- Philip N.* The Penguin book of English folktales. L., 1998.
- Plank R.* The emotional significance of imaginary beings. A study of the interaction between psychopathology, literature and reality in the modern world. Springfield, 1968.
- Pratchett T.* A discworld novel Carpe Jugulum. L., 1999.
- Puhvel J.* Comparative mythology. Baltimore; L., 1987.
- Rowling J.K.* Harry Potter and the philosopher's stone. L., 1997.
- Russel J.B.* The Devil. Perceptions of evil from antiquity to primitive Christianity. Ithaka; L., 1972.
- Russel J.B.* The Satan. The early Christian tradition. Ithaka; L., 1991.
- Scott W.B.* Letters on demonology and witchcraft. L.; Glasgo; NY., 1887.
- Scovel T.* Psycholinguistics. Oxford, 2001.
- Sikes W.* British goblins. Wakefield, 1973.
- Spence L.* Mysteries of Celtic Britain. L.; Bristol, 1998.
- Spolsky B.* Sociolinguistics. Oxford, 1998.
- The Cambridge historical encyclopedia of Great Britain and Ireland.* Cambridge, 1995.
- The Oxford illustrated history of Britain,* ed. by K.O.Morgan. Oxford; N. Y., 1997.
- Tolkien J.R.R.* The Lord of the Rings. Glasgo, 1995.
- Zipes J.* Breaking the magic spell. Radical theories of folk and fairy tales. NY., 1992.

Список использованных словарей

- Американа:* Англ.-рус. лингвострановедч. слов. / Под ред. Г.В. Чернова. М.; Смоленск, 1996.
- Англо-русский биологический словарь.* М., 1979.
- Англо-русский политехнический словарь* / Под общ. ред. А.Е. Чернухина. М., 1976.
- Англо-русский словарь американского сленга* / Под ред. Е.И. Тузовского. М., 1993.
- Англо-русский словарь-справочник табуизированной лексики и эвфемизмов. ABC of dirty English* / Сост. А.Ю. Кудрявцев, Г.Д. Куропаткин. М., 1993.

- Большой англо-русский словарь*: В 2 т. / Под ред. И.Р. Гальперина. М., 1972.
- Великобритания*: Лингвострановедч. слов. М., 1978.
- Грушко Е.А., Медведев Ю.М.* Словарь славянской мифологии. Н. Новгород, 1995.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: [В 4 т.] М., 1978 – 1980.
- Достоевский. Эстетика и поэтика*: Слов.-справ. / Сост. Г.К. Щенников, А.А. Алексеев. Челябинск, 1997.
- Из истории русских слов*: Слов.-пособие / Сост. А.Е. Аникин, И.А. Корнилаева, О.М. Младенов и др. М., 1993.
- Иллюстрированный атлас природных и паранормальных загадочных явлений мира* / Сост. К. Шухер. М., 1998.
- Иллюстрированная энциклопедия суеверий и волшебства от древности до наших дней* / Сост. Леманн. Киев, 1991.
- Кляуз В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г.* Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996.
- Краткий этимологический словарь русского языка*: Пособие для учителей / Сост. Н.М. Шанский, В.В. Иванов, Т.В. Шанская. М., 1975.
- Кунин А.В.* Англо-русский фразеологический словарь. М., 1984.
- Лингвистический энциклопедический словарь* / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990.
- Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
- Мифологический словарь* / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
- Мифы народов мира*: Энцикл.: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1998.
- Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Толковый словарь языка Совдепии. СПб., 1998.
- Народы и религии мира*: Энцикл. / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1998.
- Николаев Г.А.* Англо-русский исторический словарь. М., 1995.
- Новейший философский словарь* / Сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998.
- Ожегов С.И.* Словарь русского языка. Екатеринбург, 1994.
- Полный церковно-славянский словарь* / Сост. Г. Дьяченко. М., 1993.
- Русские суеверия*: Энцикл. слов. / Сост. М.Н. Власова. СПб., 1998.
- Сад демонов*: Слов. инфернал. мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А.Е. Махов. М., 1998.
- Словарь античности* / Сост. Й. Ирмшер. М., 1994.
- Словарь символов*: Иллюстр. справ. / Сост. Н. Жюльен. Челябинск, 1999.
- Словарь синонимов русского языка*: В 2 т. / Гл. ред. А.П. Евгеньева. Л., 1971.
- Словарь мифов* / Под ред. П. Бенгли. М., 1999.
- Советский энциклопедический словарь*. М., 1979.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986 – 1987.
- Фразеологический словарь русского языка* / Под ред. А.И. Молоткова. М., 1987.

- Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. М., 1996.
- Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1999.
- Энциклопедический словарь / Сост. И.Е. Андреевский, К.К. Арсеньев, Ф.Ф. Петрушевский; Изд. Ф.А. Брокгауз, И.И.Эфрон. Ярославль, 1993.
- Энциклопедический словарь. Славянская мифология. М., 1995.
- Энциклопедия вампиров / Сост. Дж.Г. Мэлтон. Ростов н/Д., 1998.
- Энциклопедия колдовства и демонологии / Сост. Р.Х. Роббинс. М., 1996.
- Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М., 1997.
- Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева и др. М., 1999.
- Энциклопедия тайн / Сост. Дж. Кларк. Ростов н/Д., 1998.
- Этимологический словарь русского языка / Сост. А.Г. Преображенский. М., 1958.
- Этимологический словарь русского языка / Сост. Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. М., 1994.
- Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника: Предвар. материалы / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1984.
- A dictionary for believers and nonbelievers. М., 1985.
- A Dictionary of American proverbs, ed. in chief W.Hieder. NY.; Oxford, 1992.
- A dictionary of cultural and critical theory, ed. by M.Payne. Cambridge, 1996.
- A dictionary of modern New Zealand slang, ed. by H.Orsman. Oxford; Auckland, 1999.
- A Dictionary of superstitions, ed. by I.Opie. and M. Tatem. Oxford; NY.; Toronto, 1989.
- An etymological dictionary of the English language by the Rev.W.Skeat. Oxford, 1958.
- Ashley M. Who's who in horror and fantasy fiction. L., 1977.
- Bellinger G.J. Knaurs Grösser Religions Führer.- Augsburg, 1999.
- Brewer's dictionary of phrase and fable. NY., 1984.
- Briggs K.M. A dictionary of fairies, hobgoblins, brownies, bogies and other supernatural creatures. L., 1976.
- Cohen H., Potter T. The folklore of American holidays. Detroit; L., 1994.
- Collins English dictionary, updated edition. Glasgo, 1995.
- Collins paperback English Thesaurus. Glasgo, 1996.
- Cotterell A. Oxford dictionary of world mythology. Oxford; Melbourne, 1997.
- Crystal D. The Cambridge encyclopedia of the English language. Cambridge, 1995.
- Delys C. A treasury of superstitions. NY., 1996.
- Dictionary of ethics, theology and society, ed. by P.B.Clark, A.Linzey. L.; NY., 1995.
- Dictionary of twentieth century culture. American culture after World War 2, ed. by K.L. Rood. Detroit; Washington; L., 1994.
- Ellis P.B. A dictionary of Irish mythology. L., 1987.
- Encarta 96, 98 CD.

- Encyclopedia Americana*. International edition in 30 vol. Danbury; Connecticut, 1992.
- Encyclopedia Britannica*. A new survey of universal knowledge, vol.4,7,9. Chicago; L.; Toronto, 1998.
- Encyclopedia Britannica* 2000 CD.
- Foclóir Gaelge-Bearla O'Donaill*, ed. by T. de Bhaldraithe A.R. Oideachais. L., 1978.
- Folklore, myths and legends of Britain*. L., 1973.
- Gillie C. Longman companion to English literature. Harlow, 1977.
- Halley N. The Wordsworth dictionary of drinks. Ware, 1996.
- Hendrickson R. The facts on file encyclopedia of word and phrase origins. NY., 2000.
- Hole C. A dictionary of British folk customs. L.; Toronto; Sydney; NY., 1978.
- Holder R.W. A dictionary of euphemisms. Oxford, 1995.
- Horror 100 best books*, ed. by St. Jones and K. Newman. NY., 1988.
- Ireland: a cultural encyclopedia*, gen. ed. B.de Breffny. L., 1983.
- Jones A. Larousse dictionary of world folklore. Edinburgh; NY., 1996.
- Kightly Ch. Ceremonies of Britain. Encyclopedia of living traditions. L., 1986.
- Lewandowski Th. Linguistisches Wörterbuch, 6 Auflage in 3 b. Heidelberg, 1994.
- Lewin E., Lewin A.E. The thesaurus of slang. Facts on file. NY.
- Longman dictionary of English language and culture*. Harlow, 1993.
- Longman dictionary of contemporary English, third edition*. Harlow, 1995.
- Longman language Activator*. Harlow, 1993.
- Mackay Ch. A Dictionary of Lowland Scotch. L.; Detroit, 1968.
- Macquarie book of slang*. Australian slang in the 90s, gen. ed. J. Lambert. – Macquarie university, 1996.
- Miller G.H. The Wordsworth dictionary of dreams. Ware, 1994.
- Mythology. An illustrated encyclopedia*, ed. by R. Cavendish. L., 1980.
- New Larousse encyclopedia on mythology*. L.; NY.; Sydney; Toronto, 1974.
- Newydd Y.G. The New Welsh dictionary. Llandebie Carmarthenshire, 1956.
- Nowlan R.A., Nowlan G.W. The name is familiar... Who played who in the movies. A directory of title characters. NY.; L., 1993.
- Neuburg V.E. The Batsford companion to popular literature. L., 1982.
- Orsman H., Hurley D. The beaut little book of New Zealand slang. Auckland, 1999.
- Partridge E. A dictionary of historical slang. NY., 1977.
- Partridge E. A dictionary of slang and unconventional English. NY., 1984.
- Partridge E. Origins: an etymological dictionary of modern English. L., 1990.
- Pringle D. Imaginary people. A Who's Who of modern fictional characters. NY., 1987.
- Room A. Dictionary of changes in meaning. L.; NY., 1986.
- Shafritz J.M., Williams Ph., Calinger R.S. Dictionary of 20th century world politics. NY., 1993.

- Slotta R.W.* The cowboy encyclopedia. St Barbara; Denver; Oxford, 1994.
- Standard dictionary of folklore, mythology and legend*, ed. by M. Leach, J. Fried. NY., 1997.
- St. James guide to fantasy writers*, ed. by D.Pringle. NY.; L.; Bonn. . . , 1996.
- The Barnhart dictionary of etymology* , ed. by R.K. Barnhart. NY., 1988.
- The compact Oxford English dictionary in 22 volumes.* Oxford; NY., 1996.
- The concise encyclopedia of living faiths*, ed. by R.C.Zaehner. L., 1983.
- The Forbes book of business quotations.* NY., 1998.
- The London encyclopedia*, ed. by B.Weinreb, Chr. Hibbert. L., 1984.
- The Oxford companion to Australian folklore*, ed. by Gw.B.Davey, Gr.Seal. Oxford; Melbourn; NY., 1993.
- The Oxford dictionary of English etymology*, ed. by C.T. Onions. Oxford, 1996.
- The Oxford Russian dictionary, new revised edition, Russian-English*, ed. by M. Wheeler, B. Unbegaun, English-Russian ed. by P.Falla. Oxford; NY., 1997.
- The Wordsworth dictionary of the American West compiled by W. Blevins.* Ware, 1995.
- The Wordsworth dictionary of phrase and fable based on the original book of E.C. Brewer, revised by I.H. Evans.* Ware., 1993.
- Waite A.E.* The Wordsworth book of spells. Ware., 1995.
- Webster's collegiate thesaurus.* Springfield, 1976.
- Webster's new dictionary of synonyms.* Springfield, 1984.
- Webster's new explorer thesaurus.* Springfield, 1999.
- Wentworth H., Flexner S.B.* Dictionary of American slang. NY., 1975.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

ОСНОВНЫЕ ОБОБЩАЮЩИЕ МИФОЛОГЕМЫ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВ

Английские обобщающие названия сверхъестественных существ:

elf – эльф

elf arrows – нагромождение камней

elf locks – спутанные волосы

elf shot – околдованный

Alfred, Alfric – мужские имена собственные

fairy – любое сверхъестественное существо, феяри, гомосексуалист (амер.), женоподобный мужчина, прил. хорошенькая (о девушке), глаг. околдовывать (faryism, fairyhood, fairydom, fairyology, fairyologist, fairyship)

banshee, bean sidhe – (ирл., шотл.) женщина фея, личный дух благородного семейства, предупреждающий своим жутким воем о смерти одного из родственников

fairyfolk – волшебный народ

fairyloaves, fairystones – окаменевшие морские ежи

fairy money – клад фей, оказывающийся в руках человека грудой мусора

fairyplant (foxglove) – наперстянка

fairy sparks – фосфорический свет от разлагающегося органического вещества

fairystory, fairytale – сказка

fairyworld, fairyland – обитель фей

fairy-rings – ведьмины кольца

away(off) with the fairies (pixies) – не от мира сего

to shoot a fairy – портить воздух

fairies aristocrats – феяри аристократы

bathing fairies – банные феяри

guardian fairies – феяри-хранители

trooping fairies – бродячие феяри

fay – поэтическое название феи, (шотл.) слабый, скромный, околдованный

Fay – женское имя

fayness, fay tokens, fye-tokens – (шотл.) признаки смерти

fay, fey – предвидение,
прил. не от мира сего
fey-folks – обреченные на смерть,
феи

Обобщающие эвфемизмы:

court – seely court, unseely court – благой, неблагой двор
crowd – толпа
Danes – датчане, фейри
folk – good folk, wee folk, fair folk, faring folk – хороший, крошечный,
прекрасный, странствующий народ
lil fellas – маленькие
mob – толпа
neighbours – соседи
ones – те, они
people – people of peace, little people, the people of the hills, the old people, sky people,
tidy people, hidden people – мирные люди, маленький народ, люди гор, стари-
ки, жители неба, под хмельком, скрывающиеся
themselves – они
Bendith y Maman – (вал.) благословение матушки
Tylwyth Teg – прекрасное семейство
Green coaties – зеленые куртки
red caps – красные шапки
blue caps – синие шапки
grey neighbours – серые соседи

Русские обобщающие названия сверхъестественных существ:

бесы
злыдни
наши
невидимые
негодные
нежить
незнати
немытые
нечисть
нечистая (неприятная, вражья, неверная, не наша, отпадшая) сила
помощники, работники, сотрудники
соседи
грешки

пишки
солдатики
кузутики
маленькие
хозяйева
черти

Приложение 2

ЯДЕРНЫЕ МИФОЛОГЕМЫ НИЗШЕГО ДЕМОНАРИЯ, СЛОВСОЧЕТАНИЯ И ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ С ЯДЕРНЫМИ МИФОЛОГЕМАМИ

Devil (duobul, dioful, deoful, deofol, deofel, deouel, deull, deil, devel, divel, devil, dioful, diovul, diowul, diowe, dioue, diwe, dewe, diefel, devul) – дьявол, человек недюжинной силы, великан, злой зверь, негр, литературный подмастерье, переносный паяльный тигель, жаровня, машина для отпыловки тряпья, щетка, шип для соединения элементов крепления, пылевыколачивающая машина

to devil – валять дурака, жарить со специями, батрачить, разрывать, очищать штукатурку, чрезмерно беспокоиться, дразнить, фибриллировать, прочесывать волокна...

(devilkin, devilet, deviling, little devil

deviless

devilhood, devilhead, devildom, devilship, devility, devilism, devilshine,

devilness, devilry, devilade, devildom

devilee, devitalize

daredevil, daredevilry, daredeviltry

devilled, devilified, devil-like, deviling, devilish

devilily, devily)

некоторые словосочетания с ядерным компонентом **devil**:

American devil – (уст.) заводской гудок

Attorney General's Devil – младший советник казначейства

blue devils – хандра, белая горячка, (бот.) сняк обыкновенный

devil catcher (dodger, driver, pitcher, scolder) – священник

devil disease – спид

devil dogs – американские морские пехотинцы

devilfish – морской дьявол, скаг-рогач, осьминог, каракатица, серый кит
devil-in-the-bush – чернушка посевная
devil may (me) care – сорви-голова
devil monger – ловец душ
devil-on-both-sides – лютик
devil on horseback – чернослив в ломтике бекона на тосте
devil on the coals – (австр.) пресный хлеб
devil on two sticks – детская игрушка-марионетка
devil shrieker – стриж
devil tree – дерево семейства куртовых
devil-bird – сова, стриж
devil's apple – подофилл щитовидный; дурман вонючий, мандрагора
devil's apron – ламинария, ламинария сахарная
devil's backbone, bite, corkscrew, kitchen, promenade, slide – названия крутых горных склонов
devil's bite – чемерица зеленая
devil's bit – сивец луговой
devil's bones – кости
devil's books, devil's good books (pictures), the devil's plaything, devil's picture gallery – карты
devil's bedpost, four poster, old gentleman's bedstead – четверка трэф
devil's claw – двурогий гак; кочегарный скребок; (уст.) широкая стрела на форме заключенного
devil's claws – крюк для троса и тросодержатель
devil's club – смолевка широколистная, заманиха
devil's coach-horse – большой черный жук
devil's darning needle, devil's needle – стрекоза
devil's daughter – строптивая
devil's delight – ад кромешный, столпотворение
devil's dinner hour – (уст.) полночь
devil's door – (уст.) дверь в северной стороне церкви
devil's dozen – чертова дюжина
a devil drawer – (уст.) бедный художник
devil's dung – неприятно пахнущее вещество
devil's dust – шодди-машина, порох
devil's fig – опунция
devil's finger – (бот.) лядвенец рогатый
devil's flax – (бот.) льнянка обыкновенная
devil's flower – дрема лесная
devil's food cake – молочный торт
devil's gold rings – гусеница
devil's grass – пырей ползучий
devil's guts – плющ; повилика; (уст.) земельный надел фермера

devil's hair – (бот.) ломонос виргинский
devil's horse – богомол
devil's ironweed – (бот.) молокан канадский
devil's leaf – ядовитая крапива
devil's livery (colours) – (уст.) комбинация черного и желтого цветов
devil's luck – редкое везение; чертовское невезение
devil's Mass – ругательство
devil's milk – молочай
devil's own luck – удача
devil's-paintbrush – ястребинка оранжево-красная
devil's paternoster – чертова молитва, молитва, произнесенная с конца
devil's pitchfork – череда
devil's plaque – морковь дикая
devil's rattlebox – смолевка
devil's roots – (бот.) заразиха малая
devil's shoestring – (бот.) галега виргинская
devil's smiles – апрельская погода
devil's tattoo – нетерпеливое постукивание
devil's tether – горец вьющийся
devil's toe-nail – белемнит
devil's tongue – (бот.) опунция обыкновенная
devil's tree – (бот.) афрормозия высокая
devil's trumpet – дурман вонючий
devil's walking stick – колючее растение
devil's weed – молокан канадский
devilwood – маслина
devil-worship – культ сатаны
as the devil – чрезвычайно
Better the devil you know than the devil you don't know – из двух зол выбирай меньшее
for the devil of it – из озорства
Indian devil – росомаха
like the devil looking over Lincoln – мрачно, злобно, с осуждением
poor devil – бедняга, неудачник
printer's devil – подмастерье
the devil himself – (уст.) синяя полоса в парусе морских судов
How (what, when, where, who) the devil do I know! – черт его знает
the devil a bit (a penny) – черта с два
the devil among the tailors – драка, свалка, род фейерверка
the devil and all – самое плохое; все целиком
the devil and all to do – кавардак
the devil and all to pay – все ужасные последствия

The devil finds work for idle hands – лень – мать всех пороков
The devil is dead – теперь нам сам черт не страшен
The devil is good to his own – свой своему поневоле брат
The devil is not so black as he is painted – не так страшен черт, как его малюют
The devil knows many things because he is old – старый волк знает толк
the devil of it – самое обидное
the devil rebuking – чья бы корова мычала, а твоя бы молчала
The devil rides on a fiddlestick – много шума из ничего
The devil sometimes speaks the truth – случается и черту правду сказать
The devil take (fly, send, snatch) – черт возьми!
The devil take the hindmost – горе неудачникам
Between the devil and the deep sea – между двух огней
To fear smb. as the devil fears holy water – как черт ладана боится
To give the devil his due – отдавать должное противнику
To go to the devil – пойти ко всем чертям, пойти прахом; разориться
To paint the devil blacker than he is – не так страшно
To play the devil and all with smth – испортить всю музыку
To pull the devil by the tail – биться как рыба об лед; сидеть без гроша
To pull devil, pull baker – а ну, кто кого?
To raise the devil – буяннить
To serve the devil for God's sake – дурно поступать, прикрываясь добрыми намерениями
To speak and talk of the devil and he will appear – легок на помине
To whip the devil round the stump (post) – (амер.) добиваться своего окольным путем
When the devil is blind – когда рак свистнет
When the devil is dead, he never lacks a chief mourner – даже если черт по-мрет, плакальщик всегда найдется
When the devil was sick, the devil a monk would be – черт под старость в монахи пошел
With the devil at one's heels – как будто черти гонятся

deuce – дьявол

deuce-ace – дьявол

Deuce take you – черт возьми!

It played the deuce with me

The deuce is in you

What the deuce is the matter? – что за черт?

dickens – дьявол

dickensian – дьявольский

What the dickens! – что за черт

demon – демон

demoniac, demoniacal, demonic – одержимый нечистым духом, сверхъестественный, гениальный

demon at smt. – одержимый

demon for work – энергичный в работе

demon drink – выпивка

daemon – полубог и дух хранитель

debbil, dybbuk – (сл.) дьявол

fiend – враг, дьявол

Old Scratch, Old Horny, Old Dad, Old Gooseberry, Old Gentleman, Old Nick, Old Harry, the Old Boy Himself, Cloutie, ... – некоторые прозвища дьявола

бес

(**бесенок, бесеныш, бесеночек, бесененок, бесенята, бесиха, бесовка, бесовщина, бесовство, бесить, беситься, бесноваться, бешеный, бесноватый, бешенство**)

бесогон, бесомыга, бесомыжник – (уст.) гуляка

бесник – (уст.) кустарник

бесыкать – (уст.) ругаться

бешава – (уст.) шелава, сорванец, молочник, колокольчик

бешенец – (уст.) шальной, белая горячка, белена

бешенка – рыба-верховодка

бесова нога – (уст.) непоседа

бесово молоко – молочай

бесовское зелье

бесовское наваждение

бешеная трава – стародубка

бешеные деньги

бешеные цены

мелкий бес

пьяный бес

беса тешить

Вина напиться – **бесу** предаться

В пьяном **бес** волен

От **беса** крестом, а от свиньи пестом

Мелким **бесом** перед кем-либо рассыпаться

Седина в голову, а **бес** в ребро

На седину **бес** падок

С жиру **беситься**

Бешеному дитяти ножа не давати

Дураки да **бешены**, знать не все перевешены

И от доброго отца родится **бешена** овца

ДЬЯВОЛ

(дьявольский, дьявольщина, дьяволенок, дьяволица)

Дьявол стар, да празднества ему нет

Кнут не дьявол, а правду сыщет

Всех чертей знаю, а дьявола не знаю

Гнев дело человеческое, а злопамятство дьявольское

какого черта (беса, дьявола, лешего, шута, хрена)

для какого черта (дьявола)

черт

(чертенок, чертененок, чертеня, чертенята, чертовщина, чертиха, чертовка, чертовик, чертовский, чертов, чертыхаться)

чертов палец – белемнит

чертова курица – камышник

чертова борода, чертова рыба – сом

чертова дюжина

чертова кожа – (уст.) плотная хлопчатобумажная ткань черного цвета

чертова кукла

чертова перечница

чертово городище – скалистый гребень, надводные скалы и камни в море

чертово колесо

чертовы грабли – (уст.) руки

чертовы гусли – (уст.) счеты

чертовы орехи – (уст.) рогатки

чертолом – (уст.) ломовой извозчик

чертоплешина – нахлобучка

чертопляс, чертов рай – (уст.) вино

чертополох

черторой – (уст.) овраг

враг, куцый, лукавый, лысой, нечистый, некошный, немьтик, окаяшко, прохожий, рогатый, черный, черный шут, черняк, шиш, шишок, шишига, шут, лембой – некоторые прозвища черта

до черта

какого черта

на черта

ни черта нет

ни к черту не годится

черт его знает

черт-те где

что за черт

черт-чертом

черта лысого
черт дернул
черт принес
до чертиков, до черта
чертовски
черт попутал
черти окаянные
чертовы холода
чертовская усталость
Чертенята с кузовками, а **черт** со всем возом
Чем **черт** не шутит
К **черту** на кулички (на рога)
Ни богу свечка, ни **черту** кочерга
Одному **черту** известно
(Самому) **черту** тошно, всем **чертям** тошно
Тещу в дом, **черта** в дом
Связался словно **черт** с младенцем
Я за порог (пирог), а **черт** поперек
Около святых **черти** водятся
Упряма как карамышевский **черт**
От **черта** отстал, а к людям не пристал
Не зови **черта** братом
Бойся как **черт** ладану (попа)
Чем бояться **чертей**, так бойся людей
Не был только у **черта** на рогах
Черт ли писал, что Захар комиссар
Вселился **черт** в боярский двор
С **черта** вырос, а кнутом не бит
Черт ногу сломит
Когда **черт** помрет, а он еще не хворал
Послал бог работу, да отнял **черт** охоту
Сунуло Еремушку к семи **чертям**
Копил, копил, да **черта** и купил!
Поднял (подпер) старого **черта бес**
Куда **черт** не поспеет, туда бабу пошлет
Душой кривить – **черту** служить
Все годится, только не годится с **чертом** водиться
Было бы болото, а **черти** будут
Не стой надо мной как **черт** над душой
Работа не **черт**, в воду не уйдет
Не сам пришел – **черт** принес
Не было печали, так **черти** накачали

Есть и на **черта** гром
Гнилого болота и **черт** боится
Хорош бы дом, да **черт** живет в нем
Чем **черт** не шутит
Все **черти** одной шерсти
Все **черти** равны
Не с ветру говорится, что **черт** ладану боится
Первая жена от бога, вторая – от человека, третья – от **черта**
Пусти **черта** в дом, не вышибешь его лбом
Чертям тошно стало

Научное издание

Питина Светлана Анатольевна

**КОНЦЕПТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ
КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНЦЕПТОСФЕРЫ
НАЦИОНАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА**

Редакторы: Е.А. Иванова
Н.П. Мирдак
Л.Л. Шигорина

Компьютерная верстка Е.А. Ляшевской

Рисунки М. Питиной

Подписано в печать 08.02.02.
Формат 60 x 84¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,1. Уч.-изд. л. 13,3.
Тираж 100 экз. Заказ 30.
Цена договорная

Челябинский государственный университет
454021 Челябинск, ул. Братьев Кашириных, 129

Полиграфический участок Издательского центра ЧелГУ
454021 Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57 б