

*В.В. Гарридо*

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СИМВОЛ ДРАКОНА В ГЕНЕЗИСЕ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**Аннотация:** В данной статье ключевой для китайской духовной культуры символ дракона рассмотрен в переходный период от рода к государству. Автор анализирует процессы трансформации мифологического символа дракона в генезисе китайской философии, демонстрирует, что наряду с процессами эвгемеризации, антропоморфизма и десаκραлизации символа дракона происходило одновременное закрепление его в письменной традиции, встраивание в философские категориальные схемы. В статье подробно рассмотрен архетипический мотив битвы Героя и Дракона: делается вывод о том, что этот мотив может указывать на утрату человеком внутривидового единства и целостности с природным окружением, на изменение самого человеческого сознания – отделение рационального (логического) сознания от магического. В статье также анализируется символ дракона в космогонических мифах древнего Китая. Автор полагает, что в космогонических мифах переосмыслиется цикл «жизни–смерти–возрождения» в новом качестве «бытия–космоса – небытия–хаоса – порождения космоса». Образ змеи или дракона при этом проявляется на всех уровнях: он предстает одновременно как бесконечно-становящееся (мир бытия), бескрайне-пустотное (мир инобытия, небытия или хаоса) и постоянно-порождающее (творческая сила); как пребывающее в самом себе и постоянно проявляющее себя, то сворачиваясь, то распрямляясь.

**Ключевые слова:** дракон, Лун, миф, символ, Юй, Пань-гу.

**Автор:** ГАРИДО Валерия Владимировна, аспирант-соискатель, кафедра истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН им. Патриса Лумумбы (Миклухо-Маклая ул., 6, Москва, 117198). ORCID: 0000-0002-6979-0034. E-mail: valeriya.garrido@gmail.com

*Valeriya V. Garrido*

## **The Mythological Symbol of the Dragon in the Genesis of Chinese Philosophy**

**Abstract:** The article analyses the symbol of the Chinese dragon in the transitional period from clan society to state. Author demonstrates the processes of transformation of the mythological dragon symbol in the genesis of Chinese philosophy, and shows that along with the processes of euhemerization, anthropomorphism and desacralization of the dragon symbol, it was simultaneously fixed in the written tradition, embedded into philosophical categorical schemes. The article analyses the archetypal motif of the fight between the Hero and the Dragon: it is concluded that the Dragon Slayer myth may indicate the loss of intra-clan unity and integrity with the natural environment, as well as the change in human consciousness itself (the separation of rational (logical) thinking from magical consciousness). The article also analyzes the symbol of the dragon in the cosmogonic myths of Ancient China. Author believes that in cosmogonic myths the cycle of “life-death-rebirth” is rethought in a new quality of “cosmos-chaos-generation of the cosmos”. At the same time, the image of a snake or dragon manifests itself at all levels: it appears simultaneously as the world of being (cosmos), boundless-empty world of non-being or chaos and as constantly generating creative force.

**Keywords:** dragon, Long, myth, symbol, Yu, Pangu.

**Author:** Valeria V. GARRIDO, PhD student, Department of the History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, The Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (6, Miklukho-Maklay str., Moscow, 117198). ORCID: 0000-0002-6979-0034. Email: valeriya.garrido@gmail.com

В переходный период от рода к государству человек начинает дистанцироваться от природы, меняя тем самым и самого себя, и организацию своей жизнедеятельности, в связи с чем единство природно-родового организма распадается. Этот переход, по всей вероятности, проходит болезненно для человека, ощущается как внутренний раскол и в китайской мифологии образно отражается как сотрясение Земли и обрушение Неба, как водяной хаос. В одном из мифов сообщается, что во времена Фу-си мир стал рушиться. Тогда Нюй-ва залатала небесный свод, подперла ногами гигантской черепахи четыре полюса и привела Поднебесную в порядок, убив Черного Дракона, олицетворявшего собой водяной хаос [Философы из Хуайнани 2004: 113]. В другом мифе сооб-

щается: «[Когда] воды потопа вздымались до небес, а змеи и драконы чинили вред, Яо с помощью Юя [решил] привести в порядок воды и выгнать змей и драконов. Воды были утихомирены и потекли на восток, змеи и драконы попрятались в глубинах» [Ван Чун URL].

В этих мифах отчетливо прослеживается мотив борьбы Героя (Нюйва, Юй) и Дракона (потопа, хаоса). К.Г. Юнг считал этот мотив архетипическим, характерным для той стадии развития человечества, когда начинает формироваться индивидуальное сознание. Как пишет Юнг, это время, когда сознание не окрепло, оно еще «неуверенное в себе», детское, только лишь «всплывающее из первоначальных вод», а потому «волна бессознательного может легко его захлестнуть» [Юнг URL]. Однако вероятным представляется также, что мотив борьбы Героя и Дракона характеризует утрату внутриродового единства и целостности с природным окружением.

Мифы и магия родового общества более не в силах справиться с разбушевавшимися стихиями, и никакие ритуалы не помогают восстановить утраченную гармонию. Более того, человек начинает сомневаться в действенности многочисленных практик и эффективности методов шаманизма. На смену мифологическому и магическому сознанию приходит сознание рационально-логическое, столь необходимое для выживания группы в условиях природных катаклизмов. Человек нового типа сознания выделяет и противопоставляет себя всему природно-родовому миру (Дракону-шаману): символически это выражается в образе Героя, который пытается утихомирить хаос стихий и отбросить предрассудки архаических практик. Так, мотив борьбы Героя и Дракона может отражать не столько выделение из бессознательного индивидуального сознания, сколько отделение рационального (логического) сознания от магического и указывать на утрату целостности природно-родового организма, выделение человека из сущего, «противопоставление его всему наличному» [Нижников, Семушкин 2008: 28], самой природе.

Подобный мотив встречается не только в китайской культуре – он присутствует практически во всех раннеклассовых мифологиях древних цивилизаций [Мелетинский URL]. Древнейшими письменными памятниками, упоминающими мотив борьбы Дракона и Героя, являются клинописные тексты Ближнего Востока (III–I тыс. до н.э.) [Емельянов URL]. В шумеро-вавилонском гимне богам «Нинурта и Асаг» Герой, Нинурта,

борется с горным существом по имени Асаг, которое способно менять свой облик, сравнивается то со змеей, то с хищной птицей; в гимне «Возвращение Нинурты в Ниппур» Нинурта побеждает горных чудовищ, в том числе семиглавого змея [Емельянов URL]. В вавилонском эпосе «Энума элиш» бог Эа усыпляет и побеждает Абзу – океан подземных пресных вод, окружающий землю. Абзу – это, по сути, дракон-уроборос, неоформленный хаос. Там же описывается, как сын Эа, антропоморфный герой Мардук борется и побеждает Тиамат – морского дракона [Емельянов URL]. В хеттской мифологии бог грозы Тархунас побеждает змея Иллуанка [Емельянов URL]. В хурритской мифологии подобный сюжет – бог грозы Тешуб побеждает змееподобное водное чудовище Хедамму [Емельянов URL]. В угаритском мифе бог грома и молний Баал сражается со змееподобным богом морей и рек Ямом (Йамму) [Емельянов URL]. В египетской мифологии антропоморфный бог Солнца Атум-Ра побеждает змее-дракона Апопа [Мелетинский URL]. В индуизме Индра поражает змеевидного демона хаоса Вритру [Мелетинский URL]. В скандинавских мифах Тор побеждает мирового змея Ёрмунганда и погибает в битве с ним. В иранской мифологии герой Дарий сражается с трехголовым драконом. Так же и в славянской мифологии Иван-царевич и Добрыня Никитич борются и побеждают многоголового Змея Горыныча.

В целом мифологический мотив борьбы Дракона и Героя можно рассматривать на архетипическом уровне как отражение внутреннего раскола в сознании родового человека, выделении себя из магического мира родовой общности<sup>1</sup>. Как известно из мифов, Герою удастся одержать победу, землетрясение прекращается, воды потопа застывают. Однако природно-родовому единству приходит конец, целостность разруша-

<sup>1</sup> В.В. Емельянов замечает, что «змееборческий миф в записях III–II тыс. до н.э. не имеет отношения к обряду инициации, не связан с получением магической силы, шаманским испытанием, а в ритуальном смысле – с пребыванием героя внутри водного чудовища, а также с выхаркиванием героя чудовищем» [Емельянов URL]. Вероятно, мотив битвы Героя и Дракона указывает не на инициацию, ритуал посвящения в шаманы, а на желание укротить хаос природных стихий, «победить» шамана, установить свою власть, построить новый, более упорядоченный, доступный рациональному пониманию социальный мир. И именно поэтому сам дракон «одними свойствами напоминает змею, другими – хищную птицу» [Емельянов URL]: дракон здесь не Великий Первопредок, а олицетворение фигуры шамана, характерными символами которого являлись змее-дракон и птица.

ется, человек выбивается из гармонии Небо–Человек–Земля и остро начинает чувствовать свою оторванность от природы. Постепенно осознавая свою самость (отличность от животных), человек начинает проецировать ее на природу. Тем самым многие мифологические образы подвергаются антропоморфизации.

Этот процесс можно проследить в китайской духовной культуре на примере образа дракона Куй 夔. В словаре «Шовэнь цзецзы» Куй описан существом, похожим на одноногого дракона [说文解字 URL]. В «Чжуан-цзы» 庄子 упоминается Куй, который скакал на одной ноге и завидовал сороконожке [Чжуан-цзы 1995: 164]. Его природно-родовая сущность запечатлена в «Шань хай цзин» (山海经 «Канон гор и морей»), где он представлен божеством грома. Однако в «Шу цзин» (书经 «Канон истории» или «Книга документов») и в «Ши цзи» (史记 «Исторические записки») Куй представлен уже как один из сановников идеального правителя древности Шуня, отвечающий за музыку. В «Люйши чуньцю» (吕氏春秋 «Вёсны и осени господина Люя») повествуется о великих деяниях Куя, который исправил шесть тональностей, привел в гармонию тоны и звуки и своей музыкой умиротворил Поднебесную [Люйши Чуньцю 2010: 378]. В этом произведении образ «одноногого дракона Куй» еще больше размывается и отрывается от зооморфного мифологического. Выражение «одна нога» (一足 и цзу) приобретает новое значение: устами Конфуция говорится о том, что Куй вовсе не был одноногим, но что «такого, как Куй, достаточно и одного» [Люйши Чуньцю 2010: 378]. Интересно, что дракон Лун также трансформируется в сановника, ведающего государевыми речами, получает должность докладчика, оглашавшего указы правителя Шуня [尚书 URL]. Так, образы драконов Лун и Куй наделяются человеческими чертами и закрепляются уже как исторические, реально существовавшие персонажи.

В процессе антропоморфизации и историзации многие образы, отражающие природно-родовую целостность, как бы исчезают – они не вписываются в рамки рационального сознания, ускользают от понимания и интеллектуального осмысления и в новых исторических условиях просто отбрасываются как ненужные, подвергаются забвению. В «Чжуан-цзы», например, приводится история о Владыке Центра – Хаосе Хуньдунь. Он не имел ни лица, ни органов чувств (семи отверстий: глаз, ушей, ноздрей и рта). Поэтому человекоподобные Владыки Северного и Южного морей, жившие на окраине, решили помочь Хуньдуню и с помо-

щью топора и сверла проделали ему семь отверстий, после чего Хаос скончался. Этот миф часто рассматривается как космогонический, объясняющий происхождение Вселенной из смерти Хунь-дуня – воплощения изначального хаоса. И это одна из возможных трактовок: образ хаоса закрепляется в культуре как символ вселенского масштаба. Однако миф убийства Хаоса можно рассматривать аналогично мифу битвы Героя и Дракона – как отражение стадии разрушения природно-родового общества, когда начинается переосмысление мира и кажущаяся хаотичной центрированность магического сознания сменяется упорядоченностью рациональности.

Человек рациональный приобретает силу индивидуальности и уникальности, становится «мерой всех вещей», но одновременно он утрачивает жизненно важные смысловые ориентиры, целостность своего сознания. Он остро чувствует отрыв от объемно-целостного природного начала. Осознав произошедшие изменения, он пытается восстановить утраченную гармонию: Герой возвращается к магическим практикам и воспроизводит сакральный опыт шамана-медиума.

Именно поэтому в мифах Герой связан с Драконом не только борьбой. Часто сам Герой оказывается Драконом. Действительно, Нюй-ва, победившая Черного Дракона, представлялась как полуженщина-полужмя (полудракон). Юй, умиротворяющий змей и драконов, по некоторым преданиям сам был драконом. «Нинурта назван змеем-*мириша*: он – потоп, неустанный змей, покоряющий враждебную страну... он – владыка, небесный змей, омывающий топор и булаву... Кроме того, Нинурта назван драконом (*ушум*), обвинившим самого себя во враждебных горах» [Емельянов URL]. Мардук, победивший Тиамат, также ассоциировался с драконом: одним из его характерных символов был дракон Сирруш.

Такой Герой в личном опыте встраивается в природно-космические ритмы: смотрит наверх, считывает Небесные узоры Солнца и Луны (*жи-юэ* 日月), следует естественности мировых процессов и, подобно родовому шаману, достигает просветления (*мин* 明). Однако, в отличие от шамана, он не сливается в транс с Великим уроборическим Первопредком: глядя на Луну и Солнце, он видит уже не глаза великого змея-дракона, а небесные тела, которые появляются и исчезают с определенной периодичностью, словно подчиняясь неведомому для человека закону. Так, постижение этого Небесного закона или Высшего Принципа становится определяющей целью человека, стремящегося к озарению

мудрости. В комментарии к «И цзин» сказано: «Поднебесная как мыслит, как думает? Солнце уходит, Луна приходит, Луна уходит, Солнце приходит. Солнце и Луна друг с другом чередуются, и просветленность рождается» [周易 URL]. Другими словами, озарение рождается в постижении космических узоров, чередований ритмов природы, следовании круговоротам бытия, осознании постоянства перемен. Именно на этом этапе развития сознания человек замечает «нечто неизменное за текучестью природных процессов... Этот этап представляет собой качественный скачок в духовном освоении мира человеком и одновременно в осознании им собственного духа, Я как личности» [Нижников, Семушкин 2008: 20].

Достигнув просветления, сознание Героя трансформируется: это уже не просто человек рациональный, борющийся с предрассудками архаического шаманизма, а совершенномудрый, который восстанавливает утраченную гармонию, указывает новый путь к достижению целостности сознания. Он копирует небесные узоры (*тянь вэнь* 天文) и вместо них вычерчивает письмена-иероглифы (*вэнь* 文), а объемные родовые мысле-образы замещает принципами-образцами или нормами (*ли* 理), метафизическими универсалиями, категориями предфилософской мысли<sup>2</sup>. Таким образом, архетипические идеи не исчезают, а закладываются внутрь слов: совершенномудрый сознательно приспособливает природно-родовые смыслы к новой общественной жизни – облекая их в новую символическую оболочку и трансформируя, расширяя до вселенских масштабов [И цзин 2018: 18–22].

Совершенномудрый достигает просветления – уроборической целостности своего сознания. В «Си цы чжуань» сказано: «Перемены с Небом и Землей совпадают, поэтому могут в точности соткать Дао Неба

---

<sup>2</sup> Категории предфилософской мысли можно, вслед за В.В. Емельяновым, считать категориями мироощущения, где под мироощущением понимается «совокупность целостных ощущений от явления, их перекодировка в речи и передача в метафорической форме через комплексные образы» [Емельянов 2009, URL]. Совершенномудрые соприкасаются с бытием-в-себе, с реальностью как таковой, постигая в личном мистическом опыте высшие универсальные принципы и выражая их в новой символической форме. Это пока еще не отвлеченная (теоретическая) философия, а скорее, философский миф, философское творчество, которое, как указывает П.Г. Мартысюк, «есть процесс выработки исходных, наиболее общих принципов и универсальных форм понимания мира как целого, выступающих мировоззренческими ориентирами в творческой деятельности человека» [Мартысюк 2015: 17].

и Земли. Смотрю вверх – созерцаю в Небе узоры-*вэнь*, смотрю вниз – рассматриваю на Земле узоры-*ли*, по ним познаю основы тьмы и света. Начало обращается концом, по ним познаю смысл смерти и жизни» [И цзин 2018: 308]. В китайской культуре таким совершенномудрым предстает, в частности, Фу-си, которому приписывалось создание восьми триграмм «И цзин». В «Ши цзи» сообщается, что «Фу-си достиг благодетельства и создал восемь триграмм» [史记 URL]. Происхождение триграмм описано в «Си цы чжуань» следующим образом: «В древности Бао-си (Фу-си) царствовал в Поднебесной. Смотрел вверх – созерцал образы на Небе. Смотрел вниз – созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц, зверей и всего того, что растет на земле. Близкое (сходное) брал с себя, далекое (отличное) брал с вещей. С этого начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в просветлённое духом Дэ, чтобы классифицировать свойства мириад вещей» [И цзин 2018: 334–335].

В «Си цы чжуань» также сообщается: «Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письмена, совершенномудрые люди взяли их за образец» [И цзин 2018: 329]. Считается, что Фу-си, прогуливаясь однажды по берегу реки Хуанхэ (Желтой реки), увидел выходящего из воды Дракона-Коня (*лун-ма* 龙马), на спине которого были начертаны необычные знаки. В другой раз ему явилась Священная Черепаха (*шэнь зуй* 神龟), которая вышла из реки Ло. На ее огромном панцире Фу-си увидел странные письмена. Сопоставив их со всеми видимыми узорами и образами Неба и Земли, он сотворил восемь триграмм.

Еще одним совершенномудрым в китайской мифологии предстает умиритель потопа, победитель змей и драконов Юй: с помощью саморастущей земли он засыпает воды потопа, так образуется гора Миншань (名山 Имя-гора). Он срывает до основания гору Кунь-лунь – земную столицу Первопредков, место зарождения человечества и обитель духов (образ магического сознания). На месте ее – в самом центре Земли – он возводит город в девять кругов [淮南子 URL]. По сути, он копирует девять кругов небесного свода<sup>3</sup> (первый из которых считался вершиной горы Кунь-лунь), т.е. он постигает Небесный высший принцип и применяет его к сфере социального. Таким образом, Герой, Юй, не только побеждает Дракона, но и занимает его место, творит новый расширенный мир на месте старого.

<sup>3</sup> В «Хуайнань-цзы» сообщается о том, что Небо имеет девять кругов (*тянь ю цзю чун* 天有九重) [淮南子 URL].



В шумерской мифологии тот же сюжет: легендарный герой Энки побеждает в схватке мировой океан, дракона-уробороса по имени Абзу и строит над ним жилище «Абзу». Тем самым он сам становится новым божеством водной пучины и всего подземного мира. В германо-скандинавской мифологии в кровавой битве погибают и Герой Тор, и Дракон Ёрмунганд. Однако его сын Магни, также как Юй после смерти отца, продолжает работу Тора и творит новый мир. В вавилонской мифологии Мардук разрушает тело Тиамат. Из одной половины он создает Небо, которое выступает как небесный аналог Абзу – Эшарру, из другой части тела Тиамат он творит Землю. Голова Тиамат превратилась в великую гору; из глаз чудовища вытекли реки Тигр и Евфрат, грудь стала цепью холмов, а хвост – преградой для вод Абзу, чтобы те не затопили землю. В ведийской религии и индуизме Индра, победив демона хаоса Вритру, разъединяет Небо и Землю, которые до этого пребывали в единстве, и создает новый мир с Солнцем и Луной, горами и реками. Стоит отметить, что миф о разделении Неба и Земли и смерти Великого Первопредка, с одной стороны, воспроизводит сюжет битвы Героя и Дракона, а с другой – сворачивается в космогонический миф, начинает использоваться для объяснения устройства мира.

В китайской культуре также существует подобный космогонический миф. В энциклопедии «Высочайше одобренное обозрение [эпохи] Тайпин» (*Тайпин юйлань* 太平御覽) цитируется утерянное сочинение автора III в. Сюй Чжэна 徐整 «Сань у ли цзи» (三五历纪 «Исторические записи о трех правителях и пяти императорах»). Там приводится миф о создании Вселенной: «Небо и Земля пребывали в хаосе, подобном содержанию куриного яйца, тогда-то и родился Пань-гу. Спустя восемнадцать тысяч лет начала создаваться вселенная, чистое начало *ян* образовало небо, мутное начало *инь* образовало землю. Пань-гу же находился в середине и менял свой облик по девять раз в день. На небе стал он духом (*шэнь* 神), на земле – святым (совершенномудрым *шэнь* 圣). Небо каждый раз поднималось на один чжан, и земля становилась толще на один чжан, и Пань-гу тоже вырастал на чжан в день. Так продолжалось восемнадцать тысяч лет, пока небо не поднялось очень высоко, земля же опустилась очень низко, а Пань-гу не вытянулся до огромных размеров. Потому-то земля отстоит от неба на девяносто тысяч ли» [Юань Кэ 1987: 262].

В другом трактате Сюй Чжэна, «У юнь линиянь цзи» (五运历年记 «Записи о круговороте пяти стихий за прошедшие годы»), сообщается,

что Пань-гу имеет голову дракона и тело змеи. Он вдыхает – поднимается ветер и льет дождь, дует – гремит гром и сверкает молния. Пань-гу открывает глаза – наступает день, закрывает – опускается ночь [Юань Кэ 1987: 260]. Пань-гу, таким образом, можно считать уроборическим Первопредком, сродни мифологическому Дракону-Светильнику. В одном фрагменте Дракон-Светильник назван Чжу-лун 烛龙, в другом – Чжу-инь 烛阴 (Освещающий тьму *инь*). Чжу-инь – это животное с человеческим лицом, туловищем змеи красного цвета длиной в тысячу ли. Он не ест, не пьет, не отдыхает. Он закрывает глаза и наступает ночь, открывает – наступает день; выдыхает – и настает зима, вдыхает – начинается лето [Каталог гор и морей 1977: 99]. Чжу-лун описан подобным образом – как существо с человеческим лицом, туловищем змеи и красными глазами. Когда он закрывает глаза, наступает мрак, открывает – появляется свет. Он дарует ветер и дождь и освещает Великую Тьму [Каталог гор и морей 1977: 126]. В «Хуайнань-цзы» сообщается, что Чжу-лун скрывается за горой – там, где не видно солнца [Философы из Хуайнани 2004: 64]. Удивительно, что в Ветхом Завете морской змей Левиафан описывается подобным же образом: «...от его чихания показывается свет; глаза у него как ресницы зари; из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры» [Ветхий Завет URL]. В целом эти образы являются схожими образами Вселенского Змее-Дракона, Великого Первопредка, сначала создающего, а затем раскручивающего мир, ведающего природными явлениями или чередованием двух светил на небосклоне.

В «У юнь линиянь цзи» приводится также образ антропоморфного Пань-гу. Пань-гу удается не только отделить Небо и Землю, но и воспрепятствовать их возможному соединению. Пань-гу ногами упирается в Землю, а головой – в Небо, и так он стоит между ними, охраняя Небесные и Земные границы [Юань Кэ 1987: 34]. Вполне вероятно, что Пань-гу – это также образ шамана, который в своем ритуальном действии занимает центральное положение между Небом и Землей, удерживая их разделенными, не позволяя Небу обрушиться, а Земле содрогнуться, осуществляя перемены, необходимые для поддержания равновесия в природном мире. В трактате сообщается, что перед смертью Пань-гу перевоплотился: его дыхание стало ветром и облаками, голос – раскатами грома, его левый глаз стал Солнцем, правый глаз – Луной, его тело, руки и ноги стали четырьмя сторонами света и пятью великими горами,

кровь превратилась в реки, жилы и вены – в почву, мышцы – в поля, волосы и усы – в созвездия, кожа и волосы на теле – в травы и деревья, зубы – в камни, его мозг – в жемчуга и яшму, пот его превратился в дожди и росу [Юань Кэ 1987: 262]. С одной стороны, этот миф можно рассматривать как космогонический; с другой – в нем может быть отражен процесс перевоплощения шамана, его слияние с Великим Первопредком. Более того, этот процесс показан в мифе как завершающийся, последний; так символически выражен переход от природно-родовой целостности к рациональной упорядоченности вещей в сознании человека.

Эти абсолютно различные образы Пань-гу (хтонический и антропоморфный, живой и мертвый) приведены в одной энциклопедии, потому что в культурной памяти закрепляется и сохраняется вся толща прошлого: в ней прошедшее сохраняется как пребывающее<sup>4</sup>. Интересно, что само имя Пань-гу 盤古 дословно переводится как «свернутая в кольцо древность» или «извивающаяся древность»: в этом образе в сжатом виде представлена китайская космогония, идея о происхождении и развитии мира.

Следует отметить, что именно в послеродовой период начинается активная разработка космогонических мифов: посредством них человек возвращается к истокам своего сознания и вообще мироздания, осмысляет и реконструирует целостность бытия-мышления, приводит свой внутренний мир в соответствие с внешним мирозданием. В космогоническом мифе отчасти воспроизводится родовой миф и переосмыслиется цикл «жизни–смерти–возрождения» в новом качестве «бытия-космоса – небытия-хаоса – порождения космоса». Образ змеи или дракона при этом проявляется на всех уровнях: он предстает одновременно как бесконечно-становящееся (мир бытия), бескрайне-пустотное (мир инобытия, небытия или хаоса) и постоянно-порождающее (творческая сила); как пребывающее в самом себе и постоянно проявляющее себя, то сворачиваясь, то распрямляясь.

Змее-дракон небытия-хаоса – это то, что предшествует любой двойственности, и то, в чем двойственность растворяется полностью; это неоформленное состояние целостности, то, что предшествует жизни

---

<sup>4</sup> Культурная память динамична, в ней происходит постоянная циркуляция – круговращение – символов, и с каждым новым циклом символ обрастает новыми культурными смыслами. По этому поводу Лотман замечал, что «смыслы в памяти культуры не „хранятся“, а растут» [Лотман 1992: 202].

и следует после смерти; это мир непроявленного, в потенции всё объемлющий. Он символически выражается как пустой круг, водный дракон, океан-хаос Нун египетской мифологии, водный хаос *Хунь-лунь* 浑沦 китайской мифологии, бездна-пучина изначального состояния мира, когда все вещи между собой смешаны и не отделены друг от друга, а в дальнейшем – как у *цзи* (无极, Беспредельное) китайской философии.

Постоянно порождающий Змее-Дракон – это творческая сила перемен, Великий Первопредок, Творец-демиург; это неоформленная проявленность и уравновешенное состояние, когда противоположные силы находятся в неразделенном союзе, равновесии, взаимозависимости и гармонии (*тай цзи* 太极). Великий Первопредок возникает из бездны-пучины хаоса (мирового океана, первозданных вод), саморазворачивается из мира инобытия и несет рождение, становление и обновление всему живому.

Так, в египетской мифологии огромный змей<sup>5</sup> Атум возникает из первичного океана хаоса (Нуна) и долгое время пребывает в бездействии. Он затем творит из самого себя, выплевывая, близнецов Тефнут (влагу, женское начало) и Шу (воздух, мужское начало), от которых позднее произошли Земля (Геб), Небо (Нут) и далее все божества [Мелетинский URL]. Интересно, что образы Тефнут и Шу осмысляются позднее как категории «Жизнь» и «Маат». В целом в египетской мифологии Нун предстает как непроявленная, добытийная основа мира, в хаосе которой есть место творческой силе перемен. Эта творческая сила предстает в виде Атума – уже проявленного, но еще не начавшего свое творение, демиурга, показанного также в становлении: он один, но в нем в не выделенном пока виде уже сосуществуют две основные силы мироздания. Об этом, в частности, сказано в Тексте Саркофагов: «Когда

---

<sup>5</sup> Стоит заметить, что Атум предстает в египетской мифологии скорее как антропоморфное божество Солнца, как демиург, возглавляющий гелиопольскую эннеаду, однако он также изображался и в образе змея. В гл. 175 «Книги Мертвых» Атум говорит Осирису о конце света, когда всё исчезнет в хаосе-океане и сам он превратится в змею (змей): «[Когда-нибудь] я уничтожу всё, что я создал. Эта Земля вновь станет хаосом и наводнением, как было вначале. [Только] я, я и Осирис [останемся в живых], и я приму облики змей, которых не знают люди и не видели боги» [Чегодаев URL]. Вполне вероятно, что изначально Атум был зооморфным символом истока жизни (родовым мифом), лишь впоследствии, с выделением человека из окружающей его среды и с переходом от рода к государству, этот образ стал антропоморфным.

я, [Атум], пребывал один в Нуне, в (состоянии) „неспособности к действию“, – я не находил никакого места, чтобы встать на него, я не находил никакого места, чтобы сесть на него, Гелиополь еще не был основан, чтобы я мог поселиться... первое поколение богов еще не родилось, древнейшая Девятка богов еще не возникла – они („Жизнь“ и „Маат“) уже тогда были со мной» [Ассман 1999: 268]. Я. Ассман заключает, что «Жизнь» и «Маат» – это «два космогонических принципа, пронизывающих собою „Всё“ (= Атума)» [Ассман 1999: 268].

В шумеро-аккадской мифологии фигурируют Абзу (Апсу) – океан подземных вод, окружающих землю, и пучина Тиамат. Соединение Абзу и Тиамат рождает первых богов и всё мироздание. В вавилонской мифологии пучина Тиамат прямо олицетворяется с великим водным драконом. В ведийской религии и индуизме водный змей Шеша или Ананташеша несет на своей голове спящего Вишну [Мелетинский URL]. В африканской мифологии Айдо-Хведо – радужная змея – «была создана прежде, чем были созданы Земля и Небо» [Котляр 1975: 40], она сама сотворила всё мироздание или, по другой версии, «носила в пасти демиурга, когда тот создавал мир» [Котляр 1975: 109]. Позднее она была включена в пантеон богов и «уступила свои первоначальные качества демиурга мужскому божеству Маву» [Котляр 1975: 40–41]; также предполагается, что ее образ был вытеснен образом андрогинного женско-мужского божества Маву-Лиза, которое порождает всех остальных божеств мифологического пантеона [Котляр 1975: 108–111, 227]. После создания жизни Айдо-Хведо сворачивается под землей и начинает бесконечно вращаться, поддерживая тем самым всё мироздание [Котляр 1975: 40]. Интересно отметить, что образ Маву-Лиза, не просто антропоморфное божество, а скорее выражение динамических сил мироздания. Считается, что Маву – женщина, а Лиза – мужчина, и их союз – это основа вселенского порядка. Маву и Лиза, равно как Инь и Ян, Земля и Небо, «Жизнь» и «Маат» – это две взаимодействующие силы, создающие и раскручивающие мир. Их баланс (союз) поддерживает космос, устанавливает гармонию в мире.

В проявленном мире двойственности, в полностью оформленном мире символ дракона – это бесконечно становящееся бытие, непрерывное творение, наглядное выражение единой первоматерии и мировой субстанции, которая принимает различные формы, комбинируясь сама с собой, производя и поглощая бесконечное множество новых тел. Из

первоматерии всё происходит, и в нее всё возвращается. Древнейший символ уробороса – змеи, кусающей свой хвост, – воплощает именно эту идею и присутствует в мифологии почти всех древних цивилизаций.

### Библиографический список

*Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. – М.: Присцильс, 1999. 369 с.

Ветхий Завет, Книга Иова, 41:10-41:12. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/iov/41/> (дата обращения: 08.11.2020).

*Емельянов В.В.* Змеборческий миф по клинописным источникам. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Змеборческий\\_миф\\_по\\_клинописным\\_источникам](https://www.academia.edu/4595395/Змеборческий_миф_по_клинописным_источникам) (дата обращения: 12.07.2022).

*Емельянов В. В.* Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 153–163. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=69&Itemid=99999999](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=99999999) (дата обращения: 07.07.2022).

И цзин (Канон перемен) / пер. и примеч. А.Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. 392 с.

Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / предисл., пер. и комм. Э.М. Яншиной. – М.: Наука, 1977. 236 с.

*Котляр Е.С.* Миф и сказка Африки. – М.: Изд-во «Восточная литература», 1975. 244 с.

*Лотман Ю.М.* Память в культурологическом освещении // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. С. 200–202.

Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / пер. Г.А. Ткаченко, сост. И.В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. 525 с.

*Мартысюк П.Г.* Генезис философских оснований творчества: от мифа к логосу // Человек. Культура. Образование. 2015. № 3 (17). С. 7–17.

*Мелетинский Е.М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. С. 68–133. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (дата обращения: 05.07.2022).

*Нижников С.А., Семушкин А.В.* Архетипы философских культур Востока и Запад: Учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. 267 с.

Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. Сост. И.В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. 430 с.

*Чегодаев М.А.* Древнеегипетская Книга Мертвых – фрагменты перевода и комментарии // Вопросы истории. 1994. № 8. С. 145–163. URL: <https://pstgu.ru/download/1180370552.mertvyh.pdf> (дата обращения: 10.07.2022).

Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. 439 с.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит. и послесл. Б.Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). 527 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4232> (дата обращения: 26.05.2023).

淮南子 [Хуайнань-цзы]. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (дата обращения: 14.08.2022).

尚书 [Книга документов]. URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun#n21058> (дата обращения: 14.08.2022).

史记 [Исторические записки]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=9288> (дата обращения: 14.08.2022).

说文解字 [Толкование письмен и объяснение иероглифов]. URL: <http://shuowen.chaziwang.com/shuowen-4715.html> (дата обращения: 14.08.2022).

王充: 论衡 [Ван Чун. Весы суждений]. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения: 26.05.2023).

周易 [Чжоу и]. URL: <https://ctext.org/book-of-changes> (дата обращения: 14.08.2022).

## References

Assman J. (1999). *Egipet: teologiya i blagochestie rannej civilizacii* [Egypt: Theology and Piety of an Early Civilization], Moscow, 369 p. (In Russian)

Chegodaeв M.A. (1994). *Drevneegipetskaya Kniga Mertvyh – fragmenty per-evoda i kommentarii* [The Ancient Egyptian Book of the Dead – fragments of translation and comments]. URL: <https://pstgu.ru/download/1180370552.mertvyh.pdf> (accessed: 07.10.2022). (In Russian)

Emelyanov V.V. *Zmeeborcheskii mif po klinopisnym istochnikam* [Serpent fighting myth based on cuneiform sources]. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Zmeeborcheskii\\_mif\\_po\\_klinopisnym\\_istochnikam](https://www.academia.edu/4595395/Zmeeborcheskii_mif_po_klinopisnym_istochnikam) (accessed: 07.12.2022). (In Russian)

Emelyanov V.V. (2009). *Predfilosofiya Drevnego Vostoka kak istochnik novogo filosofskogo diskursa* [Pre-philosophy of the Ancient East as a source of new philosophical discourse], *Voprosy filosofii* [Russian Studies in Philosophy], No 9: 153–163. URL:

[http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=69&Itemid=99999999](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=99999999) (accessed: 07.07.2022). (In Russian)

*Filosofy iz Huajnani* [Philosophers from Huainan] (2004). Transl. by L.E. Pom-rantseva, Moscow: Nauka. 430 p. (In Russian)

Jung K.G. Archetype and symbol. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4232> (accessed: 05.26.2023). (In Russian)

Huainanzi. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (accessed: 08.14.2022). (In Chinese)

*Kotlyar E.S.* (1975). Mif i skazka Afriki [Myth and fairy tale of Africa], Moscow: Vostochnaya Literatura. 244 p. (In Russian)

*Lotman Y.M.* (1992). Pamyat' v kul'turologicheskom osveshchenii [Memory in cultural studies], Tallinn, Vol. 1, p. 200–202. (In Russian)

*Lukyanov A.E.* (2018). I czin (Kanon peremen) [I Ching (Canon of Changes)], Moscow: IPC Mask; Chengdu: Sichuan Renmin Chubanshe, 392 p. (In Russian)

L'uj shi Chunqiu [Master Lü's Spring and Autumn Annals] (2010). Transl. by G.A. Tkachenko, Moscow: Nauka, 525 p. (In Russian)

*Malyavin V.V.* (1995). Chuang Tzu. Le-tzu, Moscow: Nauka. 439 p. (In Russian)

*Martysyuk P.G.* (2015). Genesis filosofskih osnovanij tvorchestva: ot mifa k logosu [Genesis of the philosophical foundations of creativity: from myth to logos], *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Man. Culture. Education], No 3 (17): 7–17. (In Russian)

*Meletinsky E.M.* Mify drevnego mira v sravnitel'nom osveshchenii [Myths of the ancient world in comparative coverage]. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (accessed: 07.05.2022). (In Russian)

*Nizhnikov S.A., Semushkin A.V.* (2008). Arhetipy filosofskih kul'tur Vostoka i Zapad: Uchebnoe posobie. [Archetypes of Philosophical Cultures of East and West: Textbook], Moscow: RUDN. 267 p. (In Russian)

Shang shu [The Classic of History]. URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun#n21058> (accessed: 08.14.2022). (In Chinese)

Shi ji [Records of the Historian]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=9288> (accessed: 08.14.2022). (In Chinese)

Shuowen jiezi [Explaining. Graphs and Analyzing Characters]. URL: <http://shuowen.chaziwang.com/shuowen-4715.html> (accessed: 08.14.2022). (In Chinese)

Vethij Zavet, Kniga Iova [Old Testament, Book of Job] 41:10–41:12. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/iov/41/> (accessed: 08.11.2020). (In Russian)

*Wang Chong.* Lunheng [Discourses Balanced]. URL: <https://ctext.org/lunheng> (accessed: 05.26.2023). (In Chinese)

*Yanshina E.M.* (1977). Katalog gor i morej (Shan hai jing) [Catalog of mountains and seas (Shan hai jing)], Moscow: Nauka. 236 p. (In Russian)

*Yuan Ke* (1987). Mify drevnego Kitaya [Myths of ancient China], Moscow: Nauka. 527 p. (In Russian)

Zhouyi [Book of Changes]. URL: <https://ctext.org/book-of-changes> (accessed: 08.14.2022). (In Chinese)