

DOI: <https://doi.org/10.18454/RULB.2023.46.17>

## КОНЦЕПТ «ДУША» В РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ: ДИАЛЕКТИКА МИФА

Научная статья

Кошарная С.А.<sup>1,\*</sup><sup>1</sup> ORCID : 0000-0003-4541-3979;<sup>1</sup> Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Российская Федерация

\* Корреспондирующий автор (fotonija[at]mail.ru)

**Аннотация**

В данной статье посредством лингвокультурологического анализа репрезентаций концепта «Душа» в русской языковой картине мира реконструируются значимые семантические и онтологические связи данного концепта с сопряжёнными понятиями. Анализ демонстрирует, что отношения, лежащие в основе мифологической картины мира, основаны на параллелизме человека и природы и на пересечении соответствующих концептуальных полей. В частности, мифологизация души у восточных славян оказывается сложным сплавом *анимизма*, *зооморфизма* и *антропоморфизма*. Типологические соответствия обнаруживаются посредством межъязыковых сопоставлений, поскольку стремление мифологического сознания к отождествлению, идентификации разных элементов мироздания является универсальным принципом, реализующимся в мифологиях различных этносов. При этом особую значимость обретает этимологический анализ лексем, формируя доказательную базу лингвокультурологических гипотез.

**Ключевые слова:** лингвокультурология, этимология, мифологическая картина мира, концепт «Душа».

## CONCEPT "SOUL" IN RUSSIAN LINGUOCULTURE: DIALECTICS OF MYTH

Research article

Kosharnaya S.A.<sup>1,\*</sup><sup>1</sup> ORCID : 0000-0003-4541-3979;<sup>1</sup> Belgorod State National Research University, Belgorod, Russian Federation

\* Corresponding author (fotonija[at]mail.ru)

**Abstract**

This article reconstructs significant semantic and ontological relations of the concept "Soul" with related ideas by means of linguocultural analysis of representations of the notion in the Russian linguistic worldview. The analysis demonstrates that the relations underlying the mythological picture of the world are based on the parallelism of man and nature and on the intersection of the corresponding conceptual fields. In particular, the mythologization of the soul among the Eastern Slavs turns out to be a complex fusion of *animism*, *zoomorphism* and *anthropomorphism*. Typological correspondences are found through interlingual comparisons, as the aspiration of mythological consciousness to identify different elements of the universe is a universal principle, realized in the mythologies of different ethnic groups. At the same time, the etymological analysis of lexemes acquires special significance, forming the evidence base for linguocultural hypotheses.

**Keywords:** linguoculturology, etymology, mythological worldview, "Soul" concept.

**Введение**

Известно, что язык есть форма выражения особенностей миропонимания народа как носителя национальной ментальности. В этой связи лингвокультурологический подход к языку неизменно выводит исследователя в область культуры этноса. В частности, диахронический лингвокультурологический анализ слов, номинативно связанных с ключевыми концептами этнокультуры, оказывается надёжным инструментом, посредством которого осуществима реконструкция архаичных представлений народа. При этом универсальный для мифологической картины мира принцип идентификации определяет отношения между языковым знаком и обозначаемой действительностью, реализуясь на уровне вербализаций. В свою очередь, сами вербализации репрезентируют понятийные взаимосвязи, отражающие систему архаичных воззрений на окружающую действительность и самого человека как познающего субъекта и объекта познания. Так, бытие, тело, плоть, с одной стороны, и сознание (разум, память), душа, дух – с другой – составляют неразрывное единство и – одновременно – онтологическую оппозицию, описывающую человека как существо телесное, чувствующее – и духовное, мыслящее, наделённое душой, что в рамках архаичной картины мира находит реализацию в комплексе мифологических представлений о душе.

**Основные результаты и обсуждение**

Ещё в древнерусском языке слово *ум* (< и.-е. \**oumos*, суффиксальное образование, где корень \**ai-* выражал значения «воспринимать органами чувств», «понимать» [20, С. 289-290] означало не только способность мыслить («ум», «мысль», «понимание»), но и «душу» [15, С. 53-56]. «При этом само наличие души, согласно этим представлениям, не являлось исключительным свойством человека. Так, общеславянское \**douhja* < \**douh-* родственно гот. *dius* – «зверь», д.-в.-н. *tior* – «животное» [18, I, С. 556], а также греч. *teos* – «бог», лит. *dausos* – «воздух», «рай», *dvesiu*, *dvesti* – «дохнуть», откуда *dvase* – «дух, душа». Межъязыковые соответствия репрезентируют наличие

концептуального взаимодействия «Душа» – «Дух» – «Воздух» [9, С. 181]. Таким образом, древнейшие представления о душе вписываются в «концепцию» анимизма.

«Исходя из положений античной философии, можно предположить, что воздух воспринимался древними мифотворцами как некая сверхъестественная нематериальная субстанция, находящаяся в верхней области мироздания (ср. значение греческого *teos*; славянская приставка *воз-* также вносит в слово *воздух* значение «находящийся вверху») и наделяющая тело живого существа (человека, животного) индивидуальной душой: «дѣшь же прѣхожения въ тѣлеса въ звѣри и въ скоты и пѣтица» [14, С. 104]» [9, С.181].

По-видимому, такие воззрения возникли еще в индоевропейский период, поскольку их продолжение обнаруживается в различных культурах. Так, индийцы рассматривали человека как союз Брахмана (сложное слово с корнем *\*man-*, где первая часть означает «высший») как «Мировой души» – и Атмана (где *\*at* – «дыхание»). Считается, что представления о «Мировой душе» не получили развития в русской культуре [16, С. 573]. Однако можно предположить, что нечто подобное присутствовало и в верованиях славян, в том числе восточных: неслучайно номинанты *душа*, *дух*, *воздух* оказались в одном словообразовательном гнезде.

Вероятно, душа воспринималась славянами как «производная» от духа и в прямом (что нашло отражение в словообразовательной структуре слова: *\*douhъ > \*douhja*, где суффикс *\*j* передает отношение принадлежности), и в метафорическом смысле. Это нечто частное по отношению к духу. Как отмечают Т.В. Булыгина и А.Д. Шмелев, «различия между *духом* и *душою* <...> весьма существенны. <...> Практически нет контекстов, в которых *дух* и *душа* были бы взаимозаменяемы. Можно *упасть духом* (но не *\*душою*), но *тяжело* (*легко*, *весело*) может быть только *на душе* (не *\*на духе*)» [4, С. 526]. Это объясняется исследователями [2], [4] тем, что душа воспринимается как орган: «*душа болит*», причем занимающий определенное место в теле, с которого она может ситуативно перемещаться: «*душа ушла в пятки*».

Можно полагать, что концептуализация души как органа обусловила замену слова *душа* в значении «жизнь» словом *живот*. По-видимому, «нормальное» местоположение души ассоциировалось у славян с *печенью* (от *печь*, ср.: *печаль*, *опека*, *печься* о ком-л. при семантически тождественном «душа болит о ком-л.»). Типологическая параллель обнаруживается в греческой мифологии: греки полагали печень вместилищем души: легендарному Прометею орел в наказание от богов еженощно клевал именно печень. Косвенно на locus нахождения души (как это представлялось русичам) указывает и лексема *живот* – в исходном значении «жизнь» (живот как средоточие жизненных сил), а также известные идиомы: *сидеть в печёнках* – «вызывать раздражение, недовольство», *желчный человек* – о злобном, саркастичном человеке – и др.

Дух, напротив, не концептуализируется как орган, отсюда его «способность» проникать туда, где человек отсутствует физически (*воспарять духом*), откуда и вербализованные представления о призраках, привидениях (духах умерших); дух не имеет постоянной локализации в теле человека (ср.: *набраться духу*, то есть буквально получить его извне; *присутствие духа*, *не хватает духу* – контексты, в которых употребление слова *душа* исключено) (см. об этом: [4, С. 527-529]). В то же время «соотношение *дух – душа* репрезентирует противопоставление *свободный* (ср.: *вольный дух*) – *несвободный* (*душа в теле*)» [9, С. 182]. Неслучайно существующая отдельно, вне тела, душа воспринималась древними русичами как *дух* (ср.: *злой дух*, *нечистый дух*; в христианском вероучении *Святой Дух*), ибо «дѣхъ бо кости не имать» [14, С. 104]. В рамках мифологического прочтения бытия возникали многочисленные персонажи, осмысленные как *духи*: *водяной – водяной дух*, *домовой – домовый дух*, *дворовой – дворовой дух*, *банник – банный дух*, *полевой – полевой дух*, стихии, а также привидения.

При этом следует отметить, что со словом *дух* этимологически связана лексема *воздух*. Иными словами, *воздух* как «поднявшийся вверх дух», «расположенный вверху дух» (что следует из семантики приставки *воз-*) был осмыслен через понятие *духа*, а не наоборот. При этом в контексте реконструкции мифа о душе весьма значимо, что семантика слова *воздух* включает компонент «находящийся вверху», эксплицируемый приставкой, соответственно, «по смерти тело идёт в землю, а душа – на небо» [13, С. 110].

По-видимому, язычество и народное мифологическое сознание не дифференцировало дух и воздух (ср. современное разговорное: «Какой здесь дух тяжелый!»). *Духами* был наполнен весь мир, включая воздушное пространство. В виде воздуха, пара или дыма душа покидает умирающего (*дух вышел*, *дух вон*). Существует много быличек, в которых прохожий видит над свежей могилой пар, принимающий образы женщины в белом платье, столба, самого усопшего [13, С. 100]. Таким образом, в народных верованиях сближаются представления о *воздухе* и *духе*, *дыхании*, *дуновении*, *ветре*. В силу агностицизма последних с точки зрения носителя наивного сознания все эти нематериальные сущности подвергались мифологизации. Доказательством этого служат, в частности, персонификации ветров, бурь. Например, повелителем северо-западного ветра в устье Волги считался *Дед в изорванной шапке*, который берёт с собою дождь, но не сеет разрушений. Его шапка изорвана в поединке с *Моряной* – бурей, одерживающей победу над Дедом [11, С. 124]. В севернорусской традиции известны *ветряной царь*, ветры *Моисий*, *Лука* и *Сидориха* [13, С. 87]. В Псковской губернии сильный ветер, мчащийся по дорогам, называли *Встречником*, ассоциируя с ним злого духа, который в виде воздушной полосы мчится по проезжим дорогам за душой умирающего грешника. Встречаясь по дороге с путником, он убивает самого человека или лошадь [19, С. 32]. В поверьях Тамбовской губернии *Буря*, *Метель*, *Вьюга* – три сестры, у которых есть старший брат – *Вихрь*. Все вместе они живут на острове *Буяне*, который упоминается в русских сказках и заговорах. В последних отмечены также семь ветров – семь братьев *буйных* [11, С. 85]. У восточных славян известны представления о специальном персонаже, создающем вихрь: *вихорный*, *вихравый*, *вихрик* – антропоморфные ипостаси вихря. Зимние ветры могли отождествляться с *Морозом*; антропоморфный образ *Вихря* – *духа*, носящегося в вихре – иногда предстает в виде безрукого деда. В целом, в говорах представлено достаточно большое количество имен персонификаций ветра, который в Астраханской губернии называли также *воздухом*.

Ряд номинант по функции сближаются с теонимами (*Ветер, Вихрь, Горыныч* – персонажи волшебных сказок). Родовое оформление народных названий ветров свидетельствует о том, что в подавляющем большинстве случаев ветер персонифицировался как сверхъестественное (воздушное) существо мужского пола. При этом практически все названия прозрачно обнаруживают свое содержание. Что касается номинанты *горыня*, то здесь возникают ассоциации не только с горой, но и со сказочным *Змеем Горынычем*. Вероятно, этот распространенный персонаж волшебных сказок также вырастает из одной из персонификаций ветра, бури (появление в сказке Змея Горыныча всегда сопровождается ухудшением погоды: начинается буря, небо мрачнеет, появляется огромная туча), сопровождающейся раскатами грома (когда летит Горыныч, земля содрогается) и всполохами молний (из ноздрей (изо рта) у него огонь пышет). Таким образом, сказочный *Змей Горыныч* имеет самое непосредственное отношение к небесной (воздушной) стихии вообще и к явлению грозы – в частности. При этом общим элементом, объединяющим все персонажные реализации Змея Горыныча, является их связь с воздушным пространством. Кроме того, в огненном летучем змее в народной среде видели духа-оборотня, являющегося тоскующим женщинам после смерти жениха или супруга. Следовательно, образ воздушного змея как полисемантического символа можно рассматривать в качестве иллюстрации концептуального параллелизма «Воздух» – «Ветер» – «Дух» – «Душа».

К ветрам обращались с молитвой, гадали по ветру, считали, что злые ветра повинны в возникновении болезней (ср. рус. *поветрие* – «болезнь»). Все эти свойства, приписываемые ветрам, естественным образом проистекали из их мифологического ментального отражения. Анимизация ветра послужила основанием для его осмысления в качестве вместилища или ипостаси душ умерших людей: *душа* – *дух*, *дуновение*, *ветер* [5, С. 86]. Так, в Смоленской губернии ветры именовали *духами* [6, С. 140]. Присутствие в наименовании северо-западного ветра *Дед в изорванной шапке* мифологизированного термина родства также есть прямое указание на связь ветра с миром ушедших предков (*дедов*), миром душ.

Таким образом, ветер был осмыслен как дух в непосредственном его проявлении, объективные свидетельства чего обнаруживаются в семантике слов. Так, лексема *дух* в древнерусском – существительное многозначное: 1. Дуновение, движение воздуха, *ветер*; 2. *Дыхание*; 3. *Дух*, духовное начало в человеке; 4. *Настроение*, состояние, дух; 5. Бесплотное сверхъестественное существо [14, С. 103-104]. Помимо этого, слово *дух* развивает значение «запах» (ср.: *человечьим (русским) духом пахнет*). Как видим, данная полисемия репрезентирует архаичные концептуальные связи «Воздух» – «Ветер» – «Дух» – «Душа», обусловившие включение в этот мифологический комплекс представление о движущемся нематериальном начале (движется воздух, перемещается ветер, динамичен дух, приходит в тело и уходит душа), что, в свою очередь, обеспечило возникновение соответствующих мифологем. Согласно наивным представлениям, на протяжении жизни человек и его душа слиты воедино, что обусловило возможность их семантического отождествления. Окончив свой земной путь, человек «отдавал свою душу», то есть душа возвращалась в «горные выси», «в царство духов» (сливалась с «Мировой душой?»), переселялась в дерево и т.д., становилась ветром, воздухом (ср. диал. значение слова *воздух* – «ветер», а также *дух* – «воздух»).

Вместилищами душ умерших людей считались также тучи и облака, небесные тела (ср. русское диалектное название Плеяд (в греческом названии созвездия нашел отражение миф о семи сестрах) – *Бабы*, аналоги имеются в украинском, чешском, польском языках. Русский диалектизм *маньяк* – падающая звезда, предвещающая смерть, буквально «манящая за собой», – также отражает наличие понятийной связи «душа – звезда». Соответственно смерть воспринималась носителями мифологического сознания (а позже – и религиозного, христианского) как оставление тела душой (отсюда *душить* – буквально, скорее, «лишать души», нежели «останавливать дыхание», ср. *душегуб* и подоб.), а само *тело* осмысляется при этом как временная одежда души, ср. латыш. *tēluot* – «придавать форму». Эта «отдельность» существования души и тела нашла отражение в многочисленных рассказах о *ходячих покойниках*, например, *упырях*, у которых уже нет души, но тело не находит покоя. «Слово *упырь* – восточнославянизм – сближают с сербохорв. *пирати* – «дуть» [18, IV, С.165], в то же время русская мифологема образована при помощи приставки *у-* < \**on-*, ср. праславянский префикс \**en-* (с начальным гласным, находящимся в отношении чередования с \**o-*) – «внутри», а также авест. *ana* – «на, сквозь», что позволяет реконструировать для лексемы *упырь* протозначение «дух внутри» [9, С. 86]. По русским поверьям, косвенно подтверждающим высказанную гипотезу, по прошествии сорока дней в тело умершего колдуна вселяется злой дух, который и поднимает его из могилы [3, С. 275].

Представления о теле как одежде души также отражены в сказаниях об *оборотнях*, души которых способны переселяться в иные тела, например – животных, откуда впоследствии появляются сравнительные обороты *смотреть волком*, *ластиться лисой*, *извиваться змеей* и подоб., так как в основе мифа изначально лежат сравнение и метафора. Так называемый творительный сравнения (*смотреть волком*, *вьётся ужом* и подоб.) единодушно квалифицируется языковедами ([2] и др.) как явление метаморфозы – отголосок мифологического мышления, наследие представлений об оборотничестве, породивших грамматическую форму с образным, фантастическим содержанием. Этим фактом объясняется частотность творительного сравнения в фольклорных текстах. «Язык и предания ярко засвидетельствовали тождество понятий превращения и переодевания» [9, С. 186]: ср. слова *оборотиться* (*обворотиться*) и *обернуться чем-л.* (*об-вернуться*). Так, волк-оборотень – *волкодлак* (от *волк* и *длака* – «шерсть, шкура») – это по сути человек в волчьей шкуре (ср. с обрядами ряжения). При этом во всех метаморфозах главное значение придается шкуре животного [3, С. 265], что, в частности, нашло отражение в известной сказке о *царевне-лягушке*.

«Отделение» души от тела, в соответствии с мифологическими представлениями, могло происходить и во сне, что послужило основанием для толкования сна как временной смерти (ср. заимствование из французского *кошмар* с известным и персонифицированным в славянских языках корнем \**mar* – «удушь»: *Мара*, *Мора* – богиня смерти), когда буквально «сон разума рождает чудовищ».

«Вселяясь» в тело человека, в представлении древних, душа «забывала» о своем прежнем – «дотелесном» – существовании, но по мере развития она обретает *разум* (др.-рус. *розум*, приставка *роз-/раз-* этимологизируется как производное от \**ord-z-* – «разделять») – от и.-е. \**ai-* «воспринимать органами чувств», «понимать», родств. др.-инд. -

*aviti* (с приставками) – «замечает», «принимает во внимание» [20, С. 289-290]. А потому назначение разума как свойства человеческой души – «восприятие» фактов, событий, явлений, их осмысление посредством «вспоминания», памяти. При этом сема «отдельный» (*раз-ум*), которая является и составляющей концептуализации души, предполагает наличие в архаичной когнитивной парадигме славян некоего целого, первоисточника человеческого разума, души, в котором можно усмотреть один из культуроспецифичных вариантов представлений о Мировой душе, по-видимому, носящих общиндоевропейский характер.

Этот факт имеет типологические параллели в других культурах. Например, в практике восточного мистицизма пальцы рук служат определенными символами, символическими вместилищами природных сил: большой палец – это «душа Вселенной» и «эфир», указательный – «индивидуальная душа» и «воздух», средний – «непорочность» и «огонь», безымянный – «страсти» и «вода» (этот палец в русском языке остается «без имени», и именно на нем носят обручальное кольцо – символ брака – С.К.), мизинец – «материя» и «земля» [7, С. 194]. Нетрудно заметить, что здесь выявляется параллелизм: душа Вселенной – эфир, индивидуальная душа – воздух, непорочность – огонь, страсти – вода, материя – земля. Продолжение данных архетипических оппозиций обнаруживается и в восточнославянской наивной картине бытия, где божественный (непорочный) огонь олицетворяется Солнцем, необузданность водной стихии связывается с грозной Марой и другими духами воды, земля соотносится с образом праматери – источника всего сущего, а индивидуальная душа воспринимается как «осколочек мирового духа» (А.И. Солженицын) – воздуха.

Возможно, концептуальная связь «Душа» – «Воздух» вырастает из более архаичных представлений о происхождении души из воды (ср.: и.-е. \**dhog-* – «влага» и рус. дух; лат. *anima* – «душа», но *amnis* – «река» [10, С. 142], огня (ср.: латыш. *gars* – «душа», но рус. *гореть* [10, С. 145]). Из связи души с огнем, по-видимому, вырастают сказания об уже упомянутом огненном змее, который прилетает к дому в виде огненного снопа к смерти кого-либо из домашних. Так, Н.Д. Арутюнова обращает внимание на факт метафорической связи современного русского концепта «Душа» с огнём (*огонь души, страсти пылают*), жидкостью (*излить душу*), с сосудом (*душа наполнена любовью, ненавистью*) [2, С. 389] и др., ср. рус. *жгучее желание*. Добавим, что, по нашим наблюдениям, данный тезис применим ко всем восточнославянским языкам. Можно предположить, что изменение мифологических метафоризаций («душа – вода» > «душа – огонь») явилось следствием изменения похоронного обряда (сплавнение по воде > кремация). При этом сознание постепенно переходит от материального начала (вода) к нематериальному (огонь, а затем – воздух), откуда один шаг до абстракции. Однако на этот шаг приходятся целые эпохи зоо- и антропоморфизма.

Связь души с телом как сосудом, в котором она до времени пребывает, нашла отражение в символике лексемы *горшок*, словообразовательно и семантически связанной с глаголом *гореть* и означающей наиболее ритуализованный предмет домашней утвари (в особенности – в контексте похоронных обрядов и ритуалов, связанных с культом предков), мифологически осмысленный как вместилище души и духов. Эти по своей сути анимистические представления явились прологом антропоморфизаций. Так, об умершем говорили: «В Могилевской губернии горшки обжигают», брошенную жену в Каргопольской губернии называли «ломаным горшком», а на Украине горшки различались «по роду» и «по полу» [13, С.141-143]. Отметим также антропоморфный характер русских метафор в семантической группе «Посуда»: *ручка чашки (сковороды, кастрюли и т.д.), носик чайника, горлышко кувшина, горловина горшка* и т.д.

Однако на определенном этапе исторического развития человек «вырывает» феномен души из сферы сугубо анимистической и переводит ее в область биологического. И если «познание души первоначально идет через природу: она часто отождествляется с тремя стихиями: огнем, воздухом и водой», то «постепенно эти представления из области стихийной переходят в область зооморфическую» [1, С. 182], ср. диалектизм *душечка* – «бабочка». Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что весь основной круг значений, связанных с представлениями о смерти, душе, предках, духах болезней, демонических персонажах находит отражение в славянской терминологии названий бабочек [17, С. 155], [5, С. 300]: *бабочка, бабка, бабушка, душа, душечка, ведьма* («ночная мохнатая бабочка»), *мора* и др. По мнению М.М. Маковского [10, С. 145], представление о душе как крылатом насекомом непосредственно вырастает из параллелизма «душа – огонь», и, таким образом, метафорически передает колебательные движения языков пламени. Душа представлялась древним славянам не только в виде насекомых, но и птиц или небольших по размеру животных. Зооморфная ипостась души в русской мифологии многолика. Это могли быть насекомые, птицы (ср. христианский образ голубя как олицетворение Святого Духа), мелкие животные: мышь, заяц и т.п.; кошки и собаки (основные воплощения оборотней). При этом зооморфизм устанавливал взаимосвязь между миром живых и областью пребывания ушедших предков. Так, *корова* в русских сказках зачастую является воплощением души предка > «обращенным» (заколдованным) помощником героини, прежде всего – матерью; образ коня также репрезентирует связь с предками; например, конька-горбунка посылает в помощь своему сыну его умерший отец.

Символическая связь души пращура с птицей нашла отражение в параллелизме названий Млечного Пути: *Дорога душ* и *Гусиная дорога, Птичий путь*. Одновременно эти названия эксплицируют концептуальную связь души с верхней областью бытия – воздушным пространством. В данном ряду заслуживает внимания сочетание Гусиная дорога – в связи с частотностью образа этой птицы в русском фольклоре, в частности, в народной сказке, где «*гуси-лебеди* являются «средством перемещения» в пространство, противопоставленное миру обетованному. Гуси – самые крупные из перелетных птиц, по народным представлениям, отправлявшихся на зиму в мифический Вырий. Таким образом, они как бы связывали два мира» [9, С. 190]. По поведению гусей определяли погоду: гусь ныряет – к ненастью, к дождю (связь с водой, непогодой, воздушной средой, а отсюда – и с миром мертвых). Во время отлета диких гусей на Руси начинался осенний забой этой птицы, по такому поводу отмечался праздник – *Гусятник* (15 сентября). В этот день гусиные головы бросали в водоемы в жертву водяному. Дикие гуси в это время поднимались в небо и устремлялись вдаль по Млечному пути, откуда его народное название.

Одной из распространенных зооморфных репрезентаций души ушедшего предка – домового – является домовый уж, домовая змея. Как полагает Л.Н. Виноградова [5, С. 84], змей как ипостась родового предка наиболее характерен для юго-восточной мифологии, однако именно образ змея лежит в основании восточнославянского наименования предка – *чур* (ср.: *чур, меня!* – то есть «храни меня, предок»), ср.: ю.-слав. *щур, пращур, ящур*, а также русское диалектное *щур* – «червь, змея». Заметим, что слово *уж* восходит к и.-е. корню *\*ang(h)-* – «душащий, связывающий» > «связующий» (ср.: лат. *anguis* – «змея», *ангина* – того же корня), репрезентирует связь со смертью и с миром умерших (душ).

В то же время мифологические представления о душе могли иметь и сугубо антропоморфный характер. *Антропоморфизм* души в восточнославянской мифологической системе репрезентирован, главным образом, представлениями о душах заложных покойников, прежде всего самоубийц. Д.К. Зеленин считал название *заложные* севернорусским, восходящим к «заложённые», то есть не погребённые в земле, а заложённые, прикрытые сучьями [8, С. 352]. Согласно архаичным воззрениям, земля не принимает «нечистого» трупа, а душа заложного покойника не может пересечь границу между «этим» и «тем» светом и обречена скитаться в виде своеобразной тени человека – *стени* (< *тень*), *призрака* и подоб., его зеркального отражения. Подобные антропоморфные персонажи известны как в мужском, так и в женском варианте. Например, в южных районах России считали, что *Бессонница* в женском облике ходит по домам, на севере Руси типологически сходный персонаж называли *матенкой-полуоценкой* [5, С. 303]. Последняя номинанта непосредственно репрезентирует антропоморфный – женский – образ (*мать*).

Мифологизированное антропоморфное представление о душе обусловило развитие у слова *душа* значения «человек», известного еще в древнерусском и имеющего продолжения в современном языке: *душевой* доход, *душегуб* «убийца» и т.д. Согласно «Русскому семантическому словарю», прямая номинация концепта «Человек», помимо прочего, выражается в русском языке словом *душа*: «З. с определением. Человек с теми или иными свойствами характера. *Добрая, открытая д.* 5. Отдельный человек (обычно в устойчивых сочетаниях, а также при указании количества людей; разг., в нек-рых сочетаниях офиц.). В доме ни души. В семье пять душ детей. В расчёте на душу населения (на одного человека). ♦ *Душа-человек* (разг.) – очень хороший, отзывчивый человек. *Душа моя!* – дружеское или ласковое обращение. *Живая душа* – человек, тот, кто живёт. Вокруг ни одной живой души (никого нет). *Бумажная* (ты, твоя) душа (разг.) – о бездушном чиновнике, бюрократе. *Заячья* (ты, твоя) душа (разг. и устар. шутл.) – о трусливом человеке. || пренебр. *душонка*, -и, род. мн. -нок, ж. (к 3 знач.). *Мелкая д.* || прил. *душево́й*, -ая, -ое (к 5 знач.; офиц.). *Д.* доход (в расчете на душу населения)» [12, С. 65].

Таким образом, «мифологическое мышление не только отталкивается от общего, чтобы прийти к индивидуальному, для чего ему подчас приходится <...> создавать образ индивида через апелляцию к той категории реалий, в которую он не может быть отнесен по своим родовым признакам» [2, С. 311], но и прибегает к индивидуальному как мерилу всеобщего, распространяя своё, человеческое, на все сущее, наделяя природные стихии, божества и демонов своими собственными признаками; по сути – творя богов по своему образу и подобию, наделяя всё сущее душой и в то же время осмысляя душу как вполне самостоятельную сущность, способную к перемене обликов и пространств обитания.

### Заключение

Древний человек, как носитель конкретного, наглядно-образного мышления, воспринимал внешний мир в виде мифических образов, основанных на взаимопринадлежности и взаимопроникновении человека и природы, живого и неживого, поэтому мифологическое осмысление души породило целый ряд понятийных взаимосвязей, которые находят продолжение не только в традиционных (фольклорных) текстах, но и на уровне художественных символов и современных метафоризаций: «вода – душа» и «огонь – душа», «воздух – дух» и т.д. Лингвокультурологический диахронический анализ вербализаций концепта «Душа» позволяет полагать, что мифологизация души у восточных славян представляла собой сложный сплав *анимизма*, *зооморфизма* и *антропоморфизма*.

### Конфликт интересов

Не указан.

### Рецензия

Сообщество рецензентов Международного научно-исследовательского журнала  
DOI: <https://doi.org/10.18454/RULB.2023.46.17.1>

### Conflict of Interest

None declared.

### Review

International Research Journal Reviewers Community  
DOI: <https://doi.org/10.18454/RULB.2023.46.17.1>

### Список литературы / References

1. Алексеев В.И. Языческие представления о душе в произведениях русских и немецких мистиков / В.И. Алексеев, В.А. Степаненко // Язык и культура. — М., 2001. — С. 174-186.
2. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека / Н.Д. Арутюнова. — М.: Языки русской культуры, 1999. — 896 с.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А.Н. Афанасьев. — М.: Индрик, 1994. — Т. 3. — 840 с.
4. Булыгина Т.В. Языковая концептуализация мира: (на материале русской грамматики) / Т.В. Булыгина, А.Д. Шмелев. — М.: Мастера рус. культуры: Кошелев, 1997. — 574 с.
5. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л.Н. Виноградова. — М.: Индрик, 2000. — 431 с.

6. Власова М. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстр. словарь / М. Власова. — СПб.: Северо-Запад, 1995. — 380 с.
7. Горелов И.Н. Безмолвный мысли знак: Рассказы о невербальной коммуникации / И.Н. Горелов, В.Ф. Енгальчев. — М.: Молодая гвардия, 1991. — 238 с.
8. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. — М.: Наука, 1991. — 511 с.
9. Кошарная С.А. Миф и язык: Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира / С.А. Кошарная. — Белгород: Издательство БелГУ, 2002. — 288 с.
10. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов / М.М. Маковский. — М.: ВЛАДОС, 1996. — 415 с.
11. Новичкова А.Н. Русский демонологический словарь / А.Н. Новичкова. — СПб.: Петербургский писатель, 1995. — 639 с.
12. Шведова Н.Ю. Русский семантический словарь: Толковый словарь систематизированный по классам слов и значений / Н.Ю. Шведова [и др.] — М.: ИРЯ РАН, 2002. — Т.1. Слова указующие (местоимения). Слова именующие: имена существительные (всё живое. Земля. Космос): 39000 слов и фразеологических выражений. — 807 с.
13. Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Под ред. В.Я. Петрухина [и др.] — М.: Эллис Лак, 1995. — 413 с.
14. Словарь древнерусского языка (XI — XIV вв.) / АН СССР, ИРЯ; под ред. Р.И. Аванесова. — М.: Русский язык, 1988. — Т. III. — 512 с.
15. Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка: по письменным памятникам. Т.1-3. / И.И. Срезневский. — СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. — Т.3. Р-Я. — 458 с.
16. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю.С. Степанов. — М.: ЯСК, 1997 — 824 с.
17. Терновская О.А. Бабочка в народной демонологии славян: `душа-предок` и `демон` / О.А. Терновская // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. — М., 1989. — С. 151-160.
18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. — М.: Прогресс, 1986-1987.
19. Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанова. — Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1983. — 169 с.
20. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка: 13 560 слов. В 2 т. / П.Я. Черных. — М.: Русский язык, 2002. — Т. II. — 560 с.

### Список литературы на английском языке / References in English

1. Alekseev V.I. Jazycheskie predstavlenija o dushe v proizvedenijah russkih i nemeckih mistikov [Pagan Representations of the Soul in the Works of Russian and German Mystics] / V.I. Alekseev, V.A. Stepanenko // Jazyk i kultura [Language and Culture]. — М., 2001. — P. 174-186. [in Russian]
2. Arutjunova N.D. Jazyk i mir cheloveka [Language and the Human World] / N.D. Arutjunova. — М.: Languages of Russian Culture, 1999. — 896 p. [in Russian]
3. Afanas'ev A.N. Pojeticheskie vozzrenija slavjan na prirodu [Slavs' Poetic Views on Nature]: in 3 vols. / A.N. Afanas'ev. — М.: Indrik, 1994. — Vol. 3. — 840 p. [in Russian]
4. Bulygina T.V. Jazykovaja konceptualizacija mira: (na materiale russkoj grammatiki) [Linguistic Conceptualization of the World: (on the material of Russian grammar)] / T.V. Bulygina, A.D. Shmelev. — М.: Masters of Russian culture: Koshelev, 1997. — 574 p. [in Russian]
5. Vinogradova L.N. Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavjan [Folk Demonology and Mytho-Ritual Tradition of the Slavs] / L.N. Vinogradova. — М.: Indrik, 2000. — 431 p. [in Russian]
6. Vlasova M. Novaja Abevega russkih sueverij: Illjustr. slovar' [New Abevega of Russian Superstitions: illustrated dictionary] / M. Vlasova. — SPb.: Severo-Zapad, 1995. — 380 p. [in Russian]
7. Gorelov I.N. Bezmolvnij mysli znak: Rasskazy o neverbal'noj kommunikacii [The Silent Thought Sign: Stories of Nonverbal Communication] / I.N. Gorelov, V.F. Engalychev. — М.: Molodaja gvardija, 1991. — 238 p. [in Russian]
8. Zelenin D.K. Vostochnoslavjanskaja jetnografija [East Slavic Ethnography] / D.K. Zelenin. — М.: Nauka, 1991. — 511 p. [in Russian]
9. Kosharnaja S.A. Mif i jazyk: Opyt lingvokul'turologičeskoj rekonstrukcii russkoj mifologičeskoj kartiny mira [Myth and Language: Experience of Linguocultural Reconstruction of the Russian Mythological Picture of the World] / S.A. Kosharnaja. — Belgorod: Publishing House of BelSU, 2002. — 288 p. [in Russian]
10. Makovskij M.M. Sravnitel'nyj slovar' mifologičeskoj simvoliki v indoevropejskih jazyka: Obraz mira i miry obrazov [Comparative Dictionary of Mythological Symbolism in Indo-European Languages: World Image and Worlds of Images] / M.M. Makovskij. — М.: VLADOS, 1996. — 415 p. [in Russian]
11. Novichkova A.N. Russkij demonologičeskij slovar' [Russian Demonological Dictionary] / A.N. Novichkova. — SPb.: Petersburg Writer, 1995. — 639 p. [in Russian]
12. Shvedova N.Ju. Russkij semantičeskij slovar': Tolkovyj slovar' sistematizirovannyj po klassam slov i znachenij [Russian Semantic Dictionary: An explanatory dictionary systematized by classes of words and meanings] / N.Ju. Shvedova [et al.] — М.: IRL RAS, 2002. — Vol.I. Slova ukazujushhie (mestoimenija). Slova imenujushhie: imena sushhestvitel'nye (vsjo zhivoe. zemlja. kosmos) [Pointing words (pronouns). Naming words: nouns (all living things. Earth. Space)]: 39000 words and phraseological units. — 807 p. [in Russian]

13. Slavjanskaja mifologija: Jenciklopedičeskij slovar' [Slavic Mythology: Encyclopaedic Dictionary] / Ed. by V.Ja. Petruhin [et al.] — M.: Jellis Lak, 1995. — 413 p. [in Russian]
14. Slovar' drevnerusskogo jazyka (XI — XIV vv.) [Dictionary of the Old Russian Language (XI – XIV centuries)] / USSR Academy of Sciences, IRL; ed. by R.I. Avanesov. — M.: Russian language, 1988. — Vol. III. — 512 p. [in Russian]
15. Sreznevskij I.I. Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka: po pis'mennym' pamjatnikam' [Materials for a dictionary of the Old Russian language: from written monuments]. Vol.1-3. / I.I. Sreznevskij. — SPb.: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1912. — Vol.3. R-Ja. — 458 p. [in Russian]
16. Stepanov Ju.S. Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury. Opyt issledovanija [Constants. Dictionary of Russian Culture. Research experience] / Ju.S. Stepanov. — M.: JaSK, 1997 — 824 p. [in Russian]
17. Ternovskaja O.A. Babochka v narodnoj demonologii slavjan: `dusha-predok` i `demon` [The Butterfly in Slavic Folk Demonology: "Soul-Ancestor" and "Demon"] / O.A. Ternovskaja // Materialy k VI Mezhdunarodnomu kongressu po izucheniju stran Jugo-Vostočnoj Evropy. Problemy kul'tury [Proceedings of the VI International Congress of South-East European Studies. Problems of Culture]. — M., 1989. — P. 151-160. [in Russian]
18. Fasmer M. Jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka [Etymological Dictionary of the Russian Language]: in 4 vols. / M. Fasmer; translated from German and supplemented by O.N. Trubachev. — M.: Progress, 1986-1987. [in Russian]
19. Cherepanova O.A. Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa [Mythological Vocabulary of the Russian North] / O. A. Cherepanova. — Leningrad: Publishing House of LSU, 1983. — 169 p. [in Russian]
20. Chernyh P.Ja. Istoriko-jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka: 13 560 slov [Historical-Etymological Dictionary of the Russian Language: 13,560 words]. In 2 vols. / P.Ja. Chernyh. — M.: Russian Language, 2002. — Vol. II. — 560 p. [in Russian]