

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РАССМОТРЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ (ФОЛЬКЛОРНЫХ) КУЛЬТУР НАРОДОВ РФ С ПОЗИЦИЙ ЕДИНСТВА ИНВАРИАНТНОЙ ОБЩНОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СТРУКТУР В ЦЕЛЯХ ФОРМИРОВАНИЯ ПАТРИОТИЧЕСКИХ УБЕЖДЕНИЙ И МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

*Елена Стоянова Медкова, искусствовед, кандидат педагогических наук,  
elena\_medkova@mail.ru*

• фольклорная культура • народная культура народов РФ • мифологические структуры  
• межэтническая толерантность • патриотическое воспитание

Проблема преподавания основ традиционной народной (фольклорной) культуры актуальна для современного образования по ряду причин. Во-первых, в обществе в глобальном масштабе наблюдается поворот к традиционным ценностям. Во-вторых, в российском обществе на всех уровнях национальных образований происходит сосредоточение на национальной самоидентификации. В-третьих, в области образования на государственном уровне Концепции федеральных государственных образовательных стандартов общего образования поставлена крайне сложная задача «формирования российской и гражданской идентичности на основе развития толерантности жизни в поликультурном обществе, воспитания патриотических убеждений»<sup>1</sup>.

Проблему соотношения любви к малой родине и патриотизма в масштабах страны поднимал ещё в 80-х гг. XX в. Д.С. Лихачёв. Он считал: «Патриотизм — начало творческое, начало, которое может вдохновить всю жизнь человека: избрание им своей профессии, круг интересов — всё определять в человеке и всё освещать. ... С этой

<sup>1</sup> Концепция федеральных государственных образовательных стандартов общего образования. — М.: Просвещение, 2009. — С.17.

точки зрения мне кажется, что работа краеведов в сельской школе очень показательна. Действительно, патриотизм прежде всего начинается с любви к своему городу, к своей местности, и это не исключает любви ко всей нашей необъятной стране»<sup>2</sup>.

На наиболее доступном и, соответственно, доходчивом уровне переживание национальной идентичности происходит через контакт с базовыми пластами коллективного бессознательного множества местных вариантов народной культуры. Некогда народная культура, в силу своей синкретичности, направляла «все аспекты жизнедеятельности общины: уклад жизни, формы хозяйственной деятельности, обычаи, обряды, регулирование социальных взаимоотношений членов сообщества, тип семьи, воспитание детей, характер жилища, освоение окружающего пространства, тип одежды, питания, отношения с природой, миром, предания, верования, поверья, знания, язык, фольклор как знаково-символическое выражение традиции»<sup>3</sup>. Всеобъемлющий

<sup>2</sup> Лихачёв Д.С. Земля родная. — М.: Просвещение, 1983. — С. 14.

<sup>3</sup> Михайлова Н.Г. Народная (фольклорная) культура // Культурология XX век. Энциклопедия. — М.: 1996. // [http://enc-dic.com/enc\\_culture/Narodnaya-folklorная-kultura-693.html](http://enc-dic.com/enc_culture/Narodnaya-folklorная-kultura-693.html).

характер и воздействие на уровне подсознания является сильной стороной народной традиционной культуры. На современном этапе народную культуру, частично инкорпорированную в культуру повседневности, можно рассматривать в качестве действенного проводника национальных стереотипов социального поведения и жизнедеятельности, навигатора ориентации человека на соответствующие культурные эталоны (референтные, эталонные группы и лица) и социальные нормы (моральные, правовые). С позиций эстетического образования и воспитания, согласно мнению того же Д.С. Лихачёва, народное искусство «может служить исходной точкой для понимания всякого искусства — как некоей радости, самостоятельной ценности, независимости от различных, мешающих восприятию искусства требований (вроде требования безусловной "похожести" в первую очередь). Народное творчество учит понимать условность искусства»<sup>4</sup>, ибо «форма народных произведений искусства — это форма, художественно отточенная временем»<sup>5</sup>.

В области образования, с одной стороны, наблюдаются процессы активизации институционального изучения народной традиционной культуры в ряде крупных национальных регионов России. С другой — возникает чувство обеспокоенности в связи с отсутствием единой стратегии изучения всего многообразия национальных культур России в целом. Дисбаланс общего и частного в результате отсутствия внятно сформулированных ценностей общей культуры российской общности порождает опасность абсолютизации ценностей изучаемой местной народной культуры. Если оставить в стороне проблемы национальной политики, а сосредоточиться на внутренних вопросах образования, то одну из главных причин замкнутости на региональной культуре можно усмотреть в слабости общей методической подготовки преподавателей в области фундаментальных наук, изучающих проблемы единства региональных национальных традиционных культур на структурном знаково-символическом уровне. Ещё одной про-

блемой образования этой области является отсутствие целостности в освещении изначально синкретичных структур народной традиционной культуры. Знакомство с её феноменами происходит на уроках разных предметов. История родного края изучается на занятиях по краеведению. С эпосом, сказками, малыми литературными фольклорными формами учащиеся знакомятся на уроках чтения. Фольклорные музыкальные жанры изучаются на занятиях музыки, а архитектура традиционных типов жилища, народное декоративно-прикладное искусство, промыслы — на занятиях изобразительного искусства.

## СПОСОБЫ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ

### *Методологический уровень*

В данных условиях выходом из создавшегося положения может быть усиление методологической подготовки преподавателей на основе их знакомства с достижениями таких областей знания, как структурализм, семиотика, семантика, историческая этимология, мифология, фольклористика, структурная антропология. Предметом изучения вышеперечисленных наук является проблематика единства традиционных культур на базовом уровне инвариантной общности мифологических структур. Сложение основ традиционной культуры относится к переходному периоду от старого каменного века к новому, когда в представлениях о мире безраздельно властвовал миф. Усилиями ряда учёных было доказано, что мифы, которые передавались из уст в уста в виде корпуса легендарных рассказов о творении мира, богах и героях, содержали в себе устойчивые структуры специфического мифологического мышления, которым мы до сих пор пользуемся на уровне обыденного сознания.

Благодаря мифологическим структурам, человек традиционной (фольклорной) культуры представлял мир в качестве упорядоченного сложного организма, живого космоса, противостоящего в качестве мироздания бесформенному хаосу. Французский этнограф, исследователь первобытных культур и создатель структурной антропологии К. Леви-Стросс был первым, кто выделил из всего массива текстов традицион-

<sup>4</sup> Лихачёв Д.С. Письма о добром и прекрасном. Письмо тридцать второе. Понимать искусство // [http://www.modernlib.ru/books/lihachev\\_dmitriy/pisma\\_o\\_dobrom\\_i\\_prekrasnom/read](http://www.modernlib.ru/books/lihachev_dmitriy/pisma_o_dobrom_i_prekrasnom/read).

<sup>5</sup> Там же.

ных культур в качестве единиц мифологического мышления так называемые «бинарные оппозиции». Взяв первоначально за исходную основу своей методологии оппозицию природное/культурное, К. Леви-Стросс в дальнейшем открыл оппозиции, основывающиеся на сенсорных качествах, такие как сырое/варёное, влажное/сухое, тёплый/холодный, верх/низ. Суть своего метода К. Леви-Стросс определил следующим образом: «мы восходим от рассмотрения отдельных мифов к рассмотрению определённых путеводных схем»<sup>6</sup>.

Идеи К. Леви-Стросса в дальнейшем были развиты представителями московско-тартуской структуралистической школы — Вяч. Вс. Ивановым, Е.М. Мелетинским, В.Н. Топоровым, которые выделили 10–20 базовых бинарных оппозиций в качестве универсальных культурных кодов моделирования мира. Среди них были пространственно-временные оппозиции (верх/низ, небо/земля, земля/подземное царство, правый/левый, восток/запад, север/юг, день/ночь, весна/лето-зима/осень), культурно-социальные (огонь/вода), социальные (мужское/женское, предки/потомки, свой/чужой, близкий/дальний, внутренний/внешний), наиболее общие абстрактные операторы (сакральный/мирской, жизнь/смерть)<sup>7</sup>.

Были выявлены следующие закономерности бинарных структур. Во-первых, все левые и все правые члены противопоставлений образуют единства. Во-вторых, тотальная симметричность внутри бинарных кодовых структур (верх соотносится с небом, днём, востоком, началом, низ — с подземным миром, ночью, западом, концом) даёт возможность соединять разные коды в бесконечные **кодовые цепочки** и через одни коды выражать другие (верх и низ могут быть выражены через животные, растительные, числовые, геометрические и пр. коды). В-третьих, коды складываются в цепочки, логику которых контролирует набор операторов более высокого порядка типа

<sup>6</sup> *Островский А.Б.* Обоснование антропологии мышления. // Леви-Стросс К. Путь масок. — М.: Республика, — 2000. — С. 15.

<sup>7</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Советская энциклопедия, 1980–82; *Евсюков В.В.* Мифы о вселенной. — Новосибирск: Наука, 1988. — (Серия «Из истории мировой культуры») // <http://vzgljadnamir.narod.ru/biblioteka/Evsukov/index.htm#ogl>.

системы праэлементов мира (огонь, вода, воздух, земля), циклической тетрады рождение/рост/деградация/смерть и т.д. В качестве основных параметров модели мира В. Топоров выделил пространственно-временные структуры, особо отмечая символические образы, в которых осуществляется связь пространства и времени (мировое древо, год, небо), и особо отмеченные сакральные пространственно-временные маркеры (центр мира, граница, переходы, начало и конец времени, священные места и праздники)<sup>8</sup>. На тетраде первоэлементов основаны исследования национальных картин мира в работах Г.Д. Гачева<sup>9</sup>.

Глобальными кодами человеческой культуры, так называемыми архетипами, занимался К. Юнг. Юнг выявил, что «главнейшие мифологические мотивы общи всем расам и всем временам», а «архетип — всегда коллективен, то есть он одинаково присущ по крайней мере целым народам или эпохам... так, например, целый ряд мотивов греческой мифологии присутствуют в сновидениях и фантазиях душевнобольных чистокровных негров»<sup>10</sup>. Юнгом были выделены следующие основные архетипы: Мировое Древо, Дорога, Богиня-мать («архетип матери»), Тень (негативные стороны личности), Мудрый старик/старуха (архетип отца), Анима/Анимус (ощущение человеком на уровне бессознательного элементов противоположного пола), Прометей/Эпиметей (герой/антигерой), Самость. Первые два архетипа имеют ярко выраженные пространственные характеристики и структурирующие функции — через них происходят структурирование и упорядочивание пространства, времени, стихий, социумов. Остальные архетипы персонифицированы и в большей степени ориентированы на «типические основные формы известного, всегда возвращающегося душевного состояния»<sup>11</sup>.

На уровне отдельных фольклорных жанров большой вклад в выявление общности

<sup>8</sup> *Топоров В.Н.* Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. Т. I–II. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

<sup>9</sup> *Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. — М.: Алгоритм, эксмо, 2008; *Гачев Г.Д.* Космо-Психо-логос. Национальные образы мира. — М.: Академический проект, 2007.

<sup>10</sup> *Юнг К.Г.* Психологические типы. — СПб.: 2001. — С. 612.

<sup>11</sup> Там же. С. 614–614.

структуры сказок всех стран и народов внёс В.Я. Пропп своей работой «Исторические корни волшебной сказки»<sup>12</sup>. В настоящее время в режиме постоянного пополнения в Интернете функционирует обширный каталог мифологем Африки, Евразии, Австралии и Океании, созданный Ю.А. Берёзкиным<sup>13</sup>. В нём собран огромный материал по следующим темам: «Солнце и луна», «О происхождении окружающего мира», «Катастрофы», «Происхождение людей и культуры», «Пол и секс», «Плодородие и земледелие», «Потерянный рай», «Сверхъестественные предметы и существа», «Герои-мстители», «Приключения I: деяния героев» и пр.

## УРОВЕНЬ КОНКРЕТНЫХ МЕТОДИК

На конкретном уровне преподавания можно рекомендовать несколько базовых приёмов: акцентирование структурной общности национальных картин мира; режим постоянного сравнительного анализа общей базы и региональных вариантов перекомпоновки структур, обусловленной природно-социальными и историческими особенностями развития; постоянный поиск для региональных особенностей народных культур аналогий в мировом опыте.

Для формирования национальной ментальности в традиционной народной культуре важны мифы о творении, мифы о структурировании мира и происхождении человека, реализация «основного мифа» о борьбе сил света с силами зла.

Миф о творении существует в двух базовых вариантах. В наиболее ранних мировоззренческих формах мифологии племён, занимающихся собирательством и охотой, утверждается, что мир существовал всегда в виде некоего огромного животного, что определяет предельно конкретный характер мышления в соответствующих народных культурах. Примером могут служить мифы народов Сибири, в которых мир пред-

ставлялся в виде огромного лося<sup>14</sup>. В более поздних мифологических системах появляется более абстрактная общая матрица творения мира из хаоса посредством последовательного разделения и структурирования некой единой хаотичной субстанции на бинарные противоположности — свет/тьма, вода/суша, земля/небо, день/ночь, боги/демоны, бытие/небытие и пр. Миф о творении даёт первую оппозицию **хаос/космос** и определяет представления о соотношении пустоты/материи, пространства/формы, меры структурности и отношения к ней.

Понятие хаоса само по себе амбивалентно. С одной стороны, хаос представлялся всепорождающим лоном, единым и целым, содержащим в себе всё разнообразие мира. В восточной традиции учения о Дао, как варианте хаоса, сказано: «Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей. Дао пусто, но в применении неисчерпаемо»<sup>15</sup>. С другой стороны, хаос есть добытийное состояние, состояние не-жизни. Оно соотносится с бездной, пустотой, бездонной пропастью, морской стихией, всепоглощающим зёвом<sup>16</sup>. Атрибутами первозданной Пустоты являются также отсутствие формы, бесформенность, разъятость, произвольное и непредсказуемое смешение всего со всем, неупорядоченность, максимум энтропических тенденций. Этот полюс понимания хаоса более характерен для традиции западной культуры, которая отдаёт предпочтение не изменчивости хаоса, а жёсткости структур космоса. На этой шкале можно искать место любой народной культуры России, которая занимает срединное положение. В русской традиции, сформировавшейся на богатых водами просторах Великой русской равнины, в мифе о творении говорится, что земля была поднята со дна вод морских водоплавающей птицей (вариант — чёртом) с благословения Бога. Соответственно, первостепенное значение в пространственной модели обрела Мать сыра земля, хтонический архетип Богини-матери, а опасная водная стихийность хаоса сохранила своё присутствие и после ста-

<sup>12</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996.

<sup>13</sup> Берёзкин Ю.А. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

<sup>14</sup> Мифы мира / Ред. группа: Т. Каширина, Т. Евсеева, А. Русакова. — М.: Мир энциклопедий Аванта+, Астрель, 2007. — С. 45.

<sup>15</sup> ДАО ДЭ ЦЗИН // Древнекитайская философия; перевод Ян Хин-шун. — М.: Мысль, 1972 // <http://www.lib.ru/ROECHIN/lao1.txt>.

<sup>16</sup> Хаос — гр. «χῶς», «зев», «зевание», «зияние».

новления славянского космоса. В мифах ойрат-калмыков, жителей сухих, выжженных солнцем степей земная твердь космоса образуется в результате воздействия на хаос ветра и огня, стихий, связанных с Небом и Солнцем, культ которых был на первом месте в верованиях калмыков. У камчатских эзенов земля изначально была безжизненной, каменной. Бытие-жизнь началось только после того, как орёл на своих перьях принёс с края земли (территория хаоса) песок-почву<sup>17</sup>.

В мифах о мироустроении космоса последовательно возникают следующие пространственно-временные структуры: центр творения; Мировая вертикаль, граница космоса или Мировая ограда.

Точка начала творения в модели мифологического мироздания является одновременно центром мира. Она служит точкой отсчёта первых очень важных для осмысления мира бинарных структурных ориентиров: космос/хаос, центр/периферия, внутреннее/внешнее, сакральное/мирское, своё/чужое. **Центр/начало** творения в разных традициях может быть оформлен как остров первотворения, Мировая гора, «пуп земли», алтарь, краеугольный камень (алатырь-камень), Храм, Дом, жертвенник, очаг с неугасимым пламенем, колодец и пр. В некоторых культурах остров или земля первотворения совпадает с реальным обитанием этноса (Китай, Япония), в других он существует как некая идеальная модель, удалённая от профанного мира (о. Буян и Ирий/рай в русской традиции).

В первом случае этносы склонны ограждать свою территорию, примером чего является Великая Китайская стена, защищающая Поднебесную благословенную страну. В случае, когда предполагается возможность существования идеальной модели в реальном, а не потустороннем мире, в практике народной культуры возникает мотив поиска изначальных земель. На Руси это привело к движению этноса и колонизации огромных пространств по двум сакральным направлениям — на Север и Восток<sup>18</sup>. Во временной

концепции центр трактовался как сакральное мгновение первотворения, вмещающее в себя вечность прошлого, настоящего и будущего и обладающее особой энергией возрождения. Описанный вокруг точки круг символизировал идею возвратного временного цикла<sup>19</sup> мирского времени, которое в своём движении подвержено снашиванию, старению, хаотизации. Считалось, что в результате ежедневных и ежегодных циклов мироздание возвращается к точке первотворения и обретает изначальную целостность, правильность первоначального порядка, юность. Начало и конец во временном цикле сливались в одну точку, конец становился началом. С возвратным временным циклом связаны все календарные праздники, главным из которых является рубеж конца старого и начала нового года. Разнообразие обрядов в народных культурах здесь огромно при неизменности общего смысла.

Оппозиция «внутреннее/внешнее» является конкретизацией более общей оппозиции центр/периферия и приближением к оценочной оппозиции «своё/чужое», когда внутреннее, освоенное и структурированное оценивается как своё, правильное, культурное, а внешнее — как чужое, враждебное, варварское, хаотичное. Однако бывают и инверсионные варианты, когда внешнее пространство переживается как внутреннее. Например, экстравертность русской культуры, которая предполагает в оппозиции «внутреннее/внешнее» естественное истечение внутреннего вовне, переживание внутреннего как внешнего и внешнего как внутреннего, обусловлена её общей формулой, определённой Г. Гачевым как «однонаправленная бесконечность»<sup>20</sup>.

Географические и природные реалии могут определять конкретные формы «своего» природного локуса. Для русской фольклорной модели «своим» является локус обработанного поля при доме<sup>21</sup>. Степь, лес, горы в данной системе являются «чужими» и относятся к сфере потустороннего и враж-

Поморский университет, 2004. — С. 20–32.

<sup>19</sup> Слово «время» происходит от инд.-евр. «vert-men», что означает «то, что вращается, возвращается».

<sup>20</sup> Гачев Г. Русский эрос («роман» Мысли с Жизнью). — М., 2004. — С. 34.

<sup>21</sup> Терехихин Н.М. Метафизика Севера. — Архангельск: Поморский университет, 2004. — С.50–70.

<sup>17</sup> Берёзкин Ю.А. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

<sup>18</sup> Терехихин Н.М. Метафизика Севера. — Архангельск:

дебного. Для марийцев же «своим» является усадьба, скрытая в лесу, который даёт тепло, кормит и укрывает от врагов<sup>22</sup>. Для степных народов, таких как киргизы, степь — это «Анархай» или «колыбель»<sup>23</sup>.

На основе мифа о творении путём раздвижения, разъединения Отца — Неба и Матери — Земли в пространстве по вертикали точка развёртывается в **Мировую Ось**, которая задаёт оппозицию «верх/низ». Мир по вертикали делится на три зоны: небо, земля, подземный мир. Пространство по вертикали и горизонтали неоднородно. С верхом (небесным, божественным, положительным) совпадают понятия космоса, центра, внутреннего, сакрального, своего. С низом (подземным, хтоническим, отрицательным) соотносятся хаос, периферия, внешнее, мирское, чужое. При всей непреложности оппозиции «верх/низ» существуют культуры, в которых соотношение верха и низа инверсионно. В случае с бинарной структурой места обитания этноса типа гора/долина, горный мир или мир гор может восприниматься как мир нижний, мир, из которого исходит угроза небытия, как это имеет место быть в Киргизии. Согласно анализу Г. Гачева, для киргиза восхождение в «чёрные» горы равнозначно спусканию вниз — в мир смерти, а нисхождение в «золотую» долину — восхождению к жизни<sup>24</sup>.

Мировая ось может конкретизироваться в образах: Мирового древа, Мировой горы, Мирового первочеловека, храма, колонны, столба, лестницы, креста, «космической реки». **Архетип Мирового древа** (космическое, небесное, Древо жизни, Древо познания, Древо плодородия, Древо центра, Древо восхождения, Анти-древо потустороннего мира) является наиболее универсальным и часто встречаемым воплощением Мировой оси. Оно воссоединяет пространство и время, а также все бинарные оппозиции, наглядно демонстрирует механизмы трансформации кодовых цепочек. С его помощью мир структурируется и вновь обретает единство. По вертикали

Древо связывает три основные пространственные зоны: небо (ветви), землю (ствол) и подземный мир (корни). По этим зонам распределяются астральные тела, весь животный мир, этические и эстетические ценности. Через Мировое Древо описывается горизонтальная структура мира с деревом в центре, парами направлений (левое/правое, спереди/сзади) и четырьмя сторонами света. С помощью Мирового Древа описываются все мыслимые временные закономерности: деление года на сезоны, месяцы, недели, дни, движение от прошлого (корни) через настоящее (ствол) к будущему (ветви), жизнь рода, жизнь и смерть (Древо жизни и Древо смерти), бессмертие (отождествляется с сердцевинной дерева).

В ряде традиционных культур значим образ Мировой горы, в характеристики которой на первый план выступают такие качества, как неизменность, неподвижность, понятие тверди. Согласно Г. Гачеву, разница между русским космосом и космосом грузинским в том, что «дерево мягко, растёт, умирает. Над ним властна смена времени года, оно несёт в себе идею изменения. Горы же — неизменны. Идея круговорота, облегчающая существование и понимание (надежда, выход), здесь не так действует. В космосе Грузии всё остаётся, пребывает, потому что некуда деваться: камениста почва. Остаётся и добро, и зло, грехи»<sup>25</sup>.

Граница национального космоса или **Мировая ограда** — эти понятия значимы не только как структуры, замыкающие космос национальных культур, но и как пограничные линии соприкосновения культур, где происходит скрещивание ценностных представлений этносов. В этом отношении интересно наблюдение Г. Гачева о железной дороге как границе киргизского и русского космосов: «Железная дорога перенимает и организует один край Киргизского Космоса: бесконечность как просто гладь — превращается в даль (тогда как киргиз скорее ощущает «гладь» как ширь, ср. «дальняя дорога» — основной образ России). И сразу стала путём в иной мир: туда уходят и обычно не возвращаются.

Но, с дугой стороны, даль — это естественный выход для тяги души к бесконечно-

<sup>22</sup> Глухова Н.Н., Глухов В.А. Система реконструкции марийской этнической идентичности: научное издание. — Йошкар-Ола, 2007. — С.88–100.

<sup>23</sup> Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. — М.: Алгоритм, эксмо, 2008. — С. 257.

<sup>24</sup> Там же. С. 267.

<sup>25</sup> Там же. С. 247.

сти... И потому тянущиеся к идеалу — идут на железную дорогу, в иной просторный мир»<sup>26</sup>. По той же схеме происходило взаимодействие русского и кавказского топоса. В русской пространственной модели Мировой оградой служат горы, которые воспринимаются как потусторонний мир вечного сна (сон Святогора на Святых горах), смерти (восприятие Уральских гор в сказах о Хозяйке Медной горы), выхода Духа за пределы земного бытия (символика неземной красоты «Каменного цветка»). Для горных народов Кавказа горы являются сердцем их мира. Встреча двух моделей трактовки гор произошла на уровне предельных ценностей и породила возвышенную образность гор в поэзии М.Ю. Лермонтова. В качестве примера реализации предложенной технологии ниже приводится анализ марийской лесной мифопоэтической модели космоса.

### АНАЛИЗ МАРИЙСКОЙ ЛЕСНОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ КОСМОСА

Местом формирования марийского этноса являются **лесные массивы** Ветлужско-Вятского междуречья, относящиеся к более крупному локусу Восточноевропейской лесной зоны. Лесной природный ландшафт, как основное место обитания, оказал огромное влияние на характер хозяйственной деятельности марийцев (черемисов в русской версии). Они унаследовали от обитающих в лесах предков присваивающий тип хозяйства. **Охота, рыболовство, пчеловодство, собирательство как отрасли, непосредственно связанные с природно-географической средой, во многом стали определяющими** для жизнедеятельности этноса и сохранились в дальнейшем вплоть до начала XX века как часть комплексного хозяйства наряду с земледелием и домашним скотоводством<sup>27</sup>. В истории марийского этноса лес также сыграл определяющую роль. **Лес спасал от врагов.** Стратегия отступления и рассеивания под его сенью позволила марийцам в наиболее тяжёлые времена татаро-монгольского ига и наступления админи-

стративных и религиозных институтов российского государства сохранить свои идентичность, религию и свободу.

«Лес — волшебный мир черемисина, около леса вертится всё его мировоззрение» (С.А. Нурминский), «**марийцы — лесной народ**» (Л.С. Толдыбекова), «архетип марийской души — лесная дорога, ведущая в дальнее место» (В.А. Глухов, Н.Н. Глухова) — все исследователи XIX–XXI веков марийской культуры отмечали и отмечают исключительное значение ЛЕСА (по марийски — **ЧОДЫРА**) для формирования религиозно-мифологической картины мира, духовной культуры и психологического склада этноса. Согласно исследованиям В.А. Глухова и Н.Н. Глуховой марийских пословиц, старинных и современных народных песен, лес для марийцев был и есть безусловно положительной ценностью. В пословицах, отражающих наиболее архаичный пласт мировидения кочующих по лесу охотников, лес был связан с дорогой в «дальнее место», где людей ждали лучшая жизнь и полное благополучие. В старинных песнях, запечатлевших переход от собирательства и кочевого образа жизни к оседлости и производящим видам хозяйства, лес оказался на второй позиции после поля и луга. Он вошёл в новый архетип как лоно, окружающее пашню/луг и омываемое жизненно важной влагой реки. Даже в срезе песен середины XX в. лес остался в тройке наивысших ценностей, пропустив вперёд только воды рек<sup>28</sup>. Согласно К.Г. Юнгу, лес связан с архетипом Богини-матери как понятие, вызывающее «благоговение», внушённое страстным стремлением к спасению, защитными функциями матери, её связью с изобилием и плодородием<sup>29</sup>.

В вертикальной мифопоэтической структуре мира марийцев **лес соответствовал срединной зоне**: «Сквозь солнце виден огонь, огонь виден, / Огонь виден — к нашей гибели. / Сквозь луну видна, вода видна, / Вода видна — к нашей гибели. / Сквозь лес виден, свет виден, / Свет ви-

<sup>26</sup> Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. — М.: Алгоритм, эксмо, 2008. — С. 273.

<sup>27</sup> Этнография марийского народа. Составитель Г.А. Сепеев. — Йошкар-Ола, 2001. — С.33.

<sup>28</sup> Глухов В.А., Глухова Н.Н. Системная реконструкция марийской этнической идентичности. — Йошкар-Ола, 2007. — С.67–71.

<sup>29</sup> Юнг Карл Густав. Душа и миф. Шесть архетипов. — М., 2005.

ден — чтобы нам выйти»<sup>30</sup>. Очень характерно, что солнце как маркер верха воспринималось в его огненной природе, опасной для леса. То же относится и к луне, обозначающей водную стихию нижнего тёмного мира, — она как бы призывала губительные воды потопа. Только лес мыслился не только местом, но и **гарантом жизни человека**. Он пропускал сквозь свой покров свет звёзд, свет холодный, но дающий точные путеводные ориентиры для спасения от гибели, свет путеводной нити жизни. В ряде песен **источником света мыслится сам лес**, при этом лес с широколиственными породами деревьев, которые считались деревьями верхних, небесных богов: «Через семь лесов ехали, / Листья клёна освещали наш путь...»; «Приехали мы через семь лесов, / Освещали нам путь листья берёз», «Лучше стать берёзой в чёрном лесу, / Освещать бы тёмный лес». В последнем примере под тёмным лесом понимается хвойный, еловый лес, связанный с духами нижнего мира. Примечательно, что именно во тьме такого теневого двойника земного леса ярче проявляется **светоносная природа берёзы, указующей путь к небесам**.

По частоте упоминаний в фольклорных текстах и своей абсолютной аксиологической ценности для марийского народа **берёза стоит на первом месте, в связи с чем её можно считать одним из этнических символов**<sup>31</sup>. Белым цветом своего ствола берёза была связана с понятием белого поднебесного света, огненного мирового столпа, соединяющего разные этажи Вселенной. В мифопоэтической образности марийского песенного фольклора берёза часто упоминается в связке с кукушкой, вещью птицей, сидящей на её вершине. Понятие **«верхушка дерева»**, особенно в наиболее архаических пластах ментальности, связывалось с понятием сакрального верха, райским местом: «На макушке яблони птенец соловья / Весело поёт... На макушке берёзы кукушонок / Очень весело поёт». Считалось, что **«на верхушке дерева» хранилось «счастье марийца»**. Чтобы добыть счастье, надо было за этим счастьем залезть на вершину дерева

(«Поднялась я на берёзу / Поймала птенца кукушки») или самому обернуться кукушонком («Хотела быть кукушонком, Хотела сесть на берёзу»). Из вышесказанного можно понять, куда указывает свет леса — в сакральную высь, где хранятся идеальные образцы земной жизни.

На уровне среднего мира лес мыслился как абсолютный защитник человека, самое надёжное укрытие, **«свой», «внутренний» мир** для людей. Эта функция леса особенно хорошо видна в поэтическом противопоставлении леса и поля/луга. Тесное сплетение деревьев противопоставляется незащищённости пустого пространства: «На дерево, укрытое деревом, / Ветер не дует, / Дождь не льёт... / На дерево посреди поля / Ветер дует, / Дождь льёт...»; «Посреди большого леса стоит дуб развесистый — / И ветвей много, и кора толстая. / Если у ребёнка есть родители, Есть во что одеться, и жизнь весела. / Посреди большого луга чахлый луг стоит — / И ветки редки, и кора тонка. / Если ты сирота, и одежда бедна, / И одежда бедна, и на душе грустно», «Стоящий на лугу низкорослый дуб / Из-за сильного ветра не вырос». В описании леса акцент делался на **внутреннее многослойное пространство** леса — лес, дубрава, центральное дерево: «Посреди казённого леса — дубовая роща. / Лучшие из дубов для полозьев выбирают». **Центр леса маркировался одним из вариантов Мирового древа**. Чаще всего это было дерево Юмо, мощный дуб, чьи многочисленные ветви, воспроизводили многоярусную структуру небес: «О чём думает огромный дуб? / Как вырастить шестьдесят ветвей». Одинокое дерево, где бы оно не находилось — у дороги, у дома, у ворот, у реки, у межи, — рассматривалось как выпавшее во внешнее враждебное пространство, в котором ему грозили одиночество/сиротство и гибель: «На бугре растёт, сгорая, берёзка / И мы в жизни так же горим»; «Посреди делянки в лесу молодой липой бы стать, / Не дали бы вырасти, срубили бы её», «Белая берёза не на месте выросла, / Лишь у дороги выросла. / Придёт один — отрубит, Придёт другой — пнёт».

В отношении временной концепции с лесом, и особенно с сакральными деревьями, была связана **тайна вечной жизни**: «Нынче в полночь / Исполнится пророчество отца, /

<sup>30</sup> Песни горных мари // Свод марийского фольклора. — Йошкар-Ола, 2005.

<sup>31</sup> Глухов В.А., Глухова Н.Н. Системная реконструкция марийской этнической идентичности. — Йошкар-Ола, 2007. — С.175.



Который в день насильственной кончины / Особое мне средство завещал. / Оно в моих руках... Вот этот желудь / В лесной глуши посадит дева, / И я в одно мгновение сброшу дряхлость / И стану юн, как много лет назад. / Промчатся годы, и средь дебрей / Поднимется могучий чёрный дуб, / Храня в своих ветвях ещё зелёный / Заветный плод бессмертья моего».

Ещё одним важнейшим для мифопоэтического сознания свойством леса была его способность быть неисчерпаемым источником пропитания для людей, **символом неиссякаемого изобилия материальных благ**, доступных всем: «Лес большой, грибов много — / Все не соберёшь. /...../ Лес большой, земляники много — / Всю не соберёшь», «Великий добрый бог, просим тебя, чтобы ты дал прибыль от лесного богатства» (молитва).

Отношение к ЛЕСУ как сакральной среде определило его функцию природного храма в **традиционной марийской религии (Чимарий йўла)**. На сегодняшний день сохранилось до 500 «**священных роц**» (**Кўсото**) в Мари Эл и на прилегающих территориях. Священная роца — это отдельные участки в лесу или круглая роца в открытом поле. В каждой деревне имелось четыре вида роц — мировая, родовая, деревенская и частная. Богам верхнего мира, типа Кугу-Юмо, посвящались светлые роци с листовыми породами деревьев — дубом, липой, берёзой, вязом, сосной. Богам и духам нижнего мира, типа Керемета, посвящались деревья «тёмного леса» — ель, с опущенными вниз ветвями, корни и пни. «Архитектура» священной роци предполагала наличие **границы** (иногда в виде изгороди, но чаще в виде незримой черты), **ворот, главного священного дерева («онапу»)**, которое символизировало космическое древо. В роцах было трое ворот, ориентированных по сторонам света на важнейшие точки горизонтальной мифо-

логической структуры мира. Восточные, сакральные ворота предназначались верхним богам, и их использовали для введения священных жертвенных животных. Западные ворота ориентировались на земной мир, там молились Мер-Юмо, богу, управляющему мирскими делами. Они предназначались для торжественного входа людей. Южные ворота использовались для хозяйственных нужд. Северная точка была ориентирована на мир мёртвых. Северных ворот не было даже в роцах Керемета, хотя тёмные роци были ориентированы на нижний мир. Это свидетельствует о том, что в марийской мифологии нижний мир и мир мёртвых не совпадали. У деревьев молились, приносили жертвы, кропили корни и ствол кровью жертвенных животных, вешали на них дары в виде вышитых полотенец.

На социальном уровне рода и семьи роца и **лес символизировали род**, дерево — семью, комель, корень — мужчину-основателя, створ дерева — мужа и отца, сучья и ветки — детей<sup>32</sup>. Дуб соотносился с отцом, а липа — с матерью: «В огромном лесу развесистый дуб. / — Отец! — обратился к нему, подошёл. /...../ В огромном лесу развесистая липа. / — Мать! — обратился к ней, подошёл». Берёза, яблоня и черёмуха в цвету олицетворяли девушку-невесту. Яблоня с плодами — женщину, готовую к браку, или женщину с детьми. Одежду девушки соотносили с частями дерева: «Как плёнка бересты, было у меня белое платье». Основу традиционного для луговых мари женского головного убора, шимакша, делали из бересты. В вышивке обязательным мотивом было мировое древо, листья дуба, другие растительные мотивы.

Названия, связанные с лесом, были желанными в связи с его сакральными защитными функциями. Топонимика даёт богатый

<sup>32</sup> Глухов В.А., Глухов Н.Н. Системная реконструкция марийской этнической идентичности — Йошкар-Ола, 2007. — С. 175.





*Дерево (Пушеґе) Дубовые листья (Тумо-льшитай) Вертикаль мирового многоярусного древа на первых двух вышивках*

материал названий населённых пунктов, производных от названий леса (шўргö, шбїргы, чодыра) типа лесная деревня, чёрный лес, светлый лес, большой лес, сосновый бор, под ельником, малый бор, деревня в бору, деревня в дубраве, подберезняковая, осинник, липняк, ольховник, орешник, над рощей и пр.<sup>33</sup> Об **отсутствии границ между местом проживания людей, как своим космосом, и лесом, как локусом дикой природы**, свидетельствовали малые размеры традиционного марийского поселения (до 50 дворов), его свободно-круговая планировка и изобилие зелени внутри поселения. Для марийской усадьбы характерно обилие деревьев на её территории («У матери во дворе березняк»). Отсутствие деревьев в усадьбе рассматривалось как несчастье: «Двор матери моей без деревьев. / Не видала тени — не стала стройной и высокой». **Усадебные рощи** могли использовать для семейно-родовых молений (Тукым-ото — семейно-родовое место поклонения). Особо гордились берёзовыми рощами, которые вырастали на месте старых снопов зерновых, оставленных в виде семенного резерва. Их считали символом зажиточности и достатка. Наиболее предпочтительными на территории усадьбы считались липа, берёза, черёмуха и рябина. Рощи постепенно сменялись фруктовыми садами с яблонями и вишнями. Характерно, что все вышеперечисленные деревья были «женскими» деревьями с выраженными функциями умножения жизни, а рябина выполняла охранительные функции — отгоняла духов умерших. Охранял селение Водыжа (бог-покровитель селения), который мог принимать вид лесного зверя — лося. Хозяин леса (Чодыра оза), распорядитель

<sup>33</sup> Этнография марийского народа. Составитель Г.А. Сепеев. — Йошкар-Ола, 2001. — С.46.



лесных богатств и животных, наоборот, постепенно становился покровителем челове-

ка и приобрёл черты, сходные с обликом национального марийского бога Юмо, являлся в виде старика в белой одежде<sup>34</sup>.

Второе по значимости место в системе ценностей у марийцев занимает также **связанный с Богиней-матерью образ воды**. Зона восточноевропейских лесов обладала густой сетью рек и озёр. Гидронимы занимают первое место в названии марийских селений. Первоначально марийцы давали самоназвания территориальных групп по месту расселения вблизи «своей» реки: ветлужские марийцы (р. Ветлуга), сурские (р. Сура), кокшажские (р. Кокшага), яранские (р. Ярань) и пр. При переселении на новом месте воспроизводились старые гидронимические названия. Например, три селения получили одно и то же название Вўтламарий, в связи с тем, что были основаны переселенцами с р. Ветлуги<sup>35</sup>. Ещё в XVII в. Адам Олеарий свидетельствовал, что все свои жертвоприношения и тому подобные торжества марийцы совершали у рек. Современные исследования показали, что священные рощи в большей своей части также расположены вблизи ручья, родника, речки. В монографии В.А. Глухова и Н.Н. Глуховой зафиксирован рост значения реки с переходом к земледелию. В архаическом мировоззренческом пласте поговорок река, вкупе с оврагом и болотом, оценивалась исключительно отрицательно. В мировоззренческом пласте старинных песен река переместилась на 3-е, а затем на 2-е место по значимости наряду с полем и лесом<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. — Йошкар-Ола, 2007. — С. 258.

<sup>35</sup> Этнография марийского народа. Составитель Г.А. Сепеев. — Йошкар-Ола, 2001. — С.43–46.

<sup>36</sup> Глухов В.А., Глухов Н.Н. Системная реконструкция марийской этнической идентичности. — Йошкар-Ола, 2007. — С. 53–72.

Исследователи выявили, что **отношение к воде было амбивалентным**, поровну отрицательным и положительным. Это было связано с тем, что верхние и нижние воды **означали зоны верхнего и нижнего мира**: «Белый пароход плывёт вверх против течения, / Белый флаг развевается на нём. / Пароход голубой плывёт вниз по течению, / Голубой флаг развевается на нём». Река с отрицательной коннотацией как **символ нижнего мира** особенно часто встречалась в мифопоэтических текстах в **оппозиции с пламенем**: «Отец бросил меня в горящий огонь. / То тлел, то полыхал в своём огне, / Раз суждено, приходится терпеть. / Мать бросила в бурлящий поток. / То медленно плыл, то быстро плыл, / Раз суждено, приходится терпеть», «Родилась я в такое время, / Когда полыхало пламя. / Оттого весь век / Мне жить и гореть. / Я в то время росла, / Когда ливень лил. / Оттого всю жизнь / Мне слёзы лить».

**Положительные смыслы воды** в поэтических текстах **связаны с идеей воспроизводства жизни** в соитии мужского и женского начала: «Из колодца воду зачерпнуть — ковшик белый нужен, / Красивую девушку обмануть — кудри нужны. / Из Юнги воду зачерпнуть — белые вёдра нужны, / С красивым парнем быть — румяной надо быть. / Из Волги воду зачерпнуть — рюмка на ножке нужна, / С любимой женщиной говорить — хорошие слова нужны», «По белым камням чистая вода течёт, / Нарочно спустился коней напоить. / Нарочно пришли на посиделки, / Чтобы посмотреть на вашу любимую девушку...». **Образ реки оценивался положительно и как лоно семейной жизни**: «Река Сумка течёт извиристо, / На каждом повороте гусята плывут. / Гусята плывут, гогоча, плывут. / Расставаться со своим отцом разве легко? / Река Юнга течёт извиристо, / На каждом повороте утята плывут. / Утята плывут, крикают. Крикают, плывут. / Расставаться с матерью родной разве легко?...»

Материалы мифологии и исторической этимологии свидетельствуют о первостепенной роли образности вод в связи с женским началом Богини-матери как **водной первоматери и творца мира**. Слово «ава», которое обозначает одновременно мать, женщину и категорию бо-

жеств в языческой марийской религии, состоит из словообразующей частицы «а» и корня «ва» (вода). Согласно языческим представлениям всё сущее, природные стихии в целом и каждая вещь в частности имели своих матерей. Отсюда многочисленные богини-матери, к которым марийские жрецы (карты) обращались в первую очередь в своих молитвах<sup>37</sup>. Праматерью Вселенной считалась **мифическая утка**, в антропоморфном виде — **Юмын ава или Порождающая**.

Все вместе праматери стихий составляли картину порождающей активности перво-матери вод и их способности принимать разные формы. Базовое понятие в картине марийского языческого космоса «Небо» — «Кава» — состоит из двух частей: «КА» означает «окружающий, защищающий», «ВА» — вода. Следовательно, **небо/кава — это защищающая землю вода**. Земля мыслилась внутри воды, внутри верхних и нижних вод. Наглядно эту модель демонстрировало веретено с пряслицем. Слово «веретено» или «шўдыр» одновременно означало небесную ось в районе Полярной звезды, небесный столп, мачту лодки. Прыслице веретена называлось «кава», то есть «небо», и изготовлялось в древности из голубого стекла, на которое наносили изображения созвездий Лебеда и Лося. Мужское начало в марийском языке определяется также через воду: частица «ча» в слове «ача» (отец) переводится как объект, находящийся в воде или живущий у воды, живущий рядом с матерью<sup>38</sup>.

В мифе о творении центральной фигурой космогонического действия стала **водоплавающая птица — утка (Лудо)**: «Ларт-ларт уточка вокруг озера плывёт, / Думает, гадает, где свить гнездо....» Согласно Ю.А. Калиеву, в образе утки «был найден обобщённый инвариант единосущности мироздания. Утка... символизировала собой целостность (воздушного, наземного, надводного и подводного) составляющих мироздания. Она могла летать, ходить, по земле, плавать и, нырнув, значительное время нахо-

<sup>37</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. — Йошкар-Ола, 2007. — С. 53–54

<sup>38</sup> Эрвел Семён (Новиков С.С.), Калитов Г.Г. Восточные марийцы. Философия, история. Люди. — Йошкар-Ола, 2009. — С. 3.

диться под водой»<sup>39</sup>. Приняв антропоморфный вид, Юмын ава или Порождающая, **воплотилась последовательно в Мардежаву (Мать ветра), Вуд аву (Мать воды), Мланде ава (Мать землю)**, а также стала матерью двух демиургов-селезней, Юмо и Йына, которые достали со дна океана землю. По некоторым данным небо первоначально имело женский облик и называлось «Ава-кава» («Мать-небо»). Идея материнской пазухи до сих пор прослеживается в таком фразеологическом обороте марийского языка, как «солнце ушло за пазуху матери», то есть село.

Важно зафиксировать, что для марийцев **весь мир, в том числе небо и земля, были производны от воды, а также то, что земля мыслилась внутри неба/воды, защищённая ими**. В мифе о творении говорится, что утка прилетела на лоно вод из запредельного мира, где «**Утиное гнездо**» (Лудо пыжаш) соотносилось с созвездием Плеяд. Утиное гнездо, как идеальный образец, стало моделью для устройства земли или срединного мира. Как образ дома или внутренней защищающей полости оно соотносилось с архетипом Богини-матери. Расположенное посреди вод, оно со всех сторон было окружено и защищено водами Богини-матери. Как гнездо, оно соотносилось с древесной материей леса, внутри которого мыслилось идеальное место существования марийского этноса. Важнейшие образы мировидения марийцев — **Лес, Небо/Вода, мифическое Утиное гнездо** — сходятся по трём параметрам. Это их общность как символов **архетипа Богини-матери**, их знаковость в качестве **маркеров внутреннего пространства** и сходство по всеобъемлющей **функции защиты/укрывания**. **Гнездо в лоне вод можно назвать своеобразной моделью марийского мировидения**.

Преимущественно **женский характер культуры марийского этноса** подтверждает дальнейшая эволюция образа Юмын авы. В ходе исторического развития тотальность материнского начала сменились на схему **мать-сын** (Юмын ава/Юмо или Порождающая/Небо), в которой мать

задавала исходный импульс действий сына. Своим вызывающим поведением она спровоцировала отделение Юмо от земли и его 7-дневное вознесение. В дальнейшем она же спасла Юмо от змеи, представителя нижнего мира, и тем самым узаконила разделение мира на верх и низ. В наиболее древней, астральной модели марийского мироздания **вознесение Юмо на небо трактуется как возвращение в объятия, за пазуху матери**. В результате этого действия небесный океан праматери утки на уровне 7-го неба обрёл дно, небесную твердь, и центр — небесную ось или столп в виде Полярной звезды. Вокруг Небесного столпа располагались созвездия Лося, Лебеда и Небесного барана (фантастическое существо типа грифона, соединяющее черты барана и птицы бекаса). Образ праматери-утки умножился, **она стала лебедем в небесных водах**. В древней формуле «Лебедь летит, глядя на небесную ось, кукушка летит, глядя на озеро» лебедь, как женское начало, сопрягается с мужским символом, небесным столбом, а кукушка — Юмо — летит к изначальному лону праматери — озеру. **Кукушка и лебедь, в дальнейшем трактовались как тотемы марийского народа**: «Отец наш кукушка, мать — лебедь. Мы с тобой птенцы кукушки и лебедушки».

В мифологической картине мира, соответствующей периоду утверждения земледелия, схема «мать-сын» сменилась на отношения «отец-дочь» и главенствующее положение занял **культ Небесной Девы, Юмынудыр**. Первой ипостасью Юмынудыр стала **Дева-пастушка**, хозяйка небесного стада, состоящего из коней, коров и барана. Она стала задавать ритм движения небосвода пастьбой (лесная форма домашнего скотоводства была в ведении женщины). С её появлением связана **трансформация Млечного пути из Дороги гусиных стай в Небесную реку**. На смену Деве-пастушке пришла **Дева-пряха**, которая крутила небесный свод посредством своего **небесного веретена**: «Кленовым веретеном, с серебряной пряслицей / Юмынудыр пряжу прядёт / Надев серебряные крылья, Запрягши серебряного коня, / Мы приехали к вам за невестой». **Дева-вышивальщица ткала завесу звёздного неба и полог дня и ночи**: «Ежедневно с утренними трелями

<sup>39</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. — Йошкар-Ола, 2003. — С. 23.

соловья / Юмынұдыр раскрывает свой занавес....» В связи с переориентацией Небесной Девы на дневное бытие в ночном звёздном небе появился её ночной двойник — **Лунная девушка**. Миф о том, как злая мачеха посылает Небесную Деву с решетом за водой, привёл к изменению осмысления созвездий: созвездие Большой медведицы получило название **Ковш** (Коркашұдыр), Плеяды стали отождествляться не с гнездом, а с **Решетом** (Шоктешұдыр).

Следующий дневной образ Юмынұдыр, Девы-водоноски, спускающейся за ключевой водой, связан с **этногенетическим мифом** сакрального происхождения марийского народа. Спуск Юмынұдыр за водой на землю был первым шагом к **установлению родственных отношений** между небожителями и народом, населяющим землю, **посредством общего питья самой чистой родниковой воды**. Вторым шагом стал **брак Юмынұдыр** с земным юношей. Третий шаг был связан с символическим перенесением небесной оси на землю. Чтобы Юмо перестал искать дочь, юноша поставил на **холмик колышек с головным полотенцем Юмынұдыр**. Это означало, что она умерла для неба. Характерно, что в форме земного варианта Мировой оси **головной плат Небесной девы как бы укрывает вертикаль** — на новом витке происходит **воспроизведение парадигмы материнской пазухи, обволакивания и защиты**. Можно сказать, что пространственная мифологическая модель мари основана на **сходящей вертикали**, укрытой материей небесного свода. Вариантом является **древо с гнездом или сидящей на верхушке птицей** (соловей, кукушка).

Образ **Мировой горы (Курык)** в марийской мифологии изначально был связан с ущербностью. Антипод Юмо, Йын, при творении подавился и выплюнул землю неравномерно, отчего появились горы. По другой версии, горы нагромоздили дикие и неуправляемые великаны-онары. Сакральность горы в представлениях марийцев была связана в большей мере с её ролью медиатора между верхним, средним и нижним мирами, **с упором на мир нижний, потусторонний**. Восхождение на гору сулило **гибель от огня** при приближении к солнцу: «На бугре ра-

стёт, сгорая, берёзка». В связке гора/река обнаруживается их общая функция — служить **границей между миром живых и мёртвых**: «Шла я, шла я по тропинке светлой, / Подошла к горке крутой. / Посмотрела в одну сторону — показалось круто, / Посмотрела в другую сторону — показалось круто. / Собака чёрная счастье наше съела. / Шла я, шла я по тропинке светлой, / К большому озеру подошла. / Посмотрела в одну сторону — берега не видно, / Посмотрела в другую сторону — берега не видно, вода большая. / Моя жизнь к концу подошла».

Образ горы как потустороннего мира **связан с предками**. Таковым для марийцев является Кугурак — вождь, старейшина, Горный великий человек, северный царь. Он живёт в невидимом городе на горе в Вятской губернии, прародине марийского народа. У него войско и девять слуг (стражник, докладчик, палач, разведчик, повар, писец, переводчик, таможенник, знаменосец). Их нельзя увидеть, но можно услышать, и они всегда творят справедливый суд среди людей. Другим легендарным защитником марийцев, который связан с миром горы, является богатырь Чумбулат (душа меча). Его могила, утёс у реки Немда, под которым он спит, считается «Живым камнем», потому что в случае угрозы для родного народа гора выпускает Чумбулата для защиты своих потомков.

Место **мира мёртвых (тўни)** в трёхчастном мироздании марийцев, согласно исследованиям этнографов, не было связано с зонай подземного мира. Оно находилось «в тёмной половине существования горизонтально понимаемого среднего мира как мира параллельного, в соответствии с представлениями о потустороннем мире, находящемся по ту сторону мифологической реки... **мир живых и мир мёртвых находились друг с другом в горизонтальной оппозиции**»<sup>40</sup>.

В силу того, что земной мир и мир мёртвых существовали параллельно на одной горизонтальной плоскости, **Дорога** как горизонтальный медиатор пространства, хотя и имела большое значение в архаической

<sup>40</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. — Йошкар-Ола, 2003. — С. 108, 153.



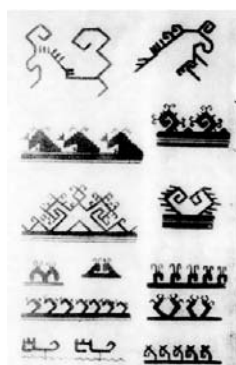
картине мира кочевого периода в истории марийцев, **оценивалась ими негативно**. В песенном фольклоре она всегда ведёт в мир чужой для невесты, мир страданий и слёз вдали от семьи для девушки или парня, в мир смерти для рекрута: «чёрный мерин спешит, / знает дорога длинная».

*Алтари кереметей*



*Петроглифы Бесова носа, Карелия*

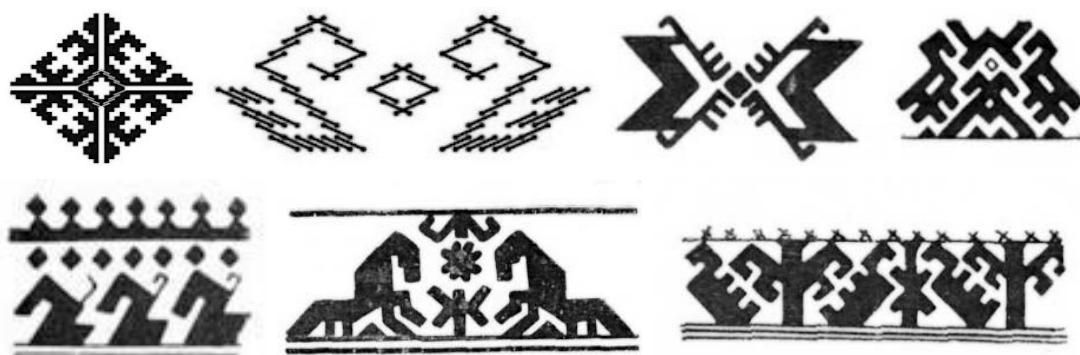
*Марийское укреплённое городище*



Особенности пространственной модели в виде гнезда в мировоззрении марийцев повлияли на особенности организации поселений у рек под защитой леса, на круговую композицию населённых пунктов, воспроизводящих гнездо, на выбор в пользу архитектуры леса как природного храма. Характер мировой вертикали, укрытой только небом, определил расположение домашнего святилища, посвящённого Юмо в летней кухне, кудо, крышу которой не покрывали дёрном-землёй. Образ столба, покрытого полотенцем, повлиял на сложение формы молелен, посвящённых низшим духам, кереметам. Столп с птицей на вершине повлиял на форму надгробных памятников и входных арок на кладбище.

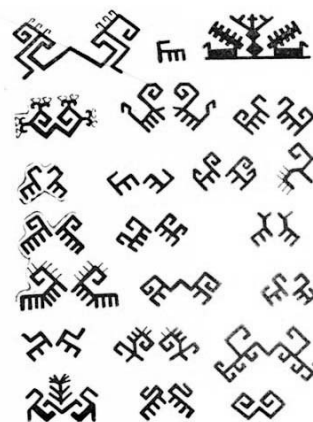
*Женский костюм, меандр, силуэты уток и лебедей в марийской вышивке*

Изображения водоплавающих птиц являются одним из основных изобразительных мотивов петроглифов исходного для марийцев финно-угорского ареала. Посуда с ручками в виде водоплавающих птиц, вплоть до деревянных ковшей XIX в., имела ритуальный характер. Украшения в виде медных изображений уток и утиных лапок марийские женщины носили на фибулах, височных кольцах, у пояса. В вышивке головных уборов и одежды женщин помимо



*Великая мать. Бабочка и богиня-мать. Лебеди. Утицы и Мировое древо . Кони*

разных типов меандров, которые символизировали воду, часто воспроизводились изображения симметрично расположенных утиц (лудо), гусей (комбо) и лебедей (йүксө), стилизованных фигурок Авы, богини-матери. Разные типы орнаментов и стежков носили название «утиная лапка» и «клюв утки». Изображения небесных лосей в вышивках постепенно были вытеснены изображениями заменивших их коней. Наиболее популярными были симметричные изображения пары коней у Мирового древа, что символизировало род и семью, неиссякаемость жизни. □



*Кони, лоси, утицы с богиней-матерью*