

УДК 7

О. Я. Александрова

ФЕНОМЕН МИФОЛОГИЧЕСКИХ УНИВЕРСАЛИЙ В НАРОДНОМ ЗРЕЛИЩНОМ ИСКУССТВЕ

Аргументирована целесообразность использования мифологических универсалий в народном зрелищном искусстве в качестве ресурса взаимопонимания этносов и социумов в обмене художественными ценностями. Охарактеризованы мифологические основы в современной практике зрелищных видов народного искусства как средства обеспечения метаисторического функционирования универсальных ценностей.

Ключевые слова: миф, народное искусство, финно-угорская мифология, взаимопонимание этносов.

О. Y. Aleksandrova

MYTHOLOGICAL UNIVERSALS PHENOMENON IN FOLK ENTERTAINING

The article explains viability of using universals in folk entertaining art as a resource of ethnic and social mutual understanding in artistic values exchange. Mythological origins in modern entertaining art are defined as a way to provide meta-historical universals values functioning.

Keywords: myth, folk art, finno ugric mythology, ethnic mutual understanding.

Научная мысль современности пытается проникнуть в характер мифосистем, понять особенности мифологического мышления, раскрыть сущность мифа. Финно-угорская мифология считается источником сюжетного и философского разнообразия содержания в разных видах искусства, поскольку является феноменом универсальным и метаисторическим, изучению которого посвящены такие научные труды, как, например, исследования выдающегося удмуртского ученого В. Е. Владыкина [3]. Многие научные мнения, отражающие своеобразие финно-угорского эпоса, обобщены в работе Д. А. Яшина [15].

Мифологические универсалии как общие черты мифов, относящиеся к разным культурным традициям, насыщают народное зрелищное искусство финно-угров сакрально-мистериальной составляющей и в наши дни. Эта особенность исследована во многих научных работах, таких, как труды замечательного исследователя Т. Г. Владыкиной [4], К. Ф. Карьялайнена [7], А. Каннисто [6] и

других. Глубокие и значительные исследования посвящены культуре хантов и манси в статьях и книгах известного ученого З. П. Соколовой [12].

Как уже не раз отмечалось, при рассмотрении понятий «традиционная культура», «традиционное искусство» следует учитывать различные оттенки смысла, прежде всего, те, которые несут в себе отличие не по форме, а по содержанию. Содержательное наполнение традиционного искусства неизменно включает в себя элементы мифологии, магии, живую связь с первоначалом, возможность воспроизведения сакрального элемента содержания.

Это позволило сделать вывод о том, что такое понимание традиции, прежде всего, характерно для традиции мистериальной, обусловленной спецификой культурно-исторического развития ряда регионов: Китая, Индии, Исландии, Северной Евразии, Австралии, Океании, Африки, Америки, Канады. Автор настоящей статьи наблюдала (в ка-

честве участника) эти процессы в 25 странах, на этнических фестивалях, форумах, конгрессах, где участвовали представители многонационального полиэтнического мира: аборигены и профессиональные этно-фольклорные коллективы. Эти выводы совпадают с мнением многих ученых, например, В. Кабо [5].

Пренебрежительное отношение к духовной жизни, культуре народов этих регионов в XX веке сменилось на попытку увидеть в них иной вариант развития, другую часть себя, часть забытую, но очень нужную. В ритуалах, мистериях и мифах народов, сохранявших традиционные культуры, западные страны пытаются найти новый смысл, прежде всего, не в форме, а в содержании. Методы, заимствованные ими у неевропейских народов, используются европейцами и становятся резервом, позволяющим современной западной цивилизации решать свои культурно-психологические проблемы. В таком смысле духовное наследие неевропейских культур, только начинающих раскрывать свои духовные богатства культуре европейской, содержит огромный ассоциативный, системообразующий потенциал, использование которого приведет к взаимообогащению мировой культуры в целом.

Традиционная культура финно-угорских народов также сохранила «живую» связь с окружающим миром, миром природы, раскрывающим для нее свое содержание в форме мифов. В числе таких народов – те финно-угорские этносы, которые в силу своего географического положения главной средой обитания полагают среду не индустриально-государственную, а природную.

Финно-угорский пласт представляется одним из самых значительных в Евразии, и дело здесь не только в количестве финно-угорских народов (хотя оно весьма велико – финны, саамы, карелы, вепсы, эстонцы, маришцы, мордва, удмурты, коми, ханты, манси, венгры), но и в том влиянии, которое они оказывают на современную мировую

культуру [1]. К тому же, в родстве с финно-уграми находятся народы самодийской группы: ненцы, энцы, нганасаны и селькупы.

Подобно древнему населению Индии доарийского периода, ацтекам и кельтам Центральной Европы, «проросшим» сквозь современную индийскую, мексиканскую и западноевропейскую культуры, древний финно-угорский компонент был исключительно важен и для культуры великорусской, формирование которой проходило на территории постоянного взаимодействия славян и финно-угров. Хотя социально-историческое воздействие финнов на славян было, скорее всего, невелико, воздействие культурно-психологическое было весьма значительным. Еще В. О. Ключевский, освещая в «Курсе русской истории» [8] вопрос о происхождении великорусского племени, отмечал в главе XVII финские черты в характере Великой России. Финно-угорский компонент внес в русский мир совершенно специфический элемент, соединив его с коренным славянским характером.

В отличие от индоевропейских народов, построивших цивилизацию в преодолении природы и видоизменении ее по своей необходимости, финно-угры старались к ней приспособиться, соединиться с ней, стать с природой единым целым. Финно-угорские народы долго оставались дописьменными и догосударственными, но финно-угорское общество знало различные стадии развития – от родоплеменного строя до военной демократии включительно. Финно-угры сумели создать совершенно особое общество, обращенное, скорее, не к социальному, а к природному, что отразилось на всех видах зрелищного искусства (разных типах игрищ и игр, обрядовых действиях, ритуалах, камланиях шаманов, мистериальных действиях и т. д.). Они чувствовали не только реальный, но и так называемые параллельные миры, имели возможность «перехода» из одного мира в другой с помощью магических практик.

Если большинство цивилизованных народов воспринимают окружающий мир как нечто иное – внечеловеческое, то для финно-угров мир никогда не утрачивал своей жизненности, что свойственно их мифологическому мышлению. Финно-угры могли проникать за пределы формы и видеть не внешнюю, а внутреннюю природу вещей, считая природу мира единой. Они неизбежно чувствовали себя со-родственными всем видам и явлениям этого мира. Стихии и явления мира были для них живыми существами и становились главными героями мифов, и потому их можно было причислять к предкам человека, с которыми финно-угры никогда не теряли связь. Именно такое отношение к мифологическому прошлому и мифологическому настоящему предопределяло форму религиозной практики в финно-угорских обрядах, где значительное внимание уделялось не формальной стороне дела, а творческому перевоплощению, при котором реальный и ирреальный миры соединялись.

Финно-угорская мифологическая и мистериальная практика воплощается в действиях особых лиц, выделяющихся своими сверхъестественными способностями, имеющих дар общения с духами и обладающих возможностью «воздействовать» на человека и его судьбу. В. М. Кулемзин считает шаманами (хантыйское – «йолта-ку», мансийское – «найт-хум») «особых лиц, выделяющихся из среды соплеменников следующими чертами: избранничество духами и обретение от духов шаманского дара, способность входить в общение с духами и быть посредниками между ними и людьми, приведение себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами, наличие особого ритуального костюма, относительное разнообразие функций» [9]. Именно благодаря институту шаманов стало возможным изучение, описание, а главное – воспроизведение художественными средствами мифологического восприятия действительности.

Известно, что одно из самых значительных мест в мифологии народов мира занимают тотемические мифы и игровые действия, с ними связанные. В основе тотемизма лежат представления о фантастическом родстве между группой людей и тотемом – родственником-прародителем. Существует огромное количество сказаний об отношениях племен и родов со своими тотемами, чаще всего – животными. Рассказы о тотемических предках часто заканчиваются уходом этих предков, оставляющих после себя какой-либо символ-воспоминание. Между родственным животным и племенем поддерживается связь, между животным и человеком не ощущается непреодолимой границы. Тотем есть промежуточное звено между природой и человеком. В традиционной культуре финно-угров также сохранились пережитки тотемизма, и особое место в этом ряду занимает фигура медведя.

Первобытный ритуал и мистерия есть способы воспроизведения некоего сакрального пространства, основанного на священной игре, в которой изображающие превращаются в изображаемое, то есть в стихии мира, в духов и т. д. Финно-угорская традиция – это не только фольклорный текст, но и практика, от этого текста не отделимая. Реальный мир и мир мифологический в такой мистериальной игре соединяются в единое целое, а логика и законы этого единого пространства охватывают как изначальное прошлое, так и не наступившее пока будущее.

Сакральная игра не ограничивалась непосредственным участием актеров, в ней самое активное участие принимали зрители, что создавало вокруг действия сакральное поле. Медвежьи празднества, распространенные от Курильских островов до Северной части Европы, были одним из таких действий. Известны такие игрища и у финно-угорских народов. Как писал Т. А. Молданов [10], большинство исследователей видят смысл медвежьих церемоний в стремлении

помирить душу медведя с добывшим его охотником. Это обусловлено представлениями о нем как о предке. Однако в культуре медведя четко выражается и отношение к нему как к промысловому животному, поэтому так важно его возрождение на земле. Просматриваются в медвежьих церемониях и элементы погребального обряда.

По мнению исследователей, действие это бывает спорадическим и периодическим, проводимым один раз в семь лет [10, с. 115]. Первое называется по хантыйски «вой ян» – медвежий танец, «як тот» – танцевальный дом, «пупи хэт» – медвежий дом. Периодические обряды, проводимые в честь духов и приурочиваемые к добыче медведя, называются «лэн хяк» – танцы богов (духов). Из этого можно заключить, что первоначальной формой данных обрядов были танцы. Однако, как свидетельствуют описания празднества [2], это было синкретическое обрядовое действие. В нем сконцентрированы многие виды народного творчества: танцы, песни, театральное искусство (пантомимические сцены, диалоги масок, кукольные представления) [11].

В. Чернецов наряду с термином «медвежий праздник», употребляет народное выражение «играть медведя» [14]. Ход обрядовой игры подразделяется на две противоположные части, или тенденции. Первая связана с нормами воплощения сакрального: благоговейное отношение к происходящему, использование художественных средств, принадлежащих к высшей ступени в иерархии ценностей в культуре этноса. Вторая тенденция связана с процессом десакрализации действия, культивированием веселья и пародийного начала, созданием ритуального смехового контекста в ходе праздника [10, с. 37]. Ряд исследователей называют эту тенденцию дионисийской [13].

В ходе медвежьего праздника реализуется оппозиция сакрального (священного, мистического) и профанного (зрелищного,

игрового, балаганного) начал. Такая оппозиция не означает внутреннего разлада, скорее, наоборот, только непосредственность и неформальность этого действия, когда каждый из его участников с удовольствием вовлекается в это зрелищное действие и обеспечивает сакральную преемственность медвежьих игрищ.

В определенном смысле мистериально-сакральная игра была попыткой показать, что изображаемый сакрально-мифологический мир может быть более важным для истинного бытия, чем мир физический. У многих народов впоследствии миф, ритуал и повседневная и даже праздничная практика разойдутся, и они должны будут решать проблемы бытия новыми средствами.

Самым важным в культуре финно-угров, таким образом, является сохранение живой связи между мифом и ритуальным/сакральным действием. Наличие этой особенности, собственно, и определяет специфику традиционной финно-угорской культуры и в наши дни.

Культура финно-угров, их живые ритуалы, мистерии есть мост между европейской цивилизацией и аутентичными культурами, с одной стороны, и моделью воссоединения человека с миром первоприроды – с другой. Это тот вариант культуры, в котором анализ мифов и ритуалов позволяет найти новые средства, альтернативные урбанистической европейской цивилизации. Финно-угорский мир, как и мир Канады, Америки и Африки, содержит творческо-мифологический потенциал, который становится источником для творческих экспериментов, отнюдь не разрывающих связь между «старым» и «новым», но продолжающих живую традицию. Он выступает посредником в трансляции универсальных ценностей мифологического восприятия мира, способствует взаимопониманию в обмене художественными ценностями и в наши дни.

Литература

1. Агеева Р. А. Какого мы роду-племени? – М., 2000. – С. 171, 205, 208, 216, 332, 360.
2. Васильев Б. А. Медвежий праздник // СЭ. – 1948. – № 4. – С. 79–80.
3. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – 394 с.
4. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор. – Ижевск, 1997. – 356 с.
5. Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. – М.: Восточная литература, 2007. – 328 с.
6. Каннисто А. Статьи по искусству обских угров. – Томск, 1999. – 50 с.; Каннисто А. О драматическом искусстве у вогул // Материалы по изучению Пермского края. – Пермь, 1911. – Вып. 6.
7. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. – Томск, 1994. – Т. 1; 1995. – Т. 2; 1996. – Т. 3.
8. Ключевский В. О. Курс русской истории: в 9 т. – М., 1987–1990.
9. Кулемзин В. М. О хантыйских шаманах. – Тарту, 2004. – С. 99.
10. Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск, 1999.
11. Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. – М.: Наука. – 2002. – № 1. – С. 4–62.
12. Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. – М., 2009. – 756 с.
13. Хейзинга Й. Homo Ludens. – М., 1999. – С. 97.
14. Чернецов С. Н. Вогульские сказки. – Л., 1935. – С. 161.
15. Яшин Д. А. Взгляды ученых на удмуртский эпос. – Ижевск, 1983. – 387 с.

Literatura

1. Ageeva R. A. Kakogo my rodu-plemeni? – M., 2000. – S. 171, 205, 208, 216, 332, 360.
2. Vasil'ev B. A. Medvezhij prazdnik // SJe. – 1948. – № 4. – S. 79–80.
3. Vladykin V. E. Religiozno-mifologicheskaja kartina mira udmurtov. – Izhevsk, 1994. – 394 s.
4. Vladykina T. G. Udmurtskij fol'klor. – Izhevsk, 1997. – 356 s.
5. Kabo V. Krug i krest. Razmyshlenija jetnologa o pervobytnoj duhovnosti. – M.: Vostochnaja literatura, 2007. – 328 s.
6. Kannisto A. Stat'i po iskusstvu obskih ugrov. – Tomsk, 1999. – 50 s.; Kannisto A. O dramaticheskom iskusstve u vogul // Materialy po izucheniju Permskogo kraja. – Perm', 1911. – Vyp. 6.
7. Kar'jalajnen K. F. Religija jugorskih narodov. – Tomsk, 1994. – T. 1; 1995. – T. 2; 1996. – T. 3.
8. Ključevskij V. O. Kurs russskoj istorii: v 9 t. – M., 1987–1990.
9. Kulemzin V. M. O hantyjskih shamanah. – Tartu, 2004. – S. 99.
10. Moldanov T. A. Kartina mira v pesnopenijah medvezh'ih igriw severnyh hantov. – Tomsk, 1999.
11. Sokolova Z. P. Kul't medvedja i medvezhij prazdnik v mirovozzrenii i kul'ture narodov Sibiri // Jetnograficheskoe obozrenie. – M.: Nauka. – 2002. – № 1. – S. 4–62.
12. Sokolova Z. P. Hanty i mansi: vzgljad iz XXI veka. – M., 2009. – 756 s.
13. Hejzinga J. Homo Ludens. – M., 1999. – S. 97.
14. Chernecov S. N. Vogul'skie skazki. – L., 1935. – S. 161.
15. Jashin D. A. Vzgljady uchenyh na udmurtskij jepos. – Izhevsk, 1983. – 387 s.