

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.2.11>

Трегубова Елена Николаевна

[Мифопоэтический менталитет человека природного в поздней диалектной традиции \(на материале кубанской диалектной культуры\)](#)

В статье впервые рассматривается мифопоэтический менталитет человека природного как базовая структура восприятия и интерпретации реальности на материале дискурсивных практик поздней диалектной традиции, в которых обнаруживается актуальный для современных носителей традиции мифологический слой. В ходе исследования опыт этнолингвистического и когнитивно-дискурсивного анализа позволил автору обнаружить категорию "человек-демиург", посредством которой можно определить отношения в сфере "человек и природа" и изучить ее в аспекте социальной антропологии.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2020/2/11.html

Источник

[Манускрипт](#)

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 2. С. 65-70. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2020/2/

[© Издательство "Грамота"](#)

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

Этнография, этнология и антропология

Ethnography, Ethnology and Anthropology

УДК 93/94; 316.733; 398.3

Дата поступления рукописи: 24.12.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.2.11>

В статье впервые рассматривается мифопоэтический менталитет человека природного как базовая структура восприятия и интерпретации реальности на материале дискурсивных практик поздней диалектной традиции, в которых обнаруживается актуальный для современных носителей традиции мифологический слой. В ходе исследования опыт этнолингвистического и когнитивно-дискурсивного анализа позволил автору обнаружить категорию «человек-демиург», посредством которой можно определить отношения в сфере «человек и природа» и изучить ее в аспекте социальной антропологии.

Ключевые слова и фразы: традиция; человек природный (естественный); человек-демиург; трансформация семиотического кода традиции; дискурсивные диалектные практики; мифопоэтический менталитет.

Трегубова Елена Николаевна, к. филол. н., доцент

*Кубанский государственный университет (филиал) в г. Славянске-на-Кубани
tregubova@ethnolex.ru*

Мифопоэтический менталитет человека природного в поздней диалектной традиции (на материале кубанской диалектной культуры)

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и администрации Краснодарского края в рамках научного проекта № 18-49-230011 «Антропология народной традиции: лингвокультурологическое исследование (на материале кубанской диалектной культуры)».

В рамках изучения традиционной культуры в последние десятилетия значительно возрос интерес к природному менталитету человека традиции. Он обусловлен активной разработкой научных направлений, изучающих феномен традиции, особенности миромоделирования, отраженного в диалекте и фольклоре. Научный интерес определяется социально-культурной ситуацией, которую мы наблюдаем в современном мире: активизация поп-культуры, трансформация национальной культуры, рост ее информационной составляющей и умаление гуманитарной, когда в социуме утверждаются схемы потребительского отношения к природе. Феномен же традиционной культуры привлекает исследователей в связи с такими существенными характеристиками, как целостность, космизм и экологичность [17], зиждущимися на архетипе единства человека и природы. Человек традиционный рассматривается как особая категория в работах философского и филологического толка. А. К. Байбурин в ходе анализа символических аспектов традиционного восточнославянского жилища определяет носителя традиции как *homo tradicionalis* [4, с. 7], основываясь на особенностях его миропонимания и поведения. Исследование В. В. Флоренской посвящено природному менталитету традиционного человека, сознание которого строит целостную картину мира на основе единства онтологических, нравственно-этических, социальных, эстетических воззрений, отражающих специфику взаимодействия общества и природной среды [17]. Отметим также, что и сама традиция в философии понимается как «естественная и первичная “территория” накопления, хранения, возвышения и трансляции экзистенциальных ценностей человека (жизни, смерти, любви, семьи, свободы и т.д.)» [2].

Актуальность настоящего исследования определяется прежде всего новизной привлекаемого полевого материала и научного инструментария, сочетающего процедуры этнолингвистического и когнитивно-дискурсивного анализа. Погружение в дискурс поздней традиции, в слово, ею сказанное, дает исследователю возможность выявить модели миропонимания и взаимодействия человека природного с миром, ее константные и динамичные звенья, определить особенности его менталитета.

Объектом исследования является диалектный тематический дискурс поздней традиции, **предметом** – субъект поздней традиции как ее носитель, транслирующий, а следовательно, воссоздающий важные смыслы

традиции в процессе коммуникации и одновременно сам являющийся ее продуктом, созидающий и развивающий ее. Непосредственный предмет наблюдения в статье – мифопоэтическая основа сознания человека природного (естественного) и особенности ее трансформации в разные периоды развития диалектной культуры.

Цель статьи – исследовать мифопоэтический менталитет человека природного как базовую структуру миромоделирования на материале современных дискурсивных практик диалектной традиции, получить опыт интерпретации категорий, лежащих в поле социальной антропологии, с привлечением элементов этнолингвистического и когнитивно-дискурсивного анализа.

Нами решаются следующие **задачи**: выявить на материале тематического дискурса особенности мифопоэтической картины мира и пронаблюдать и интерпретировать механизмы ее трансформации в условиях поздней (современной, разрушающейся) традиции, пережившей этапы воздействия христианской культуры, атеистического мировоззрения, техногенной цивилизации.

Научная новизна исследования состоит в том, что впервые для анализа привлекаются диалектные дискурсы разной жанровой природы, но определенной тематической направленности, что позволяет проследить особенности интерпретации мира человеком природным. Анализ проводится в русле антропологической лингвистики, которая в последние десятилетия значительно расширила границы исследовательского поля.

В качестве исходных методологических посылов нами приняты идеи А. К. Байбурина, Н. И. Толстого. Тезис А. К. Байбурина «Социум традиции прежде всего творит человека себе подобного, способного транслировать и продолжать ее в образе мыслей и поведения потомков, основным смыслом традиции является передача картины мира» [4, с. 6-7], определяет смысл существования традиции как этносоциального института, строящего свое бытие на основе тех культурных моделей, которые им созданы в ходе исторического процесса, осмысляются ими как высшая ценность и транслируются будущему поколению.

В дискурсах разной тематики и жанровой природы постоянно «за кадром» находится образ человека, которого мы определили ипостасями «человек природный», «человек соборный», «человек созидатель», «человек-демиург». Задача выявления и описания ипостасей решается нами в рамках широкой темы в процессе создания Электронного корпуса диалектной культуры Кубани [8]. Существование дискурсивных практик, репрезентированных разными речевыми жанрами и зафиксированных в разное время, свидетельствует о наличии парадигмы традиционного человека. Ее возможно выявить и представить так, как К. Маркс, М. Вебер, а далее и К. Г. Юнг определили «экономического человека» через парадигму буржуазного мира, включающую характеристики «прилежный», «боязливый», «смиранный», «предприимчивый», «алчный», «страстно хватающийся за блага мира сего» и т.д. [2].

В философских исследованиях человек природный рассматривается на базе изучения материальных форм культуры [3], фольклора и народных промыслов [13]. Отмечается в частности, что экологический менталитет русского человека синкретически вплетен в его поведение, и это получило воплощение в разных сферах культуры [Там же]. Интересы фольклористов обращены исключительно к фольклорной картине мира традиции, в ядерную сферу которой помещен образ природы. Однако задачи фольклорного дискурса направлены на создание эстетической «идеальной» реальности, в построении которой природные образы являются элементами фольклорного (художественного) семиотического кода и, следовательно, наделены особой семантической и функциональной коннотациями [18, с. 72-73]. Дискурсивное же пространство традиции обширно. Темы «природа» и «природные ресурсы» являются частью повседневного природоведческого, промыслового (рыболовство, охота), технологического (кулинария, строительство), мифологического дискурсов, в которых репрезентированы ценностные основания традиции в сфере отношений «человек – природа». Обращение к широкому дискурсу, предполагаем, позволит обнаружить существенные особенности менталитета человека традиции.

Кубанская традиция – особый культурный феномен, формировавшийся в степной зоне, вблизи гор и двух морей с конца XVIII века, на основе воинской традиции – донского и черноморского казачества – и крестьянской – переселенцев черноземных малорусских и южнорусских областей. Новая традиция складывалась в практике военного служения, промысловой (рыболовство, охота) и земледельческой деятельности [6], в том числе садоводства и огородничества (частные хозяйства в хуторах и станицах); в годы гражданской войны и коллективизации. В ходе 20-летнего полевого изучения северо-западной части Кубани нами был собран значительный массив текстов, отличающихся явной украиноязычной основой (в кубанских хуторах и станицах жители называют говор *балачка*), позволяющий говорить о наличии локальной традиционной культуры, углубленной в повседневный быт и труд на земле, в котором репрезентированы разные грани менталитета, выраженного в формах сознания – прагматическом, технологическом, эстетическом (фольклорном), мифопоэтическом и др. В трудах кубанских ученых описываются уникальная фольклорная песенная традиция [7], обрядовые ритуалы, сохранившиеся и по сей день [16].

Дискурс записывался в беседах с местными жителями и представлен текстами-заговорами, фрагментами обрядов, рассказами о целительных и хозяйственных народных практиках. Все тексты включают микротему «природа», «природные ресурсы».

Согласно В. Н. Топорову, в мифопоэтической модели мира отражен «вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем» [14]. В работах кубанских культурологов ситуация бытования в дискурсивном пространстве станиц и хуторов Краснодарского края многочисленных *причит* и заговоров комментируется в аспекте многовекового влияния христианства на языческие верования, что привело к «компромиссным формам сосуществования

верований», «христианство отчасти смирилось с бытованием дохристианских представлений, праздников и обрядов»; «удаленность и замкнутость от более динамичного центра позволяли казакам сохранить много обычаев, исчезнувших в других краях» [10, с. 46]. Однако представляется, что современная ситуация наличия мифологического дискурса и его бытования имеет многосложный характер, тем более что она (культура) является результатом культурных трансформаций революционной и постреволюционной эпох. Иными словами, в ситуации направленной культурной трансформации, объективной технизации и модернизации мира, в том числе посредством теле- и интернет-средств, жизненный мир уходящего традиционного социума продуцирует мифологический дискурс. Следовательно, у него есть свое предназначение.

Мифологический дискурс порождается мифопоэтическим сознанием и строится на основе сакрального знания – ведения природного мира, его устройства, особых отношений между его элементами. Так, народное ведение о душе реализуется в рассказах о сакральных свойствах птиц, которые наделены способностью быть вестниками иного мира: *Оо, сорока прыльтела, оцэ покойника кажет тут будэ. Як оцэ сорока прыльтит Кар! Кар! оцэ на цём квартале покойник будэ. Сорока прыльтела* (станция Брюховецкая, 2015). Практически повсеместно в кубанских станицах и хуторах появление птицы семейства совиных – сыча – считается предвестием смерти. Горобец (воробей) в поверьях наделяется семантикой души усопшего, посещающего дом. *Када у миня умир сын, и прошло тры или чытыры дня, я стала замичать, шо в окно птичка стала бытсы. И крыльями бьеця и клювиком, як ны знай шо хоче сказать. Ну, я сразу ш ны догадувалася, а потом ужэ догадалась, шо цэ душа мого сына литала. Она извицала про сэбэ. И када чёловик умирае, душа вылитае и вона лита до сорока дней. А потом днём... Тупло, соньшико и на басэйни стояло полвидра воды. Ну, я чую, якысь стук. Прямо бы крыльями, шось там у видри колыхаеця. Пидходю, а там горобэцэ купаеця, крыльями бье, шум такый, прямо вода разлитаеця. Я догадалася, опять жэ – цэ душа мого сына. Вин прэвращаеця в горобця, и его душечка литала по огороди* (станция Старотитаровская, 2003). Такого рода тексты восходят к общеславянскому мифологическому макротексту и продуцируются на основе архетипических схем сознания. В кубанском фольклоре часто воспроизводится сюжет, когда замужняя дочь прилетает к хате матери в образе зозули (зозульньки) пожаловаться на свою жизнь в замужестве [5, с. 118, 158], также орнитоним *селезень* встречаем в песнях с просьбой невесты благословить ее на брак, обращенной к отцу (умершему), «*як сиротыночку замиж выдавалы*» [15, с. 180].

Заговорный дискурс – один из самых «живых» сегментов культурного полотна. Субъект, творящий заговорный текст, выступает в ипостаси демиурга, для которого весь мир – операциональная система, которая в зависимости от желания его приводится в подвижность посредством сакрального знания – ведения и введения в нее определенного кода, оживления (или спонтанного сотворения) его словом. В слове традиции в одном синтагматическом ряду оказываются элементы макрокосма и микрокосма, фито- и зоомиров, что порождает прообразовательный текст-ритуал. Так, «баба Дуся», обнаружив «зглас» на одном из членов экспедиции, соглашается «снять» его (станция Старотитаровская, 2001), поместив *порчену* возле печи с открытой дверцей, «выкатывает» яйцом от макушки по всему телу, читая при этом заговор (невнятным шепотом, начиная с «Отче наш» и заканчивая «Аминь»), к ее ногам периодически с подоконника прыгает черный кот. Затем она отдает яйцо и наказывает закопать *пид яблонькой или грушкой*, но только не под *мушжом дэрэвом*. В данном тексте синтагматически связаны элементы вещного и пространственного кодов (возможно, играл роль и темпоральный фактор (группа работала вечером, на закате солнца)), относящиеся к разным сферам мира: яйцо – тело человека – кот – печь – дерево – земля, – связанные между собой функционально актами и словом человека. Показателен в этом плане и заговор, произносимый на убывающую луну, направленный на избавление от полноты тела: *Тоби, детка, нужна трава, катору ты вытягнэши у свыни из рота. Патом брось цю траву у бани в гарячу воду и цой вадой мыйтэсь. Делают это на убыйный мисяц и гаварять: «Як ты, мисяц, на убыйль идэши, так и я на убыйль пийду. С тила била сало иды на свыню. Во имя Атца и Сына и Святага духа. Амынь»* (станция Петровская, 2004). Болезнь как субстанция чужая изгоняется с *тила била* как идеального состояния здорового человека [1, с. 643]. Синтагматика заговора отражает мир как целостную модель в богатстве взаимосвязей всех его элементов. Словесные номинанты единиц макрокосма и зоо-, фито-, антропокосма слагаются в синтагматические цепи прообразующего текста. Сознание человека-демиурга строит сакральный тест на основе соматического кода: тело животного – тело человека – тело луны, – который реализуется на речевом плане в модальности констатации и долженствования (делают так, нужно делать так, делай так). Символом перехода качества от одного тела к другому является травинка, вода – как динамичная очищающая стихия, возвращающая качество в его неискаженном виде, луна наделяется семантикой магической высшей силы, от циклов изменений которой будет зависеть успешность акта. Само сказанное мыслится как воплощаемое, идеальная действительность (состояние) творится словом и действием демиурга, способного искаженные качества перенести на другой предмет и переместить его в другой локус – под дерево, на тело животного. Человек ведающий творит идеальный мир, помещая в границы сакрального хронотопа слово и акт. Человек-демиург вполне сопоставим с Адамом до совершения греха, дающим всему имя и наделенным полномочиями садовника в райском саду, со-творец, владеющий чистым словом, вызывающий к жизни актом номинации желаемое. Сравним размышления Т. А. Агапкиной, касающиеся, правда, не образа субъекта речи, а образа тела человека в картине мира заговорного дискурса: «В том образе мира, который представлен в устных заговорах, не нашлось места христианской концепции греховности и тленности телесной природы человека... устный заговор настойчиво проводит противоположную мысль – о теле как средоточии здоровья и жизненных сил человека» [Там же, с. 646]. Отметим также характерное для этой модели мира понимание слова как особого магического инструмента, веру в его прообразующие свойства.

Человек-демиург отличается особыми схемами поведения в мире, интерпретация взаимосвязей между этим и иным миром обуславливает наличие хозяйственных практик: *Як с кладбища люды на родительську идуць, нужно садовыть мелкосемяные, от скике людэй йдэ, стике и урожая будэ* (станция Вышестеблиевская, 2017). Распространена повсеместно в станицах и хуторах северо-западной части Кубани (населенных потомками черноморского казачества и переселенцев из Украины) мистическая практика получения способности лечить ангину и другие болезни от дикого земляного зверька *зиньске/жиньске/жэньске щеня*, которого нужно поймать и задушить, давя пальцами на его горло: *Цуцэня вото тэ, як воцэ жэлтэнько... Воно вот такэ, в забишке, вот такэ. «Зинко! Давы ему горло», – надо мэни, шоп банка я була. Я ему вото давлю, а воно не гавкае, пыщит щеня... я подавила ёго. «Ну фсё, Зинка, будэшь ты тэперь банкою!» Ну, а я в Гривэны прыхала, да давай от сыбырки... молитву бабиф написала – од звирху, од зглазу... оцэ тут ходыть по жывоту, жэницины умирают от ёго, от сёго фся чиста, а уто руки з дэцва кошэня дэржалы и от мэни помогает* (станция Гривенская, 2003). Поверья, связанные в кубанской традиции с *зиньске/жэньскэ щеня*, восходят, очевидно, к общеславянским верованиям, связанным с образом крота. Согласно данным словаря «Славянские древности», у западных и южных славян усмиряющие свойства крота находят применение в народной медицине. С помощью лапы, сердца или зуба крота заговаривают раны и опухоли (болг.), кротовой лапой, отрезанной серебряной монетой у живого крота, трут нарывы (кюстендил.). У болгар и сербов опухоли желез и нарывы лечат с помощью крота (лапы или других частей тела) или земли из кротовины. У кашубов перед восходом солнца хватают показавшегося из норы крота так, чтобы он перескочил через руку, и идут к больному рожей заговаривать болезнь [12, с. 684].

Как видим, человек природный в моделях взаимодействия с миром исходит из данного ему традицией ведения мира, не подвергая рефлексии ни явления, ни события. Все интерпретируется на основе данных культурой схем, в основе которых лежит семиотический код. В наших материалах отсутствуют дискурсы рефлексивного характера, на вопросы «Почему?», «Чем это объясняется?», как правило, ответов нет или они односложны: *а хто ево знает; так мама, батькы, дедушка, бабушка робылы; у нас фсэ так робылы; нас как учили, так и мы делаемо*, и под.

Образ человека-демиурга наблюдаем также в трансформированном мифе, преображенном под влиянием христианского дискурса и церковного календаря. Человек-сотворец выполняет аграрный обереговый ритуал, используя христианскую символику и дискурс, направленный на изгнание злых сил с поля (огорода). *До восемнадцатого марта нельзя землю трогать, восемнадцатого марта выходишь в огород, выкапываешь три лунки и говоришь: «Вот лунка, Божэ, это для воды, вторая лунка для мошки, третья лунка для всех червей негодных». Первая лунка для воды – это шоб была, был дождик, поливал, была земля полита. Для мошки, шоб любая мошка, которая заводится в огороде, шоб она погибла, шоб не испортила твой урожай, третья лунка – все червяки, все гусеницы тожэ, шоб Господь защитил. И от говорят от эти вот три ямки выкапываешь в таком месте, чтобы ты там не ходил, и от эти от три лунки, это ужэ проверено годами* (хутор Бараниковский, 2017). Наш информант не называет имя Конона Огородника мученика (Конон градарь, III век), память которого отмечается церковью в этот день. Однако, как мы выяснили, обряд распространен во многих регионах России и, очевидно, был занесен и на Кубань [9]. Такого рода тексты, привносимые по устному народному «каналу», вовлекаются в дискурс традиции, в котором уже укоренены такие дискурсивные практики, как «пойду кроту слово скажу», акционально-вещные акты, например, воткнуть нож при посадке лука в огороде *от зглаза* (в станицах Старовеличковской, Калининской, Черноерковской, Вышестеблиевской, Старотитаровской и др.). В вышеприведенном тексте знаки типа нож, коса, серп заменяются знаком креста: *И отак ногами ставыши крест, крестом ходиши, нужно благословыть зэмя крестом* (хутор Бараниковский, 2017). Как видим, и здесь субъект традиции выступает в функции демиурга, человека-сотворца, призывающего высшую силу участвовать в процессе преобразования мира и защиты его от порчи. Право на сакральные действия человек получает на основе народного календаря «до восемнадцатого марта нельзя землю трогать...».

В другой группе текстов представлена трансформированная мифологическая модель, хотя и сохраняющая в пассивном слое мифопоэтическую семантику, но характеризующаяся другим типом мировосприятия, которое можно определить как природоведческое, близкое к естественнонаучному знанию. В этом аспекте показателен текст, также записанный в хуторе Бараниковском в 2017 г.: *От дэ калына ростэ, там добра вода. От бузына это она везде, дэ бузына выросла, там добра вода, там идёт добрый поток воды... А у нас в каждом почти огороде есть бузына, правильно? Правильно. Я ж кажю, калына она воду показуе, взрба тожэ воду, она ж взрба, як если напало наводнение, она так набыра воды, она с сэбэ йици потом выльвае через лыстья, через кожу, кору, через усэ идэть... Раньшэ у нас по Кубани были посажены дубы, от это смотри, какие у нас лыманы, якэ у нас було камыши, усэ на свити, но дубы росли бесподобни, кода прышли большэвыкы, оны всэ вырубалы. Дуб не боится тожэ воды, у нас роца осталась туда дэсь за Павловску, роца дубовая. Ясэнь – это защита, от ясэнь, он захищае фсё, дуб укрепляет, почему дубы тут и росли, шоб море до нас нэ двыгалось, дуб дэржал своей сылоу, дуб – это сыла.*

Следы древних поверий в такого рода суждениях, основанных на мифологической картине мира, еще угадываются. Бузына наделяется семантикой связи с водой, ср., например, у болгар поверье копать колодцы там, где растет бузына [11, с. 270]. Дуб и верба упоминаются в детских закличках дождя в украинских поселениях [12, с. 142]. Дуб у всех славян почитается как символ крепости и силы [Там же, с. 141]. Но очевиден разрыв с прежним корпусом текстов традиции, что порождает перестройку элементов в системе, возникают новые синтагматические связи, элементы символических кодов наделяются иной семантикой. Дереву

присваиваются природные (естественные), уже не сакральные свойства: если выросло дерево – под ним хороший поток воды, дуб – мощное дерево, держит землю, не дает приближаться морю. Вербка спасает при наводнении, забирает много воды, потом сбрасывает. Следует все же заметить, что дискурс окрашен ореолом сакральности, связанной теперь с осмыслением ценности народного знания, в котором все элементы мира также пребывают во взаимосвязи и у каждого из них есть свои невидимые свойства и функции, знание которых закреплено в народной традиции. В коммуникативном плане дискурс также окрашен модальностями констатации, утверждения того, что сообщается, как истинного, ценного знания.

Трансформированным является также текст о сакральной (магической) связи между деревом и человеком. Многочисленны у древних славян поверья о переходе силы дерева на человека и наоборот, о том, что дерево «показывает» физические силы человека, когда при рождении мальчика сажали дуб и по нему определяли жизненные силы мальчика и, следовательно, сроки его жизни [Там же, с. 142]. Проявлением такой взаимопроникнутости, зеркальной отраженности мира человека и мира природы можно, очевидно, считать обычай казаков, когда после рождения сына отец сажал акацию (белую), и она до его женитьбы выросла в крепкое дерево, из которого изготавливалась матица для его дома (г. Славянск-на-Кубани, 2001). В культурном тексте соединились элементы и мифологических поверий, связанных с силой и магическими свойствами дерева, и родинно-крестинного обряда, и строительной магии. Матица (кубанское *сволок*) является «топографическим центром дома», место под ней наделяется семантикой сакрального локуса (место совершения многих обрядовых актов), берега [4, с. 145-147]. Все компоненты мифологической картины мира, выполняющая функцию текстопорождающую, манифестированную в новом тексте-ритуале (который находится во взаимосвязи с последующими обрядовыми актами), «погружаются» в пассивный слой культуры. В активном слое наблюдаем актуализацию связи компонентов «человек» и «дерево», объединенных семантикой возрастания. Культурная деятельность человека организует жизненный мир традиции таким образом, что человек и природа взаимопроникнуты, природа «втягивается» в культурное поле человека, приобретая семантику берега, защиты дома и семьи. Однако есть и прагматический, поверхностный план культурного текста, обусловленный природоведческими знаниями древесины. Белая акация по своим свойствам считается на Кубани крепким деревом, наиболее пригодным для функции основания крыши, кроме того, сроки роста дерева, очевидно, также играют не последнюю роль.

Таким образом, в статье получен опыт выявления и интерпретации ипостасей человека природного, одну из которых мы определили как «человек-демиург» в процессе анализа дискурсивных практик поздней диалектной традиции. Представляется, что данная ипостась является антропологически важной характеристикой, определяющей человека природного, миропонимание которого строится на основе мифопоэтической картины мира. Более того, она обуславливает и специфику культурного поведения, когда ритуал переходит на новую ступень, обогащаясь христианской символикой, но при этом схемы поведения остаются без изменений.

Наличие «живого» пласта мифологических текстов в современной разрушающейся диалектной традиции позволяет говорить о мифопоэтическом менталитете человека природного как базовой структуре, определяющей векторы интерпретации элементов мира и их взаимосвязей и сегодня. Именно этим фактором обусловлена устойчивость мифа как формы интерпретации потустороннего бытия, сохраняется орнитонимический код традиции, восходящий к общеславянскому периоду и регулярно воспроизводимый местными жителями. Актуальным звеном является и заговорный дискурс, в котором репрезентированы свойства человека-демиурга, способного на основе сакрального ведения возвращать элементам этого мира (в том числе и человеку) идеальное состояние, словом и действием творить прообразующий текст будущей реальности. Народное сакральное ведение порождает целительные и хозяйственные практики, в которых человек – активный деятель-преобразователь. Условием результативности определенного рода актов могут быть сакральное время, животное и растение как носители сакральных свойств, комбинация элементов семиотического кода и др.

Выявлена диалектическая антиномия, лежащая в основе жизненного мира традиции. С одной стороны, человеку природному присуще понимание мира как обусловленного, данного в его свойствах и качествах, и безусловное его принятие, когда ни явления, ни события не подвергаются рефлексии. Обусловленность дана в хронологической модели, определяемой сакральным временем. Человек природный не вторгается в естественные процессы, он наблюдатель, устанавливающий взаимосвязи в процессе накопления опыта ритуального взаимодействия с природным миром или приобретения его в хозяйственных и целебных практиках на основе транслируемой в рамках традиции картины мира. Второй компонент антиномии – человек-демиург, преобразователь, активно участвующий в сотворении будущей или идеальной реальности на основе ведения сакральных свойств мира и сакрального слова (в широком понимании) традиции. Человек-демиург – важнейшая ипостась человека природного. Показательно, что христианский дискурс не усваивается народной традицией как автономный, а «поглощается» мифологическим текстом и живет в дискурсивном пространстве традиции по «старым» законам, где субъект мыслит себя демиургом, что проявляется в его поведенческих моделях. Слово (сакральное) в его устах в сочетании с ритуальным актом наделяется магическими свойствами прообразующего текста. Очевидно, этим обусловлена типичная модель отказа ходить в церковь: «...только деньги носить, у меня иконы и дома е». Многие архаичные схемы интерпретации и поведения подвергаются демотивации и замещаются другими схемами, связанными с влиянием нового знания – естественнонаучного. Тем не менее семантика сакральности в народном тексте не утрачивается, народное природоведение возводится на сакральную ступень, осмысливается как высшая ценность и транслируется младшему поколению.

Опыт, полученный нами, представляет интерес для исследователей народной традиции, ее региональных вариантов, так как позволяет понять основы мировидения человека традиции, раскрывает генезис культурного поведения носителей локальных традиций, в частности их отношения к церкви и церковным ритуалам.

Список источников

1. **Агапкина Т. А.** Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.
2. **Андреев А. П., Рахматуллина З. Я.** Антропоцентрическая сущность традиции [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=115108> (дата обращения: 12.11.2019).
3. **Антипова А. В.** Природно-исторические ситуации и менталитет россиян // История и современность. 2005. № 2. С. 144-166.
4. **Байбурин А. К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Изд-е 2-е, испр. М.: Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
5. **Бигдай А. Д.** Песни кубанских казаков / под ред. В. Г. Захарченко. Краснодар: Кн. изд-во, 1992. Т. 1. Песни черноморских казаков. 440 с.
6. **Бондарь Н. И.** Воины и хлеборобы (некоторые аспекты мужской субкультуры Кубанского казачества) [Электронный ресурс]. URL: <https://etnos.ru/knigi-teksty/108-voprosy-kazachej-istorii-i-kultury-2002/903-voiny-i-khleboroby-nekotorye-aspekty-muzhskoj-subkultury-kubanskogo-kazachestva.html> (дата обращения: 07.11.2012).
7. **Бондарь Н. И.** Роль этнических процессов в формировании фольклора Кубани // Современное состояние казачьей песенной традиции и проблемы её изучения: тезисы научной конференции (22-25 апреля 1983 г.) / отв. ред. М. А. Ентова. М.: Комиссия музыковедения и фольклора СК РСФСР, 1983. С. 20-22.
8. **Диалектная культура Кубани в свете этнолингвистического анализа (по данным Электронного корпуса диалектной культуры Кубани):** монография / отв. ред. Е. Н. Трегубова; науч. ред. М. Ю. Беляева. Краснодар: Экоинвест, 2017. 204 с.
9. **Русский народный календарь: обычаи, поверья, приметы на каждый день** [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rulit.me/books/russkij-narodnyj-kalendar-obychai-poverya-primety-na-kazhdyy-den-read-338018-34.html> (дата обращения: 11.11.2019).
10. **Сабирова А. М.** Народная культура кубанского казачества: монография. Краснодар: КубГАУ, 2013. 207 с.
11. **Славянские древности: этнолингвистический словарь:** в 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН, 1995. Т. 1. 488 с.
12. **Славянские древности: этнолингвистический словарь:** в 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН, 1999. Т. 2. 697 с.
13. **Тинякова Е. А.** Как человек «читал» природу в русской народной традиционной культуре [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kak-chelovek-chital-prirodu-v-russkoj-narodnoj-traditsionnoj-kulture> (дата обращения: 17.11.2019).
14. **Топоров В. Н.** Модель мира (мифопоэтическая) [Электронный ресурс]. URL: <http://philologos.narod.ru/myth/modelmira.htm> (дата обращения: 13.12.2019).
15. **Трегубова Е. Н.** Материалы этнолингвистического словаря: свадебный обряд Кубани. Учебная версия. Славянск-на-Кубани: Издательский центр СГПИ, 2007. 214 с.
16. **Финько О. С.** Свадебный обряд Кубани: опыт этнолингвистического исследования: монография. Славянск-на-Кубани: Филиал Кубанского гос. ун-та в г. Славянске-на-Кубани, 2015. 202 с.
17. **Флоренская В. В.** Архетипы единства человека и природы традиционных обществ и формирование экологической культуры: автореф. дисс. ... к. культурологии. Екатеринбург, 2010. 22 с.
18. **Хроленко А. Т.** Семантика фольклорного слова. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. 140 с.

**Mytho-Poetical Mentality of Homo Naturalis in the Late Dialect Tradition
(by the Material of the Kuban Dialect Culture)**

Tregubova Elena Nikolaevna, Ph. D. in Philology, Associate Professor
Kuban State University (Branch) in Slavyansk-on-Kuban
tregubova@ethnolex.ru

The article for the first time examines mytho-poetical mentality of Homo Naturalis as a basis of perception and interpretation of reality. The study is conducted by the material of discursive practices of the late dialect tradition, which contain the mythological layer relevant for the modern tradition bearers. The ethno-linguistic and cognitive-discursive analysis has allowed the author to identify the category “demiurge”, which refers to the sphere “a human being and nature” and belongs to the scientific field of social anthropology.

Key words and phrases: tradition; Homo Naturalis; demiurge; transformation of tradition semiotic code; discursive dialect practices; mytho-poetical mentality.