

Copyright © 2017 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 31, Is. 3, pp. 162–168, 2017
DOI 10.22162/2075-7794-2017-31-3-162-168
Journal homepage: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

UDC 821.511.152

M. Bryzhinsky's Novel '*Kirdazht*' ('*Coevals*'): Mythological Images and Motifs

Aleksandra M. Katorova¹, Marina V. Agafonova²

¹ Ph.D. in Pedagogy (Doct. of Pedagogical Sc.), Professor, Leading Research Associate, Department of Literature and Folklore, Humanities Research Institute Affiliated to the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: amkatorova@mail.ru

² Postgraduate Student, Humanities Research Institute Affiliated to the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: guniign@list.ru

Abstract. The ethno-fantasy novel *Kirdazht* by Mordovian writer M. Bryzhinsky manifests the author's mythopoeia that facilitated a more complete depiction of the ancient Mordvins' history and culture, their customs and traditions. Since the Mordvins were forest inhabitants, it is Viryava (a protector goddess and mistress of forest flora and fauna) who is the key mythological figure. The image is primarily shown through the prism of the main character's mind – young Kechay – as a creature dangerous for humans and their livestock that can steal something, punish with a disease or even kill. At the same time, they worship and request Viryava's help who can bestow recovery from illnesses. Such interpretation of the image – being an example of the author's mythopoeia – reflected beliefs about Viryava depicting her as a malicious being which was determined by the conversion of the Mordvins from paganism to Christianity.

Other Mordvinian deities repeatedly mentioned in the novel are Chipaz (god of the sun) and Nishkepaz / Ineshkipaz (the Supreme God). And while the image of Nishkepaz is typical enough for mythological beliefs of the Mordvins, that of Chipaz differs a lot. The writer does not distinguish between their functional roles, namely: in one episode dealing with a request to the god the latter is referred to as Chipaz, while in another episode about the creation of the world he is called Ineshkipaz. And, supposedly in the search for originality, the author modifies the usual name 'Nishkepaz' into 'Ine Shki-tri paz', thus supplementing it with the word 'tri' (Mord. '*tryams*' – 'to grow, bring up, maintain').

A significant role in the novel is played by the image of the medicine-man, wizard, or more precisely – folk healer Kepe Prya ('Bare Head') elaborated by the author from different mythologies. Analysis of the clothes, interior of his home, healing devices and methods concludes that Kepe Prya actually resembles a shaman rather than a Mordvinian healer. This is a manifestation of the writer's vivid fantasy that, on the one hand, showed the opportunities of mythopoeia, and, on the other hand, complicated the task of creating a character with a certain national mentality.

In general, the use of images and motifs from Mordvinian mythology (Chipaz, Ineshkipaz, Viryava, Vedyava, Kudava, etc.) facilitated a brighter depiction of the ancient Mordvins' history and culture, their beliefs, view and perception of the world, ethnic mindset.

Keywords: mythology, mythological images, mythological motifs, mythology of the Mordvins, mythopoeia, artistic imagination, author's fantasy.

Мифология как «способ осмысления мира на ранних стадиях человеческой истории, фантастические повествования о его сотворении, о деяниях богов и героев» [Философия... 2004], как «облеченная в фантастическую форму система взглядов и представлений, универсально объясняющих мир и регламентирующих поведение людей в этом мире» [Мордовская мифология 2013: 7], издавна привлекает внимание писателей. Интерес к ней обусловлен в первую очередь тем, что каждый народ имеет собственные мифопоэтические представления, в которых отразился опыт коллективной жизни и образ мыслей. Мифология мордвы, как и других народов, представляет собой уникальное явление, помогающее постичь особенности мировоззрения и национальных черт характера, поэтому писатели не упускают возможности ее использования при создании художественных произведений. Особенно зримо эта черта проявляется в произведениях, рисующих древнюю историю мордвы. Подтверждением сказанному в полной мере может служить этнофантастическая повесть народного писателя Республики Мордовия Михаила Ивановича Брыжинского «Кирдажт» [Брыжинский 2008: 5–145], изобилующая образами из мордовской мифологии, воссоздающая обряд инициации (посвящения юношей в мужчин) и показывающая обстоятельства формирования характера и мировоззрения в период полной зависимости человека от его приспособленности к суровым условиям существования от состояния окружающей среды.

Основной целью нашей статьи является исследование специфики мифотворчества М. И. Брыжинского, выявление на основе анализа повести «Кирдажт» особенностей использования им мифологических мотивов и образов, установление границ творческой фантазии писателя.

Первым мифологическим персонажем, встречающимся на страницах повести, является Вирява («божество женского рода, хозяйка леса, покровительница произрастания и сохранения растений и животных») [Мордовская мифология 2013: 167], что с учетом селения древней мордвы среди лесов и важности леса в ее жизнедеятельности вполне закономерно. Этот образ упоминается в произведении гораздо чаще других, изображается преимущественно через рецепцию главного героя юноши Кечая. В самом начале произведения божество изобра-

жается как опасное для человека существо: *Виряванть пельдеяк партнэнь иля учне* ('от Вирявы тоже ничего хорошего не жди'); ... *эрси, велестэнтъ ёмситъ эйкакишт, ракшат. Редясызь мейле ды азё содык: панжадо кадовозь кенкишесь тесэ чумо — тувесь ве ёнов эли верьгиз каподизе, эли кодамояк чопача салызе, паряк, сонсь Виряваськак кедензэ венстнизе* ('...случается, пропадают дети, домашние животные. Спыхватятся потом, но иди узнай: оставленная открытой дверь здесь виновата — пошел в другую сторону или волк схватил, или какая-то злая сила украла, может быть, сама Вирява руку протягивала') [Брыжинский 2008: 10]. В процитированном отрывке хозяйка леса наделена негативной чертой, представлена существом, которое способно похитить детей и домашних животных. В традиционной мордовской мифологии Вирява сродни человеку, требующему бережного и разумного отношения к лесу. Она может усыпить человека, вскружить ему голову, чтобы он заблудился или ушел из леса ни с чем, может насмерть защекотать, наказать лесорубов за уничтожение самых больших, красивых деревьев или охотников за истребление лишнего количества зверей [Мордовская мифология 2013: 167–171; Мокшин 2004: 128–130; Девяткина 2006: 124–125]. Вместе с тем ни в одном из источников не встречается информация о том, что Вирява ворует домашних животных. У нее достаточно своего зверья. Кроме того, она проявляет заботу об обитателях леса, всегда приходит на помощь: «Увидела Вирява бездыханную белку, взяла рыжее тельце в руки, плеснула волшебной водой и выпустила ожившего зверька» [Юрченков 2012: 3]. Представление писателем хозяйки леса как явно отрицательного персонажа, «способного на любые недобрые дела» [Седова 1983: 23], в определенной мере сродни ее образу, встречающемуся в мордовских быличках и бывальщинах (поздних жанрах мордовского фольклора), поэтому в аспекте мифотворчества может характеризоваться как плод авторской фантазии.

Негативное отношение Вирявы к домашним животным подчеркивается и в другом эпизоде повести, где описывается пропажа колокольчика с овцы: *Баягинень ёмавтомась — пек берянь тешкэсь. Те чартизе прянзо Вирявась. Сон истя уски ракшатнень ве ёнов ды разди баягинетнень, конатнень поволить кирьгазост аволь ансяк*

вешнемань кисэ — ёминдеряйт, чопачань тандавнемань кисэяк. Сезьсы Вирявась баягинень ведьменть, ды мейле чопачатненень седе шождынестэ салави ракиашь ('Потеря колокольчика — очень плохая примета. Это ее пометила Вирява. Она иногда оттаскивает животных в сторону и отрывает колокольчики, которые вешают на шею не только для того, чтобы найти, если пропадут, но и для отпугивания темных сил. Отрвет Вирява веревку, на которой висит колокольчик, потом злым силам легче украсть животное') [Брыжинский 2008: 13–14]. Подобное представление образа, как и в предыдущем случае, отличается от мордовской мифологической традиции.

М. Брыжинский в своем произведении приписывает Виряве и другие, не присущие ей как мифологическому существу свойства, например, сообщает о ее способности наказывать детей болезнью. После нашествия на мордовское село чужого племени в жуткой суматохе пропадает мальчик Шуй, младший брат Кечая. Он три дня провел в лесу, сильно перепугался, потерял дар речи и способность нормально воспринимать окружающую действительность: *Душмант-нэде тандадсь эли вирень ракиадо, кежей эвстне нарьгизь эли Вирявась истя теизе — ней уш а содави* ('Врагов испугался или лесного зверя, злые духи поиздевались или Вирява сделала его таким — теперь уже не узнать') [Брыжинский 2008: 41]. В мордовской мифологии существовала традиция восприятия Вирявы как «друга, спасителя» [Мокшин 2004: 129], поэтому к ней ходили молиться, если человек заболел в лесу. По утверждению исследователя мордовского фольклора М. Е. Евсевьева, «Мордва верит, что всякая болезнь приходит к человеку от разгневанных божеств, и, чтобы избавиться от болезней, нужно умиловить наставшего их бога» [Евсевьев 1966: 335]. К Виряве с просьбой о помощи обращалась и мама Шуя, однако ее не получила: *Якась казне марто Вирявантень, мезеяк эзь жала: одов велявтовлинзе цёранстэнь икелень превтнень. <...> Стяко. Кодаткак полавкст арасельть* ('Ходила с подарком к Виряве, ничего не пожалела: лишь бы вернула сыну разум. Напрасно. Никаких изменений не было') [Брыжинский 2008: 41]. По мифологическим воззрениям мордвы, божество в таких ситуациях обычно оказывало помощь, поэтому в рассмотренном эпизоде имеется явное противоречие авторской

трактовки народному представлению, что свидетельствует о свободном мифотворчестве писателя.

Вирява в сознании главного героя выступает преимущественно как злое существо, о чем свидетельствуют не только приведенные выше примеры. Так, рассказывая о пути Кечая с Шуем, пролегающему через лес, к целителю Кеке Пря (букв. 'Босая Голова'), автор через внутренний монолог главного героя соотносит и самого целителя, и Виряву со злыми духами: *А савтсак тензэ — терди-кучи лангозот кодаткак эвсть, конатнень марто покш ялгакчисэ эри. Азё мейле вешнек! Велявты кутьмере ёндо Вирявась, яви эйтэть идем ракиа лангс оцинямонь чанстесь. Арась уш, седе паро ве ёндо эйтэнзэ улемс, кежензэ а савтнемс* ('Не угодишь на него (Кеке пря. — А. К., М. А.) — призовёт-нашлет на тебя каких-нибудь злых духов, с которыми живет в дружбе. Иди потом ищи! Отвернется от тебя Вирява, покинет удача на охоте. Нет уж, лучше в стороне от них находиться, не злить') [Брыжинский 2008: 46]. В другом эпизоде писатель снова высказывает суждение о Виряве как о близком к злым духам божестве: *Паряк, те ансяк лабордыть, буюто кудосонзо эвсть эритъ? Кода Вирявантъ коряскак, кона, келя, сакины тензэ инжеск* ('Может, это сплетни, будто в его доме живут злые духи? Как и о Виряве, которая, якобы, приходит к нему в гости') [Брыжинский 2008: 49].

Суждение о Виряве как опасном для человека существе встречается и на других страницах повести. Например, описывая путь Кечая на то место, где ему предстояло пройти обряд инициации, автор обращает внимание на то, что цепляние мешка за ветки герой воспринимает как попытку Вирявы отнять его ношу: *Кутьмерьсэнзэ поведезь кескавось такалгась, секе тев понгони куракшонь тарадс. Эрва истямо ноцка-демадонть седеезэ «тарцк» теиль: цюда-ви тензэ, те Вирявась венстизе кедензэ ды каподизе удалдо, нельги кескавонть* ('Висящий на спине мешок отяжелел, то и дело цеплялся за ветки. От каждого такого рывка «ёкало» сердце: ему казалось, это Вирява протянула руку и схватила сзади, отбирает мешок') [Брыжинский 2008: 49]. В другой сцене ее отрицательные черты выражены еще резче: *Бути вачодо а кулат, идем ракишат раздеядызь. Вирявась ойметъ сайсы эли эвстне маиттадызь* ('Если от голода не

умрешь, дикие звери разорвут. Вирява душу заберет или злые духи убьют») [Брыжинский 2008: 61]. В данном случае мы имеем дело с существенной трансформацией образа Вирявы, что было обусловлено принятием мордвой христианства, после чего языческие божества стали восприниматься главным образом в качестве нечистой силы. По утверждению исследователя Н. Г. Юрченковой, по мере ослабления языческой веры «Вирява, ранее выступавшая как покровительница леса, все чаще предстает как одна из обитательниц, кровожадная людоедка» [Юрченкова 2002: 49].

Последнее упоминание Вирявы в повести иного плана, оно реалистично и современно, предельно отдалено от мифологического мировоззрения древней мордвы. Писатель показывает, что после трехлетнего обучения премудростям жизни, развития наблюдательности, приобретения навыков охотника, бортника, рыболова, формирования умения читать по следам Кечай прозревает и перестает бояться Вирявы: *Чарькодсь, кода сокорсто икеле яксекинешь велест перька вирьганть. Пельсь Вирявадо ды идем эвсте. Виренть овсе а содылизе. Ней прок сельмензэ панжовомо кармасть* ('Понял, насколько слепым ходил он по лесу недалеко от своего села. Боялся Вирявы и диких злых духов. Леса совсем не знал. Теперь словно глаза открываться стали') [Брыжинский 2008: 92].

Из других мифологических персонажей повести чаще встречаются Чипаз (бог Солнца) и Нишкепаз / Инешкипаз (Верховный бог мордвы-эрзи). Например, к Чипазу с просьбой оградить от беды себя и домашний скот обращается Кечай: *Эсь пачканзо жо энялдсь Чи-пазонть кирдемс, а нолдамс лангозост малава якиця кажонть* ('Про себя же молил Чипаза удержать, не допустить к ним близко бродящее горе') [Брыжинский 2008: 14]. Чипазу как хозяину неба высказывает просьбу и дед Шоч во время проведения обряда моления за здоровье внука Шуя: *Тон, Чипаз, верьга ливтнят, весементь несак, содасак, мезде ормалгадсь вишка Шуй, козонь обурдавсь. Нолдак лангозонзо эсь чанстеть эйстэ, лездак тензэ пичкамс, менемс зыяндонть...* ('Ты, Чипаз, летаешь высоко, все видишь, знаешь, отчего заболел маленький Шуй, где занемог. Ниспошли ему часть своей благодати, помоги выздороветь, вырваться из бедствия...') [Брыжинский 2008: 42]. Обращение к Чипа-

зу звучит и в сцене благословения на брак Наруша (это новое имя Кечая, полученное им после обряда инициации) и Вияны [Брыжинский 2008: 143]. Сравнение приведенных примеров с традиционным мифологическим представлением о Чипазе как о связанном с народным земледельческим культом солнца, как о подателе и покровителе урожая [Юрченкова 2009: 119], приводит к выводу, что М. Брыжинский не придерживается этой точки зрения и ассоциирует Чипаза с Нишкепазом, «имеющим власть над всем сущим», «хозяином Вселенной» [Юрченкова 2015: 217–218]. Следует подчеркнуть, что и среди исследователей мордовского фольклора существует подобная трактовка этих мифологических образов, в частности, фольклористом Т. П. Девяткиной [2006: 286–288]. Если бы М. Брыжинский во всем произведении придерживался этой позиции, то никаких вопросов бы не возникло. Однако на других страницах повести писатель Чипаза уже не упоминает, а Нишкепаза / Инешкипаза описывает в соответствии с традиционным мифологическим представлением, при этом называет его на свой манер — Ине Шки-три паз или Ине Шки-три. Приведем эпизод, в котором передается рассказ старца о сотворении мира: *... кода Ине Шки-три пазось теизе Моданть ды Чинть, Ковонть ды теиштнень, ломанень ды пертьпельганзо весе уликсэнтъ, кода сонензэ лездась Яксяргось, Идем эвсесь жо бажась коламс пазонть эрва теевксэнзэ, ды кода Ине Шки-трись ялатеке велявтылизе эрва зыянов снартоманзо ломантнень лезэс* ('...как Великий Творец создал Землю и Солнце, Луну и звёзды, человека и всё что его окружает, как ему помогала Утка, Сатана же хотел разрушить все божие творения, и как Великий Творец всё равно обращал все его злые начинания на пользу людям') [Брыжинский 2008: 123]. Сказанное выше, как и нестандартное написание имен мифологических персонажей (*Ине Шки-три паз* вместо *Нишкепаз* или *Инешкипаз*; *Идем эвсь* вместо *Идемевсь*), следует отнести к числу творческих недоработок автора и можно объяснить лишь стремлением к оригинальности.

В повести встречается и Калмонь паз (божество-покровитель кладбища), но поскольку этот персонаж напрямую не связан с основной сюжетной линией и не отличается от своего мифологического прообраза, описывать его особого смысла не видим.

Другие мифологические персонажи, такие как Ведява (божество-покровительница воды), Кардаз-сярко (божество двора), Кудава и Юртава (божества дома), упоминаются писателем в связи со стремлением родственников вылечить мальчика Шуя от болезни. Они даются в традиционной трактовке, в связи с чем о мифотворчестве писателя говорить не приходится.

Авторская фантазия особенно ярко проявилась при создании образа целителя по прозвищу Кеппе Пря (наст. имя — Широкас), наделенного одновременно чертами знахаря, колдуна и шамана (выше мы упоминали о нем в связи с описанием Виравы). После попыток близких вылечить мальчика Шуя путем проведения молений, жертвоприношений разным богам, которые не привели к желаемому результату, дед решается отправить внука к целителю. На протяжении одиннадцати страниц писатель подробно живописует внешность, одежду и жилище Широкаса, саму процедуру лечения, используемые при этом предметы и средства. В этих колоритных сценах в полной мере проявилось свойственное М. Брыжинскому вычурное воображение, которое в данной ситуации мало способствовало удачному решению художественных задач. Сказанное обусловлено тем, что образ созданного писателем целителя очень похож на шамана, хотя шаманство для мордовской культуры не характерно. Приведем примеры использования писателем шаманской атрибутики: *Кедьсэнэ эретникесь кирдсь баягине марто чавома* ('В руках целитель держал барабан с колокольчиком'); *Эретникесь эскелясь толбандянтъ перька, яла седе капишазь ды капишазь* ('Целитель ходил вокруг костра, все быстрее и быстрее' [Брыжинский 2008: 52]). Даже одежда целителя, которую он надевает перед процедурой лечения (*Лангсонзо оршазель мия кедень кувака оршамо, цють а кочкаря видьс* 'На нем была надета длинная одежда из бобровых шкур, чуть не до пят') [Брыжинский 2008: 51], близка по описанию к шаманской. Особенно ярко отмеченное сходство выступает в описании меховой (пуховой) шапки, которая была украшена изображениями солнца, луны, звезд (*чинть, ковонть, теиштнень*) и гусей (*мацейнеть*) [Брыжинский 2008: 51], также в показе висящего на груди предмета: *Эретникентъ мешитьсь поводеэль сисем кожур марто покш «Чи»*. *Алце ниле кожуртнэ-ва дельнестъ баягинетъ, конат човинестъ*

дилиньгадыльть рунгонь эрьва, мик сехте шожда, чатавтоманть эйтэ ('На груди целителя висело большое «Солнце» с семью струями. В четырех нижних струях звенели колокольчики, которые тоненько звучали даже от небольшого покачивания тела') [Брыжинский 2008: 52].

Присутствие в образе целителя характерных признаков колдуна подтверждается обращением Широкаса к темным силам (*... эвсть-важдыцят <...> садо валгодо* '... злые духи <...> придите спуститесь') [Брыжинский 2008: 52], а знахаря — наличием в доме множества целебных трав, призывом к добрым духам (*Ней тердьсынек паро эвстнень...* 'Теперь позовем добрых духов') [Брыжинский 2008: 53] и использованием в лечении трав, мха, грибов. Синтез характерных черт шамана, колдуна и знахаря в мордовском целителе не способствовал, к сожалению, решению художественной задачи — созданию цельного образа с явно выраженными чертами национального характера. Сказанное позволяет констатировать нецелесообразность смешения элементов культур разных народов при создании образов героев, претендующих на статус представителей конкретного народа.

Итак, использование в повести «Кирдажт» образов и мотивов из мордовской мифологии способствовало в целом более яркому отображению истории и культуры древней мордвы, ее взглядов, мировоззрения, восприятия окружающего мира, особенностей национального характера. Образы Чипаза, Инешкипаза, Виравы, Ведявы, Кудавы и других оказали автору определенную помощь в передаче народных воззрений на их сущность, более полному раскрытию характеров героев и изображаемых событий. Вместе с тем недоработки, проявившиеся, в частности, в несколько осовремененной трактовке мифологического образа Виравы, смешивании функций богов Чипаза и Нишкепаза, а также в синтезе элементов культур разных народов, несколько снизили художественный уровень повести.

Литература

- Брыжинский М. И. Кирдажт: повесть. Саранск: Изд. «Книга», 2008. 228 с.
 Девяткина Т. П. Мифология мордвы: энцикл. Изд. 2-е, испр. и доп. Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 2006. 332 с.
 Евсеев М. Е. Историко-этнографические исследования // Евсеев М. Е. Избранные тру-

- ды: в 5 т. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1966. 552 с.
- Мокишин Н. Ф. Мифология мордвы: этнографический справочник. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. 320 с.
- Мордовская мифология: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. А–К / науч. ред. В. А. Юрченков. Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2013. 484 с.
- Седова Л. В. Предисловие // Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 10. Легенды, предания, былички / общ. ред. Н. И. Бояркин. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1983. С. 5–26.
- Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004 [электронный ресурс] // URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/735 (дата обращения 16.09.2017).
- Юрченков В. Сказки Вирявы. Саранск: Изд. К. Шапкарин, 2012. 48 с.
- Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002. 156 с.
- Юрченкова Н. Г. Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. 412 с.
- Юрченкова Н. Г. Нишкепаз // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2015. № 3(35). С. 217–218.
- papers: in 5 vol.]. Saransk, Mordov. Book Publ., 1966, 552 p. (In Russ.).
- Filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar' / pod red. A.A. Ivina* [Philosophy: an encyclopedic dictionary. Edit. by A. Ivin]. Moscow, 2004. Available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/735 (accessed: 16 September 2017) (In Russ.).
- Mokshin N. F. *Mifologiya mordvy: etnograficheskiy spravochnik* [Mythology of the Mordvins: an ethnographic reference book]. Saransk, Mordov. Book Publ., 2004, 320 p. (In Russ.).
- Mordovskaya mifologiya: entsiklopediya: v 2 t. T. 1. A – K / Nauch. red. V. A. Yurchenkov* [Mordvinian mythology: encyclopedia, in 2 vol. Vol. 1. A – K. Edit. by V. Yurchenkov]. Saransk, Humanities Research Institute Press, 2013, 484 p. (In Russ.).
- Sedova L. V. *Predislovie* [Foreword]. *Ustno-poeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda. T. 10. Legendy, predaniya, bylichki / obshch. red. N. I. Boyarkin* [The oral and poetic tradition of the Mordovian people. Vol. 10. Legends, tales, stories. Edit. by N. Boyarkin]. Saransk, Mordov. Book Publ., 1983, pp. 5–26 (In Russ.).
- Yurchenkov V. *Skazki Viryavy* [Viryava's fairy tales]. Saransk, K. Shapkarin Press, 2012, 48 p. (In Russ.).
- Yurchenkova N. G. *Mifologiya mordovskogo etnosa: genezis i transformatsii* [Mythology of the Mordvinian people: genesis and transformations]. Saransk, Humanities Research Institute Press, 2009, 412 p. (In Russ.).
- Yurchenkova N. G. *Mifologiya v kul'turnom soznanii mordovskogo etnosa* [Mythology in Mordvinian cultural consciousness]. Saransk, Mordovia State University Press, 2002, 156 p. (In Russ.).
- Yurchenkova N. G. *Nishkepaz* [Nishkepaz]. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya* (Bulletin of the Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia), 2015, No. 3(35), pp. 217–218 (In Russ.).

References

- Bryzhinsky M. I. *Kirdazht: povest'* [Kirdazht (novel)]. Saransk, Kniga Publ., 2008, 228 p. (In Mord.).
- Devyatkina T. P. *Mifologiya mordvy: entsikl. Izd. 2-e, ispr. i dop.* [Mythology of the Mordvins: encyclopedia. 2nd ed., suppl. and rev.]. Saransk, Krasny Oktyabr Publ., 2006, 332 p. (In Russ.).
- Evsevev M. E. *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya* [Historical and ethnographic studies]. *Izbrannye trudy: v 5 t.* [Selected

УДК 821.511.152

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ И МОТИВЫ В ПОВЕСТИ «КИРДАЖТ» («Ровесники») М. Брыжинского

Александра Михайловна Каторова¹, Марина Владимировна Агафонова²

¹ доктор педагогических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Саранск, Российская Федерация). E-mail: amkatorova@mail.ru

² аспирант, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Саранск, Российская Федерация). E-mail: guniign@list.ru

Аннотация. В статье на основе анализа повести «Кирдажт» выявляются особенности мифотворчества народного писателя Мордовии М. И. Брыжинского, устанавливается, в чем сходство и различие созданных им мифологических образов с народными воззрениями древней мордвы, насколько они помогают постичь историю, культуру и быт родного народа, понять истоки национальных черт характера, раскрыть поставленные в произведении проблемы.

Ключевые слова: мифология, мифологические образы, мифологические мотивы, мифология мордвы, мифотворчество, творческое воображение, авторская фантазия.