

Отражение роли мордовской женщины как культурно-символического маркера национальной культуры

О. С. Сафонкина,
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков для естественно-научных и инженерных специальностей ГОУВПО «МГУ им. Н. П. Огарева» (г. Саранск, РФ)

Каждый человек на раннем этапе своей жизни сталкивается с частной сферой, которая оставляет глубокие следы в психике на начальном этапе ее формирования, затрагивая наиболее существенные вопросы идентичности. Понятие «частная сфера», по мнению С. Бенхабиб, имеет три основных значения, которые объединены в одно целое. Первое из них исследовательница связывает с правом каждого человека определять и выбирать предписания для своего нравственно-религиозного сознания, со свободой вероисповедания и совести. Говоря о праве на частную жизнь, она рассуждает об экономических свободах, товарообмене и наемном труде. И наконец, считает, что частная жизнь включает в себя сферу домохозяйства, удовлетворение повседневных жизненных потребностей, вопросы сексуальности и воспроизводства, заботу о детях, больных и престарелых [1, 97].

В настоящее время статус частной сферы в ее широком понимании прежде всего охватывает положение женщин и детей в обществе, регулирование сексуальных отношений, рождения и смерти. Бенхабиб подчеркивает, что данная приоритетность имеет глубокие исторические корни и приобретает особое значение, когда «отдельные культурные группы вступают во взаимодействие, в комплексные мультикультурные

диалоги» [1, 98–99]. С тех пор как человеческие сообщества и культуры стали определять собственный статус, положение женщин и детей, ритуалы, связанные с рождением, сексом, женитьбой и смертью, занимают особое место в культуре каждого народа. При этом женщина и женское тело представляют собой некий культурно-символический маркер, выявляющий моральный кодекс того или иного общества. В силу своих репродуктивных способностей женщины выступают посредниками между природой, миром животных (поскольку все виды животных должны производить потомство в целях сохранения видов) и культурой – символическим порядком, который делает нас культурными существами. Несмотря на то что данный аспект частной сферы патриархальной культуры более, чем какой-либо другой, связан с фактором вовлечения женщин, он является двойственным по своей природе. Не только рождение, но и смерть обычно отмечена присутствием женщины, поскольку она контролирует моменты наивысшей уязвимости в жизни человека. Человек приходит в жизнь абсолютно беспомощным; уходя из нее, он столь же беспомощен перед лицом смерти. На женщин смотрят как «на хранительниц врат, через которые человек проходит в момент рождения и смерти. Ассоциация женщин с моментами уязвимости рождает чувства крайней двойственности по отношению к женщинам; двойственности, которая оставляет свои глубокие следы на стадии формирования психики каждого отдельного человека» [1, 101].

В силу своих репродуктивных способностей женщины выступают посредниками между природой, миром животных и культурой.





Л. Иригарэй



Э. Сиксу и Ж. Деррида

Вопросы репрезентации женщины в частной сфере неразрывно связаны с положением женщины в обществе в целом, что соотносится с проблемами, которыми занимается феминизм. Среди отличительных черт современной многомерной феминистской действительности выделим динамизм и тенденцию к поиску новых оснований женского субъекта. По верному замечанию Н. Турыгиной, в настоящее время происходит «смещение исследовательского акцента в сторону утверждения женщины как активного производителя культурных значений, что наиболее адекватно отражает специфику направленности этого женского движения» [8, 36].

Важный аспект проявления феминистской теоретической мысли составляет проблема преодоления фаллологоцентричного универсального субъекта, отождествляемого с рациональностью и сознанием, в ходе развития которого женщине вменяется право быть носительницей телесности с имманентным ей языком. Концепции телесного, биологического своеобразия женского тела, его интимности неразрывно связаны с основными концепциями современного феминизма. Теоретически они подкрепляются феминистскими исследованиями таких авторов эпохи постмодернизма как Р. Брайдотти, Л. Иригарэй, Э. Сиксу, ставящих перед собой цель реанимировать

телесность посредством легитимации того языка, который описывает эту женскую телесность. Данный подход позволяет отослать телесность к ситуативности, локализованности, из которой она питается. В результате, как совершенно верно заметил Ф. Ллойд, именно личные переживания ставятся в центр любой деятельности на уровне изображения, следов, отметин «гендерного» тела; на уровне использования материалов или средств выражения; на уровне проблемы субъективности и на уровне произведенных впечатлений [10, 44].

Для того чтобы найти место женщины в культурно-философском пространстве, западная философская мысль придумала категории «иной» или «отличной от». Как было отмечено Н. Турыгиной, «толкование различия определяла власть, в результате чего смысл этого понятия сводился к обозначению неполноценности» [8, 37]. В итоге женский субъект рассматривается как дефектный, а структура жертвенности и апелляция к власти ведут к утрате собственной дееспособности как субъекта или к его полной потере. Следует согласиться с феминистским теоретиком Р. Брайдотти в том, что «устойчивый бинаризм мышления, сводящий женщину к положению дефективной „инаковости“, может быть преодолен только через признание многообразия форм женской репрезента-





Г. Лосева. *Вирява*

ции. Обращение к категории опыта в феминистском знании позволяет продемонстрировать переход к субъекту телесному, т. е. фиксации наиболее интимных переживаний жизненных ситуаций» [2, 221].

Многообразие форм женской репрезентации, воспринимаемых через биологическое своеобразие женского тела, телесность как перенесение акцента на различные телесные переживания, индивидуальный интимный опыт, являющийся основным параметром для выражения субъективного опыта, а также не оспариваемая общественным сознанием близость женщины к природе привели к возникновению нового направления в современной феминистской мысли – экофеминизма, где женщина выступает символом близости к природе и противопоставляется символу мужского начала – культуре.

Многообразие форм женской репрезентации, воспринимаемых через биологическое своеобразие женского тела, а также не оспариваемая общественным сознанием близость женщины к природе привели к возникновению нового направления в современной феминистской мысли – экофеминизма.

Экофеминизм как идеологическое движение и теоретическое направление возник в начале 1970-х гг. во Франции и США. В 1974 г. французская исследовательница Ф. Дюбон попыталась доказать, что мужской контроль над промышленным производством и женской сексуальностью приводит к двойному кризису: во-первых, к разрушению окружающей среды из-за погони за сверхприбыльным производством, а во-вторых, к демографическому кризису через искусственное манипулирование процессом рождаемости [9, 10].

Сторонники экофеминизма возражают против отделения культуры и общества от природного мира. Они уверены в том, что наука, экспертные знания и исследовательская мысль вытесняют традиционное народное знание, и склонны во всем замечать принадлежность к разуму и духу, абстрактному мышлению, научному методу, технологии, контролю, а не к природе, телу, флоре, фауне, репродуктивности, интуиции. Хотя некоторые аспекты данного направления и заслуживают критики за романтизацию женской телесности, женского опыта и женской истории, его достоинством следует признать то, что оно стремится объяснить проблемы женской идентичности посредством разрушения старых гендерных стереотипов и утверждения женской телесности и сексуальности; путем обращения к природе и доисторическому периоду, так как, несомненно, ярче всего связь людей с природой и зависимость их от нее отражены в народном эпосе и мифологии.



Полагаем, что обращение к культурному и художественному наследию мордовского народа, содержащему богатейший исторический, этнографический и культурологический материал, поможет осмыслить феномен мордовской (эрзя, мокша) женщины, с которой связано множество представлений в мифологии, религии, эпосе, этике и эстетике мордовского народа. Женский образ присутствует во всех жанрах устного народного творчества, в художественной литературе и изобразительном искусстве мордвы. Он пронизывает все пласты культуры, отражая становление мордовской женщины. Образы женщин, удерживающиеся в памяти народа из глубины веков, способствуют постижению национальных особенностей мордовского этноса. Однако в традиционных исследованиях, посвященных частной сфере, женская ментальность и эмоционально-чувственный мир практически не затрагивались. Представляется целесообразным обратиться к мифологии и фольклору, а также к религиозным верованиям мордвы, поскольку именно эти источники в полной мере отображают образ женщины в культурном сознании мордовского этноса, ее роль в семье и обществе в различных возрастных и социальных статусах.

Образы женщин, удерживающиеся в памяти народа из глубины веков, способствуют постижению национальных особенностей мордовского этноса.

Мордовская мифология неразрывно связана с дохристианскими языческими понятиями о мире, которые в своей основе были представлены образами женских божеств. Ссылаясь на архивный материал, Т. Девяткина и Г. Корнишина утверждают, что центральным в языческих религиозных верованиях был образ Анге-патяй – прародительницы, праматери всех богов, образ которой во многом является собирательным [3, 21–22; 4, 90]. Часть своих характеристик Анге-патяй могла позаимствовать у хозяйки воды Веды-авы, выступающей покровительницей брака и деторождения. Так, например, моления в честь Анге-патяй сходны с молениями, посвященными Веды-аве, и проводились они, как правило, у воды.

Среди созидательных функций богини-матери обычно выделяют несколько важнейших. Во-первых,

Г. Лосева. Ведыа





Г. Лосева. Дева с рогом изобилия

Г. Лосева. Мордовка с подсолнухами



как супруга бога-творца она участвовала в творении мира и в этом качестве обычно идентифицировалась с землей. Во-вторых, богиня-мать создавала населяющих землю существ: богов, людей, животных и т. д. В-третьих, она покровительствовала людям, скоту и плодородию почвы, а также сексуальной активности как источнику плодovitости. Кроме того, в большинстве мифологий богиня-мать соотносилась с умирающим и воскресающим богом, мужем или возлюбленным, что подчеркивало ее тождественность с циклами природы и слияние с самой природой. Поэтому она рассматривалась как источник жизненной силы и бессмертия – высшего проявления той силы, которая способствовала возрождению жизни.

П. И. Мельников считает, что Анге-патяй олицетворяла все добродетели, которыми обладает мордовская женщина, а также воплощала идеал женской красоты. В своем небесном доме она была молода и прекрасна собой; когда же сходила на землю, то превращалась в сильную физически старуху. Трудолюбие – одна из главных добродетелей Анге-патяй. Считалось, что во время своего присутствия на земле, она контролировала трудолюбие женщин. Посылая на землю своих прислужниц с зародышами животных и душами людей, богиня невидимо присутствовала при рождении новой жизни. Люди верили, что она помогала женщинам в родах, хранила и оберегала детей, покровительствовала повивальным бабкам и лекаркам [6, 47–49].

Все явления природы (вода, лес, земля, огонь, молния) имели своих покровителей. В их именах первая часть обычно обозначала объект олицетворения, а вторая (-ава) – женщину, мать: Вeдь-ава (ведь – «вода»), Вирь-ава (вирь – «лес»), Мaстор-ава (мастор – «земля»), Кудa-ава (куд – «дом») и т. д. Образы Анге-патяй и других божеств-покровительниц были наделены в мордовской мифологии человеческими качествами, присущими обычным земным женщинам, воплощали черты, которые должны были быть свойственны хозяйке дома.

Божеством, символизирующим собой трудолюбие мордвы, являлась Мaстор-ава, считающаяся держательницей земли и ее покровительницей. Для мордвы как народа земледельческого земля представлялась женщиной, обладающей плодородной силой, производящей все необходимое для людей. Поэтому к Мaстор-аве относились с особым почтением и посвящали ей много жертвоприношений.

Другими наиболее древними и почитаемыми божествами были Вeдь-ава – покровительница воды, любви, брака, деторождения и Вирь-ава – покровительница леса. Это также были собирательные образы идеальной мордовской женщины. Основная функция Вeдь-авы – оказание покровительства здоровью, – была связана с верой в живительно-лечебную и очистительную силу воды. Бездетные женщины обращались к Вeдь-аве с просьбами о рождении детей,



Все образы мордовских женских божеств дуалистичны и противоречивы, наделены как положительными, так и отрицательными чертами.

прибегая к особому молению. Оставаясь невидимой, Вирь-ава следила за порядком в лесу, могла указать на ягодные и грибные места, помочь, если человек заблудился.

Все образы мордовских женских божеств дуалистичны и противоречивы, наделены как положительными, так и отрицательными чертами. Поскольку Вель-ава обитала в воде, то считалось, что она могла затянуть и утопить человека или наказать какой-нибудь болезнью. Полагали, что рассерженная Вель-ава могла обречь людей на бездетность. Об этом также пишет и И. Н. Смирнов, подчеркивая, что Вель-ава была каннибалом по своей природе, поэтому для ее умиловления нередко осуществлялись человеческие жертвоприношения, как символические, так и буквальные. Существовало поверье, что помощь этого божества могла погубить человека [7, 136–147]. Несмотря на то что мордва не боялась лесной стихии, образ Вирь-авы служил олицетворением чувства страха перед лесом, в котором можно заблудиться, столкнуться с дикими животными с риском для жизни.

Л. В. Лобанова в своем диссертационном исследовании приводит пример того, как в верованиях мордвы Вель-ава и Вирь-ава воплощали собой идеал красоты женщины-мордовки, подобно Анге-патяй. Вель-ава представлялась молодой, высокой, со светлыми до колен волосами, появляющейся перед людьми ночью или поздно вечером в обнаженном виде; реже – в мордовской рубаше с ведром в руках, расплескивающей воду или расчесывающей волосы. Вирь-ава виделась женщиной большой физической силы, очень высокого роста, достающей вершин деревьев, с длинными, ниже пояса, темными волосами и большой, свисающей до колен или переброшенной

через плечи грудью, что подчеркивало ее женское начало [5, 93–96].

Таким образом, хотя времена поклонения божествам и современную феминистскую концепцию разделяют сотни лет, рассмотренные выше образы демонстрируют справедливость теоретического утверждения, что репрезентация женщины в мифологии отражает традиционно репрессивный женский опыт. В образах языческих богинь представлена символическая и телесная аффирмация интимных переживаний в реальных жизненных ситуациях. Такие моменты частной сферы, как начало жизни, роды, смерть, посев и сбор урожая, от которого зависела жизнь людей, а также болезни и процесс выздоровления и сами процессы выполнения этих практик связаны с вышеупомянутыми женскими образами и нередко с женской репродуктивной сферой. В обликах божеств ярко выражены женская телесность и интимность. Наличие у них как положительных, так и отрицательных функций отражает отказ от принятия раз и навсегда постулируемой единой сущности женщины и желание со стороны женщин более внимательного отношения к феномену многообразия их форм репрезентации, понимания различий женской и мужской репрезентаций. Дробление функций божеств на мелкие подтверждает приоритет партикулярного над всеобщим, а шокирующие практики и гипертрофированное подчеркивание черт репрезентированного женского тела, табуированного и травматического одновременно, фиксируют в сознании невосполнимость утраты женщинами права заявлять о себе и быть услышанными.

Ключевые слова / keywords:

частная сфера; феминизм; языческое женское божество; мордва

private space; feminism; pagan goddesses; Mordovians

Поступила 18.03.2009

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру : пер. с англ. / С. Бенхабиб. – М. : Логос, 2005. – 289 с.
2. Брайдотти, Р. Половое различие как политический проект номинализма // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Р. Брайдотти. – СПб. : Изд-во «Дм. Буланин», 2000. – 303 с.
3. Девяткина, Т. Мифология мордвы / Т. Девяткина. – Саранск, 1995.
4. Корнишина, Г. Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура и формы бытования / Г. Корнишина. – Саранск, 2000. – 334 с.
5. Лобанова, О. Образ женщины в ментальном поле мордовского этноса: историко-культурный анализ : дис. ... канд. ист. наук / О. В. Лобанова. – Саранск, 2006.
6. Мельников, П. Очерки мордвы / П. Мельников. – Саранск, 1981. – 132 с.
7. Смирнов, И. Мордва: Историко-этнографический очерк / И. Смирнов. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1895. – 310 с.
8. Турыгина, Н. На пути к «позитивной» женской субъективности: теоретические стратегии женских художественных практик // Топос. – М., 2002. – № 1(6). – С. 36–37.
9. D'Eaubonne, F. Le Feminisme ou la mort // An Antology of New French Feminism / E. Mars, I. Courtivrov. – Massachusetts, 1980. – 279 p.
10. Lloyd, F. Painting in Feminist Visual Culture / F. Lloyd. – Routledge, 1999. – 336 p.

