

ЮМЫНҪДЫР КАК ЖЕНСКИЙ АРХЕТИП ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА МАРИ. ОПЫТ КУЛЬТУРНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА*

Э. М. КОЛЧЕВА,

*кандидат искусствоведения, доцент кафедры социально-культурных технологий ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет»
(г. Йошкар-Ола, РФ)*

В культурологическом изучении традиционной этнической ментальности важнейшим инструментарием стало понятие культурного архетипа, которое дефинируется как базовый элемент культуры, ее ценностная константа. Исследование эволюции понятия показывает, что культурный архетип не тождественен психологическому архетипу коллективного бессознательного [4, 254–263]. Он принадлежит культуральному (культурному) бессознательному – «...области исторической памяти социума, образующейся между коллективным бессознательным (родовидовой структурой психики человека. – Э. К.) и существующим образцом культуры» [9, 155]. По сравнению с *непредставимыми* архетипами коллективного бессознательного культурные архетипы – это в большей степени готовые, исторически сложившиеся репрезентативные культурные формы, символы определенной социальной общности.

Гендерные архетипы культуры во многом «стоят на плечах», происходят из психологических архетипов, поэтому для выявления их конкретной культуральной специфики может оказаться продуктивным использование в их анализе теоретических разработок современной постъюнгианской аналитической психологии, например Д. Ш. Болен [2] и ее последовательницы Г. Б. Бедненко [1], которая углубила некоторые положения.

Гендерные архетипы как эталонные поведенческие образцы, прежде всего, получают мифологические персонификации.

Указанные авторы выявляют своеобразие гендерных психологических архетипов через анализ широкоизвестных персонажей древнегреческой мифологии. Эти репрезентации Бедненко определяет понятием «ролевые архетипы» [1, 3]. По замечанию Болен, «греческие богини воплощают жизненные модели женщины в патриархальной культуре» [2, 16], что делает данную классификацию применимой практически к любой традиционной культуре. Она выделяет три группы богинь в соответствии с их психологическими признаками и социальными ролями:

– богини-девственницы Артемида, Афина, Гестия воплощают идеи женской независимости. Каждая имеет свою специфическую роль;

– «уязвимые» богини Гера, Деметра и Персефона представляют традиционные роли жены, матери и дочери. «Они выражают потребность женщин в прочных связях и привязанности. Эти богини подстраиваются к другим и потому *уязвимы*» [2, 11]. Отметим, что эти богини предстают в явно жертвенном дискурсе;

– алхимическая богиня Афродита как «воплощение эротического притяжения, сладострастия, сексуальности и стремления к новой жизни» [2, 11].

Бедненко добавила к этой классификации еще один ролевой архетип – Гекату, «...сваху, шутницу, колдунью и посредницу, покровительницу обиженных, униженных и оскорбленных женщин» [1, 252]. Это дополнение, на наш взгляд, не случайно: оно отражает особенности российской ментальности, играет особую роль в картине мира на-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 12-14-12000.

рода мари и находит отражение в современном мари́йском изобразительном искусстве.

В данной статье предметом культурно-психологического анализа стал такой женский архетип мари́йской традиционной культуры, как Небесная Дева Юмы́нұдыр, дочь верховного бога мари́йской традиционной религии Кугу Юмо.

Юмы́нұдыр – синкретичный женский архетип мари́йской культуры. В мифологической модели мира мари она представляет женский идеальный образец. Выйдя замуж за юношу-мари, она стала родоначальницей мари́йского народа. Исследователь традиционного сознания мари Ю. А. Калиев подчеркивает, что именно женщина – дочь Неба Юмы́нұдыр – явилась первым антропоморфным образом в мифологической картине мира мари; она выступает не только праматерью народа, но и репрезентацией идеи «личностного начала» в культуре [3, 88]. Как небесная пастушка-пряжка-качиха-вышивальщица Юмы́нұдыр мыслится «первым практическим субъектом» [3, 76] в культуре мари.

Мари́йская традиционная культура, будучи патриархальной, сохраняла мощный след матриархальных отношений. Специфика жизни лесного народа состояла в том, что присваивающие промысловые занятия продолжительный период времени сочетались с низкоэффективными сельскохозяйственными. Мари́йцы долго жили небольшими патронимическими семьями в поселениях типа хутора – илемах. Кроме того, на протяжении столетий мари́йский народ был вынужден постоянно переселяться в северо-восточном направлении под напором других народов, т. е. осваивать девственные леса. Эти суровые обстоятельства формировали специфический интровертный характер народа и особую роль женщины, которая и запечатлелась в образе Юмы́нұдыр.

Небесная Дева мари как девственная богиня сочетает в себе черты архетипов Артемиды, Афины и Гестии. В ней обнаруживается то, о чем пишет Болен: «Все три богини обладали одними и теми же неосознанными качествами – различались лишь областью их интересов и образа жизни. Каж-

дая из них была самодостаточна... Ни одна из них не стала жертвой мужского божества или смертного мужчины» [2, 73]. Этому находит подтверждение в этногонимическом мифе о Юмы́нұдыр.

Рождена она будто бы без матери как Афина (роли: папина дочь, мастерица, стратег). Упоминается только отец Небесный бог Юмо (хотя предполагается, что в историческом прошлом место Юмо занимал сохранившийся в фольклоре образ Ава-Кава «Мать-Небо»). Нет сведений о ее детстве, она сразу предстает как самостоятельная пастушка (впоследствии и как стряпуха-пряжка-качиха-вышивальщица). Таким образом, архетипическая связь «дочки-матери» отсутствует, как и Афина, Юмы́нұдыр – дочь своего отца. В то же время она автономна по отношению к нему: пасет свои стада на Земле, спускаясь по шелковым качелям, лишь вечером возвращаясь в небесный отчий дом. Позволяя ей быть достаточно свободной, Юмо поощряет в дочери другую грань архетипа девы – Артемиду (роли: защитница, соперница, преследовательница). Мари́йская женщина, действительно, могла встать рядом с мужчиной и в бою, и на охоте, игравшей в жизни лесного народа значительную роль достаточно долго.

Своеволие Артемиды и стратегический ум Афины в мари́йском мифе ярко иллюстрируются тем, как Юмы́нұдыр вышла замуж. Встретив во время очередной пастбы своих стад и полюбив простого земного парня, она пренебрегает своим статусом, придумывает хитроумный план обмана отца, имитирующий ее смерть. Конечно, в этой исключительной ситуации любовной страсти дает знать о себе архетип Афродиты (роли: вдохновительница, возлюбленная, творческая женщина), но за эту «уступку» ей придется дорого заплатить. Мифологема похищения в браке предстает прямо противоположным классическому патриархальному решению образом. Она не жертва, свободна, выбор делает сама, и «смерть девичества» в ее случае не трагична. Это очень важный момент с точки зрения характеристики психологии мари́йской женщины, ее относительной независимости. Как пишут этнографы, в древности у мари суще-

ствовал обычай похищения невесты, но степень его насильственности определить сегодня не представляется возможным. К концу XIX в. он стал редким, проводился с согласия самой невесты и был формальным [6, 228]. Кроме того, известно, что у мари невеста нередко была старше жениха на 3–5 лет, поскольку расценивалась как работница.

Далее по мифу после рождения ребенка Юмынұдыр ненадолго возвращается со всей семьей к своему Небесному отцу. Здесь в ее жизни происходит роковое событие, словно компенсация за то, что Небесная Дева избежала архетипической роли невесты-жертвы и владычицы подземного мира (Персефоны). Жаждавший ее руки подземный брат Небесного бога Керемет «растерзал марийца в небесах и выбросил его тело на землю» [8, 284]. В местах падения частей тела проросли березы и дубы – так возникли священные рощи народа мари.

Однако этот жестокий поступок владыки Подземного мира не достигает цели: Юмынұдыр не переходит в класс «уязвимых» богинь, не оказывается жертвой согласно логике их роли, т. е. она не становится ни марийской «Персефой» – супругой Керемета, ни потерявшей смысл жизни вечно скорбящей Герой – вдовой, ожидающей новой любви. Наоборот, алгоритмы девственных богинь наделяют ее силой и решимостью жить самостоятельно и дальше. Бедненко так характеризует варианты развития этих архетипов во вдовстве: «Афина даст интерес к карьере и социальному самовыражению, Артемида – стимул для борьбы за справедливость, Гестия – смысл духовной жизни, Геката – знание тайных путей и троп жизни» [1, 457]. Действительно, Юмынұдыр возвратилась с сыном на Землю и, став покровительницей, наставницей женщин, обучила их всяким женским ремеслам, важнейшими среди которых стали культивирование волокнистых растений, их обработка, прядение, ткачество и изготовление из холста одежды.

Мотив избегания насильственного замужества имеет в фольклоре мари различные варианты, дублируется распространенными сказочными персонажами: дочерью бога Пиамбар и девушкой Среброзубой

Пампалче. Своеобразной заместительницей Юмынұдыр в культовой практике стала младшая сестра Пиамбар (кува) [8, 190], пророчица и покровительница, нередко выступающая в настоящее время уже в мужском облике.

В астральной мифологии мари Юмынұдыр как Небесная Дева-пряха прядет на серебряной прялке серебряную нить. Отметим, что веретено – также атрибут древнегреческой Афины. Юмынұдыр, как и Афина, оценивает прядильное мастерство женщин. Ось вращения Земли представлялась веретеном, людские судьбы – пряжей Юмынұдыр. Одежда мари богато орнаментировалась. Традиционная технология вышивки по счету нитей требовала от женщины большого внимания и терпения. Самой желанной невестой у марийцев всегда была девушка – лучшая ткачиха и вышивальщица, поскольку ее мастерство свидетельствовало о трудолюбии и хозяйственности.

Таким образом, сохранив природу богини-девы, Юмынұдыр реализует по сути алгоритм архетипа Афины – неприступная дева, стратег и тактик, умница и мастерица. Для обычных марийских женщин Юмынұдыр выступает эталоном поведения именно в такой архетипической роли. Отголоски же архетипа Артемиды встречаются, например, в локальном культе легендарной юной охотницы и защитницы народа Ирги и сосны, на которой враги ее повесили [8, 90, 91].

На самостоятельность марийской женщины указывают отдельные обычаи, сохранившиеся в традиционной культуре. Так, скот, составлявший основу приданого невестки, считался ее собственностью, хотя и вливался в общее имущество семьи. Имелась у нее и другая личная собственность. «Обычным правом марийцев, – пишет этнограф Т. Л. Молотова, – признавалась собственность женщины на изделия из конопли и льна, на орудия труда для их производства. При выходе замуж молодуха в первый год после свадьбы сохраняла за собой право на засеянную коноплей или льном полосу в хозяйстве родителей» [5, 6].

Чертами марийского женского характера, которые зафиксировали исследователи,

начиная с XIX в. и до сих пор, являются закрытость, терпеливость, сдержанность [7, 58]. Бедненко точно подмечено, что страсти бушуют «под доспехами», «...но Афина, как и женщины, в которых силен этот архетип, их умело скрывает» [1, 371]. Алгоритм поведения в любви также продиктован архетипом прекрасной и владеющей собой Афины: «Женщина, которой правит Афина, скорее обдуманно выйдет замуж или даже предсказуемо влюбится в подходящего мужчину, чем отдастся внезапной страсти» [1, 371]. Для любой традиционной культуры это самый «правильный» вариант. Юмынұдыр, последовавшая однажды зову Афродиты, заплатила потерей любимого, и марийским женщинам уже вменяется другой образец поведения в любви.

Архетип Афродиты как активного свободного сексуального начала в традиционной культуре мари сведен к минимуму и максимально вытеснен из женских норм поведения. Оргиастическое начало в женских культурах отсутствует.

Сформировавшиеся в женской культуре мари запреты в сексуальной сфере содействовали появлению в традиционных представлениях такого одиозного персонажа, как вувер (ведьмак, упырь). Этот архетипический способный к перевоплощению «демонический любовник», который посещает женщин по ночам, считался однозначно негативным, чрезвычайно опасным. Рождавшиеся от него дети были уродами [8, 70]. Любопытно, что лунные затмения объяснялись тем, что вувер проглатывал Луну, т. е. саму женскую сущность.

Эстетический идеал женщины связывался с девственными и материнскими богинями. Они формировали такие черты женского характера, как предусмотрительность и бдительность. Во внешности ценились типичные для любой традиционной культуры особенности телосложения, голени, например, должны были быть достаточно толстыми и прямыми как столбики в знак того, что женщина «твердо стоит на ногах». Для того чтобы соответствовать эталону, женщины старались обернуть ноги онучами как можно более объемно.

В этом смысле некорректно определять Юмынұдыр марийской Афродитой, ведь Афина не уступала ей во внешней красоте. Достаточно вспомнить их спор за первенство на суде Париса. Бедненко пишет: «Афродита всегда предлагает нарушение каких-то правил. Это любовь к чужому супругу или супруге, бурный роман вне брака, или страсть двух юных влюбленных, или нарушение сословных привычек и порядков» [1, 400].

В марийской культуре сложились удивительные ритуалы сублимации архетипа, например танец с ковшом во время праздника поминовения усопших Кугече, который совпадает с концом Пасхальной недели. Влюбленным позволялось публично в танце, исполняемом под звуки ритуальной волынки шувыр, продемонстрировать свои чувства, выпив из одного ковша «любовный напиток» – ритуальный квас-медовуху, который они принимали из рук жреца карта. По завершении танца женщина делила новую порцию священного питья уже с музыкантом-волынщиком, а ее партнер, пригубив, обносил ковшом всех присутствующих. Л. С. Тойдыбекова подчеркивает, что это был единственный в году праздник подобного рода, и в этот день запрещалось ревновать [8, 223].

Как отмечает Бедненко, архетип Афины встречается в культуре достаточно часто. Причина этого видится ей «...в необходимости выживать и действовать в критической ситуации, когда некого звать на помощь и помочь себе можно только самой, когда необходимы разум и трезвый расчет, а эмоции и чувства лучше оставить на потом» [1, 367].

Историческая судьба марийского народа, суровые природно-климатические условия начиная с эпохи Средневековья ставили женщину в сложную ситуацию, а потому, очевидно, и возник такой этногенетический миф. Мастерица и хозяйка, поддерживающая заведенный порядок быта и ритм жизни, опора семьи и тыл для мужчин, воюющих или ушедших на сезонную охоту, промысел, на лесозаготовки и т. п. Историческая победа данного архетипа женственности в марийской культуре отражает сме-

ну родовых устоев. Женщина «отказалась от своих хтонических матриархатных черт и стала поборницей мужского права и порядков» [1, 372]. В нем современные психоаналитики видят аниму мужчины, Софию – Божественную мудрость. Сегодня этот архетип актуализирован в искусстве марийских художников-этнофутуристов как никогда прежде. В традиционной культуре мари он репрезентирован в образе Юмынұдыр.

Итак, опыт культурно-психологического анализа марийского мифологического образа Юмынұдыр показывает, что этот женский архетип принадлежит классу дев-

ственных богинь, в наибольшей степени соответствует психологическому архетипу Афины по психоаналитической постъюнгианской классификации. Это объясняет предпочтительные в марийской культуре черты женского характера: целомудренность, сдержанность, разумность, предусмотрительность, трудолюбие и независимость. Последнее качество четко прочитывается в мотиве избегания насильственного замужества Юмынұдыр и дублирующих ее героинь фольклора, что указывает на отсутствие агрессивно-жертвенного стиля в гендерной модели поведения мари.

Поступила 07.07.2016

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК BIBLIOGRAPHY

1. *Бедненко, Г. Б.* Боги и богини как ролевые архетипы : электрон. изд. по тексту книг «Боги, герои, мужчины : Архетипы мужественности» и «Греческие богини : Архетипы женственности». – Новое доп. автор. изд. / Г. Б. Бедненко. – Москва : Пряхи, 2013. – 521 с.
2. *Болен, Д. Ш.* Богини в каждой женщине : Новая психология женщины. Архетипы богинь [Электронный ресурс] / Д. Ш. Болен ; пер. Г. Бахтияровой и О. Бахтиярова. – Москва : София, 2008. – 352 с. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/bolen01/index.htm>. – Дата обращения: 28.06.2016.
3. *Калиев, Ю. А.* Мифологическое сознание мари : Феноменология традиционного мировосприятия : монография / Ю. А. Калиев. – Йошкар-Ола : Марийский государственный университет, 2003. – 216 с.
4. *Колчева, Э. М.* Понятие «культурный архетип» как инструментарий анализа национального искусства // Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 1. – С. 254–263.
5. *Молотова, Т. Л.* Марийский народный костюм / Т. Л. Молотова. – Йошкар-Ола : Марийское книжное издательство, 1992. – 112 с.
6. *Попов, Н. С.* Свадьба / Н. С. Попов, И. Н. Смирнов // Марийцы. Историко-этнографические очерки. – 2-е изд., доп. – Йошкар-Ола : МарНИИИЯЛИ, 2013. – 482 с.
7. *Соколова, М. В.* Особенности проявления гендерной идентичности марийской женщины (на материале повести З. Катковой) // Финно-угорский мир. – 2015. – № 1. – С. 56–61.
8. *Тойдыбекова, Л. С.* Марийская мифология : этногр. справ. / Л. С. Тойдыбекова. – Йошкар-Ола : МПИК, 2007. – 312 с.
9. *Хендерсон, Дж.* Культуральное бессознательное // Хендерсон Дж. Психологический анализ культурных установок. – Москва : Добросвет ; КДУ, 2007. – С. 149–164.
1. *Bednenko, G. B.* (2013), Gods and goddesses as role archetypes, Moscow: Spinners (Prakhi).
2. *Bohlen, D. Sh.* (2008), Goddess in every woman: The new psychology of women. Archetypes goddesses, Moscow: Sofia, available: <http://psylib.org.ua/books/bolen01/index.htm> [accessed 28 June 2016].
3. *Kaliev, Yu. A.* (2003), Mythological consciousness of Mari: Phenomenology of the traditional perception of the world, a monograph, Yoshkar-Ola: Mari State University.
4. *Kolcheva, E. M.* (2015), Notion of “cultural archetype” as a tool of analysis of the national art, Knowledge. Comprehension. Skill, № 1, p. 254–263.
5. *Molotova, T. L.* (1992), Mari folk costume, Yoshkar-Ola: Mari Book Press.
6. *Popov, N. S.* and *Smirnov, I. N.* (2013), Wedding, The Mari. Historical and ethnographic essays, ed. 2nd, Yoshkar-Ola: MarNIИYaLI.
7. *Sokolova, M. V.* (2015), Specific features of gender identity of Mari women (based on the novel Z. Katkova), Finno-Ugric world, № 1, p. 56–61.
8. *Toidybekova, L. S.* (2007), Mari mythology: ethnographic research, Yoshkar-Ola: MPIK.
9. *Henderson, J.* (2007), Cultural unconscious, Psychological analysis of cultural attitudes, Moscow: Dobrosvet; KDU, p. 149–164.