

Лепешкина Лариса Юрьевна

кандидат исторических наук,  
доцент кафедры философии, истории и права  
Поволжского государственного университета сервиса

## ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА КАК АЛГОРИТМ ПРЕОДОЛЕНИЯ КРИТИЧЕСКИХ СИТУАЦИЙ

### Аннотация:

*Статья посвящена выявлению значения обрядов жизненного цикла в преодолении критических ситуаций отдельным человеком и этносом. Новизна исследования заключается в культурологическом анализе данных обрядов, что позволяет выявить их социокультурную ценность. Главные функции обрядов жизненного цикла – сопротивление страху перед неизвестностью, заложенной в бытии и небытии, укрепление индивидуального и коллективного (этнического) сознания. Материал статьи может быть полезным для разработки и совершенствования различных спецкурсов по теории и истории культуры.*

### Ключевые слова:

*обряды жизненного цикла, критическая ситуация, сублимация, алгоритм выживания, сопротивление страху, индивидуальное сознание, коллективное сознание, фольклор народов Поволжья.*

Lepeshkina Larisa Yuryevna

PhD in History, Assistant Professor,  
Philosophy, History and Legal Science Department,  
Volga Region State University of Service

## THE LIFE CYCLE RITES AS AN ALGORITHM OF OVERCOMING OF CRITICAL SITUATIONS

### Summary:

*The article shows the value of the life cycle rites in overcoming of critical situations by a person and an ethnos. The scientific relevance of the research consists in the culturological analysis of these rites, which allows the author to reveal their sociocultural value. The main functions of the life cycle rites are resistance to fear of the unknown that is inherent in facts and fiction, strengthening of individual and collective (ethnic) consciousness. The material of the paper may be useful in development and improvement of various special courses on the theory and history of culture.*

### Keywords:

*life cycle rites, critical situation, sublimation, algorithm of survival, resistance to fear, individual consciousness, collective consciousness, folklore of the peoples of the Volga region.*

Предметом нашего исследования являются обряды жизненного цикла. В научной литературе их нередко называют переходными, переломными и связывают с изменением социального статуса человека. Разнообразие теоретических изысканий, осуществляемых учеными прошлого и настоящего, позволяет определить общий лейтмотив данных обрядов, единство их сюжета: это символизация критических ситуаций в человеческой жизни – рождения, инициации, вступления в брак и смерти. Однако дискуссионными остаются вопросы о том, какова сущность обрядов жизненного цикла как феномена культуры, какую пользу они приносят этнической общности и конкретному индивиду, насколько они значимы сегодня, когда стремление современного человека к «кочевому» образу жизни нивелирует традиционную мораль его предков [1].

Эпоха сексуальных революций, свободных нравов и высоких технологий изменила сознание народов, традиционно ведущих оседлый образ жизни. Оно стало «кочевым», «блуждающим» и презирующим оседлое существование. Оно стремится к территориальной свободе как к возможности раскрытия своего Я, но всегда рискует разорвать этнические и родовые связи, транслирующие социокультурные ценности той или иной общности. В этом случае вопрос о востребованности обрядов жизненного цикла современными людьми вызывает особый интерес. Причем если акцентировать внимание на повседневном, социальном уровне функционирования обрядов жизненного цикла, то не останется пространства для нахождения их человеческого смысла, поиска «правды внутри себя» [2, с. 50]. Только через обращение к человеку как создателю культуры и ее продукту можно судить о важности, актуальности данного явления для общества. Поэтому целью работы является культурологический анализ обрядов жизненного цикла, который позволит осмыслить их предназначение в преодолении критических ситуаций отдельным человеком и этносом.

Со второй половины XIX в. обряды жизненного цикла стали предметом внимания научного сообщества. Начало исследований этого феномена обычно связывают с именем немецкого философа Вильгельма Маннгардта [3, с. 15].

Детальное описание этих видов обрядов происходило в рамках истории (Ф. Арьес, Ю.В. Бромлей, М.М. Громько, К.В. Чистов, С.А. Токарев и др.), этнографии (В.В. Пименов, А.К. Байбурин, Т.П. Федянович, М.Ф. Альбедиль, А.К. Салмин, Е.А. Ягафова, Е.П. Бусыгин, Н.В. Зорин и др.), антропологии (А.Р. Рэдклифф-Браун, А. ван Геннеп, М. Элиаде, К. Леви-Стросс, Дж.Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, М. Мид, М. Бойс, Э. Лич, В. Тёрнер, К. Гэрсис-Фоли и др.), а теоретическое осмысление дали философы (Д.М. Угринович, И.В. Суханов, Н.М. Закович,

Н.С. Сарсенбаев и др.) и филологи (А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, В.Я. Пропп, М.М. Бахтин, О.А. Седакова и др.).

Обряды жизненного цикла в контексте теории обрядов перехода исследовались такими выдающимися учеными XX в., как Арнольд ван Геннеп, Мирча Элиаде и Виктор Тёрнер (Тэрнер). А. Геннеп придерживался точки зрения, что человек в своей жизни последовательно проходит следующие этапы: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть, которые сопровождаются соответствующими церемониями. Они преследуют одну и ту же цель: «...обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное» [4, с. 9].

Кроме того, Геннеп предложил типологию обрядов перехода, разделив их на прелиминарные (отделение умершего от мира реального, например в погребальных церемониях), лиминарные (промежуточные обряды при беременности, обручении, инициации, повторном браке и т. д.) и постлиминарные (включение индивида в новую семью во время свадьбы) [5, с. 15]. Каждый из этих обрядов в усложненном или упрощенном варианте представлен у разных народов как неотъемлемая часть их жизненного цикла.

М. Элиаде связывает обряды перехода с посвящением в новое состояние вследствие достижения половой зрелости, изменения возраста, а также в связи с рождением, бракосочетанием и смертью [6, с. 115]. Посвящение через обряд дает человеку возможность перейти в более высокий статус (например, свадьба превращает мужчину в главу семьи), поскольку он «не желает быть таким, каким он является на естественном уровне, он стремится сделаться таким, каким видится ему идеал, открываемый мифами» [7, с. 117]. Причем сами по себе события рождения, достижения половой зрелости, бракосочетания и смерти у многих народов, заключает Элиаде, ничего не значат без обрядовой символизации. Обряд превращает событие в общепризнанный факт.

При описании обрядов жизненного цикла В. Тёрнер вводит понятие «обряды жизненных переломов». Эти обряды, по его мнению, фиксируют важнейшие вехи: рождение, достижение зрелости, брак и смерть, а также «вступление в более высокий статус» («политический пост, членство в закрытом клубе либо тайном обществе») [8, с. 233].

В. Тёрнер, как и М. Элиаде, считал, что обряды жизненного цикла являются «обрядами повышения статуса». Определения этих обрядов – посвящения (М. Элиаде), «жизненных переломов» (В. Тёрнер) – соответствуют замыслу нашей работы, поскольку в традиционной культуре разных народов именно рождению, инициации, браку и смерти человека придается особое значение, предусматривающее смену статуса и движение субъекта упомянутых «событий» к более высокой позиции («дочь» – «невестка» – «мать-хозяйка в другом доме»; «живой» в реальном мире – «мертвый», уходящий в рай и т. д.).

Обретение более высокого статуса в традиционной культуре было возможным через не только «физическую» реализацию обряда, но и улучшение морально-нравственных качеств человека (группы людей, этнической общности), способствующим выживанию в критических ситуациях.

Под критической ситуацией с психологической точки зрения следует понимать ситуацию неопределенности, в которой человек сталкивается с невозможностью реализации значимых внутренних потребностей своей жизни (мотивов, стремлений, ценностей и т. д.). Причем подобные ситуации возникают по различным причинам: стрессов (экстремальных, неспецифических случаев), фрустраций (непреодолимых трудностей при достижении целей), внутриличностных конфликтов, кризисов индивидуальной жизни [9, с. 11] и др. Однако восприятие человеком критической ситуации напрямую зависит от возможности его мозга «пережить» эту ситуацию, «выйти из нее».

В рамках психоаналитической теории культуры для описания подобной деятельности мозга применим термин «сублимация» (вытеснение). Так, Г. Рохейм в своей книге «Происхождение и функции культуры» понимает под сублимацией главную силу в порождении всех видов культурной деятельности [10, р. 74]. Потребность в сублимации инициируется невротами, изолирующими индивида от социума и разрушающими «комфортный» порядок жизни. Сублимация есть реализация инстинкта самосохранения, заставляющая человека фантазировать, воображать, искать новые решения «нестандартных» задач, вызывающих стресс и состояние хаоса. Культура как область воображения является пространством психологической защиты от сложности и непредсказуемости человеческого бытия.

Обряды жизненного цикла, будучи частью культуры, призваны компенсировать человеку гипотетический (нереальный) выход из критической ситуации. Они относятся к тем «временным конструкциям», которые обеспечивают символическое решение проблемы. Например, нерешенная проблема человеческой дискретности может найти выход через похоронно-поминальные обряды, которые способны смоделировать ее решение и создать ощущение другого мира, заключающего в себе идею бессмертия.

В повседневности критическая ситуация представляет собой событие, переворачивающее привычный порядок жизни человека. Такие события могут быть разделены в зависимости от времени наступления на постоянные и случайные.

К первому типу относятся те события, которые затрагивают судьбу многих людей (рождение, инициация, бракосочетание и смерть). Второй тип касается событий, характеризующихся внезапностью и непредвиденностью (эпидемия, голод, революция, война и т. д.).

Переживание случайной критической ситуации требует от людей «нестандартных» подходов к ее преодолению, поскольку традиционных вариантов борьбы с нею (молитв, ритуальных песен) может оказаться недостаточно. Одним из исторических примеров переживания подобной ситуации является башкирский обряд жертвоприношения в связи с эпидемией холеры. Так, в 1921 г. башкиры Чишминского района Башкирии сожгли тело человека, умершего первым от холеры, чтобы ликвидировать эпидемию этой болезни. Огонь от костра, на котором его сжигали, распространяли с помощью щепок, сковородок и мисок по всей деревне. Считалось, что этот огонь являлся «живым» и способное предотвратить несчастье [11, с. 241]. Следовательно, доминировало представление, что через физическое уничтожение первой жертвы болезни возможно исцеление всего населения деревни и переход к иным, более благоприятным условиям жизни.

Необходимо обратить внимание на то, что обряды в эстетическом плане тяготеют к празднику. Их совершают в театрализованной обстановке. Даже вокруг трагического события создается атмосфера торжественности. Обряд интересен потому, что облечен в эстетическую форму, он словно находится в красивой, блестящей обертке, по мере разворачивания которой человек испытывает переживание, волнение, катарсис, начинает ощущать свою близость к сакральному, к тайнам мироздания, к своему бессмертию. Однако смысл обряда находится не в эстетическом, а в ином поле.

Любой вещи, в том числе обряду, присущи смысл и значение. Смысл – это то, что изначально скрыто и требует расшифровки. Значение – коннотация, субъективная интерпретация вещи, она зависима от человеческих ассоциаций. Как писал французский философ Ж. Делёз, смысл является «границей, чертой», «подобен сфере...», чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить» [12, с. 45]. Следовательно, смысл существует на уровне предположения, догадки, но часто подменяется различными значениями. Он «развертывается» в потоке предложений, во множестве пояснений, когда одно предложение характеризует другое, благодаря чему становится возможным понимание людьми друг друга. Смысл есть «интермеццо» в рассуждении человека о вещи.

Далее Делёз приводит пример о философе Авиценне, который выделил три состояния сущности: универсальное, относящееся к интеллекту и представляющее вещь в целом (уровень понятия, коллективного осознания); единичное – «по отношению к отдельным вещам, в которых она воплощается» (уровень значения, индивидуального понимания); сущность как смысл «со своей великолепной стерильностью и нейтральностью» [13, с. 52–53]. Очевидно, что смысл находится вне универсального и единичного, это своеобразное «между бытие» в пространстве понятий, заданных обществом, и частных мнений.

Подобная парадоксальность характерна и для обряда. В его интерпретации как вещи можно выделить два уровня функционирования (две сущности): индивидуальный (единичный) и коллективный (повседневный, универсальный, всеобщий).

Индивидуальный уровень затрагивает воздействие обрядов на сознание человека, на его отношение к собственной жизни и смерти. Коллективный (повседневный) уровень – это представления общества об обряде как явлении. С философской точки зрения индивидуальный и коллективный уровни можно соотнести с категориями единичного и всеобщего. Но возникает вопрос: каким образом единичное и всеобщее, то есть индивидуальное и коллективное, могут взаимодействовать в обрядах жизненного цикла и насколько это будет считаться важным в преодолении критических ситуаций?

Обряды жизненного цикла, инициируемые конкретными критическими ситуациями (бракосочетанием, смертью и т. д.), воспринимаются отдельным человеком как единичные и уникальные, способные вызвать стресс и состояние хаоса (пограничье между осмыслением ситуации и возможностью выбора нового алгоритма выживания). Человек, погруженный в реальный мир, «не является вполне самим собой, его внимание обращено на бытие вещей, а не на бытие себя самого как сущего» [14, с. 277]. По М. Хайдеггеру, лишь в «пограничной», «критической» ситуации у человека появляется возможность понять «полноту» своего бытия [15]. В пространстве же повседневности обряды становятся для различных народов вариантами преклонения перед общественными нормами и носят социальный характер.

Индивидуальный уровень обрядов жизненного цикла затрагивает судьбу отдельного человека. Этот уровень исключителен, поскольку обряды связаны с переживанием определенного и неповторимого события – рождения, инициации, вступления в брак и смерти. Для человека такое событие становится «драмой», глубоко запечатлевающейся в его памяти. Причем на индивидуальном уровне обряды более устойчивы по сравнению с коллективным (повседневным), потому что индивидом при возникновении необычной ситуации движет страх перед неизвестностью, перед будущим. Но повседневность уравнивает такие ситуации, как рождение ребенка, его взросление, бракосочетание и смерть, делая их «рядовыми случаями» в жизни народа. Здесь нет места для страха, поскольку в обществе он вызывает презрение и о нем не принято говорить. Повседневность обрядов жизненного цикла символизирует уважение к «виновникам» того или иного события.

В традиционной культуре страх бытия (будущее всегда загадочно) и страх смерти (небытия) – постоянные спутники любого человека. Бытие и небытие таят в себе неизвестность, хаос. Человек совершает обряды не потому, что это необходимо с общественной точки зрения, а потому, что он ищет спасения от своего страха. В этом случае обряды жизненного цикла могут рассматриваться как способ сопротивления страху, бегство от неизвестности.

Подтверждение этому тезису находим у Г.В.Ф. Гегеля в его работе «Феноменология духа», где приводятся рассуждения о господине и рабе. Господин презирал страх и не переживал его. Раб, напротив, познал страх смерти, почувствовал ее близость и осознал тотальность своего бытия [16]. Как заключает И.А. Михайлов, именно ощущение смерти «позволяет человеку перейти от “неподлинного существования”, характеризующегося уходом от онтологического вопроса: “Что значит быть?” – к “подлинному”» [17, с. 278]. Народ есть господин, возвышающийся над личными «драмами», а человек – пока еще раб своих страхов. Обряды жизненного цикла способны «примирить» господина и раба, поскольку, функционируя на индивидуальном уровне, они защищают индивидуальное сознание. Степень защищенности индивидуального сознания обеспечивает целостность коллективного (этнического) сознания.

Рассмотрим функционирование и взаимодействие индивидуального и коллективного уровней обрядов жизненного цикла на примере свадебного и похоронно-поминального фольклора народов Поволжья. Печальная песня невесты перед свадьбой («Вот приехал разоритель мой, разорит он дружбу девичью, раздружит он меня с отцом, матерью и всей семьей моей»; «Родимый мой батюшка / И родимая моя матушка... / Приняли золоту чару / Пропили меня горькую...» [18]) или плач жены по умершему мужу («Милый мой ясен сокол / На кого ты меня покидаешь...» [19]), исполняемые в одиночестве, призваны поддерживать целостность индивидуального сознания, то есть защищать его от деструктивных сил критической ситуации. Период исполнения песни или плача – время отвлечения от довлеющих проблем. Таким образом, происходит сублимация – вытеснение внутренних переживаний в область «другого», предполагающее возможность психологического восстановления и адаптации исполнителя к новым обстоятельствам жизни.

Коллективное пение свадебных и поминальных песен, в сущности, преследует ту же цель, что и при индивидуальном исполнении. В них темы и стиль преподнесения аналогичны («Вдруг приехали разлучники / Разлучают с отцом, матерью, / Со любимыми подружками» – песня подруг невесты о свадебном поезде; «Родимая ты моя матушка, ты раскрой очи ясные, подыми свои белы рученьки» – коллективный женский вопль по покойнику [20]). Тем не менее коллективное пение еще дает человеку осознание поддержки со стороны других людей, ощущение рода. Подобное ощущение превращает обряды жизненного цикла в исключительные, особенные явления индивидуального бытия. И здесь речь идет о появлении третьего состояния сущности – особенного.

Следовательно, переживание обряда отдельным человеком относится к единичному, исполнение его этносом – ко всеобщему, отражение всеобщих этнических ценностей обряда в индивидуальной жизни – к особенному. Категория особенного позволяет объединить в нечто целое единичное и всеобщее, открыть для человека возможность неразрывной связи с другими людьми, со своей семьей, родом, этносом, стать «отражением... внутриэтнических поколенных» отношений [21, с. 806]. В этом и состоит возможный смысл обрядов жизненного цикла: в трансляции коллективных (этнических) ценностей в индивидуальную жизнь. Особенное становится тем «между бытием», которое позволяет осуществить переход от реальности явления к его пониманию. Обряды жизненного цикла приобретают свою значимость при непосредственной встрече с критической ситуацией. Зачастую они сами похожи на приключения и связаны с риском (испытание невесты у мордвы, жертвоприношение быка у луговых мари при поминовении умерших и т. д.). Совершая обрядовое действие, человек «закаляется» для переживания кризисных моментов в своем существовании.

Таким образом, можно сделать вывод: обряды жизненного цикла – это способ символизации сущностно значимых событий, который выражает ценности социальной группы и подготавливает ее членов к различным условиям жизни, к преодолению критических ситуаций.

## Ссылки:

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии [Электронный ресурс]. URL: <http://prometa.ru/lib/13> (дата обращения: 09.04.2014).
2. Немировская Л.З. Немецкая культурантропология : науч.-метод. пособие. М., 1998.
3. Soviet papers for SIEF's Third Congress "The life cycle" (Zürich). Moscow, 1987.
4. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. М., 1999.
5. Там же. С. 15.
6. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. ; предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994.
7. Там же. С. 117.
8. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
9. Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М., 1984.
10. Roheim G. The Origin and Function of Culture. New York, 1943.
11. Овсянников В.П., Лепешкина Л.Ю. Культурная динамика традиции жертвоприношения народов России // Теория и практика общественного развития. 2015. № 21. С. 239–243.
12. Делёз Ж. Логика смысла / пер. Я.И. Свирского. М., 1995.
13. Там же. С. 52–53.
14. Михайлов И.А. Мартин Хайдеггер // Философы двадцатого века. Книга первая. М., 2004. С. 269–287.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003.
16. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб., 1992.
17. Михайлов И.А. Указ. соч. С. 278.
18. Государственный исторический архив немцев Поволжья в г. Энгельсе. Ф. Р-1831. Оп. 1. Д. 172. Л. 9 ; ЦГА РМ (Центр. гос. арх. Респ. Мордовия). Ф. Р-267. Оп. 1. Д. 321. Л. 3.
19. НА СОМК (Науч. арх. Саратов. обл. музея краеведения). Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 3.
20. Там же. Л. 137, 2.
21. Суворова П.Е., Овсянникова Н.В. Культурные коды межпоколенной коммуникации [Электронный ресурс] // Современные исследования социальных проблем : электрон. науч. журн. 2015. № 5 (49). С. 801–814. URL: [http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/6282/pdf\\_1184](http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/6282/pdf_1184) (дата обращения: 05.12.2015).

## References:

1. Deleuze, G & Guattari, F 2014, *Treatise on Nomadology*, retrieved 09 April 2014, <<http://prometa.ru/lib/13>>.
2. Nemirovskaya, LZ 1998, *German cultural anthropology*, Moscow.
3. Soviet papers for SIEF's Third Congress "The life cycle" (Zürich) 1987, Moscow.
4. Genep, A van 1999, *Rites of passage. The systematic study of the rites*, Moscow.
5. Genep, A van 1999, *Rites of passage. The systematic study of the rites*, Moscow, p. 15.
6. Eliade, M 1994, *Sacred and the secular*, Moscow.
7. Eliade, M 1994, *Sacred and the secular*, Moscow, p. 117.
8. Turner, V 1983, *Symbol and ritual*, Moscow.
9. Vasilyuk, FE 1984, *Psychology experience (analysis of overcoming crisis situations)*, Moscow.
10. Roheim, G 1943, *The Origin and Function of Culture*, New York.
11. Ovsyannikov, VP & Lepeshkina, LY 2015, 'The cultural dynamics of the tradition of sacrifice the peoples of Russia', *Theory and Practice of Social Development*, no. 21, p. 239-243.
12. Deleuze, G 1995, *Logic of Sense*, Moscow.
13. Deleuze, G 1995, *Logic of Sense*, Moscow, p. 52-53.
14. Mikhailov, IA 2004, 'Martin Heidegger', *Philosophers of the twentieth century. The first book*, Moscow, p. 269-287.
15. Heidegger, M 2003, *Being and Time*, Kharkov.
16. Hegel, GWF 1992, *Phenomenology of Spirit*, St. Petersburg.
17. Mikhailov, IA 2004, 'Martin Heidegger', *Philosophers of the twentieth century. The first book*, Moscow, p. 278.
18. *The State Historical Archives of the Volga Germans in Engels*, f. r-1831, op. 1, d. 172, l. 9; *CSA RM (Central State Archive of the Rep. Mordovia)*, f. r-267, op. 1, d. 321, l. 3.
19. *SA SRM (Sci. Archive of the Saratov Regional Museum of local history)*, op. 1, unit. 11, l. 3.
20. *SA SRM (Sci. Archive of the Saratov Regional Museum of local history)*, op. 1, unit. 11, l. 137, 2.
21. Suvorova, PE & Ovsyannikova, NV 2015, 'Cultural codes of intergenerational communication', *Modern studies of social problems*, no. 5 (49), p. 801-814, retrieved 05 December 2015, <[http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/6282/pdf\\_1184](http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/6282/pdf_1184)>.