

Лепешкина Лариса Юрьевна

Lepeshkina Larisa Yuryevna

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

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

## ПРЕОДОЛЕНИЕ СТРАХА ПЕРЕД НЕИЗВЕСТНОСТЬЮ В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

## OVERCOMING FEAR OF THE UNKNOWN IN THE LIFE CYCLE RITES OF THE VOLGA REGION PEOPLES

### Аннотация:

*В статье рассматривается функция преодоления страха перед неизвестностью в обрядах жизненного цикла народов Поволжья в XX – начале XXI в. В качестве примеров для анализа берутся рождение, свадебная, похоронно-поминальная обрядность и обряды инициации жителей региона. Новизна исследования заключается в представлении данных обрядов как необходимых элементов «жизнестойкости» отдельного человека и целого этноса. Указанная функция обладала мощным психотерапевтическим эффектом, подготавливала исполнителей обрядов к новым условиям своего бытия, поддерживала целостность индивидуального и коллективного (этнического) сознания. Материал статьи может быть полезным для разработки программ сохранения культурного наследия в Поволжье, совершенствования различных спецкурсов по теории и истории культуры, в практической деятельности специалистов в области этнографического туризма и ритуальных услуг.*

### Ключевые слова:

*обряды жизненного цикла, Поволжье, рождение обряды, инициация, свадьба, похоронно-поминальные обряды, страх перед неизвестностью, сопротивление страху.*

### Summary:

*The paper deals with the function of overcoming fear of the unknown in the life cycle rites of the Volga region peoples in the 20th – early 21st centuries. The case studies include the maternity, wedding, funeral and initiation rites of the inhabitants of the region. The novelty of the research lies in the fact that these rites are the necessary elements of the “vitality” of an individual and a whole ethnic group. The above-mentioned function had a powerful psychotherapeutic effect, prepared the rite performers for their new existence and supported the integrity of individual and collective (ethnic) consciousness. The research findings may be useful for devising cultural heritage programs in the Volga region, improving various specialized courses on cultural theory and history as well as for specialists in the field of ethnographic tourism and ritual services.*

### Keywords:

*life cycle rites, Volga region, maternity rites, initiation, wedding, funeral rites, fear of the unknown, resistance to fear.*

В настоящее время исследованию традиционных обрядов народов Поволжья (русские, мордва, марийцы (мари), удмурты, чуваша, татары, башкиры, немцы) посвящен целый комплекс произведений, раскрывающих их содержание с точки зрения этнографии, философии или фольклористики. Акценты в подобных произведениях, как правило, смещаются на выявление этнических особенностей в обрядности волжан. Вместе с тем вопрос о сущности и функциях обрядов жизненного цикла – рождение, инициация, свадебных и похоронно-поминальных – в культуре Поволжья остается открытым. Причинами того служат, во-первых, восприятие данных обрядов в качестве архаических пережитков в советской и новейшей истории; во-вторых, отношение к ним как к «игровому» элементу культуры, потерявшему священный смысл в условиях современности.

В XX в. при секуляризации общественного сознания и активной индустриализации была утрачена связь между реальным и сакральным мирами, опосредованная через обрядовые формы. Однако парадоксальность нынешнего существования некоторых обрядов жизненного цикла заключается в их востребованности современным человеком. И эта востребованность может объясняться не только стремлением индивида соблюдать общественные нормы, но и другой причиной – имманентным страхом перед состоянием хаоса, перед неизвестностью. Сопротивление страху перед неизвестным будущим является ключевой функцией обрядов жизненного цикла, что позволяет поддерживать целостность индивидуального и коллективного (этнического) сознания, о чем было написано автором в статье «Обряды жизненного цикла как алгоритм преодоления критических ситуаций» [1].

Само по себе изучение этнической обрядности предполагает выявление тех оснований традиционной культуры, которые отражают ее ценности – мораль, специфику человеческих отношений, предания, образы народных героев, родовую память, связывающую целые поколения.

Поэтому обращение к обрядам жизненного цикла народов Поволжья решает не только познавательные, но и культуроохранные задачи.

Цель данной публикации – рассмотрение способов преодоления страха перед неизвестностью в обрядах жизненного цикла народов Поволжья в XX – начале XXI в. В качестве примеров для анализа берутся родильная, свадебная, похоронно-поминальная обрядность и обряды инициации.

Исследование родильных обрядов народов региона может затрагивать следующие темы: восприятие беременной женщины, запреты для нее; изменение социального статуса роженицы; отношение к бездетным людям в традиционной культуре; обереги от нечистой силы и сглаза для новорожденного; способы защиты ребенка от болезней.

Как видно из перечисленных выше тем, период вынашивания и рождения ребенка сопровождается ритуальными действиями, задачей которых является защита роженицы и ее чада от злых духов. Данные действия призваны вселить надежду в силу человека, в его возможность сопротивляться страху перед неизвестностью. К примеру, у луговых мари беременная женщина должна следовать строгим запретам: не разрешается смотреть на покойника – ребенок бледным будет; носить одежду с цветами на груди и подоле – у новорожденного появятся родимые пятна; запрещается лить направо воду, поскольку таким способом обмывают умершего. Шить или готовить какие-либо вещи для ребенка до его рождения также не допускается [2].

Родившегося ребенка луговые мари три дня моют в бане специальной овечьей мочалкой. Затем ему дают имя. Если младенец постоянно плачет или болеет, то его переименовывают. Если он умирает сразу после своего рождения, то ему все равно дают имя, иначе он превратится в лешего. По представлению луговых мари, имя защищает человека от влияния потусторонних враждебных сил [3].

Аналогичные представления об охранительном значении имени присущи и другим народам Поволжья. Так, в первой половине XX в. удмуртский ребенок имел несколько имен: первое – индивидуальное, второе – родовое или «воршудное» (от божества «воршуд»), передающееся от матери к дочери и от отца к сыну как оберег, третье – во время болезни, в качестве магического приема [4]. У чувашей в этот период времени было принято давать новорожденным два имени: одно – при крещении, другое – нехристианское, для использования в семье. В чувашской культуре существовала примета, согласно которой человек, имевший одно имя, не жил долго [5, с. 93].

В татарских семьях большое внимание уделяется религиозному обряду имянаречения – исем кушу. Данный обряд традиционно проводится с приглашением муллы и пожилых родственников. Сама церемония заключается в том, что младенца на подушке подносят к мулле, и он, читая выдержки из Корана, несколько раз произносит имя новорожденного [6, с. 135, 137]. Сакрализация процесса имянаречения у жителей региона позволяет усилить обереговое значение имени.

В целом для защиты ребенка от злых духов народы Поволжья прибегали и прибегают к различным приемам. Луговые мари привязывают к его руке нитку с ракушкой, называемой «змеиной головой»; на его шапочку прикалывают что-то блестящее, предохраняющее от сглаза. Младенцу под подушку кладут хлеб с целью предупреждения его кражи демонами [7].

Среди жителей села Мордовское Давыдово (Республика Мордовия) для оберега новорожденного от возможных несчастий читали в прошлом столетии следующую молитву на салме (мучное изделие, лапша):

Дай бог, чтобы рос ребенок,  
Был бы счастливым человеком,  
На людях был бы разговорчивым,  
Мать и отца называл бы (почитал),  
Деда с бабой тоже.

Далее на зубок младенцу давали яйцо и пряник ради обеспечения его благоприятного будущего [8].

Удмурты до середины XX в. для спасения ребенка от болезней исполняли ритуалы «шактэ вылэ куштэн» (бросание в сор больного ребенка) и «пинал воштон» (обмен ребенка, т. е. родители отдавали свое чадо прохожему, а через некоторое время забирали его обратно) [9]. Причем во втором случае родители могли передать младенца через окно тому человеку, чьи дети отличались хорошим физическим здоровьем, а он уже вносил ребенка в избу через двери, предлагая «купить» у него «здоровое» дитя [10, с. 60]. Предназначением вышеперечисленных ритуалов являлся обман болезни, смерти и нечистой силы. Люди часто поддаются обману, поэтому болезнь, смерть и нечистую силу, обладающих антропоморфными чертами, также несложно обмануть.

Примечательно то, что различным народам Поволжья присуще стремление «перехитрить» смерть. Способы обмана предлагаются разнообразные, но главным их источником является

страх перед неизвестностью, которую воплощает смерть. К примеру, в нижегородских быличках упоминаются действия и слова, которые должны поставить духа-покойника или смерть в тупик и включить их поступки в ряд алогичных, неразумных, недопустимых (инцест, женитьба кума и кумы, метение пола «наоборот» и т. п.). Такая обережная ситуация закачивается формулой «А разве такое бывает?» или «Где это видано, чтобы мертвый к живым ходил?» [11, с. 145].

Необходимо обратить внимание на то, что воспоминание о смерти проходит «красной нитью» через иные этапы жизненного цикла волжанина (рождение, инициация, свадьба). Так, 40 дней жизни новорожденного – это период его «прихода» в реальный мир живых людей. Сравните: 40 дней душа умершего человека прощается с земным своим существованием, чтобы после навсегда уйти в мир иной. Новорожденному, как и умершему, нужно помочь приспособиться к новым условиям своего бытия. Например, луговые мари в первые 40 дней жизни ребенка не надевают на него ползунки, поскольку они могут помешать ему впоследствии встать на ноги. Если ребенок долго не начинает ходить, то мать топором или ножом символически «разрезает» между его ног воображаемые «путы» на пороге дома. Считается, что данное ритуальное действие освобождает ребенка от злых духов и знаменует для него начало более самостоятельного этапа существования [12].

Обряды инициации в Поволжье также проникнуты идеей преодоления страха перед неизвестностью. Под инициацией автор понимает переход человека на новую ступень своего существования для включения в какую-либо социальную группу. Кроме того, инициация в различных культурах носит не столько физиологический характер (достижение половой зрелости), сколько социальный (готовность человека к совершению определенных деяний). Это подтверждают исследования Арнольда ван Геннепа, Рене Генона, Мирча Элиаде, Виктора Тёрнера [13; 14; 15; 16]. По сути, инициация предусматривает обретение человеком новых прав и обязанностей, делающих его полноценным членом социальной группы. Вместе с тем данное обретение в связи с наступлением социально значимых событий (совершеннолетие, уход в армию, монашеский постриг и т. д.) содержит в себе угрозу неопределенности, загадочности. Как воспримет социальная группа нового члена? Соответствует ли последний требованиям коллектива? При чем отказаться от инициации зачастую невозможно, иначе человек рискует превратиться в изгоя общества.

Неотъемлемой частью обрядов инициации в Поволжье является ее символизация: крещение у христиан (русские, мордва, горные мари, чуваша, немцы), обрезание у мусульманских народов (татары, башкиры, чуваша-мусульмане), надевание новой одежды – взрослой, военной, монашеской или какой-либо другой, получение подарка (например, пояс у луговых мари) и пр. Как правило, совершение обрядов инициации носит закрытый характер и происходит в узком кругу людей (в семье, среди друзей или священнослужителей), что придает этому процессу таинственность и даже сакральность.

Желание избежать негативных последствий в связи с вступлением в новую фазу жизни, таящую неизвестность, находит отражение в свадебных обрядах волжан. Охарактеризуем его проявление на примере свадьбы луговых мари.

Традиционно свадьба у луговых мари еще в середине XX в. устраивалась осенью после сбора урожая. Подготовка к ней начиналась со сватовства родителей жениха и двух-трех человек из его родни. Если невеста давала согласие на брак, то она начинала готовить особое приданое – полотенце, вышитое для жениха, со специальным узором, по которому можно было определить ее происхождение. Этот узор в символической форме запечатлевал историю каждой конкретной семьи, и техника его создания передавалась из поколения в поколение, от матери к дочери [17]. Само полотенце выполняло специфические функции: во-первых, выступало признаком родовой связи; во-вторых, воплощало в себе путь, дорогу, ведущую из земного мира в обитель умерших предков [18]. Воспоминание об умерших предках является характерной чертой и современной марийской свадьбы.

Отдельного внимания заслуживает свадебный поезд. Им управлял савуш (саус, т. е. дружка, заводила игр, песен и плясок) с кнутом, на который подвешивался колокольчик. Сам поезд, как правило, украшали лентами. Во второй половине XX в. лошадей заменили автомобилями, но традиция украшения лентами осталась, что имеет в своей основе языческие корни и не соответствует христианскому вероучению. Ленты у луговых мари, как и полотенце, символизируют дороги, соединяющие земной и загробный миры. Неслучайно подобные ленты вешаются марийцами Башкортостана на священные деревья в моленных рощах во время принесения жертвы умершим предкам или своему главному богу Ош Поро Кугу Юмо (в переводе с лугово-восточного марийского языка означает «Светлый Добрый Великий Бог») [19]. Появление лент на свадьбе – это своеобразное воспоминание о мире предков и вопрошание у них благословения на счастливый брак.

После регистрации в ЗАГСе свадебный поезд прибывал в дом жениха. У луговых мари новобрачных встречала девушка и поила их квасом, затем она первой заходила в дом, стелила домотканый палас на пол и начинала его подметать веником. После она три раза обходила вокруг праздничный стол, продолжая подметать, словно выгоняя нечистую силу. Ее путем следовали молодожены и гости. Во дворе стреляли три раза из ружей, а невеста ломала иголки, отпугивая тем самым злых духов. Помимо этого, новобрачная, приходя в дом жениха, трогала матицу, приглашая таким способом на свадьбу умерших предков [20].

Далее начиналось свадебное празднество. У луговых мари на свадьбе не присутствовали родители и родственники невесты. Мать жениха обязательно должна была сидеть на перине, приобретенной во время выкупа, в знак принятия невесты в свою семью. Из многочисленных участников свадебного обряда выделялась фигура ватана (суанвуй, карт кугыза) – главы свадьбы, который управлял празднеством и следил за дисциплиной. Жених и невеста исполняли на свадьбе один обрядовый танец, в котором не позволялось участвовать никому из присутствующих. Кроме того, родителям жениха запрещалось танцевать, поскольку духи могли неправильно понять, кто являлся главными участниками праздничного события. По окончании танца и одаривания гостей подарками молодоженов уводили в темное место (кладовку, амбар), где они находились до тех пор, пока не заканчивалось застолье [21].

Идея взаимосвязи жизни и смерти четко просматривается в чувашских обрядах жизненного цикла, особенно в похоронно-поминальных. В некоторых районах Чувашии (Козловском, Октябрьском (ныне входит в состав Мариинско-Посадского района) и др.) девушки готовили себе свадебные рубахи, на которые нашивали черные кусочки ткани [22]. Такую рубаху невеста надевала на свадьбу, затем она ее прятала для дальнейшего использования в качестве похоронной одежды. Более того, подобного рода рубахи надевались женщинами на праздник Семик (Троица умерших; народный праздник, отмечающийся в четверг перед Троицей) и в поминальные дни [23].

Наступление смерти традиционно воспринималось как переход в иную стадию дальнейшего существования. В этом случае не происходило отречения переселившихся в загробный мир людей от своих интересов, привычек и повседневных занятий. Тем не менее сам образ смерти, именуемой Эсрель (чуваш.), Азырен (мар.), Газраил (татар.), Навь (рус.) и т. д., наводил ужас, поскольку выступал в роли убийцы, отбирающего жизнь. Поэтому обряды жизненного цикла народов Поволжья были направлены на противодействие смерти и связанным с нею явлениям.

Представление о бессмертии человеческой души явственно прослеживается в обычае надевания на умершую незамужнюю девушку свадебного платья. Подобная имитация свадьбы на похоронах символизирует обретение покойницей нового положения, которое до смерти ей оказывалось неизвестно. Причем у немцев в первой половине XX в. был сильно развит ритуал венчания мертвых детей, дававший им возможность не страдать от одиночества в загробном мире [24].

Таким образом, приведенные в статье примеры из обрядовых практик народов Поволжья показывают, что функция преодоления страха перед неизвестностью, заложенная в обрядах жизненного цикла, обладала мощным психотерапевтическим эффектом и подготавливала их исполнителей к новым условиям своего бытия. С точки зрения культурологии подобное понимание исследуемых обрядов имеет важный прикладной смысл в анализе адаптивной и защитной функций культуры.

Обрядовая деятельность этноса включает совокупность символов, способствующих его адаптации к конкретной окружающей среде. Исторически обряды конструировали образ мира, комфортного для совместного существования и коммуникации людей. Более того, обряды жизненного цикла активизируют защитную функцию культуры благодаря задействованию механизмов предохранения этнической общности от духовно-нравственной деградации. В традиционной культуре данные обряды жестко регламентировали человеческое поведение, табуируя его и не позволяя ему перейти к деструктивным состояниям. В условиях современности при стремлении мира к мозаичности и нивелированию ценностей предыдущих поколений может оказаться полезной мудрость народных обрядов, которые на протяжении долгого времени служили залогом выживания и развития для различных культур.

## Ссылки:

1. Лепешкина Л.Ю. Обряды жизненного цикла как алгоритм преодоления критических ситуаций // Общество: философия, история, культура. 2016. № 1. С. 98–102.
2. Полевые материалы автора (ПМА) – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
3. Там же.
4. Научный архив ФГБУН Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. К-1. Оп. 1. Д. 392. Л. 35.
5. Ромашкин В.Ф., Федоров В.Н., Шабалина Л.П. Чуваши Симбирского Поволжья: (Расселение, состав, этногенез, культура, религия). Ульяновск, 1998.
6. Этнография татарского народа. Казань, 2004.

7. ПМА – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
8. Архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. Ф. 47. Оп. 12. Д. 1664. Мордовская экспедиция. 1959 год. В. Белицер. Л. 69.
9. Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 392. Л. 35.
10. Панина Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов : монография / науч. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2014.
11. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост.: К.Е. Корепова, Р.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
12. ПМА – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
13. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
14. Генон Р. Заметки об инициации // Кризис современного мира. М., 2008. С. 141–442.
15. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / пер. с фр. Г.А. Гельфанд ; науч. ред. А.Б. Никитин. М. ; СПб., 1999.
16. Turner V.W. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, NY, 1967.
17. ПМА – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
18. Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. М., 1905.
19. ПМА – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
20. Российский этнографический музей. Ф. 18. Оп. 1. Д. 4. Л. 14.
21. ПМА – Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
22. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. III. Ед. хр. № 176. Л. 14.
23. Там же. Л. 15.
24. Кагаров Е.Г. Венчание покойников у немцев Поволжья // Советская этнография. 1936. № 1. С. 106–108.

### References:

- Author's Field Data* 2013, Mishkinsky District of the Republic of Bashkortostan, August, (in Russian).
- Eliade, M 1999, *Secret Societies. Rites of Initiation*, Moscow, St. Petersburg, (in Russian).
- Ethnography of the Tatar People* 2004, Kazan, (in Russian).
- Gennep, A van 1999, *Rites of Passage. The Systematic Study of the Rites*, Moscow, (in Russian).
- Genon, R 2008, 'Notes on Initiation', *Krizis sovremennogo mira*, Moscow, pp. 141-442, (in Russian).
- Kagarov, EG 1936, 'The Wedding of the Dead among the Germans of the Volga Region', *Sovetskaya etnografiya*, no. 1, pp. 106-108, (in Russian).
- Korepova, KE, Khramova, RB & Shevarenkova, YuM (comps.) 2007, *Mythological Stories and Beliefs of the Nizhny Novgorod Volga Region*, St. Petersburg, (in Russian).
- Kuznetsov, SK 1905, *The Cult of the Dead and Belief in the Afterlife among the Meadow Cheremis*, Moscow, (in Russian).
- Lepeshkina, LYu 2016, 'The Life Cycle Rites as an Algorithm for Overcoming Critical Situations', *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 1, pp. 98-102, (in Russian).
- Panina, TI & Vladykin, TG (ed.) 2014, *A Word and a Rite in the Folk Medicine of the Udmurts*, monograph, Izhevsk, (in Russian).
- Romashkin, VF, Fedorov, VN & Shabalina, LP 1998, *The Chuvash People of the Simbirsk Volga Region: (Settlement, Composition, Ethnogenesis, Culture, Religion)*, Ulyanovsk, (in Russian).
- Turner, VW 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY.