

TALLINNA ÜLIKOOL
HUMANITAARTEADUSTE DISSERTATSIOONID

TALLINN UNIVERSITY
DISSERTATIONS ON HUMANITIES

ТАЛЛИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ДИССЕРТАЦИИ ПО ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

39



TALLINNA ÜLIKOOL

НАТАЛИЯ ЕРМАКОВ

**ЭРЗЯНСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ: ТРАДИЦИИ
БЫТОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ**

Таллинн 2014

TALLINNA ÜLIKOOL
HUMANITAARTEADUSTE DISSERTATSIOONID
TALLINN UNIVERSITY
DISSERTATIONS ON HUMANITIES
ТАЛЛИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ДИССЕРТАЦИИ ПО ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

39

Наталья Ермаков

ЭРЗЯНСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ: ТРАДИЦИИ БЫТОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Эстонский гуманитарный институт, Таллиннский университет, Таллинн, Эстония

Диссертация допущена к защите на соискание ученой степени доктора философии (теория культуры) 16 июля 2014 года Ученым советом по гуманитарным наукам Таллиннского университета

Научные руководители:	Марью Кыйвупуу, PhD, старший научный сотрудник, Таллиннский университет, Эстония Галина Альбертовна Корнишина, PhD, профессор, ФГБОУ ВПО «Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева», Россия
Оппоненты:	Ингрид Рюйтель, PhD, старший научный сотрудник, Эстонский литературный музей, Эстония Эмили Май, PhD, научный сотрудник, Таллиннский университет, Эстония

Защита состоится 15 октября 2014 года в Таллиннском университете по адресу Таллинн, Уус-Садама, 5, аудитория М-213, в 11.00 часов

Это исследование было поддержано Европейским Социальным Фондом в рамках докторской и интернационализационной программы DoRa. Данная работа подготовлена при поддержке проекта "Докторская школа культурологии и искусств" Европейского Социального Фонда



DoRa

ARCHIMEDES

Авторское право: Наталья Ермаков, 2014

Авторское право: Таллиннский университет, 2014

ISSN 1736-3624 (публикация)

ISBN 978-9949-29-164-9 (публикация)

ISSN 1736-5031 (pdf)

ISBN 978-9949-29-165-6 (pdf)

Издательство Таллиннского университета
Нарвское шоссе, 25
10120 Таллинн
www.tlu.ee

СОДЕРЖАНИЕ

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ	6
ПРЕДИСЛОВИЕ	7
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	9
ВВЕДЕНИЕ	10
ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ, ИЗУЧЕНИЯ И ПУБЛИКАЦИЙ ПРИЧИТАНИЙ	25
1.1. История изучения эрзянских причитаний	25
1.2. Исследование причитаний финно-угорских народов	35
ГЛАВА 2. ПРИЧИТАНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	38
2.1. Причитания	38
2.2. Обрядовые и бытовые (необрядовые) причитания	42
2.2.1. Причитание как жанр фольклора	44
2.2.2. Функции и структура причитаний	47
2.2.3. Музыкальная структура причитаний	51
2.2.4. Архаичные компоненты эрзянских причитаний как источник изучения обрядовой культуры эрзянского народа	54
ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭРЗЯНСКИХ ПРИЧИТАНИЙ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛ АРДАТОВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ)	61
3.1. Похоронные и поминальные причитания в структуре современной поминальной обрядности мордвы-эрзи	61
3.1.1. Погребальные и поминальные обряды	62
3.1.2. Поминальная трапеза	73
3.1.3. Культ предков	76
3.2. Свадебные обряды и причитания	82
3.2.1. Сватовство	87
3.2.2. Приготовление к свадьбе	88
3.2.3. Баня девичества	95
3.2.4. Свадьба в доме невесты	96
3.2.5. Свадьба в доме жениха	105
3.2.6. Послесвадебный период	108
3.3. Рекрутские причитания	112
3.4. Необрядовые причитания	121
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	124
ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА	130
ПРИЛОЖЕНИЯ	142
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	142
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	153
ПРИЛОЖЕНИЕ 3	161
КОЖКУВÕТЕ	162
ELULOOKIRJELDUS	169
БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ	170

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Ермаков, Наталия (2011). Поминальные плачи в структуре современной поминальной обрядности мордвы-эрзи (на примере сел Ардатовского района Республики Мордовия). *Финно-угорский мир*, № 2/3, 58–61.

Ermakov, Natalia (2014). Tänapäeva ersa-mordva itkud. Heen' shkan' erzän' laishemat dy urnemat. Oras, Janika; Kalkun, Andreas (Toim.). *Regilaulukogumik* (315–328). Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv.

Ермаков, Наталия (2014). Мордовско-эрзянские плачи на рубеже 21 века. На материале полевой работы в Ардатовском районе Республики Мордовия. e-journal *IDNAKAR* (Scientific methods of historical reconstruction Academical review) (будет опубликована в 2014 г.).

Ermakov, Natalia (2014). Ersa-mordva itkukultuur. *Folklore*. Electronic Journal of Folklore (будет опубликована в 2014 г.).

Другие публикации связанные с темой диссертации

Ermakov, Natalia (2015). Les lamentations erza contemporaines (dans les villages du rajon d'Ardatovo, republique de Mordovie). Eva Toulouze (Toim.). *Les Mordves, questions d'histoire et de culture* (будет опубликована в 2015 г.).

Ermakov, Natalia (2013). Социокультурная адаптация молодых представителей мордовской диаспоры Эстонии. *Социальная и межэтническая адаптация молодежи в поликультурном мире (на примере финно-угорских регионов России)*. Редакторы: Беляева Н. Ф.; Комаров К. В.; Мокшина Е. Н.; Никитина Г. А.; Ягафова Е. А. Издательство Мордовского университета, 53–57.

Ermakov, Natalia (2012). Heen' shkan' erzän' laishemat dy urnemat. Tõnu Seilenthal (Toim.). *XXVIII International Finno-Ugrist Students Conference*. 8.–11. mai. Tartu: Tartu Ülikooli Paul Ariste soome-ugri põlisrahvaste keskus, 64–65.

Ermakov, Natalia (2011). Tänapäeva ersa-mordva itkud. Film ja infovihik. Tallinn.

Ermakov, Natalia (2010). Sissevaade mordva ja setu itkudesse. Merili Metsvahi, Pihla Siim (Toim.). *Pärimuslugu ja ajalugu: piirid, pidepunktid ja tähenduste dünaamika*. Viies fookoristide talvekonverents Taevaskojas 4. –5. veebr. Tartu: Tartu Ülikool, 7.

*Посвящается моим дорогим родителям
Ларисе Владимировне и
Николаю Яковлевичу Константиновым*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Детство подарило мне любовь к родному языку, культуре и этническим традициям. Будучи ребенком, я, конечно, не понимала, с какой целью совершается тот или иной обряд, воспринимала все происходившее как естественное. Я помню, что любой обряд и связанные с ним действия не оставляли меня равнодушной, некоторые моменты меня восхищали и завораживали, другие – пугали, третьи – становились частью моей жизни.

Основные фольклорные знания я получила от деда, Якова Михайловича Константинова, и бабушек: Марии Михайловны Константиновой и Анны Ивановны Евграшиной, за что я им безмерно благодарна. Несомненно, именно семья, в которой я родилась, и атмосфера, в которой выросла (с обычаями и традициями), дала все необходимое, чтобы появилась эта работа.

Изучением эрзянского фольклора и культуры в целом с научной точки зрения я занялась в 1998 г., будучи студенткой Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева. На учебной практике по фольклору мною был собран первый материал по причитаниям. В 2003 г. в Таллиннском педагогическом университете я защитила бакалаврскую работу на тему «*Kuolema mordvalaisten ja suomalaisten kansanperinteessä*» («Смерть в мордовской и финской народной традиции»; научный руководитель – Марье Йолайд), в 2008 г. – магистерскую работу «*Surm ja matused ersamordvalastel ja setudel*» («Смерть и поминальная обрядность мордвы-эрзи и сету»; научный руководитель – Марью Кыйвупуу). Данное исследование является логическим продолжением моих научных изысканий.

Особую благодарность я хочу выразить руководителю «Программы родственных народов» Тыну Сейленталю и координатору Кади Сарв за прекрасную возможность учиться в Таллиннском университете, за постоянную поддержку во время учебы. Благодарю программу «DoRa», научный фонд Эстонского Гуманитарного института (EHI Teadusfond), Министерство культуры Эстонии (Eesti Kultuuriministeerium), Союз региональных и малых языков Эстонии (ERVL) и научный проект ETF9015 (Эстонская культура стихосложения в перспективе финно-угорской и сравнительной метрики).

Искреннюю признательность и безмерную благодарность выражаю моим уважаемым руководителям Марью Кыйвупуу и Галине Альбертовне Корнишиной за полученный от них опыт академической работы. Ценные советы при написании работы дали Михаил Юрьевич Лотман, Татьяна Дмитриевна Кузовкина, Мадис Арукаск, Марье Йолайд. Спасибо моим рецензентам Ингрид Рюитель, Татьяне Миннихметовой и Эмили Май за

академические советы при написании диссертации. Глубочайшую благодарность выражаю всем исполнителям причитаний, которые сохранили и донесли до нас бесценные творения народа. Низкий поклон моей семье, родственникам и друзьям за оказанную помощь, безграничное терпение и поддержку.

Наталия Ермаков
Таллинн, 13.06.2014

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН СССР – Академия наук СССР

букв. – буквальный

д. – деревня

др. – другие

ИСИ МГУ – Историко-социологический институт Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева

м.-м. – мокша-мордовский

МГПИ – Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева

МНИИЯЛИЭ – Мордовский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории, экономики (ныне Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия)

МСЭ – Малая советская энциклопедия

ОАИЭ – Общество археологии, истории и этнографии

ОМНС – Образцы мордовской народной словесности

ПМА – Полевые материалы автора

ПМНМИ – Памятники мордовского народного музыкального искусства

пос. – поселок

РМ – Республика Мордовия

РТ – Республика Татарстан

с. – село

СПб. – Санкт-Петербург

СПбУ – Санкт-Петербургский университет

ТСРЯ – Толковый словарь русского языка

УПТМН – Устно-поэтическое творчество мордовского народа

э.-м. – эрзя-мордовский

ВВЕДЕНИЕ

Мордва, состоящая из народностей эрзя и мокша, – один из крупных финно-угорских народов, проживающих в основном на территории России. По численности в финно-угорской семье мордва уступает лишь венграм, финнам и эстонцам. По данным переписи 2010 г., в Российской Федерации проживал почти миллион граждан эрзянской и мокшанской национальности. Население Мордовии в целом 834 755 человек. Всего в России по переписи 2010 г. зафиксировано мордвы (эрзи и мокши) 744, 2 тысячи человек, в Мордовии – 333,1 тысячи (см.: Мордва: 148–160). Одной из особенностей эрзи и мокши является большая дисперсность расселения. В границах Республики Мордовия проживает лишь треть всего мордовского населения страны (см.: Карта 2). Компактными группами эрзя и мокша расселены в Самарской, Пензенской, Оренбургской, Ульяновской, Нижегородской, Саратовской областях, а также в Башкортостане, Татарстане и Чувашии. Значительное количество живет на Урале, в Сибири, на Дальнем Востоке и Сахалине. Заметные группы эрзи и мокши размещены на Украине, в Казахстане, Узбекистане и зарубежом (см.: Мордва: 7).

Прародиной финно-угорских народов считается Волжско-Уральский регион, откуда происходило постепенное их расселение, распространившееся на запад вплоть до Балтийского моря и Дуная. В древности финно-угры занимали обширную территорию протяженностью более четырех тысяч километров от реки Енисей в Сибири до Скандинавского полуострова в Западной Европе (см. там же: 30).

Период формирования мордовской культуры археологи относят к первому веку нашей эры. В это время древнемордовская семья племен получает известность в Европе под этническим именем *Mordens*, *Mordvia*, Мордва. В это же время в ее составе начинают проследиваться линии эволюции эрзянской и мокшанской групп. Мордовский народ стал известен по письменным источникам с VI в. нашей эры. Первое достоверное письменное упоминание о мордве содержится в сочинении Иордана (VI в.). Позднее о ней пишут Константин Багрянородный, Иосиф (X в.), Юлиан, Рубрук (VII в.), восточные писатели X–XIV вв. (Истахри, Ибн-Хаукаль, Балхи, Идриси). Наиболее ранние сведения о мордве в русских письменных источниках датируются XII–XIII вв. в «Повести временных лет» и «Слове о погибели Русской земли» (см.: Мокшин 1977: 12–245). Причинами возникновения бинарной структуры мордовского этноса послужили многие факторы. Во-первых, это обширность территории ее расселения. В первой половине первого тысячелетия н. э. она включала в себя значительное пространство между Окой и Сурой: от правого берега Волги на севере до верховьев Мокши и Суры на юге. Территориальная разобщенность затрудняла контакты между племенными группами и послужила причиной возникновения особенностей в языке, антропологическом облике и культуре тех соплеменностей, на базе

которых сформировались эрзя и мокша. Существенной причиной дуализации древней мордвы можно считать и миграционные процессы, происходившие на ее территории (см.: Мордва: 66; Арсентьев 2012: 35).

Особенно заметную роль в дифференциации мордовских племен сыграло великое переселение народов, проходившее в первой половине первого тысячелетия н. э. Его результатом стало появление в Среднем Поволжье сарматских (IV–V вв.), тюркоязычных племен (рубеж VI–VIII вв.), появление булгар в Среднем Поволжье (VII–VIII вв.) и создание в Прикаспии Хазарского каганата (VII–VIII вв.), образование волжско-булгарского государства (X в.), усиление Киевской Руси, – все это оказало огромное влияние на этническую пертурбацию населения не только Поволжья, но и Восточной Европы в целом (см.: Мокшин 1977: 62). В результате всех вышеперечисленных процессов сложилась бинарная структура мордовского этноса, то есть наличие в его составе двух этнических общностей (мокши и эрзи), которые обладают собственным самосознанием, языком и отмечены специфическими чертами культуры. Среди мордовского народа выделяются еще две этнографические группы (шокша и каратаи), у которых имеются отдельные характерные элементы культуры, но они не обладают самосознанием, отражающемся в этническом самоназвании (см.: Корнишина 2005: 6–7).

По языку и идентитету я себя отношу к эрзя, и также являюсь частью мордвы (так, например, народность сету в Эстонии считают себя сету, но также причисляют себя и к эстонцам). Я полагаю, что слияния мокши и эрзи в единый народ не произошло, и они являются двумя разными народами, каждый – со своей культурой и языком. В связи с этим в работе я буду придерживаться этой дифференциации.

В связи с тем, что культура эрзи и мокши является неотъемлемой частью самого этноса и непосредственно связана с процессами этногенеза, я посчитала целесообразным рассмотреть данные аспекты во введении к своему сочинению.

В работе я опираюсь и на западных ученых. Например, современным антропологическим исследованиям этничности на Западе положил начало Ф. Барт (Barth 1969). В работе «Этнические группы и границы» он дал определение этнической группе. По его мнению, этническая группа – это не конкретный феномен или объективная категория, а идеалистическая сфера социального сознания, т. е. субъективное самоопределение человеческих индивидов (см.: Barth 1969: 14). В своем исследовании я частично опираюсь на данную теорию, особенно привлекает меня идея конструктивистов о доминирующей роли культуры в жизнедеятельности этноса.

Я разделяю все основные идеи, лежащие в основе определения этноса Ю. В. Бромлеем. Большинство ученых на сегодняшний день поддерживает определение, данное Ю. В. Бромлеем в рамках примордиалистического подхода, который рассматривал этнос как «этносоциальный организм»,

который определяет исторически сложившуюся на определенной территории устойчивую совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании (см.: Бромлей 1983: 57).

В настоящее время спорной проблемой остается определение современной типологии мордовского этноса, а также вопрос о степени консолидации мокши и эрзи в единый народ. В 1950-х гг. в выступлениях и публикациях В. В. Горбунова, М. В. Дорожкина, И. А. Яшкина и А. И. Сухарева говорилось о полной завершенности национальной консолидации мордвы. Данная точка зрения никогда не поддерживалась этнографами. Так, В. И. Козлов писал, что процесс консолидации мордовского народа «нельзя считать завершенным» (см.: Козлов 1969: 322–323). Н. Ф. Мокшин также утверждает, что вывод о закончившейся консолидации мордвы как этноса, по меньшей мере, преждевременен. Мордовский этнос – древний этнос, но мордовская нация – молодая, формирующаяся, окончательно не выработавшая однородного этнического самосознания, хотя мокшане и эрзяне все более осознают себя двумя составными частями единого мордовского народа (см.: Мокшин 1977: 193–197).

Сформировавшись в глубокой древности, мордва прошла длинный путь исторического развития, создала богатую, самобытную духовную и материальную культуру, сохранив ее и до наших дней. Многие народы, возникшие примерно одновременно с эрзей и мокшей, исчезли (мурома, меря, мешера, буртасы и др.), эрзя и мокша же избежали этой участи, что является убедительным свидетельством их жизнестойкости (см.: Мордва: 9).

Объектом данного исследования являются эрзянские обрядовые и необрядовые причитания Ардатовского района Республики Мордовия (далее – РМ), собранные мною в 1998–2013 гг., представляющие собой самобытное явление. В причитаниях отразилась многовековая история и жизнедеятельность эрзи: хозяйство и культура, общественный и семейный быт народа, его взаимосвязь с другими этносами. Фольклорные знания с особенной силой проявляются во время основных событийных моментов в жизни человека, сопровождающихся определенными религиозно-обрядовыми церемониями: свадьба, проводы на военную службу и похороны. Это события, которым сопутствуют серьезные душевные и эмоциональные потрясения, когда сам человек и его близкие нуждаются в духовной поддержке.

До этого исследования причитания Ардатовского района РМ были изучены только М. Е. Евсеевым. Он был первым ученым-энциклопедистом и просветителем мордовского народа. М. Е. Евсеев – ученик Н. И. Ильминского и Н. А. Бобровникова, окончил Казанскую учительскую инородческую семинарию (1883) и историко-филологический факультет Казанского университета (1892) (см.: Мордовия: I, 304–305). Изучению

материалов по теме причитаний автор приступил еще в конце 1880-х гг. и впервые опубликовал некоторые из них в 1892–1893 гг. Очень подробно и тщательно он описал мордовскую свадьбу, привел полностью свадебные причитания (*урнемат*) и песни. М. Е. Евсевьев в работе «Мордовская свадьба» (1931 г.) записал эрзянские причитания в 38 селениях. Согласно его данным, к тому времени они лучше всего сохранились в Ардатовском районе. Уникальные свадебные причитания были записаны М. Евсевьевым в с. Низовка Ардатовского района.

В связи с этим необходимо отметить, что наиболее полные записи причитаний, сделанные мной, были осуществлены в с. Кечушеве Ардатовского района, находящегося в 45 километрах от с. Низовка. Таким образом, в моем распоряжении имеется материал, собранный в исследуемом регионе в различные исторические периоды, что дает возможность проследить изменения, произошедшие в текстах причитаний, манере их исполнения и месте этих фольклорных произведений в контексте обрядности на протяжении практически всего XX и начале XXI в.

М. Е. Евсевьев в своем письме (1909 г.) А. А. Шахматову отмечал, что только лишь в трех губерниях мордва-эрзя являются аборигенами. В этом списке был и Ардатовский уезд (см.: Евсевьев 1961–1966: 5, 462–463). Данная исследовательская работа основана главным образом на полевых материалах, собранных в 1998–2013 гг. За основу взяты эрзянские причитания Ардатовского района РМ. Были сделаны записи текстов различных обрядовых и внеобрядовых причитаний, видео- и аудиозаписи, а также множество тематических фотографий. Данные этнографические и фольклорные записи помогли реконструировать уже несуществующие элементы обрядовой культуры эрзи, выявить бытование обычаев, обрядов, причитаний в прошлом и показать их современное состояние. В связи с этим я принимала участие в различных обрядовых действиях, таких, как ежегодное поминание усопших на кладбище (2000–2013 гг.); свадьба двоюродной сестры в 1999 г.; свадьба двоюродного брата в 2000 г., свадьба сестры в 2002 г., а также проводы призывников на военную службу.

Необходимо отметить, что в Ардатовском районе неоднократно проходили научные экспедиции. Например, в 1927–1928 гг. под руководством Д. В. Бубриха была проведена лингвистическая экспедиция в с. Кечушево Ардатовского района (см.: Бубрих 1927). В 1927 г. в Москве делегаты Первого (1924) и Второго (1925) съездов мордовских учителей рекомендовали взять за основу литературного языка ардатовско-алатырские эрзянские говоры с. Кечушева, так как в тот период они являлись наиболее изученными и были понятны остальным эрзянам (см.: Бубрих 1927: 209).

Ардатовский район расположен в северо-восточной части РМ. На севере он граничит с Нижегородской областью, на северо-востоке и востоке – с Республикой Чувашия, на юго-востоке – с Ульяновской областью, на юге и юго-западе – с Атяшевским районом, на западе – с Ичалковским и

Большеигнатовским районами. По территории района протекает река Алатырь и ее притоки Меня и Малая Сарка. Ландшафт района в основном равнинный. Район специализируется на зерновом и мясо-молочном производстве. Здесь также широко распространено пчеловодство. Общая численность населения района в настоящее время заметно снижается. Его плотность составляет 30,4 человека на 1 км², в том числе сельского – 21, 1 человека на 1 км² (см.: Ардатов 2007: 8). В Ардатовском муниципальном районе городское и сельское население составляет 29 446 человек. Из них 50,2 % – сельское и 49,8% – городское. Национальный состав – мордва-эрзя и русские (см.: по данным официального сайта РМ, <http://www.e-mordovia.ru>).

Необходимо отметить, что в данной работе мной сделаны дословные переводы с эрзянского языка на русский. Практический материал включен с соблюдением диалектных особенностей говоров, встречающихся в Ардатовском районе РМ. В приложении для более глубокого понимания текста и смысла причитаний некоторые из них переведены и на эстонский язык. Это дало возможность проанализировать исследуемые фольклорные тексты, сравнить их с причитаниями других финно-угорских народов.

Целью исследования является определение и выявление значимости причитаний как одного из важных элементов культуры эрзи в современном фольклоре.

Данная цель предполагает решение следующих **задач**:

- проанализировать историю исследования и теоретико-методологические основы изучения эрзянских и мокшанских причитаний;
- определить значимость и место причитаний в традиционной и современной культуре эрзянского народа;
- выявить факторы и проблемы современного бытования причитаний;
- проанализировать собранный мною материал, сравнив с предшествующей исследовательской традицией.

Актуальность темы определяется необходимостью изучения устно-поэтического творчества эрзи в плане общего анализа его духовной культуры. Она обоснована и тем, что до 1920-х гг. мордовская письменность была представлена лишь несколькими словарями, немногочисленными переводами христианских текстов, отдельными публикациями произведений устно-поэтического творчества и незначительным количеством учебной литературы. Поэтому фольклор и обрядность эрзи являются тем фундаментом, на основе которого можно восстановить особенности быта и культуры народа, а также выявить современные духовные ценности. Актуальным является и то, что в работе кроме причитаний рассматриваются различные составляющие национальной культуры (обряды, традиционная еда, дохристианские верования), которые находятся на грани исчезновения. Исследования в данной области также вызывают интерес у представителей национальных

движений, деятельность которых направлена на сохранение национальной культуры и укрепление идентитета эрзи.

Работа имеет научно-практическое значение. Она знакомит представителей различных народов с одним из важных элементов современной обрядовой культуры эрзи – причитаниями. Материал, представленный в работе, может найти применение в учебной практике средних и высших учебных заведений, в учебные планы которых активно вводятся новые дисциплины по изучению истории и культуры этноса, а также в практике просветительской работы.

Источники, использованные в монографии, весьма разнообразны. Для общего анализа их можно объединить в четыре основные группы: 1) периодическая печать, а также отечественная и зарубежная литература; 2) архивные материалы; 3) полевые материалы и 4) интернет-источники. Сбор материала осуществлялся при помощи интервью, бесед, а также комбинации этих двух методов. Метод интервьюирования показывает только определенную нишу изучаемого материала. Если нужно узнать, как фольклор используется, требуется применить и другие виды источников, перечисленных выше (см.: Korb 2007: 42; Jackson 1987: 104).

Теоретико-методологической базой данного исследования послужили работы ведущих отечественных и зарубежных исследователей: М. Е. Евсеева (1931; 1963; 1959), Н. И. Толстого (1995); Г. А. Корнишиной (2000; 2007; 2008), Т. П. Девяткиной (1992), А. К. Байбурина (1993; 1985), Ю. М. Лотмана (1960; 1972; 2000), Марью Кыйвупуу (2000; 2001; 2009), Лаури Хонко (см.: Honko 1963), Арнольд Ван Геннеп (1999), С. Б. Адоньева (2000) и Ингрид Рүйтель (2009; см. также Rütel 2000). Нужно подчеркнуть, что в российской науке подбор фактов и изложение текста практически всегда сочетается с их интерпретацией, описанием, а в европейской науке больше придерживаются исследования контекста. В своей работе я использую как российскую так и европейскую практику и методы исследования, что видно и из списка использованной литературы.

В процессе работы применялись следующие **методы исследования**:

- сравнительно-сопоставительный, позволяющий углубить изучение данной проблемы, который помог сделать компаративный обзор других финно-угорских традиций, выявить общие и специфические черты в финно-угорских причитаниях и традициях их исследования;
- метод интервьюирования и беседы, помогающий выявить своеобразие того или иного обряда, проследить и запечатлеть изменения в структуре причитания;
- структурно-типологический, направленный на систематизацию, классификацию и группировку объектов исследования;
- хронологический, дающий возможность рассмотрения конкретных процессов в изучении причитаний в их последовательном развитии;

- сравнительно-исторический, основанный на реконструкции исследуемых явлений путем описания, сопоставления, сравнения материала, полученного в ходе полевых работ.

На основе рассмотренных методов и теоретико-методологических разработок тексты причитаний подверглись:

- жанровому анализу (изменчивость причитаний и новые направления);
- семантическому анализу (внутреннее содержание причитаний в отношении к средствам его выражения);
- тематическому анализу (тематическая композиция причитаний).

Свободное владение эрзянским языком и знание традиций позволило мне успешно сотрудничать с эрзянскими исполнительницами обрядовых причитаний. Обрядовые причитания в национальной культуре являются сакральными произведениями, и не каждому исследователю исполнители готовы их демонстрировать. Как отмечал В. Дильтей, «изучение культуры облегчается, становится доступнее именно представителю своей культуры, выступающему в качестве познающего субъекта, так как он понимает «других» в изучаемой культуре через себя, а себя мы знаем лучше других» (цит. по: Румянцева 2002: 324). Как полагал К. Гирц, именно «местный представитель культуры сможет предоставить интерпретацию первого порядка: это ведь его культура» (Гирц 2004: 23). В ходе работы я учитывала как теории К. Гирца и В. Дильтея, так и социальную структуру общества, где функционирует текст, и психологию исполняющего человека.

Характеристика информантов (полный список см. в приложении)

Информанты делятся на следующие группы:

- Традиционные носители, которые в среде бытования давали информацию, только при совершении обряда;
- Выванные из традиции носители. Некоторые жанры (свадебные причитания) перестали функционировать непосредственно в обряде, вследствие этого в настоящее время их возможно изучать в исполнении информантов вне обряда или по современным музыкальным интерпретациям.

Некоторых респондентов я знала с детства, других мне посоветовали культурные работники и сельские жители различных сел и деревень. Было опрошено 54 человека: 49 эрзянской и 5 мокшанской национальности. Из них 5 мужчин и 49 женщин. Большинство из них люди пожилого возраста (от 65 до 84 лет), но есть и более молодые (от 27 до 45 лет), которые могут исполнять изучаемые произведения устно-поэтического творчества. Самой молодой плакальщице, Катерине Модиной, было 27 лет, самой пожилой – Елизавете Павловне Карчагановой – 84 года. Респондентами были и мужчины

различного возраста (29, 48, 57, 78, 81), которые очень хорошо знали обрядность, связанную с причитаниями и верованиями. Это редкое явление, когда мужчины соглашались говорить на такую тему, так как в Мордовии и, например, в Эстонии (Сету, Кихну) хранительницами и сказительницами обряда традиционно являются женщины (см.: ПМА; Pino 2000: 48).

Многие из респондентов являются не только яркими носителями национальной культуры, но и ее пропагандистами и популяризаторами в своих селениях. Я интервьюировала не только их, но и рядовых скромных носителей традиции причитания. В диссертации я уделила внимание не только фольклорному тексту, но и контексту бытования причитания, его значению и, конечно, личности исполнителя. Одни из них хорошо исполняли причитания, другие могли подробно рассказать полный обряд и слова причитаний, но воспроизвести причитания не могли, однако выделяли центральные моменты и общие места жанра, третьи наблюдали за исполнением причитаний и связанными с ними обрядами. Это культурные работники (4), музыканты (5), известные сказительницы (2), плакальщицы (17), народные целители (3), учителя (6), научный работник (1), типичные представители и знатоки обрядов сельской местности (16). Их замечания и подробные рассказы о причитаниях и связанных с ними обрядах имеют большую ценность, т. к. сами плакальщицы обычно не обращают должного внимания на тот или иной обряд и его детали.

Сошлюсь на мнение С. Б. Адоньевой: «Сознание носителей традиционной фольклорной культуры отличается от современного не только по характеру представлений о мире, то есть не только по содержанию, но и по уровню развития познавательных процессов (традиционный крестьянский быт соответствует наглядно-чувственному способу мышления, изменения в мышлении связываются с переходом от практических форм деятельности к интеллектуальным) (см.: Адоньева 2000: 15). Поэтому, в процессе работы от людей пожилого возраста записывались традиционные обрядовые тексты, а от молодых – современные. Следует отметить, что многие яркие респонденты пожилого возраста на сегодняшний день покинули этот мир: Анна Васильевна Татарова (1924–2002), (Александра Николаевна Кузнецова (1927–2010), Вера Сергеевна Аношкина (1936–2012), Елена Петровна Константинова (1931–2012).

Одной из ярких респонденток была **Александра Николаевна Кузнецова** (1927–2010), уроженка с. Чукалы Ардатовского района РМ. Она родилась в семье, где ценили труд, честь и свои корни. Ее отец, третий председатель колхоза, был арестован и посажен в тюрьму (1936 г.). Желание жены узнать о судьбе мужа также привело к аресту. Родителей Александра не дождалась. Выжить помогли ей братья и сестры (в семье было шестеро детей). Всю жизнь Александра Николаевна проработала секретарем в сельском совете, с 1982 г. была создателем и руководителем фольклорного ансамбля «*Эрзянь ават*» («Эрзянские женщины»). Сочиняла песни на эрзянском языке, участвовала в

различных фестивалях, в том числе и в Эстонии, в Днях эрзянского языка в 2009 г. В зрелом возрасте стала известной плакальщицей не только в своей деревне, но и в Ардатовском районе.

Елизавета Павловна Карчаганова родилась в 1928 г. в с. Луныга ныне Ардатовского района РМ. Она является сельской жительницей, которая всю жизнь проработала в колхозе. Рано осталась без родителей, испытала и голод, и холод военных дней. Причитаниям научилась от матери и близких родственников. Исполнение причитаний сначала было связано со смертью родителей, затем мужа и последующей тяжелой жизнью.

Еще одной интересной респонденткой была **Елена Петровна Константинова** (1931–2012), уроженка с. Луныга ныне Ардатовского района РМ. Она рано осталась сиротой. Чтобы прокормить себя, ей приходилось ходить по деревням и исполнять православные песни на поминках и похоронах. Причитания для исследования вне обряда она не исполняла, но очень подробно описала все обрядовые действия, связанные с причитаниями. Надо отметить и аскетичный образ жизни Елены Петровны: употребляла в пищу только то, что сама выращивала, отказалась от пенсии, электричества. Зарабатывала лечением людей, т. к. она была очень известной народной целительницей (заговоры были как на эрзянском, так и на русском языке, обращалась как к дохристианским божествам, так и к различным христианским ликам святых). Для жизни ей нужны были Божья милость и еда, приобретенная честным трудом.

Антонина Васильевна Лаврушкина родилась в 1931 г. в с. Кечушеве ныне Ардатовского района РМ. Всю жизнь прожила в селе и работала в колхозе. Она с молодого возраста является профессиональной исполнительницей как традиционных причитаний, так православных песнопений на поминках. Исполнение причитаний пришло из семьи. Этому способствовала потеря близких. В молодости Антонина пела и традиционные эрзянские песни на полевых работах. По ее мнению, песнопение облегчало труд. В настоящее время ее приглашают оплакивать усопших своей деревни и в соседние села.

Одна из молодых респонденток, **Анна Ивановна Венчакова**, родилась в 1980 г. в с. Старое Шайгово Старошайговского района. Их семью постигло горе. В 37 лет умерла ее двоюродная сестра, умная, тактичная, терпеливая и мудрая женщина. Оля работала директором Мордоврегионгаза Старошайговского района. Жила в с. Шайгове, семья и дети разговаривают на мокшанском языке. Анна Ивановна отмечает: «Оплакивали все: и молодые, и старые, в том числе и я. Это неожиданная смерть, страшная боль и жалость от того, что мы не смогли ее спасти или как-то помочь». Одной из основных плакальщиц была Раиса Ильинична Венчакова (55 лет), которая причитала всегда в рифму и подчеркивала, что покойница была очень умная и скромная, учтивая и поэтому всеми любимая. У Раисы Ильиничны высокий голос, ее причитания запомнились, т. к. они были очень мелодичны. Она и другие исполнительницы при оплакивании входили в некий транс и выходили из него

было очень сложно: *«Ольганяй-пава Долганяй, сембонь мялень ваняняй, кельгомняй. Кода лиссь стане, кода прявиней, кодане тyani минь юкстядязь...»*. – «Оленька-пава, как перышко павлина. Самая учтивая (очень внимательна ко мнению других), любимая. Как же так случилось, как же нам тебя забыть...» Оплакивала ее и двоюродная сестра Ирина Ивановна Родайкина (37 лет): *«Ольганяй-сазорняй, кельгома-ялганяй, ков сrxать тyani, ватта козы кантядезь, якань мельгат больницав, арьсень ктмардатень и козынга оду аф нолдатень...»*. – «Сестренка моя, Оленька, любимая подружка, куда ты теперь собралась, смотри, куда теперь тебя понесли, навещала тебя в больнице, думала что обниму тебя и больше никуда не отпущу...».

В настоящее время исполнителями причитаний являются как фольклорные ансамбли, так и современные группы: «Мерема», «Торама», «Ойме», «Морденс». Самой молодой исполнительницей причитаний является **Катерина Модина**. Она родилась в 1986 г. в с. Вачелай Сосновобордского района Пензенской области. Является руководителем фольклорного ансамбля «Мерема». Исполняет как свадебные, так и похоронные причитания на сцене. Базой для исполнения послужили экспедиции по собиранию фольклора. Сначала слушала, как исполняют причитания в экспедициях, затем на сценах фольклорных фестивалей и через их опыт переняла этот фольклорный жанр сама. Катерина исполняет причитания только на сцене. Исполнение Катериной свадебного причитания на сцене я наблюдала в Эстонии на фестивале «Moisekatsi Elohelü» в Моостэ в 2013 г.

Необходимо отметить, что как в Мордовии, так и в Эстонии есть чисто мужские исполнительские коллективы. Например, мужской ансамбль «Торама», сетуский мужской фольклорный ансамбль „Liinats’uraq”(ts’uraq в переводе с эстонского означает мужчины

(см.: Lill 2005, <http://www.temuki.ee/arhiiv/2005/11/lugu15>). В Эстонии есть возможность учиться мужскому пению у носителей обрядовых песен и на фестивальных курсах мужского пения (см.: eesti pärimusmuusika keskus, <http://www.folk.ee/festival/opitoad>).

Одним из ярких исполнителей причитаний (обрядовых и на сцене) является **Геннадий Васильевич Дулкин**, 1965 года рождения. Он родился в с. Сабаеве ныне Кочкуровского района РМ. Причитания исполняет профессионально уже около 20 лет. Его мать, Анастасия Емельяновна Дулкина (1931–2011), была профессиональной плакальщицей не только в своем селе, но и в соседних селах, куда ее приглашали. Мать Анастасии, Акулина Четайкина, была тоже известной плакальщицей в с. Пермиси ныне Большеберезниковского района РМ. Она вышла замуж по обряду умыкания, т. к. родители не были согласны отдать ее замуж. Дед Геннадия украл ее и назвал в деревне эрзянским именем Нуя, чтобы родные ее не нашли. Геннадий

с детства впитал все тонкости исполнения этого песенного жанра, т. к. все женщины в семье Дулкиных являются наследниками традиции причитания. Когда умерла его мать, то слова причитаний полились сами собой, и это было естественно. В связи с этим облегчилась боль утраты. Геннадий утверждает, что для него каждое исполнение причитания – это связь с матерью, предками. Для него причитания являются самыми душевными и важными песнями. Исполнению причитаний способствовали и различные фольклорные экспедиции, которые он проводил в различных эрзянских и мокшанских селениях. В 1989 г. он с Владимиром Ромашкиным создал фольклорной ансамбль «Торама», где на сцене воссоздавал различные обрядовые песни, в том числе свадебные, рекрутские и похоронные. С 2012 г. является членом фольклорного ансамбля «Мерема», где исполняет причитания и на сцене.

Интересные сведения для исследования дали респонденты, проживающие в г. Таллинне Эстонской Республики. Все они являются представителями эрзянской или мокшанской национальности, выросли в традиционной сельской семье. Одной из них является **Антонина Федоровна Симберг**. Она родилась в 1951 г. в с. Тереньга Ульяновской области. В Эстонии проживает с 1979 г. В 1982–2002 гг. работала руководителем детского сада. Помнит, как ее мама, Анна Дмитриевна Дугушова (1925 г. рождения), оплакивала родственников. Во время прядения часто исполняла причитания-вспоминания по родственникам. Исполнение этих причитаний вызывало глубокие чувства у детей, и они начинали плакать и причитать вместе с матерью, в том числе и Антонина Федоровна. В 2002 г. Анна Дмитриевна оплакивала своего мужа по всем канонам эрзянского причитания.

Маргарита Николаевна Кондракова родилась в 1964 г. в пос. Торбеево ныне Торбеевского района РМ. В Эстонии проживает с 1984 г. После окончания Торбеевского техникума мясо-молочной промышленности работала старшим мастером, с 1996 г. – руководителем отдела производства. Помнит, как в 2009 г. оплакивали маму, Анну Матвеевну Покштяеву. Основными плакальщицами были родная сестра матери, Антонина Матвеевна Волыбина (1931 года рождения) и Маргарита Николаевна. Маргарита Николаевна вспоминает, когда на похоронах она раздала пожертвованные на похороны деньги и поминальную еду женщинам, то они исполняли причитания и хором, и каждая по отдельности, тем самым благодаря и восхваляя покойную, а также близких родственников. Считается, чем больше исполнителей причитаний на похоронах и чем больше раздается ритуальной еды, тем легче будет происходить переход усопшего в иной мир, и горе родственников становится меньше.

Исследование показывает, что основными исполнителями причитаний являются женщины зрелого возраста. Это подчеркивает и Эриксен: «у большинства народов социальный статус человека укрепляется обычно по мере его старения, поскольку оно сопровождается накоплением фундаментальных знаний, большим опытом и принятием более мудрых

решений» (см.: Eriksen 2001: 134). Молодые исполнители причитаний встречаются редко. Они исполняют причитания находясь в глубоком горе, в традиционной сельской атмосфере, где есть яркие исполнители (родственники, близкие), вслед за которыми причитания начинают исполняться как само собой разумеющееся (ПМА: Анна Венчакова, Геннадий Дулкин, записи 2013 г.), а также специально на сцене. Ценным для исследования являются материалы таких респондентов, которые в настоящее время умеют причитать, знают эту традицию и обряды. Это женщины, которые проживают в настоящее время в Эстонии (Таллинне), поют в фольклорном ансамбле Эстонско-мордовского общества «Вастома». Всех нас объединяет то, что мы выросли в традиционных эрзянских и мокшанских семьях, где исполнение причитаний было естественным явлением и где говорили на родном языке. Многие исполнители причитаний переняли эту традицию от предшествующего поколения.

Социальный статус интервьюеров различен, но все в равной степени почитаемы обществом и значимы в социуме. В народном представлении исполнители причитаний должны не просто кричать, а создавать определенную атмосферу печали по умершему человеку. «Для этого должна быть голова, смелость, умение, одним словом, талант» (см.: ПМА: Е. П. Карчаганова, Р. И. Малышева, М. М. Константинова, записи 2010 г.).

Эрзянские и мокшанские причитания встречаются не только в Республике Мордовия, но и за ее пределами, где проживают эрзя и мокша. Они считаются одним из наиболее архаичных жанров фольклора, т. к. их корни уходят в глубокую древность, а сами причитания являются значимыми памятниками народной духовной культуры.

Многие обрядовые причитания, произносимые у изголовья умершего, были записаны мной не в момент похорон, а позднее, когда их исполнительницы по моей просьбе мысленно переносились в прошлое и вспоминали горестные чувства, которые пережили. Это связано с тем, что проведение видео- и аудиозаписи непосредственно во время похорон и поминок противоречит моральным и культурным традициям многих народов, в том числе эрзи.

При собирании полевого материала со мной произошел очень интересный случай, когда одна плакальщица-знахарка, довольно хорошо мне знакомая и близкая, несколько лет не соглашалась воспроизводить причитания на камеру. Однажды она согласилась. Мы выбрали один из «легких» дней (вторник), и я пришла с камерой записывать к ней причитания. Она подробно рассказала мне про обряды во время и до исполнения причитаний, затем исполнила причитание, одновременно сказав: «В мой дом ничего не входит и ничего не выходит». Я не придавала этим словам значения, но придя домой, обнаружила, что весь записанный мной материал неким образом утерян. Придя к ней на второй день, я ей рассказала о случившемся, на что она мне ответила: «Что в моем доме делается, не для чужих глаз». Поэтому, будучи представителем эрзянского народа, глубоко чтя и уважая эрзянские традиции, я посчитала

более правомерным производить записи не во время выполнения похоронного или поминального обряда. Исключением являлось лишь разрешение родственников записывать тот или иной материал на камеру или от руки. Кроме того, фиксирование текста причитаний от руки осложнялось тем, что во время похорон одновременно их причитывают несколько плакальщиц. Данную ситуацию подтверждают и высказывания других исследователей народного фольклора. Например, М. Е. Евсеев: «Дело это было не только сложным, но подчас и небезопасным, особенно когда речь шла о фотосъемке религиозных языческих ритуалов, тем более сакральных атрибутов, например, священных родовых свеч из воска, без которых не проводилось ни одно братчинное моление. Они зажигались всего один раз в году, в назначенный для такого моления день, в остальное время прикасаться к ней было нельзя. Верили, что нарушение покоя свечи в необычное время может навлечь гнев не только на виновника, но и на всю братчину» (Евсеев 2004: 8). Он отмечал, что лишь благодаря содействию местных учителей, ему удалось присутствовать в 1912 г. на двух молениях в мокшанском селе Волгапине Краснослободского уезда Пензенской губернии (ныне Ковылкинский район РМ). «Попасть на моление в деревне, а тем более сфотографировать его без близкого знакомства с местными жителями, – отмечал он, – весьма трудно» (Евсеев 1961–1966: 5, 351). Приехав однажды в д. Керетино, М. Е. Евсеев вспоминал, как там толпа детей с дубинками в руках бегала по деревне и, ударяя в ворота, созывала народ на моление. Ученый приготовил фотоаппарат. Но не прошло и 30 минут, как пришел сельский староста с местными жителями и объявил, что общество не желает, чтобы М. Е. Евсеев присутствовал на их молении и «сделал из них портрет». «Не помогли ни уговоры их однодеревенца, ни учителя, и я вынужден был уехать» (Евсеев 2004: 9).

При работе над диссертацией как и у М. Е. Евсеева, так и у меня возникали некоторые сложности, поскольку, будучи исследователем, одновременно являюсь и частью изучаемой социально-культурной среды. В связи с этим географ Эдвард Рельф отмечает у исследователей умение приспособиться к происходящему, вызвать притяжение проводимых научных мероприятий в изучаемой среде (см.: Relph 1975; Кõivuruu 2001: 2). Значительные трудности возникали при записи видео- и аудиоматериала похоронных и поминальных причитаний. Это было вызвано нежеланием респондентов публично раскрывать и воспроизводить горестные моменты своей жизни стороннему наблюдателю. Кроме того, традиционные обрядовые причитания обычно не хотят озвучивать вне обрядовой ситуации, т. е. специально для записи. Некоторые исполнители считают, что причитание без всякого повода является табу, опасаются, что его нарушение может повлечь за собой печальные последствия. Запись затрудняло и понимание того, что традиционно некоторые эпизоды данной темы вне обряда никогда не демонстрировались, этот материал существовал только для участников события и не предполагал исследования и публикации. Данный материал не для шоу-программы, также

не используется на фольклорных праздниках, тем более не воспроизводится с помощью технических средств. Необходимо отметить, что здесь присутствует и личностный момент: плакальщицы, исполняя причитания, сильно переживают, начинают плакать и оказываются не в состоянии произносить слова.

Что касается свадебных причитаний, то здесь, наоборот, респонденты с большой охотой исполняли их. Этот жанр фольклора является одним из любимых, поэтому мне было легко записывать этот материал и удалось собрать его в большом количестве. Немногочисленность записей рекрутских причитаний обусловлена тем, что данный жанр практически исчез в XX в., однако в конце XX в. стал возрождаться в связи с войнами в Афганистане и Чеченской Республике. Почти каждый второй из опрошенных знал только слова благословения при проводах на военную службу. Редкий исполнитель причитаний мог воспроизвести причитание данного жанра.

Надо отметить, что существуют различия между причитанием в естественной обстановке и исполнением по просьбе исследователя. При естественной обстановке строка причитания обычно заканчивается настоящим плачем, рыданием или всхлипыванием. Исполнение причитаний по моей просьбе было более сдержанное и не всегда сопровождалось рыданием. Однако несколько причитаний мне все же удалось записать в естественной обстановке при поминании усопших.

Данная работа знакомит читателя с некоторой частью красочных эрзянских причитаний, собранных в Ардатовском районе Республики Мордовия. В своем исследовании я показала место и значение причитаний в духовной культуре мордвы-эрзи, проанализировала их структуру, использование в традиционном и современном быту, произошедшие с ними трансформации и причины этих модификаций. При написании работы я опиралась главным образом на сведения, полученные от непосредственных носителей эрзянской и мокшанской культуры – исполнительниц причитаний.

Настоящее исследование соответствует современным требованиям, предъявляемым работам подобного рода, включает предисловие, введение, три главы, заключение, список использованной литературы, приложения и фильм о современных эрзянских причитаниях.

Первая глава посвящена теоретическим предпосылкам исследования, где дается описание истории собирания, изучения и публикации эрзянских причитаний. Также дается краткий обзор исследования причитаний финно-угорских народов. Во второй главе я рассматриваю теоретические основы исследования: терминологию, жанры, функции, структуру, компоненты причитаний. Третья глава посвящена современному состоянию эрзянских причитаний. Рассмотрены и проанализированы похоронно-поминальные, свадебные, рекрутские и необрядовые причитания. При анализе выявляется место, роль и значимость причитаний как в обрядовом, так и необрядовом

комплексе, с указанием традиционных мотивов. Указываются факторы исчезновения и возрождения причитаний и связанные с ними обряды. В заключении приведены основные выводы и результаты исследования. В приложении представлены список сокращений, использованной литературы и источников, полевые материалы автора, фотографии, отдельные примеры текстов причитаний и фильм.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ, ИЗУЧЕНИЯ И ПУБЛИКАЦИЙ ПРИЧИТАНИЙ

1.1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭРЗЯНСКИХ ПРИЧИТАНИЙ

Обрядовая культура несет основную этническую нагрузку. Она основывается на устойчивости и традиционности форм. Несмотря на неизбежные эволюционные преобразования, обрядовая сфера сохраняет отдельные элементы весьма архаичных структур и глубинной мифологической семантики. Обычаи и обряды являются хранителями достижений прошлого. Прослеживая изменения, происходящие с ней в различные периоды, можно получить наиболее полное представление об этнической истории народа, связях с другими этносами, различных аспектах духовной культуры (см.: Корнишина 2007: 4). С точки зрения семиотики, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, то есть надиндивидуальный механизм хранения и передачи отдельных и выработки новых сообщений. Пространство культуры может быть определено как пространство некоторой общей памяти, в котором какие-либо тексты могут быть сохранены и актуализированы (см.: Лотман 2000: 674). Это касается и современных эрзянских причитаний. Обрядовая культура эрзи тоже показывает изменение общества.

Обычай изливать свою скорбь в особых поэтических формах, в ритмической речи, коренится в основах человеческой культуры и психики. Сведения о этом дошли до нас из глубокой древности и из различных стран (см.: Энциклопедия Брокгауза и Эфрона, <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/17654>). Причитание является одним из древнейших поэтических жанров. Его бытование отмечено у большинства бесписьменных народов, остававшихся в XIX–XX вв. на наиболее низких ступенях культуры – тасманийцев, австралийцев, у племен и народностей Крайнего Севера и других. Первые известия о причитаниях есть в древнейших памятниках письменности – в ассиро-вавилонской эпосе о Гильгамеше, в древнеегипетских папирусах, в древнееврейской литературе (в Библии есть указания на особых исполнительниц "плачевниц"), в древнеиндийской «Махабхарате», в «Илиаде», у римских поэтов Катулла и Вергилия; в древнескандинавской «Эдде», в исландских сагах (см.: Причитания 1960: 10). Причитания знали и в Западной Европе. Они, например, были очень распространены на Корсике, где их исполнители пользовались большой популярностью. Повсеместно также они бытовали в Сербии и современной Греции. В наибольшей степени сохраняется традиция исполнения причитаний на севере России, где и сейчас есть профессиональные «вопленицы», обладающие большим импровизаторским мастерством. Обычай причитать над мертвыми или по другим поводам на Руси известен издавна, его корни восходят к глубокой

древности (см.: Энциклопедия Брокгауза и Эфрона, <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/17654>).

Причитания – это языческая традиция, в которой представления о смерти не соответствуют аналогичным представлениям в христианстве. Душа человека после смерти превращается в «маленькую птичку», человек покоится в гробу, парит в облаках и т. д. Умирание передается в образах замерзающего дерева или заката солнца. Русская церковь в течение всего средневековья боролась с дохристианскими обычаями, которыми сопровождалось поминание покойников на кладбищах. Оплакивание «с великим кричанием» и с обильными слезами осуждалось церковью как вредное для покойников (см.: Адрианова-Перетц 1947: 137). Обычай оплакивания умерших был подвергнут осуждению в Постановлении Стоглавого собора, унифицировавшего церковную жизнь средневековой Руси (см.: Причитания: 13–14). Известно, что в 1715 г. Петр I запретил причитывать (см. там же: 19). Этот запрет объяснялся не только тем, что в причитаниях имеются языческие мотивы, но и нехристианским характером самого обычая, который так резко противоречил примирительному воззрению христианства на смерть. Церковные обряды венчания и погребения не вытеснили древние народные традиции, а включились в их систему, стали существовать параллельно с ними. Несмотря на усилия церкви искоренить их в народном быту, эти ее старания не увенчались успехом и многие дохристианские обычаи, в том числе и обычай оплакивания покойных, сохранились до настоящего времени.

Одним из первых российских исследователей причитаний считается В. А. Дашков – этнограф, меценат и коллекционер. В 1842 г. он издал «Описания Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях». Здесь были опубликованы тексты причитаний, распространенных в крае, а также описаны обряды, во время которых они исполнялись. Известным собирателем русских причитаний был также П. Н. Рыбников. В 1866–1867 гг. вышли в свет 4-х томные «Песни собранные П. Н. Рыбниковым», в 3-ем томе которых содержатся записи причитаний. Однако наиболее полным собранием причитаний признано собрание Е. В. Барсова «Причитанья Северного Края». Оно вышло в 3-х частях. В первую часть (1872 г.), вошли похоронные причитания, вторая часть (1882 г.) заключала в себе «завоенные», рекрутские, солдатские причитания, третья часть, опубликованная в «Чтениях Общества истории древностей российских» (1885 г.), содержит свадебные причитания (см.: Барсов 1997).

Ученые не располагают письменными памятниками, свидетельствующими о бытовании и исполнении причитаний у мордвы в далеком прошлом. Однако археологические данные о древнейших формах обряда погребения и архаические элементы похоронно-поминальных ритуалов, дошедшие до наших дней, свидетельствуют о древности этих традиций в среде мордовского народа. Их словесное сопровождение стало фиксироваться значительно позже. Первые записи о том, как совершался мордвой похоронный обряд,

относятся только к последней четверти XVIII в. Вероятно, это объясняется тем, что собирание и запись причитаний связана с большими трудностями. Кроме того, авторы, описывавшие погребальные и поминальные обряды, обычно плохо владели или совсем не владели мордовскими языками (см.: Мордовское народное устно-поэтическое творчество 1975: 99).

Первые упоминания о мордовских верованиях и обрядах встречаются в записках иностранных путешественников XIII–XVII вв.: фламандца В. Рубрука, венгра Юлиана, итальянца И. Барбаро, англичанина Д. Флетчера, шведа П. Петрея, голландца Н. Витсена и других. Эти авторы в своих исследованиях указывали на то, что мордва была язычниками. Впервые языческое моление мордвы, сопровождавшееся жертвоприношением лошади, описывает И. Барбаро. О жертвоприношениях мордвы, проводившихся возле деревьев, упоминал и его соотечественник А. Контарини (см.: Барбаро 1971: 229–134). О забивании лошади в честь умершего писал и Д. Флетчер (см.: Проезжая 1991: 97–98). О правилах заключения семейных союзов, а также внутрисемейных отношениях рассказывали П. Петрей (см.: История 1867: 29–30) и Н. Витсен (см.: Феоктистов 1963: 5). В труде последнего «Северная и Восточная Тартария» (издан в Амстердаме в 1692 г.) содержится целый раздел о мордве. Автор описывает различные стороны жизни мордовского народа: занятия, жилища, одежду и верования. В частности, сообщается об обычае класть в могилу вещи умершего: «Кладут в могилу топоры и кремни <...>; для всадников кладут лошадиный хвост, для пчеловода – улей и т. д.» (Феоктистов 1963: 5). Работа Н. Витсена интересна и для филологов, так как в конце раздела о мордве имеется словник, включающий 300 мордовских слов, обозначающих название растений, животных, терминов родства и т. д. (см.: Корнишина 2000: 5–6). В трудах вышеупомянутых исследователей имеются различные сведения и о других финно-угорских народах современной России.

Множество сведений по обрядовой культуре мордвы содержится в русских источниках. Более подробными они стали с момента включения мордвы в социально-экономическую систему русского государства (приблизительно с конца XVII в.). Именно с этого времени началось планомерное изучение устного поэтического творчества различных народов России. В 1725 г. была основана Российская академия наук, которая проводила экспедиции. Их целью было собирание сведений об истории и состоянии проживавших в России народов, в том числе мордвы. Участники экспедиций описывали культуру и быт эрзянского и мокшанского народов, проявляли интерес к творчеству. Из-за недостаточного знания мордовских языков основное внимание они в основном обращали на этнографические материалы: описание поселений, жилищ, народного костюма и обрядовых действий. Эти материалы нужны были, прежде всего, для того, чтобы целенаправленно приобщать эти народы к православию, что давало возможность лучшего управления ими.

Интересные материалы об обрядовой культуре мордвы содержатся в работах одного из участников научных экспедиций Российской академии наук XVIII

в. И. И. Лепехина «Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства». В этих записях он описывает родильные, свадебные и погребально-поминальные обряды мордвы. И. Лепехин сообщал о существовании у мордвы обычаев многоженства и левирата, об умыкании невесты, которое практиковалось, в основном, из-за несостоятельности жениха: «<...> неимущие, которые не в состоянии дать выкуп за невесту, стараются подцепить где-нибудь девку удалством» (см.: Лепехин 1771: 173–174). Он пишет и о языческих молениях мордвы, приводя несколько молитвенных текстов (см.: Лепехин 1771: 162).

Еще один участник академических экспедиций XVIII в. П. С. Паллас в своей работе «Путешествие по разным провинциям Российской империи» (1809 г.) также упоминал о некоторых обрядах и обычаях мордвы. В частности, он дал характеристику брачных отношений, где отмечал существование неравных по возрасту браков (взрослых девушек с мальчиками) и правильно определял их причины: «дабы через то получить больше работниц» (см.: Паллас 1809: 111). Он описывал такие этапы мокшанской свадьбы, как плата за невесту, ее причитания, наречение молодушки новым именем и другие. П. Паллас сравнивал традиционные верования мордвы с христианством, отмечая отсутствие у них идолопоклонства (см.: Паллас 1809: 110–112). Освещая материальную сферу культуры (одежду, пищу, жилые постройки), исследователь подчеркивал ее общие и специфические черты у мокши и эрзи (см.: Корнишина 2000: 6–7).

Среди источников XVIII в. надо, несомненно, отметить записки уездного землемера К. Мильковича (Милькович 1905), которые содержат ценные сведения о поминально-погребальном ритуале мордвы, а также ее верованиях. Автор детально описывал весь цикл поминального ритуала: приглашение душ умерших на поминки, их угощение, проводы на кладбище, жертвоприношения в их честь, упоминал он и о некоторых ритуальных блюдах. К. Милькович зафиксировал и некоторые обрядовые тексты, например, молитвенные обращения к богам, предкам. Однако из-за незнания языка они сильно искажены. Во второй половине XIX в. центром этнографического изучения финно-угров Поволжья стала Казань. В 1878 г. при Императорском Казанском университете было создано Общество археологии, истории и этнографии (ОАИЭ). Возникновение общества было связано с развитием изучения фольклора в русской науке и возрастающим интересом к устному творчеству «инородцев» (см.: Девяткина 1992: 11–12). Одной из наиболее ранних работ казанских ученых, где наряду с описанием свадебного ритуала имеются и записи свадебных песен, является статья К. Ф. Фукса «Поездка из Казани к мордве Казанской губернии». Автор описывал и сцену исполнения этих песен, отметив большое исполнительское мастерство участников (см.: там же: 6–7).

Работы XVIII – начала XIX в. дают лишь фрагментарное представление об обрядах мордвы и их фольклорных компонентах. Это связано, во-первых, с тем, что исследователи не имели возможности более детально изучить эти явления из-за недостатка времени и незнания языка. Кроме того, многие из них полагали, что христианизация мордовского народа, которая в это время интенсивно продолжалась властями, приводила к интенсивному проникновению в культуру мордвы, в том числе и в ее ритуальную сферу, многочисленных элементов, связанных с православием. На основании этого они делали вывод о том, что многие обряды мордвы стали мало отличаться от русских. Так, П. С. Паллас отмечал, что «отныне мокшанцы очень мало помнят старинные свои обряды и обыкновения, потому, что все обращены в христианскую веру». Данное утверждение поддерживали К. Фукс и И. Лепехин (см.: там же: 7).

Т. П. Девяткина подчеркивает, что многие исследователи дореволюционного периода не делали разграничений между мокшанской и эрзянской обрядностью. Одной из главных причин этого можно назвать именно незнание языков. Впервые четкое разграничение свадебных ритуалов сделал П. И. Мельников (Андрей Печерский) в 1861 г. в статьях, опубликованных в «Симбирских губернских ведомостях»: «Эрзянская свадьба» (№ 25) и «Мокшанская свадьба» (№ 26). Среди особенностей эрзянской свадьбы он отметил ее трагичность. Исследователь писал, что для нее характерны почти непрерывающиеся причитания невесты, что часто заслоняло обрядовую песню (см.: Девяткина 1992: 9).

П. И. Мельников был исследователем народного быта в основном жителей Нижегородской губернии, в том числе и мордвы. Он побывал в экспедициях в Арзамасе, Ардатове, Алатыре, Темникове и других местах, населенных мордвой. За время своих поездок Мельников-Печерский накопил огромный фактический материал. На его основе в 1839–1851 гг. им были написаны «Общественные моления эрзян», «Нижегородская мордва», «Эрзянская свадьба», «Мокшанская свадьба». В его статьях содержится много сведений о свадебных обрядах и сопровождавших их причетах. Он характеризовал мордовскую свадьбу как сложный, устоявшийся общественно-бытовой ритуал, охватывающий большой круг обрядовых действий, в которых наблюдается бытовой, правовой и религиозный характер, а также разнообразные виды устно-поэтического творчества. Среди его очерков и статей необходимо выделить монографию «Очерки мордвы» (1867). В ней автор на основе архивных первоисточников и своих наблюдений подчеркивал идентичность дохристианских верований мордвы и русских. Он отмечал, что сохранившиеся мордовские дохристианские представления не что иное, как утраченные русские дохристианские обряды и верования (см.: Мельников 1981: 40). Фиксирование и эмпирическое восприятие текстов, принадлежащих другой культурной системе является следствием того, что любой инокультурный текст несет кроме своей собственной информации,

информацию дополнительную — о культурной системе, к которой он принадлежит. Тем самым тексты становятся «повышенно информативными» или «усиленными» (см.: Адоньева 2000: 17).

Еще одним крупным монографическим исследованием XIX в. об истории и культуре мордовского народа является работа В. Майнова «Очерк юридического быта мордвы» (1885). В ней автор применил комплексный метод изучения отдельных вопросов материальной и духовной культуры мордвы. В ней достаточно подробно освещены вопросы общественных отношений, религиозных верований и обрядности. Он отметил, что в свадебном обряде мордвы в XVIII в. различались четыре момента: сговор, оплакивание, свадьба, послесвадебный пир, бывавший иногда через год после венчания и означавший в старину полное примирение родов между собой (см.: Девяткина 1992: 11). Для этого автор использовал широкий круг источников: исторических, этнографических и фольклорных, собранных им в поездках по мордовским поселениям различных губерний, а также заимствованных из публикаций, вышедших в различных периодических изданиях того времени. В. Майнов довольно подробно фиксировал тексты, т. к. он знал мокшанский язык.

Дореволюционные этнографические описания обрядности мордовского народа были обобщены профессором Казанского университета И. Н. Смирновым в его известном историко-этнографическом труде — монографии «Мордва», вышедшей в 1895 г. в Казани. В этой работе большое внимание уделено похоронным обрядам и воззрениям на смерть, связанным с культом предков. В работе имеется ряд кратких описаний проводов в рекруты и связанных с ними обрядов. Весь этот материал автор изложил в сочетании с историей внедрения в мордовскую культуру христианской религии, ее борьбой против языческих культов и обрядов. Однако в работе И. Н. Смирнова довольно мало приводится фольклорных текстов.

Большое значение представляют сведения, собранные в конце XIX — начале XX в. А. А. Шахматовым, М. Е. Евсевьевым и М. Т. Маркеловым. Выдающийся русский ученый Шахматов в 1910 г. в Санкт-Петербурге выпустил «Мордовский этнографический сборник», где опубликовал несколько причитаний. В него вошли материалы, собранные в двух мордовских селах Саратовской губернии (Оркино и Сухой Карбулак), записанные самим составителем, школьным учителем — скрипачом Р. В. Учаевым и волостным писарем И. А. Цыбиным. Местную фольклорную традицию А. А. Шахматов представил в комплексе составляющих ее жанровых разновидностей: обрядовых и необрядовых песен, загадок, пословиц, сказок, преданий. Почти все тексты ученый сопровождал довольно глубокими и систематизированными описаниями самих обрядов.

К концу XIX в. изучение культуры своего народа начали мордовские ученые. Первыми из них были А. Ф. Юртов и М. Е. Евсевьев. Авксентий Филиппович Юртов (1854–1916) создатель первого мордовского букваря для мордвы-эрзи

(1884 г.), предтеча национального просветительства, собиратель фольклора. Он был учителем М. Е. Евсевьева и других мордовских учеников, которые обучались в Казанской инородческой учительской семинарии. Имя и дела А. Ф. Юртова долгое время не были известны широкому кругу ученых, краеведов и учителей. Н. И. Ильминский, ученый-лингвист и востоковед, поручил А. Юртову сбор материала о религиозных верованиях мордвы, изучение народного разговорного языка. В 1877 г. по рекомендации известного миссионерского деятеля Н. П. Остроумова он опубликовал под криптонимом статью о погребальных обрядах мордвы (см.: Юр-в Ав-ий 1877). Говоря об утверждении мордвы этого края в христианской вере и степени ее обруселости, он указывал на многочисленные примеры сохранения язычества, особенно в погребальных обрядах: у здешней мордвы «кресты по большей части шестиконечные» (см.: Юртов 2004: 8). А. Ф. Юртов интенсивно собирал памятники устного народного творчества, выезжая для этого в мордовские селения. Результатом его собирательской деятельности стали два выпуска «Образцов мордовской народной словесности», изданных в 1882–1883 гг.

Одним из первых великих мордовских ученых был М. Е. Евсевьев. Он занимался вопросами этнографии, языка, фольклора и истории своего народа. Одной из наиболее крупных его работ является «Мордовская свадьба». К собиранию и изучению материалов по этой теме автор приступил еще в конце 1880-х гг. и впервые опубликовал некоторые из них в 1892–1893 гг. Очень подробно и тщательно он описал мордовскую свадьбу, привел полностью свадебные причитания (*урнемат*) и песни. В 1928 г. он выпустил в Москве два фольклорных сборника – «*Эрзянь ёвкст*» («Эрзянские сказки») и «*Эрзянь морот*» («Эрзянские песни»). В первом помещено 46 сказок (45 прозаических и одна стихотворная), которые отражают мировоззрение, хозяйственную деятельность и быт мордвы в прошлом, ее взгляды на природу. Второй сборник состоит из 150 песен, сгруппированных собирателем под следующими рубриками: песни исторические, бытовые, о солдатчине, о девичестве, о животных, птицах, зверях, песни-сказы, детские сказки.

М. Е. Евсевьев считал фольклор ценным художественным наследием народа, запись фольклорных произведений вел со знанием дела, не искажал их по своему усмотрению, как это делали до него некоторые краеведы-любители. Поэтому их значимость с годами только повышается (см.: Мокшин 1993: 144).

Надо отметить, что до 1917 г. сбором и изданием фольклорных произведений мордвы занимались учителя, священники, чиновники и т. п. Они публиковали собранный ими материал в периодической печати (как центральной, так и губернской), в разнообразных фольклорных и этнографических сборниках. Например, в начале второй половины XIX в. самыми видными собирателями фольклора и обрядов мордвы Пензенской губернии были В. А. Ауновский и Н. П. Орлов. Ауновский отмечал, что в песнях заметен склад и рифмованность, напев их заунывный, монотонный (см.: Девяткина 1992: 9). Надо отметить, что большинство краеведческих материалов касается

описания хода самих обрядов, состава их участников, национальной одежды, ритуальной пищи. Что касается причитаний, то их изучению уделялось недостаточно внимания.

Изучением истории и культуры финно-угорских народов России, в том числе мордвы, занималось и основанное в 1883 г. Финно-угорское общество. Труды таких финских ученых, как Х. Паасонен, Ф. Хямялайнен явились значительным вкладом в изучение религиозных взглядов и обрядности мордовского народа на новом уровне. В 1884, 1898, 1899 гг. профессор Гельсингфорского университета Х. Паасонен совершил ряд поездок по мордовским селениям, записывая фольклорные произведения. Целью его исследовательской и экспедиционной работы было именно изучение обрядовых произведений устно-поэтического творчества (см.: Юрченкова 2002: 19; Девяткина 1992: 12–13). В 1898 г. в Финляндии издан сборник Х. Паасонена «Образцы мордовской народной литературы». Это была первая книга, которая дала возможность европейскому читателю ознакомиться с мордовским фольклором. Различные комментарии в этой работе подчеркивают приуроченность свадебных песен к определенным этапам обряда. Благодаря знанию мордовских языков, ему удалось записать тексты песен без искажений.

Очень многие материалы ученого не были опубликованы при его жизни, впоследствии они явились основой для написания монографии о религиозных верованиях мордвы финского ученого У. Харва в середине XX в.

В 1920–1930 гг. собиранием и изучением мордовского фольклора занимались ученые различных регионов, где проживала мордва. Например, книга И. С. Поздязева (псевдоним – Сибиряк) *«Урьвакстомань седикелень койть»* (1936 г.) посвящена свадебной обрядности и содержит большое количество фольклорных материалов на эрзянском языке.

Изучением мифологии финно-угорских народов, а также культом предков и поминально-похоронными ритуалами занимался М. Т. Маркелов. Он собрал и описал обрядовый фольклор мордвы Петровского и Хвалынского уездов Саратовской губернии, подготовил к печати большую работу «Песни мордвы». В связи с репрессиями в конце 1930-х гг. против национальной интеллигенции М. Т. Маркелов был расстрелян (1937 г.), а рукопись его книги исчезла (см.: Рогачев 2002: 141).

После организации Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Мордовской АССР и при активном участии мордовского пединститута, а затем и Мордовского государственного университета собирание обрядовой поэзии приняло более систематический и планомерный характер. В результате активной собирательской работы были сделаны многочисленные записи фольклорных произведений, в частности причетов. Они публиковались в книгах *«Эрзянь фольклор»* («Эрзянский фольклор», 1939 г.), *«Мокишень фольклор»*

(«Мокшанский фольклор», 1940 г.) и других сборниках, изданных в послереволюционные годы.

Необходимо отметить, что причитания создавались народными сказителями на актуальные к тому моменту темы. Социальные мотивы этих причитаний были тесно связаны с мотивами и художественными приемами традиционных причитаний. Они были опубликованы в сборниках Л. С. Кавтаськина (1955, 1958 и другие); Е. П. Кривошеевой («Плач о Кирове», 1934 г.); Ф. И. Беззубовой («Послания Джамбулэнь», 1939 г.; «Крупскаядо лайшема», 1939; «Лениндэ лайшема», 1941 г.); С. М. Люлякиной («Ливтить письмарт», 1965 г.) (Самошкин 1989: 48–186). Накопленный материал позволил в 1960–80-е гг. издать многотомный труд «Устно-поэтическое творчество мордовского народа», несколько томов которого посвящено как свадебным, так и похоронно-поминальным причитаниям (см.: УПТМН 6, 1: 471; 6, 2: 400; 7, 1: 374; 7, 2: 360).

Со второй половины XX в. началось планомерное изучение мордовского фольклора, его различных жанров и направлений. Начало этому положили экспедиции, которые были проведены Институтом этнографии АН СССР совместно с учеными Мордовии в регионах компактного проживания мокши и эрзи (Мордовской, Татарской, Башкирской и Чувашской республиках, Пензенской, Нижегородской, Самарской и Оренбургской областях).

Первое монографическое исследование по мордовскому фольклору «Мордовская народная сказка» (1947 г.) было написано А. И. Маскаевым. В этой работе автор обобщил результаты собирания мордовских сказок, определил их жанровые разновидности и специфику бытования. В 1964 г. вышла еще одна его монография «Мордовская народная эпическая песня», где ученый на основе большого круга фольклорных источников систематизировал знания, касающиеся традиционной эпической песни, рассмотрел вопросы о связи с историей и бытом народа.

Заметный вклад в дело собирания и изучения мордовского фольклора внес и К. Т. Самородов. В 1959 г. издана его книга «Мордовские пословицы и загадки», где впервые глубокому исследованию подвергся такой обширный раздел устно-поэтического творчества, как пословицы, поговорки и загадки, являющиеся краткими и меткими выражениями народного ума. В своем труде исследователь убедительно показал, что взятые воедино, они могут отобразить и показать полную картину материальной и духовной жизни этноса, который их создал (см. Самородов 1959). В своей следующей большой работе «Мордовская обрядовая поэзия» исследователь показал историю обрядовых жанров, их возникновение, формы бытования и современное состояние, проанализировал их идейно-тематическое содержание, а также – степень изученности этой проблемы в целом (см. Самородов 1980).

Одним из видных исследователей народного творчества мордвы был М. И. Чувашев, который занимался изучением фольклора мордовского населения

Куйбышевской (ныне Самарской) области. Особое внимание он уделит жанру причитаний, которые в 60-е годы XX века практически не исследовались, так как считались несоответствующими духу времени. Во время поездок по области в 1965–1972 годах он собрал и записал более 800 различных по жанру произведений, в том числе и причитаний (см.: Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки 2001: 3; Мордовские эрзянские причитания 1977: 353–384).

В процесс изучения мордовского устно-поэтического творчества в контексте всей культуры народа активно включались не только фольклористы: А. Г. Борисов, М. Ф. Ефимова, М. Г. Имяреков, В. Л. Имайкина, А. Г. Самошкин, Э. Н. Таракина, А. М. Шаронов, А. Д. Шуляев, Л. В. Седова, М. И. Чувашев, И. А. Касьянова, Т. П. Девяткина, но и этнографы: Н. Ф. Беляева, Г. А. Корнишина, Н. Ф. Мокшин.

В конце 1960-х гг. В. В. Горбуновым, Г. Я. Меркушкиным, А. Д. Шуляевым была начата работа по формированию мордовского эпоса. В 1974 г. к этой работе подключился А. М. Шаронов, благодаря которому был создан эпос «Масторава», который вышел в свет в 1994 г. (см.: Рогачев 2002: 141). В этом произведении были использованы многие фольклорные мотивы, которые связаны с данной темой.

Т. П. Девяткина в своей монографии «Мокшанские свадебные обряды и песни. В прошлом и настоящем» (1992 г.) выявила своеобразие свадебных обрядов у различных территориальных групп мокши, а также проследила их связь с традиционным бытом народа. Она рассмотрела жанровый состав и поэтические особенности свадебных причитаний и песен. Автор отметила, что разница между мокшанскими и эрзянскими причитаниями состоит только в локальности проживания. Сравнивая мокшанские причитания с эрзянскими я упиралась именно на эту работу.

В работах Н. Ф. Мокшина «Этническая история мордвы» (1977 г.), «Религиозные верования мордвы» (1968 г.) всегда подчеркивалась значимость фольклорных источников при изучении истории и культуры мордовского народа.

Отдельные аспекты культуры мордвы рассматриваются и в работах Г. А. Корнишиной. В основном это связано с их использованием в обрядовой сфере. Так, в монографии «Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования» (2000 г.) дается обзор обрядам, связанным с хозяйственными занятиями мордвы, а также характеризуется место и роль материальных элементов в традиционных ритуалах.

В 1980–1990-е гг. довольно тесным было сотрудничество в области изучения и популяризации мордовского фольклора мордовских и эстонских ученых. Значительный вклад в этот процесс внесли такие эстонские исследователи, как И. Рюйтель, В. Сарв, У. Кольк. В их работах, посвященных проблемам

изучения музыкального фольклора, много внимания уделяется межэтническим взаимосвязям в данной области, а также рассматриваются стилистические особенности мордовских музыкальных произведений (см.: Мордва: 496).

Значительным в контексте данного исследования представляется научный труд Л. Н. Шамовой «Причетные формы мордвы-эрзи в бассейне реки Суры Среднего Поволжья». В нем автор сопоставила певческие традиции эрзи, карел и ингерманландцев. Она подчеркивает, что поэтические тексты северно-карельских причитаний весьма архаичны как по смысловому содержанию, так и по формам выражения. В них строго выдерживаются нормы употребления следующих поэтических приемов: метафорических замен, повторов, параллелизмов и аллитераций. Здесь отмечается стабильность и неизменность поэтических форм, фиксируется их закрепленность на архаическом этапе. При этом совершенно не употребляются собственные имена, подлежащие строгому табуированию (см.: Шамова 2010: 17).

Таким образом, проведенный историографический обзор позволяет сделать вывод о том, что до настоящего времени такой жанр устно-поэтического творчества эрзянского народа как причитания рассматривался недостаточно. Практически не затрагивался и региональный аспект данной проблемы. В предлагаемой работе на примере причитаний, собранных в Ардатовском районе Республики Мордовия, я вношу заметный вклад в историю изучения вопроса, раскрывая структуру и прослеживая тенденции развития данного жанра эрзянского фольклора, выявляя его место и роль в традиционной культуре этноса.

1.2. ИССЛЕДОВАНИЕ ПРИЧИТАНИЙ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

В среде финно-угорских народов жанр причитаний был широко распространен. Он известен сету, карелам, води, ижоре, вепсам, ингерманландским финнам, коми, эрзе, мокше, венграм (см.: Имяреков 1995, Филиппова 2007).

В ходе исторического развития данный жанр у финно-угров развивался в тесном взаимовлиянии с традициями славянских народов. Однако это не означает их слияния, у каждого народа они являются самобытным элементом их культуры (см.: Земцовский 2006: 150–151). Такой же точки зрения придерживался известный русский фольклорист К. В. Чистов в статье «Причитания у славянских и финно-угорских народов»: «Русские и финно-угорские народы северо-востока Европы много веков живут бок о бок, в одинаковых естественных и социальных условиях, переживали сходные исторические судьбы, имели друг с другом интенсивные контакты и т. д., но вместе с тем сохранили собственные этнические традиции, свою систему традиционной культуры и свой язык, традиционную систему фольклорных жанров» (Чистов 1982: 110).

Первые публикации текстов причитаний карелов, сету, ижоры появились в XIX в. Развернутым описанием жанра стали исследования финского ученого Л. Хонко. В работе «Itkuvirsirunous» («Поэзия причитаний») он касался вопросов развития, бытования причитаний прибалтийско-финских народов, их характерных стилистических приемов, среди которых называл аллитерацию, повтор и метафору (см.: Honko 1963: 103).

Поэтику карельских причитаний изучали А. С. Степанова (Степанова 1986; 2003) и У. С. Конкка (см. его статью «Ikuinen ikäva» («Вечная печаль»); Конкка 1985). Тексты ижорских и водских причитаний изданы в 2002 г. в Финляндии под названием «Inkerin itkuvirret» (Плачи Ингерманландии). Составителем является Айли Ненола (см.: Nenola 2002).

Среди эстонцев традиция причитания была распространена у сету, которые являются православными. Сету – прибалтийско-финская этническая группа, проживающая в юго-восточной части Эстонии. На сегодняшний день сету считаются эстонцами, но в их культуре сохранилось много первобытного и своеобразного. Определенные культурные черты связывают их с мордвой (см.: Рюйтель 2009: 63). В прошлом причитания были, по всей вероятности, известны и другим группам эстонцев. Об этом свидетельствуют отдельные замечания в ранних письменных источниках (XIII, XVII вв.) и то, что отдельные причитания записаны на территории Эстонии за пределами расселения сету (см.: Pino, Sarv 1981). Исчезновение причитаний из быта большинства эстонского населения объяснялось различными причинами, одной из которых был их запрет протестантской церковью. Однако у сету, живущих по соседству с русскими, в той или иной мере они сохранились до настоящего времени. Одним из любимых жанров сетуских певиц являются свадебные причитания. Их исполняют на традиционной свадьбе, на концертах и различных культурных мероприятиях.

Сетуские причитания записывали многие фольклористы. Одним из первых их изучением занялся фольклорист и лингвист Якоб Хурт. Он и другие собиратели записывали лишь тексты песен и причитаний, не фиксируя их мелодии, например, в работе «Setukeste laulud» – «Сетуские песни», 1904 г.). Напевы сетуских песен в 1877 г. записал финский фольклорист А. Борениус-Ляхтенкорва и А. Вайзанен. В советское время над этой темой работали В. Пино, В. Сарв (см.: Sarv 2000). Причитания сету представлены в сборнике «Setu surmuikud» («Похоронные плачи сету»). Также П. Хагу сравнивает сетуские свадебные причитания с прибалтийско-финскими причитаниями (см.: Hagu 2000).

Эстонские ученые также внесли значительный вклад в исследование теоретических аспектов изучения причитаний различных финно-угорских народов. Так, Кристи Салве в своих работах подчеркивает наличие в причитаниях таких стилистических приемов, как аллитерация и параллелизм (см.: Salve 2000). Маарика Миккор в книге «Muutuvast matusekombestikust linnas ja maal» («Об изменности похоронных обрядов в городе и деревне»)

подробно рассматривает причины, влияющие на изменение данного вида обрядности, а также фольклорных произведений, включенных в ее контекст (см.: Миккор 2001). Интересную точку зрения высказывает в работе «Похоронные причитания вепсов – способ общения с потусторонним миром» (1997 г., 2002 г.) эстонская исследовательница вепсских причитаний Марье Йоалайд. Она рассматривает причитания как особый способ контактирования с покойным и потусторонним миром (см.: Joalaid 2000). Мелодическую составляющую вепсских причитаний исследовали эстонские музыковеды И. Рюйтель и М. Реммель.

По наблюдению Л. Шамовой, «общие результаты сравнительного изучения эрзянских и карельских, эрзянских и ингерманландских, эрзянских и коми поэтико-мелодических форм причитаний показывают, что их формы не дублируются, не совпадают, поскольку они претерпевают разнообразные стилистические направления, и если эрзянские причитания тяготеют к эпической выразительности, а причитания коми и ингерманландцев склонны к лирическому влиянию, то карельские образцы такого рода сохранили в традиции множество отличающихся друг от друга типов форм, выработанных в различные эпохи исторического развития. Следует добавить, что предшествующие в марийской и удмуртской музыкальных культурах причетные формы не получили развития, их роль разделили общинные обрядовые песни, которые отражают общие обрядовые и обереговые функции и выступают во множестве значений в музыкальной обрядовой практике конкретного рода-племени» (Шамова 2010: 160). Л. Шамова отмечает важную особенность песенного фольклора марийцев и удмуртов – у них отсутствуют свадебные и похоронные причитания, а также традиции профессиональных плакальщиц. «Еще в 1940 г. Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд определили марийскую и удмуртскую песенные культуры как сугубо лирические. Эти сведения, однако, уточняются, и в этой связи некоторые разъяснения дают работы Т. Г. Перевозчиковой, М. Г. Хрущевой и И. М. Нуриевой, в которых приводятся факты фиксации так называемых похоронных, поминальных или горестных напевов» (Шамова 2010: 22).

На основании различных материалов следует, что в марийском и удмуртском фольклоре не существуют таких жанров, как причитание. Это своего рода похоронные или поминальные песни, которые по своему характеру приближаются к лирическим.

Таким образом, исследователи жанра причитаний у финно-угров отмечают их большую распространенность в среде этих народов и разнообразие форм бытования. В то же время они отмечают, что несмотря на существование между родственными народами тесной связи в области этнической истории, генетического, языкового родства и культурного взаимодействия, существуют и определенные инвариантные проявления данной традиции у различных этносов. В частности необходимо отметить, что в настоящее время у некоторых финно-угорских народов причитания бытуют в меньшей степени, чем у эрзи.

ГЛАВА 2. ПРИЧИТАНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

2.1. ПРИЧИТАНИЯ

Причитания – жанр обрядового и необрядового фольклора, характерный для многих мировых культур. Причитания являются одним из древнейших видов народной поэзии.

Область устной народной поэзии, которая в крестьянском быту связывалась с названием «причитания» («причети», «причета», «воя», «вопа», «жали», «крика», «плача», «голошения» и т. д.), в действительности значительно шире. Под причетью следует понимать элегические импровизации, создававшиеся крестьянками по самым разнообразным поводам и на различные темы (смерть, неурожай, голод, пожар, семейные неурядицы, болезнь, различные проявления социальной жизни, проводы в солдаты, тяжесть положения сироты или вдовы и т. д.). Повторяемость этих событий в жизни деревни и возникновение на этой почве устойчивых и разработанных обрядов создавали устойчивость определенных видов причитаний – свадебных, рекрутских и похоронных. Причитания становились ритуально обязательными моментами обряда, создавалась традиция причети (см.: Причитания: б). Основное отличительное качество причети – трагизм и большая эмоциональная напряженность.

В большинстве культур причитания исполнялись только женщинами, хотя у некоторых народов (курды, сербы) существовали специфические мужские причитания. Их специально приглашали, чтобы оплакивать умершего родственника или выразить горе по поводу начавшейся войны, стихийного бедствия (засухи, наводнения и т. д.).

Причитание (*лайшема*, *урнема*, *авардема*) в традиционной эрзянской культуре представляет собой адресованный монолог кому-либо и является выражением горя, скорби и печали. Это традиционные женские песенно-речитативные импровизации, исполняемые во время обрядов (похороны, свадьба, проводы молодежи на военную службу, различные бедствия, горестные случаи в семейной и общественной жизни). Похоронные, рекрутские и бытовые причитания у эрзи объединяются одним термином – «*лайшемат*», а для свадебных причитаний существуют особые термины – «*урнемат*», «*аварькиншемат*». Термин «*лайшема*» образован от слова «*лайшемс*» – вопить, громко плакать, рыдать. Термин имеет и синонимы, которые в текстах причитаний выступают в поэтическом, переносном значении, например, «*кукордома*» (кукование). Термин «*урнема*» образован от слова «*урнемс*» – оплакивать, «*авардемс*» – плакать.

В работе я буду пользоваться термином «причитание», хотя в словарях термины «плач», «причитание» и «песня» имеют одинаковое (синонимичное) значение и никак не различаются. См., например: «Причитание – народная обрядовая песня, исполняемая при оплакивании покойника, невесты, рекрута» (ТСРЯ 1939: 880); «Плач – старинная обрядовая жалобная песня на похоронах, поминках или свадьбе, сопровождающаяся слезами; жалобные нечленораздельные голосовые звуки, выражающие боль, горе или сильную взволнованность» (Ожегов 1991: 520); «Плач – стон, вопль, крик, вообще голосовые звуки, сопровождающие пролитие слез; обрядовая жалобная песнь на свадьбе, похоронах или поминках» (Ушаков 1939: 290).

Причитания – это народные обрядовые песни, исполнявшиеся в состоянии огромной эмоциональной напряженности (см.: Пино 1972: 200). Каждое исполненное причитание адресуется к определенному члену ритуала, т. к. в этом кризисном и тяжелом психологическом состоянии требуется поддержка и защита со стороны коллектива, в котором находится исполнитель. Коллектив (родные, близкие и друзья) создает определенный психологический и моральный комфорт плакальщице. Плакальщица, в свою очередь, исполняя ритуальные причитания, обеспечивает более легкое прохождение стрессовых, кризисных ситуаций в семье, а в целом и в коллективе за счет соблюдения норм и правил выработанного обрядового поведения. Именно сам ритуал исполнения причитания облегчает переход из одного состояния в другое. Исполнение причитания говорит об изменении того или иного статуса оплакиваемого и акцептирование этого обряда коллективом. «Причитания относятся к обрядовой поэзии и представляют собой особый фольклорный жанр, как в функциональном, так и в художественном смысле» (см.: Шамова 2010, <http://www.dissercat.com/content/prichetnye-formy-mordvy-erzi-v-basseine-reki-sury-srednego-povolzhya>).

Причитания – это язык общения с личностью, индивидом, находящимся в переходном состоянии. Усопший, находящийся в доме, уже покинул мир живых, но еще не перешел в мир мертвых; просватанная девушка находится на пути к статусу замужней женщины; солдат стоит уже на пути к военной службе. Как переход девушки из родного дома в «чужой» дом (дом мужа), так и уход солдата на военную службу совершаются против воли человека. В каждом причитании представлены прежде всего интересы коллектива, а затем уже индивидуальные интересы и чувства.

Особенностью всех причитаний является их построение в форме обращений, образующих отдельную структурную единицу языка, которая может состоять из одного или двух слов. В обращении эрзянских причитаний представлены следующие действующие лица: отец – «тетинем», «тетинем-корминем» (бабушка, бабушка-кормилец); мать – «авай», «авакай», «авинем-корминем», «корминем», «авинем-тиринем» (мама, мамочка, мамочка-кормилица, кормилица, родная, воспитательница); дочь – «тейтернем»,

«*тяги́нем*», «*эйд́инем*» (доченька моя); сын – «*цёры́нем*», «*тяги́нем*», «*эйд́инем*» (мальчик мой, дитяtko моё, деточка); муж – «*полака́й*», «*ялѓинем*» (муженек мой, дружок мой); сестра – «*дуѓинем*», «*сазорнэм*», «*пат́инем*», «*вечки́нем*» (сестренка, любимая); подруга – «*ялѓинем*», «*вечке́мнем*», «*сэ́рень ялѓинем*» (подруженька моя, любимая моя, ровестница); домашние духи-покровители – «*кудонь кирди мату́шка*», «*керень чочко корми́лецъ*» (дом держащая мать, дом держащий бог бревна); боги природы – «*Варма́паз*», «*Чипа́з*» (бог ветра, бог солнца). Языковой прием текста способствует сохранению архаических черт, а также внедрению новых выражений, отражающих современную жизнь.

В похоронных причитаниях исполнительница постоянно обращается к умершему человеку, к предкам. В свадебных же причитаниях невеста обращается прежде всего к родителям, подругам, родственникам, а также к различным дохристианским божествам: ветра, солнца, дома, бревен, лошадей и к христианским божествам: Николаю Чудотворцу, Деве Марии, Иисусу Христу и т. д. Основными художественными приемами организации текста являются аллитерация и параллелизм. Язык не выходит за рамки общих норм языка народных песен. Особенностью языка является широкое использование уменьшительных форм и фреквентативов.

Эмоциональная насыщенность обращений усиливается повторяемостью слов и их составляющих: *авака́й-ко́рмака́й*, *тетя́й-тет́инем*. Также выступает синонимическая пара: *тетяка́й-авака́й*, *сазорка́й-ялѓинем* и т. д. Эмоциональная выразительность обращений усиливается тем, что они сопровождаются частицами «*вай*», «*ух*», «*энь*» и др.

«*Лайи́щица*» (плакальщица) является посредником между мирами живых и мертвых, а также является проводником в иной мир (см.: Honko 1978; Arukask 2011: 44). Причитальщица – женщина, исполняющая обрядовые причитания, то же, что и вопленица (ТСРЯ 1939: 880). Плакальщик – человек на похоронах или поминках (в старом быту), оплакивающий покойника за плату (см.: ТСРЯ 1939: 277).

В традиционной народной культуре, в том числе мордовской, вплоть до XX в. был отчетливо выражен половозрастной аспект. Как в обществе, так и в семье существовало четкое распределение социальных, экономических, а также культурных прав и обязательств по полу и возрасту. В связи с этим исполнители отражали в причитаниях свою жизненную позицию, которая во многом зависела от их социального окружения, пола и статуса в семье и обществе. Об этом свидетельствует и эстонский ученый Андреас Калькун (см.: Калькун 2003, http://laul.setomaa.ee/pdf/1_K2003_low.pdf-AndreasKalkun).

Исполнение причитаний во многом являлось одним из способов утверждения себя в сельской местности, где не было возможности и альтернатив выразить себя другим образом. Традиционный социум сам определял различные ритуальные роли для женщин, которые должны были исполнять

фольклорные произведения в зависимости от своего статуса: девочка, подросток, невеста, жена, мать, старая дева, вдова и т. д.

В причитаниях отражен и процесс смены половозрастного и социального статуса человека в традиционном обществе. Особенно ярко это проявляется в свадебных причитаниях (переход невесты и жениха из группы холостой молодежи в группу семейных людей), а также в похоронных причитаниях жены после смерти мужа (переход ее в группу вдов).

В настоящее время сфера бытования эрзянских причитаний стремительно сокращается, поэтому необходимо зафиксировать их и оставить в памяти последующих поколений, проследить их истоки, рассмотреть структуру. Г. А. Корнишина подчеркивает, что именно такой комплексный подход позволит наметить пути сохранения и развития этнических ценностей, что представляется особенно важным в современных условиях, когда именно духовная культура (в том числе и ее фольклорные формы) стала одним из важнейших символов этноса, его интегратором и стабилизатором (см.: Корнишина 2008: 7).

Одним из важных структурных элементов поминальной и свадебной обрядности эрзи и мокши были причитания. На их примере можно составить представление о бытовом укладе этноса, его традициях и мировоззрении. В прошлом причитания были неотъемлемой частью обрядности. В середине прошлого столетия в их бытовании произошли значительные изменения. Постепенно стали исчезать свадебные причитания; в настоящее время их помнят лишь пожилые женщины (см.: ПМА: Кузнецова А. Н., записи 2009 г.). Это связано как с трансформацией характера самого свадебного ритуала, так и с изменением статуса невесты, которая их исполняла. Похоронные причитания в меньшей степени утратили свое значение и колорит. Похоронные и поминальные обряды в сельской местности сохраняются намного полнее, чем другие ритуалы, так как основными их исполнителями остаются пожилые люди – хранители народной обрядности. Кроме того, они обычно просят похоронить их по обычаю предков, по «закону» (см.: ПМА: Константинова М. М., записи 2010 г.). Эстонский исследователь Марье Йалайд отмечает, что исполняют традиционные причитания пожилые люди не только потому, что знают традиции лучше, но и потому, что молодые люди для исполнения обрядовых причитаний еще не созрели (см.: Joalaid 2000: 276).

Меняются не только исполнители, составы текстов, но и сами тексты. Под влиянием новых кодов, которые используются для дешифровки текстов, отложившихся в памяти культуры в давно прошедшие времена, происходит смещение значимых и незначимых элементов структуры текста. Тексты, образующие «общую память» культурного коллектива, не только служат средством дешифровки текстов, циркулирующих в современно-синхронном срезе культуры, но и генерируют новые (см.: Лотман 2000: 675). Современные

эрзянские причитания являются результатом генерирования новых современных текстов на базе «общей памяти и культуры».

В устно-поэтическом творчестве эрзянского народа причитания занимают достойное место наряду с другими фольклорными жанрами. Основным отличительным качеством всех причитаний является трагизм и большая эмоциональная напряженность. Для причитания характерны приемы повторения, вопросительные и восклицательные интонации, которые связаны с различными трагическими событиями в жизни человека и выражением горя.

2.2. ОБРЯДОВЫЕ И БЫТОВЫЕ (НЕОБРЯДОВЫЕ) ПРИЧИТАНИЯ

При классификации причитаний за основу берется характер бытовой обрядности. Причитания подразделяются на **обрядовые** и **бытовые** (необрядовые). Обрядовые – похоронные, свадебные и рекрутские причитания, связанные с поворотными моментами в человеческой жизни. Обрядовые причитания предполагают наличие исполнителя и реципиента, поэтому монологическая речь несет не только информацию о происходящих событиях, но и является средством коммуникации. Бытовые причитания отражают события повседневной жизни плакальщиц (голод, болезнь, трудное время и т. д.). В них также воссоздаются как повседневные, так и обрядовые стороны сельского сообщества, внутренний микроклимат и психологические особенности отдельных людей и народа в целом. К. В. Чистов подчеркивает, что необрядовые причитания существуют только на тех территориях, где плачевая традиция особо развита (см.: Чистов 1982: 102). С его мнением я полностью согласна, т. к. без обрядовых причитаний не могли бы существовать необрядовые причитания. Характеристикой необрядовых произведений данного жанра являются те же элементы что и в обрядовых причитаниях, только они исполняются вне обряда.

Обряд – совокупность действий (установленных обычаем или ритуалом), в которых воплощаются какие-нибудь религиозные представления, бытовые традиции (см.: Ожегов 1991: 435). Различные причитания и связанные с ними обряды первоначально носили общественный характер и были неразрывно связаны с молениями (озксами). Об этом свидетельствуют сохранившиеся до наших дней поминания усопших на кладбище весной и осенью (см.: Фото 14, 15).

Обрядовые причитания, как правило, сопровождают обряды перехода, связанные с рождением и смертью человека, а также с созданием семьи. Основатель теории обрядов перехода Арнольд ван Геннеп разделит обрядовые переходы на три основные фазы: разделение, уход и присоединение. При рождении человек включается в человеческий мир (отделяется от иного мира), жизнь до смерти – это промежуточный этап, на котором происходят свадебный и множество других ритуалов, со смертью он отделяется от этого мира и включается в иной мир. Обряды отделения в

основном представлены в погребальных церемониях, обряды включения – в свадебных, обряды промежуточные встречаются, например, при беременности, обручении, переходе от одного возрастного класса к другому и т. д. (см.: Геннеп 1999: 15). Идет ли речь о коллективах или индивидах, механизм действия обрядов всегда один и тот же: остановка, ожидание, переход, вход, включение. Действия обрядов могут иметь разные формы: рукопожатие, обмен подарками, совместная трапеза, жертвоприношение животных, окропление водой и т. д. (см.: Геннеп 1999: 31). Каждый обряд состоит из цепи определенных действий, которые должны быть исполнены в установленном порядке. Теория перехода Ван Геннепа четко прослеживается в данном исследовании (похоронный, поминальный, свадебный обряды и проводы на военную службу).

Ритуалы перехода, исполняемые в настоящее время религиозными, социальными или развлекательными инстанциями, выражаются в желании обозначить статус человека, переходящего из одного состояния в другое, как в семье, так и в обществе (см.: Kõivupuu 2012: 241). В русской народной традиции причитания образуют обширную область «плачевой культуры» (Т. А. Бернштам), генетически соотнесенную с обрядами перехода. Основным контекстом причитаний является похоронный обряд, которым заданы основные параметры жанра и, прежде всего, его поэтическая и звуковая символика – важнейшее свойство причитаний в том, что они хорошо слышны миру мертвых. С этой точки зрения, «исполнение причитаний в других обрядах и ритуализованных ситуациях всегда является в известной мере ссылкой на похороны» (Байбурин, Левинтон 1990: 65).

При рассмотрении рождения как обряда отделения от иного мира, а погребального обряда как обряда включения, мы оказываемся в рамках «универсального мирового представления – через смерть к новому рождению» (см.: Еремина 1991: 7). На примере славянских архаических ритуалов В. И. Еремина доказывает, что обрядовые причитания генетически выстроены на идее умирания в одном качестве и возрождении в другом (круговорот жизни). Эстонский ученый Мадис Арукаск утверждает, что и в прибалтийско-финской культуре персонажами ритуальных обрядов являются как живые, так и усопшие, которые рассматривают свою социальную роль и идентитет как меняющийся объект. Эти изменения не являются концом, а лишь переходом в иной мир (см.: Arukask 2011: 43). Марью Кыйвупуу обозначает смерть как индивидуальное завершение жизненного цикла, пишет о верованиях о душе, которая выходит из тела и направляется в иной мир или же перевоплощается в новое тело (см.: Kõivupuu 2003: 10). Классические обрядовые переходы отражают смену одного жизненного и социального статуса человека другим (см.: Kõivupuu 2010, http://www.usuteadus.ee/failid/1_2010/Koivupuu.pdf).

Повторяемость этих событий в жизни человека и устойчивость различных обрядов создали определенную культуру причитаний, оказали воздействие на развитие их поэтики.

2.2.1. Причитание как жанр фольклора

«Жанр – это целостный организм, рождающийся и умирающий в том случае, если нарушается его нормальная жизнедеятельность» (Девяткина 1992: 76). Исследователи полагают, что «связь с обрядом и накал человеческих чувств – это факторы, определяющие жанровую специфику причитаний» (Пино 1972: 201). Особенности этого жанра связаны прежде всего с тем, что это импровизационное и творческое действие, всегда имеющее необходимую основу, содержит и фактор одномоментности, который позволяет создавать неповторимое, единственное в своем роде произведение. Это можно объяснить тем, что причитание все же по своему характеру является импровизацией по необходимости, и каждый исполнитель может при сохранении традиционной основы выражать свои личностные переживания только им в данный момент сочиненными словами. Каждое причитание является уникальным, поскольку одно и то же событие (например, смерть человека, проводы на службу, замужество и т. д.) понимается как уникальный акт, заслуживающий неповторимой трактовки. Поэтому каждый раз плакальщица создает оригинальное произведение, используя традиционные темы, устоявшиеся формы причитания. По мнению К. В. Чистова включение причитаний в той или иной обряд способствовало выработке их традиционного содержания: «Причитания не имели устойчивого текста и определенной фабулы, чувства причитывающих выражались в поэтических импровизациях, создававшихся с помощью привычных поэтических образов и словосочетаний, употребление которых было для каждого случая более или менее типовым, но ситуативно обусловлено» (см.: Барсов 1997: I, 401).

Изучение обычаев, традиций, поверий и других элементов обрядовой культуры мордвы имеет длительную историю. С. А. Токарев предполагает, что истоки жанра причитаний так же, как и ранние формы погребальных обрядов, восходят к первобытнообщинной эпохе (см.: Токарев 1964: 158). Очень сложным является вопрос о жанре причитаний. В. Я. Пропп считал, что «причитания занимают промежуточное положение между поэзией эпической, лирической и обрядовой. По силе эмоций, выраженных в них, они относятся к области лирики, по формам бытования – к обрядовой поэзии, а по наличию в них нарративных элементов они близки к поэзии эпической». В этой области он выделил три жанра: два обрядовых – свадебные и похоронные, и один необрядовый, куда входят рекрутские причитания, связанные с бедствиями военного времени, а также причитания, связанные с тяжелой жизнью и несчастьями людей.

В. Я. Пропп отмечал, что необходимо учитывать специфику обрядового фольклора как синкретического искусства (см.: Пропп 1964: 67–68).

Причитания являются не только произведением художественного и литературного слова, но и значительными культурными ценностями, в которых отражены многогранная жизнь народа, его история, быт, нравы, обычаи, нормы морали, философия жизни, мировоззренческие позиции, взгляды на природу и общество.

Искусствовед В. С. Брыжинский, проводя параллель с некоторыми жанрами профессионального театра, считает мордовскую свадьбу народной музыкальной драмой. Поэтому одной из структурно-композиционных особенностей свадьбы является ее построение сюжета на многовариантной основе свадебных песен, причитаний и других форм художественного словесного оформления свадьбы и как обряда, и как литературного произведения (см. об этом подробнее: Рогачев 2002: 100–101).

Многие исследователи отмечают, что очень важна именно жизнеспособная часть обряда. Например, Лаури Хонко утверждает, что наиболее значимой является не первобытность и старинность, а именно значимость обряда. Актуальность обряда способствует его сохранению (см.: Honko 1988, <http://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm>). Это утверждение касается и эрзянских причитаний, поэтому, кроме причитаний значительное внимание следует уделять и изучению обрядов. Например, сохраняет актуальность похоронный обряд, и его проводят по всем канонам эрзянской традиции с минимальными новшествами.

Современный исследователь Л. Шамова предполагает, что мордовские причитания сформировались и жанрово оформились в период расцвета патриархального общественного строя, когда песни о событиях народа, о предводителях, героях распевались на общие, коллективные мелодии, сходные с плачевыми и свадебными песнопениями. Исследователь полагает, что тогда еще не было индивидуального стиля. Нужно отметить и то, что и сейчас нечто подобное можно наблюдать у северных карелов, у которых свадебные, колыбельные, заговорные песни, причитания и даже песни на лирические тексты одинаково распеваются на рунические мелодии с пятисложной метроритмической формулой. В связи с процессом распада большой традиционной семьи эпические тексты потеряли свою функцию, постепенно выйдя из употребления, сохраняя лишь эпическую структуру. Эти эпические мелодии, которые интонационно безлики и не обладающие индивидуализированными чертами, но наделены мнемоническим свойством способствовать запоминанию обширных эпических текстов, в таком архаическом виде просуществовали столетия и существуют до настоящего времени. Этих эпических текстов не коснулась лиризация более позднего времени, ибо жанровые черты их созрели, откристаллизовались и прочно закрепились в народном сознании (см.: Шамова 2010: 161–162).

Жанр причитания имеет несколько видов. Похоронный причет как самостоятельный жанр бытовал примерно в пятнадцати видах, которые по традиции в обязательном порядке заучивались и исполнялись только

женщинами и девушками. Одним из древнейших и основных видов этой многовековой поэзии является причитание у изголовья умершего человека или у могилы усопшего при его погребении. Это причет по сыну, дочери, матери, отцу и т. д. Их можно легко узнать с первых строк, в которых упоминается степень родства оплакиваемого покойника. Эти жанровые виды нельзя назвать вариантами, поскольку каждый из них имеет свою определенную тематику, свой объект и свои многочисленные варианты. Это лиро-эпические произведения, содержащие горестные обращения к покойнику, выражающие различные эмоции в рамках идейной темы и в нормах общей традиционной поэтики. Несмотря на то, что причитания разнообразны по содержанию, основная их тема – стремление выразить скорбь и горе об умершем человеке, заслужившем уважение семьи и рода, общины, благодарность за помощь в жизненном пути (см.: УПТМН 7, 2: 13–14). В таких причитаниях очень ярко виден эмоциональный накал.

Причитания входят в тот жанр обрядовой устно-народной поэзии, который активно бытует и в наши дни не только у эрзи, но и у других финно-угорских народов. Причитание строится с помощью традиционных формульных образований, устойчивых лексических сочетаний. Вера Пино подчеркивает, что для правильной интерпретации причитания необходимо описать обряды и традиции, связанные с ними (см.: Pino 2000: 42). Это можно проследить в текстах причитаний, которые начинаются с описания того или иного обряда, с которым тематически связано причитание.

Например, М. Е. Евсеев указывал на различные функциональные назначения обрядового голоса, и тем самым раскрыл наиболее архаичные признаки жанра, например, *свахань вайгель* – голос свахи, *урнема вайгель* – плачевой голос, *тейтерькчинь вайгель* – девичий голос, *паравтнима вайгель* – величальный или корильный голос. Невеста могла плакать слабо, тихо, а потом все более усиливала голос. В похоронной причети исполнительница причитания также может усиливать голос при определенной тематике и, переходя на другую тему, причитывать более слабо. Обычно голос оплакивающей – сильный и надрывный во время похорон или при выносе покойного из дома. В поминальные дни ее голос более спокойный, чем при похоронах. Многое зависит и от таланта плакальщицы.

Свадебные причитания, несмотря на различие основных мотивов, в литературном отношении мало отличаются от погребальных. В отличие от погребально-похоронных причитаний, в которых социальные мотивы выступают на фоне действия стихийных и непознанных сил природы (болезнь и смерть), основной темой свадебных является новая семейная жизнь в чужой семье.

В настоящее время произошли значительные изменения в традиции бытования и исполнения причитаний, их роли в обрядовой культуре. Современное урбанизированное и все более глобализирующееся общество отторгает традиции, многие из них исчезают. Стирается и когнитивная

сторона причитаний, они могут существовать до тех пор, пока их поддерживает какая-либо государственная инстанция (см.: Sarv 2000: 5). В то же время сейчас наблюдается тенденция переноса исполнения причитаний из бытовой сферы в репертуар фольклорных коллективов. Это можно наблюдать на примере мордовского ансамбля «Торама» и сетуского хора мужчин «Helerö». Необходимо отметить, что в этих случаях причеты и песни грустного характера исполняют мужчины, что не характерно для традиций этих народов. Это является примером того, как традиционные причитания применяются в профессиональной культуре (театре, на концертах, в литературе и т. д.).

Таким образом, причитание как жанр устной поэзии отвечает потребностям народа, интегрирована в его духовную культуру и тесно связана с обрядовой сферой. Характерной чертой всех жанров причитаний является импровизация, эмоциональное воздействие на окружающих, монологическое построение причитания в форме обращений и связь с обрядом.

2.2.2. Функции и структура причитаний

Через образы, мотивы причитаний можно рассмотреть и выявить функции причитаний. В жанре причитаний функционирование традиции обеспечивается традиционностью приемов причитывания общих мест и правил их сочетания (см.: Причитания 1960). Под «общими местами» подразумеваются устоявшиеся, закреплённые представления. Использование «общих мест» служит показателем мастерства исполнителя, знания им традиций (см.: Жукова 2009: 28).

Древнейшей функцией причитаний является магическая. Как раньше, так и сейчас верят, что отношение умершего к живым может быть доброжелательным или враждебным. Живые стараются вести себя так, чтобы умершие помогали им во всевозможных делах: житейских, хозяйственных, а взамен щедро их поминуют, т. е. делают это для профилактики и для предохранения от нечистой силы и злых духов. В представлении мордвы-эрзи смерть не является концом жизни, это лишь переход в иной мир, где умерший приобретает статус родителя-покровителя и начинает влиять на жизнь живых. Обращение к умершим при помощи магии может обеспечить благополучие и достаток.

Помимо магической, у причитаний была также психологическая функция. Причитания являются выражением скорби и печали. Чем эмоциональнее и ярче было исполнение, тем сильнее они захватывают коллектив слушателей. Коллектив, в свою очередь, внимательно следит за причитанием, что позволяет говорить о своеобразном контроле коллектива за традицией причитаний (см.: Pino, Sarv 1981: 42). Также прослеживается психологическое успокоение и более легкое прохождение стрессовой ситуации.

Важна была и социальная функция причитаний: они фиксируют моменты перехода человека из одной социальной категории в другую. Например, невеста переходит в статус замужней женщины, молодой парень, идущий на службу, становится защитником и т. д.

Основой для причитаний является не эстетическая, а обрядовая функция, т. к. поэтические средства служат в большей степени для эмоционального воздействия. Эстонский ученый Мадис Арукаск отмечает, что причитание является объединяющим фактором. В причитаниях выражена идея о круговороте жизни, одна из основных для культурной памяти народа (см.: Arukask 2011: 43).

Художественная стилистика эрзянских причитаний обогащалась и за счет инонациональных заимствований. Особенно сильным было русское влияние. Информанты сообщают, что в 1919–1935 гг. в мордовских селениях проводилась программа, направленная на ликвидацию безграмотности. На этих курсах интенсивно учили русский язык, и почти все стали говорить по-русски. Это, естественно, повлияло и на развитие эрзянского и мокшанского фольклора, в частности на внедрение в причитания русских слов, которые в основном употреблялись как синонимы к эрзянским словам (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2009 г.).

Функции причитаний и их художественная структура, различные формы похоронной и поминальной обрядности, в том числе способы погребения, изменялись и трансформировались в течение многих веков. В основе древних и новых форм причети заложены представления предков об усопших, вера, что человек продолжает свою жизнь в ином мире, и после своей смерти он не порывает связи с близкими, сородичами и родственниками, оставшимися в живых. Отголоски этих первобытных представлений, согласно которым жизнь покойника является такой же материальной, как и до смерти, дошли до наших дней в мордовских эпических песнях сказочного содержания, например, в песнях «Анюта» и «Уроз Танюша!» («Сирота Танюша»), в которых повествуется о земной девушке, пришедшей к могиле матери, чтобы поведать о своей горькой жизни со злой мачехой. Мать предлагает дочери лечь в могилу, чтобы самой выйти на землю и выполнить трудные поручения, которые падчерице дала мачеха (см.: УПТМН 6, 2: 100).

В причитаниях отражаются дуалистические представления о потусторонней жизни как продолжении земной жизни, о переходе души из загробного мира в мир живых людей, о способности души перевоплощаться и представлять в образе живого человека.

Художественная структура эрзянских причитаний очень разнообразна. Художественно-образительными средствами здесь являются: эпитеты, олицетворения, сравнения, аллитерация и синонимические повторы. Монолог является составным элементом структуры причитания и целиком формализует ее. В монологическую речь введены различные компоненты,

посредством которых передаются все оттенки чувств, как плакальщицы, так и коллектива. В похоронно-поминальных причитаниях находят место гиперболы для идеализации героя, достойного уважения и подражания. В свадебных же причетах идеализация суживается вокруг «пространства» невесты, и для достижения яркого впечатления в тексте используются уменьшительно-ласкательные суффиксы. Также широко употребляется притяжательный суффикс 1-го лица ед. числа - **м** (*милойне^м*). Для синтаксиса причитаний характерен прием повторения отдельных слов и словосочетаний. Этот прием способствует усилению выразительности, выделяет главное, наиболее значительное. Например, плакальщицы часто прибегают к сравнениям. Вот как с их помощью передается душевное состояние главного героя:

Кудань само

Вай, сорнок, сорнок

Анок тандадонь сэринем,

Анок тандавтонь рунгинем.

Приезд поезжанина¹

Ой, дрожи, дрожи

Испуганный мой рост,

Уже испуганное тело.

Плакальщица использует и парные слова, и эпитеты, которые раскрывают определенный поступок героя:

Мейсь мон сорновтса?

Анок тандавтонь рунгинем,

Анок тандавтонь сэринем?

Зачем я его заставляю дрожать?

Уже испуганное мое тело,

Уже испуганный мой рост?

Такой художественный прием, как олицетворение усиливает действие и передает характер действия:

Удалон ашти тиринь тетянь

Полукаменной стеназо

Икелень ашти таргань столоезь.

Кавто бокаван монь аштить

Эстэдень сэрей урексчидь.

За мной стоит отцовская

Полукаменная стена

Передо мной стоит вытасченный его стол.

По обеим сторонам стоят

Выше меня рабство.

Далее снова наблюдается повтор парных слов:

Сэрьсэ ялгам, а Маня,

Рунго ялгам, а Маня!

Мон тоеть кармавкс кармавтан

Наказамо наказан.

Сверстница-подруга, Маня,

Ровесница-подруга, Маня!

Я тебя прошу

Я тебе наказ наказываю.

¹ Поезжанин – участник свадебного поезда в старинном народном свадебном обряде.

Во многих причитаниях можно заметить отголоски магических, дохристианских верований:

Ниленьгемень чевть лазомс

Метра улест сэрест,

Пельметра келест.

Столень кругом ютамсто,

Поровт вельска ютамсто,

Пильге лувон полаван.

40 щепок наколи

Чтобы рост их был по метру,

Шириной были в полметра.

Когда буду идти вокруг стола,

Когда буду перешагивать через порог,

Поменяю я свою походку.

Часто наблюдаются и своего рода заклинания:

Ужо, чаравтан-велявтан,

Одонь сэрем оймавтан.

Козонь сурон токавтсынъ,

Паз мерезэ-теезэ!

Суронь сэрьсэ пижесе.

Козонь кедем токавтса,

Паз мерезэ-теезэ!

Кедень сэрьсэ сиядо.

Ютавленъ бойкасто,

Ютавленъ шибкойстэ,

Икелев ятнойтненъ.

Ужо, а ютан мон шибкойстэ,

А ютан мон бойкасто,

Ужо, ютан эсь мельсэнь,

Кода якинъ икеле.

Истя пильге лангс путьмизь.

Подожди, покручусь-поверчусь,

Дам отдохнуть своему молодому телу.

Куда пальцами дотронусь

Пусть Бог скажет, поможет!

Меди величиной с палец.

Куда рукой коснусь,

Пусть Бог даст!

Золота величиной с руки.

Пошла бы быстро,

Пошла бы шибко,

К врагам вперед.

Погоди, не пойду я шибко,

Я не пойду быстро,

Пойду так, как считаю нужным,

Как ходила раньше.

Как на ноги меня поставили.

(см.: ПМА: Имайкина А. А., записи 1998 г.).

Данное причитание состоит из вводной части, описывающей душевное и физическое состояние невесты; вопросов к себе и другим членам семьи (за что отдают в рабство); наказа подруге Маше настругать щепок и произвести магические действия для оберега и изменения походки, облика невесты. Каждое событие в причитании – результат действия невесты. Событие выступает как следствие поступка, выраженного в слове или действии. После магических действий невеста выполняет заклинания о благополучной семейной жизни и достатке; заключением причитания является смирение с судьбой и женской долей.

Все эти приемы делают язык причитаний звучным и ярким. Исходя из вышеприведенного анализа, можно сделать вывод о том, что структура как обрядовых, так и необрядовых причитаний в основном одинакова, и они имеют одинаковые функции. Традиционно причитания состоят из трех частей:

- начало причета (заплачки);
- экспозиция (описание действия, состояния, которые выражают общую смысловую наполненность);
- монолог

Исходя из функциональных особенностей причитаний, можно сказать, что для них характерны следующие особенности: импровизация, эмоциональное воздействие на окружающих, связь с обрядами, обращение к определенному объекту.

2.2.3. Музыкальная структура причитаний

К числу наиболее значимых мордовских семейных обрядов, в которых традиционная музыка занимала огромное место, относится свадьба. В настоящее время с изменением свадебных обрядов во многом трансформировалась и их музыкально-стилевая основа. Однако в современной мордовской свадьбе во многом сохраняется ее традиционная основа, которая, естественно, переплетается с новыми обычаями (см.: Мордва: 501). Что касается музыкальной структуры похоронных причитаний, то, как отмечает Ингрид Рюйтель, она все-таки существует, хотя и трудно различима при исполнении на могиле, где сопровождается слезами и всхлипываниями (см.: Rüütel 2000: 283).

Традиционная мордовская свадьба имела сложную музыкальную структуру. Она включала свадебные ритуальные благопожелания — *инамот* (нахваливания, прославления), *пазчанготь* (добропожелания, благопожелания), обращенные к божествам-покровителям. В них в форме своеобразного предрекания и испрашивания благ выражен трудовой мотив: сохранение и умножение реально существующих или воображаемых благ (см.: Мордва: 501).

Тематически близки к этим групповым величаниям песни свахи — *кудавань морот*. В отличие от речевых импровизаций, величания свахи интонируются напевно в речитативной манере. По тематическим видам они подразделяются на заговоры и обереги, благопожелания, повествования (о богатстве рода, о красоте и трудолюбии невесты). Для напевов, заговоров и оберегов свахи характерен патетический речитационный стиль. Их ритмика сходна с ритмикой напевов древнейшего слоя мокшанских и эрзянских эпических песен, а также карело-финских рун (см.: там же: 502).

Характерной особенностью мокшанских и эрзянских традиционных причитаний (свадебных, похоронных, рекрутских) является то, что любой из них в каждом селе или в группе сел поется на единственный политекстовый напев – символический знак горя (термин предложен Е. В. Гиппиусом). Поскольку на такой местный плачевой напев поется множество поэтических текстов, как исторически ранних, так и более поздних, он дает обобщенный лаконичный музыкальный образ. Поэтому напевы и традиционные поэтические формулы причитаний более древние, чем их сюжеты и композиции (см.: там же: 502).

У эрзи напев-формула (символический знак горя) имел свое название – голос причитания (*урнема вайгель*). Такой напев во многих эрзянских селах Мордовии, Чувашии, а также в Самарской и Оренбургской областях интонировали в двух традиционных регистрах: в высоком – он назывался девичий голос напева причитаний (*тейтерьксчинь урнема вайгель*), в низком – голос рабыни (*уре вайгель*). На девичий голос невеста причитала до обряда расставания с девичеством, после этого переходила на другой голос – на голос рабыни. В зависимости от того, кому посвящалось причитание, изменялся характер интонирования, в большей или меньшей степени насыщался речевыми или напевными интонациями. Наиболее напевный характер мелодии причета получала во время обращения невесты к мифологическим покровителям (см.: там же: 502). Например, обращение к покровительнице дома *Юртаве*:

Юртавушка-матушка!
Керень чочконь паз-кормилець!
Коли улят цёра тякине
Аракая вить бокав,
Коли улят тейтерь тякине –
Аракая керш ёнов.
Юртавушка-матушка!
Иля тандайт сэрэ лажамо вайгельдень,
А тонь кисэ беряньга
Те вайгеленть таргия.
Ох, а тон улят
Кудосто-чистэ туциясь,
Ох, а тон улят
Таркань-эземень кадыцясь!
Ух, мон монсь улян
Кудосто-чистэ туциякс,
Семиясто явицякс!
(см.: Седова 1992: 33–34).

Юртава, матушка!
Хранительница бревен!
Если ты являешься мальчиком –
Встань с правой стороны.
Если ты являешься девочкой –
Встань с левой стороны.
Юртава, матушка!
Не пугайся моего девичьего голоса,
Не из-за тебя я так плачу
Свой голос протягиваю.
Ох, не ты будешь
Покидать свой дом
Ох, не ты будешь
Оставлять свое место!
Ух, я сама буду
Уходить из дома,
Оставлять семью!

Причитание состоит из вводной части – обращения к Юртаве – и изложения причины причитания (уход из отчего дома). Причиной события является чья-то воля (родителей), которая проявляется в поступке, как словесном, так и

действенном. Формы изложения такого причитания многообразны и варьируются в зависимости от места исполнения.

Важной отличительной особенностью большинства напевов мокшанских свадебных причитаний является речитатив по преимуществу на одном звуке, в отличие от причитаний по умершим, в которых чаще всего многократно повторяется мелодический оборот из двух-трех звуков, а у эрзи встречаются и более развернутые звукоряды (см.: Мордва: 502).

Музыкально-стилевые особенности жанра эрзянских похоронных причитаний, отличающие их от всех других традиционных вокальных жанров, не ограничиваются их строгой мелодической формой, ладовым и ритмическим строем, мелодическими зачинами и каденциями. Неповторимой отличительной особенностью их музыкального стиля является интонирование плачевых напевов в каждый традиционный момент похоронного обряда в особой гамме тембровых и динамических оттенков и в особых регистрах (то высоком, то среднем, то низком). Причем тембровые и динамические оттенки и регистр, в котором напев звучит в каждый данный момент обряда, имеют традиционное семантическое значение (см.: там же: 503). И. А. Касьянова отмечает, что похоронным причитаниям свойственна большая ритмическая свобода высказывания, обусловленная их импровизационностью. Причитания, которые построены на повторе мелодико-ритмической формулы, встречаются реже и по строению близки к причитанию-песне (см.: Касьянова 1977: 385–401). Ритмике эрзянских и мокшанских причитаний свойственно гибкое чередование коротких и долгих длительностей, придающее им особую трепетность и характерность, трудно передаваемую в нотной записи (см.: Касьянова, Чувашев 1979: 7).

Мордовские (эрзянские и мокшанские) причитания (свадебные, похоронные, поминальные и рекрутские) сходны не только по мелодическому стилю, но и по текстам. Их объединяют в один жанр не только близкие художественно-выразительные средства, но и общая структурно-строфовая форма тирадного вида, где каждая тирада состоит из переменного числа слогов (колеблется от шести до четырнадцати, а порой и более, при среднем числе восемь слогов). Внутри тирады каждому песенному стиху соответствует завершаемый каденционной формулой музыкально-ритмический период (см.: Мордва: 503). Интонируются причитания всех жанровых видов одиночно (похоронные и поминальные причитания, причитания-воспоминания, свадебные причитания невесты, родственниц, ее подруг, свахи и рекрутские причитания). Однако импровизационная манера исполнения присуща похоронным причитаниям. Рекрутские и свадебные причитания более стабильны.

В мордовском народном музыкальном искусстве сохранились многие архаичные формы, восходящие к общей финно-угорской культуре. Эта общность, как отмечали многие исследователи фольклора финно-угорских народов (Р. Лах, З. Кодай, Л. Викар, И. Рюйтель, А. И. Маскаев, В. Я. Евсеев и др.), проявляется в тематике, образном строе, структуре стиха, в жанрах

народно-песенной культуры, в сходных древнейших воззрениях о звуке, музыке и танце (см.: там же: 499).

Музыкальная структура причитаний эрзи и мокши имеет сходную жанровую систему, она присуща всей мордве в целом. Эрзянские и мокшанские плачевые напевы несколько различны по своей форме. Если мокшанским причитаниям присущи формы взаимосвязи поэтического текста и напева, характеризующиеся взаимно однозначным соответствием одному слову одного звука, то для эрзянских причитаний характерны внутрислоговые мелодии, типологически сходные с внутрислоговой мелодикой напевов, не приуроченных лирических песен. Эти различия музыкальных структур мокши и эрзи существенны, но имеют единый внутри типологический характер (Бояркин 1986).

Каждый стих имеет законченную музыкальную фразу, за которой (как в обрядовой ситуации, так и в необрядовой) следует ряд всхлипываний и глубоких вздохов. Наблюдая за исполнительской традицией, можно заметить, что почти все причитания исполняются с носовым платком в руке, когда плакальщица то прикладывает край платка к губам, то вытирает слезы, т. е. как будто «причитает в платок». В связи с этим звучание причитания меняется: то становится громким, то сдерживается и становится похожим на эпическую сказительскую манеру. Таким образом, напевы причети у эрзи имеют два сходных между собой и различающихся лишь в мелких деталях музыкально-стилевых вида: строго-речитационный и речитационно-песенный (см.: фильм).

Искусство причитания – своеобразный музыкальный склад души народа, который при любом исполнении уникален и достоин фиксирования. Музыкальная структура причитаний эрзи до настоящего времени сохраняет традиционный характер. Необходимо отметить, что как у мокши, так и у эрзи они имеют одинаковый типологический характер.

2.2.4. Архаичные компоненты эрзянских причитаний как источник изучения обрядовой культуры эрзянского народа

Не имея печатных свидетельств о проведении похоронных обрядов и исполнений причитаний в прошлом, все-таки бытовали древние фольклорные произведения, повествующие об исполнении в далекие времена народными плакальщицами причитаний по случаю смерти близкого члена семьи или сородича. Это нашло отражение в преданиях, сказках.

Эрзянские похоронные обряды и поэзия причитаний отличаются большой сохранностью архаических черт. Об этом свидетельствуют устойчивые языковые выражения и традиционные мотивы. Можно предположить, что эти словесные компоненты причитаний дошли до наших времен в связи с тем, что они были включены в ритуальные действия и поэтому приобрели сакральный смысл. Выявленные пережиточные моменты в похоронных обрядах и поэзии

помогают уяснению тех сторон и звеньев погребальной обрядности и похоронной поэзии, которые у многих народов уже исчезли или сохранились в неясном, сильно измененном виде. Довольно четко на примере мордовских похоронных обрядов и причитаний выявляется связь похоронного ритуала и похоронных воззрений со свадебными обрядами и песнями (см.: Кавтаськин 1972: 187). Как исследователь, я придерживаюсь такой точки зрения, что какая-то часть программ ритуальной деятельности у народа эрзи в неявной форме сохраняется в наследственной передаче. Это предполагали и многие респонденты.

По мнению А. К. Байбурина, ритуал – «наиболее действенный и единственно возможный способ переживания человеком критических жизненных ситуаций, механизм регулирования и санкционирования явлений повседневной жизни, высшей ступенью реализации которого является обряд» (Байбурин 1993: 3).

Ритуал обеспечивал успешное прохождение стрессовых, кризисных ситуаций в жизни человека за счет точного соблюдения всех норм и правил обрядового поведения. Оно (обрядовое поведение) определялось верой язычника в существование сверхъестественных сил, потустороннего мира, соотношением себя с миром природы. Ритуально-магические действия в обряде – это закрепленный традицией определенный порядок действий, направленный на достижение желаемого результата (см.: Тучина 2004, http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1.htm). Например, Е. М. Мелетинский предполагает, что обряд, первоначально построенный на «доречевых» семиотических механизмах (движениях, жестах, позах, запахах, звуках, окрасках, играх, танцах и пр.), наполнялся словами и текстами постепенно, разрабатывая таким образом еще одну, дополнительную кодовую систему (см.: Мелетинский 1998: 58). Можно предположить, что и у эрзянских причитаний была своя первоначальная «доречевая» кодовая система, которая менялась со временем и до наших дней дошла в измененном виде. Текст причитания мог возникнуть как ответ на ролевые запросы обрядовой ситуации, например, причитания невесты или похоронные причитания, а также как своеобразный комментарий, поясняющий происходящее.

О. А. Седакова отмечает, что в древних обрядах, порожденных первобытными воззрениями на явления жизни и смерти, следует особо выделить распространенный в прошлом обычай избрания «заместителя» умершего. Этот обычай сохранялся в отдельных мордовских селениях до конца XX в. Диалогическое общение с покойным, вплоть до «действия», где роль умершего исполняет ровесник (или нищий), известна на Русском Севере и в Поволжье (возможно, совпадая с зонами контакта с финно-угорскими племенами). В других же ареалах обрядовая «активность» покойного почти сведена к минимуму. В каждом из этих случаев (а также в случае присутствия и отсутствия свадебных элементов в похоронах, объема очистительных и профилактических актов) не скажешь с полной уверенностью, является ли

присутствующая в одной и не отмеченная в других локальных традициях черта принадлежностью общего исходного обряда (по каким-то причинам редуцированная или утраченная местными вариантами) или же самостоятельно развитой инновацией (см.: Седакова 2004: 27–28).

Среди характерных и распространенных в первобытную эпоху обычаев выбора «заместителя» усопшего привлекает внимание обычай избрания девушки, которая должна быть «заместительницей» скончавшейся подруги, не успевшей при жизни выйти замуж. «Заместительница» должна была выступить в роли невесты, символизируя выдачу замуж своей умершей сверстницы (см.: УПТМН 6, 2: 100). Так, Л. С. Кавтаськин данный обычай зафиксировал в 1931 г. в эрзянском селе Фёдоровка Башкирской АССР. Такой же похоронный обряд незамужней девушки, который сопровождался свадебными обрядами и причитаниями бытовал и в других мордовских селениях, например, в с. Вышлей Городищенского района Пензенской области. Здесь также умершую девушку одевали в свадебный наряд невесты. На кладбище гроб несли шесть девушек. За гробом шли другие девушки и исполняли не похоронные причитания (*лайшемат*), а свадебные причитания (*урнемат*). По обеим сторонам гроба шли два парня – «урьвалят» (юноши, исполнявшие роль телохранителей невесты). После похорон девушки собирались вокруг могилы и, взявшись за руки, исполняли хороводную песню (см. там же: 101).

Подобные похороны в с. Вышлей описал преподаватель Мордовского государственного университета Михаил Сергеевич Биушкин, исходя со слов Буркина Дениса Денисовича, который вместе со своей женой устраивал в 1937 г. имитацию «свадьбы» после погребения 20-летней дочери, не успевшей выйти замуж при жизни. Он сообщил, что могилу покойной девушки зарывают наскоро, и участники похорон присоединяются к молодой паре, которые изображают молодоженов, сопровождая ее в деревню песнями, как на обычной свадьбе. При этом «новобрачная» пара не должна заходить во время похорон на территорию кладбища. Все родственники ожидают избранного «жениха» с молодой «женой» у сельской околицы. Встречают их с песнями, обращенными к парню. Спрашивают, откуда такую невесту он ведет. Сопровождающие «молодоженов» участники процессии также в песенной форме дают ответ: «Эта девушка из такого-то села, такая-то мастерица, славная, работающая» и т. д. Встречающие, удовлетворившись таким ответом, присоединяются к другим односельчанам, придавая этим большую внушительность свадебной процессии. Участники шествия идут по селу с песнями, плясками, криками. С шумом они подходят к дому умершей девушки. Здесь, у крыльца встречает их мать усопшей девушки. Родительница поет песни, в которых спрашивает подошедший народ о том, куда дели они ее дочь. Ей в песнях же дают ответ, что ее чадо вышло замуж в такое-то село. В хвалебных песнях продолжают повествовать, что село богатое, что семья, в которую выдана ее дочь, хорошая. Показывают парня и девушку: «Вот твоя

дочь, вот ее жених, вот твои новые родственники» (указывают на людей, которые пришли со стороны парня, взявшего на себя роль жениха). Затем участники этой разыгранной свадьбы идут в дом, в сенях пляшут, поют песни, но как только переступят порог избы, прекращают веселиться, петь песни с этого момента не принято. Тихо проходят в передний угол и садятся за столы, начинают справлять поминки. Затем мать и другие родственники умершей девушки плачут по-настоящему, печалются об утрате (см.: Кавтаськин 1972: 188). Такие поминки, по словам информанта, не каждая мать выдерживает, так как они вызывают глубокие переживания. «Заместителей» невесты и жениха отправляют переодеваться. Если они пожелают, то, переодевшись, могут возвратиться и участвовать в начатых поминках. Чаще всего молодые избранники присоединяются к поминающим.

Необходимо отметить, что этот обряд, напоминающий своеобразную народную оперу с массовыми сценами, не мог не обратить на себя внимания не только как этнографическое, но и как фольклорное явление, проливающее свет на многие стороны словесно-художественного творчества и мировоззрения народа.

Вероятно, в прошлом у эрзи и мокши практиковалось устраивать свадьбу не только после смерти девушки, но и после кончины парня. Этот обычай долго сохранялся у марийцев, очень близких мордве по языку и по быту. Если у эрзи и мокши при похоронах девушки выделялась, прежде всего, роль «заместительницы» усопшей, то у марийцев при смерти парня выделялась роль «парня-заместителя». По свидетельству В. А. Акцорина, если умирал молодой человек, то на сороковой день устраивалась свадьба. «Заместитель» умершего вместе с «девушкой-заместительницей» и другими лицами сидит за столом, угощается и беседует с девушкой как с невестой. У мордвы выбором и назначением заместителей сопровождалась похороны и взрослых сородичей (см.: УПТМН 6, 2: 102). Этот старинный обряд свидетельствует о том, что эрзянские и мокшанские похоронные обряды и причитания, несмотря на более поздние инновации, в том числе и влияния на них православия, отличаются большой сохранностью архаических черт. Древний обычай устраивать имитацию свадьбы во время похорон молодой девушки, с исполнением свадебных веселых песен и грустных причитаний, помогает нам понять мировоззрение наших предков, их взгляды на жизнь и смерть. В частности, данный обычай подтверждает тот факт, что в прошлом люди считали, что между похоронным ритуалом и свадьбой, между похоронными и свадебными обрядовыми произведениями есть тесная связь. Обряды и причитания, исполняемые после смерти незамужней девушки, похороненной в свадебной одежде, могут помочь объяснить некоторые факты не только из истории мордовского и других финно-угорских народов, но и иных этносов (см. там же: 101). Например, Е. С. Кагаров сообщал («Венчание покойников у немцев Поволжья» 1929 г.), что при погребении девушки, на голову ей надевают свадебный венец из бумаги (см.: Фото 10). Такие же венцы кладут

на гроб неженатых молодых людей. Исследователь также утверждал, что обычай помертного венчания девушек и неженатых мужчин был широко распространен среди славянских народов Восточной Европы и восходит, по письменным источникам, еще к эпохе феодальной Руси (см.: Кагаров 1936: 106). Об этом, например, сообщал арабский путешественник X в. Ибн Масуд, посетивший древнюю Русь. Он оставил свидетельство о том, что «у русских, если кто умрет холостым, женят его уже после смерти» (см.: Котляревский 1927: 58–237). Подобный обычай наблюдался и у украинцев, о чем писали в своих сочинениях К. Г. Червяк («Дослідження похоронного обряду» // Етнографічний Вісник, 1927. кн. 5.), А. Котляревский. Последний, например, сообщал, что умершую девушку на Украине наряжали как под венец, и во время погребального обряда исполняли свадебные песни; то же делали и при смерти юноши, т. к. у них было убеждение, что умирающим без жены нет места на том свете. Поэтому похороны парубка сопровождалась свадебной церемонией (см.: Кагаров 1936: 107).

По мнению Е. С. Кагарова, этот обычай носил международный характер, т. к. встречался у сербов (см.: Милићевич 1867: 127), поляков (см.: Fischer 1921: 196–200), древних греков (см.: Schrader 1904: 5) и др. Он засвидетельствован также в некоторых местностях Германии. В Эйхсфельде на голову умерших юношей и девушек возлагали митовый венок, а гроб украшали розмарином. Сходные по значению обычаи существовали в Средней Силезии, Эйфеле и других местностях Германии, Австрии и немецкой Швейцарии (см.: Кагаров 1936: 107).

Обряд венчания покойников прошел в своем историческом развитии несколько последовательных ступеней. Древнейшей его формой было погребение девушки вместе с умершим юношей, причем перед убийством жертвы над ней торжественно совершали обряд бракосочетания с покойником (стадия, наблюдавшаяся Ибн Масуди). В результате обычного в истории обрядового смягчения архаичных форм (редукции), над могилой умершего совершалось фиктивное бракосочетание с какой-либо девушкой из той же деревни или округа, которая одевалась как невеста и в день похорон несла два венка за гробом, ее провожали два брачных деверя; при опускании покойника в могилу, один венок бросали в могилу, второй передавали девушке, которая носила его некоторое время, хотя она никогда не желала выйти замуж за покойного (см.: Милићевич 1867: 127; Червяк 1927: 148). На дальнейшей стадии развития обряд еще более упростился: умершую девушку одевали как бы под венец. Одновременно с этим происходил процесс переосмысления обычая, его объясняли необходимостью брака как в земной жизни, так и в загробной. С этими представлениями тесно переплетена вера «в заложных»²

² Термин «заложные» впервые был использован в научной литературе Д. К. Зелениным. Он означает умерших внезапной смертью «вредоносных» людей и отражает способ погребения: их не закапывали в землю, а «закладывали» кольями, ветками, досками, оставляя на поверхности земли. Считалось, что таких усопших не может принять мать-земля (см.: Зеленин 1999).

покойников» (термин Д. К. Зеленина): якобы умершие до брака преследовали живых. Во избежание этого и прибегали к символическому венчанию покойников (см.: Кагаров 1936: 108). Женитьба в глазах крестьян была естественной и необходимой. Поэтому они считали нужным устроить свадьбу во время похорон тем, кто при жизни не успел жениться или выйти замуж.

В настоящее время подобные обычаи имитации свадьбы во время похорон молодых юноши или девушки практически не сохранились. Единственное, что напоминает об этой традиции, это записанные эрзянские причитания и песни увеселительного характера, а также обычай захоронения незамужней девушки в свадебном платье или венке (см.: Фото 10).

В произведениях мордовского фольклора сохранились отголоски еще одного архаичного обычая, связанного с похоронно-поминальными обрядами, а именно — воздушным или наземным погребением покойников. Так, до недавнего времени у эрзи сел Сабаево и Давыдово Кочкуровского района Мордовии сохранялись воспоминания о таком способе временного погребения усопших. Кладбища этих селений располагались в лесу. Если человек умирал зимой или ранней весной, когда земля была еще мерзлая или не было переправы через реку Суру (кладбище было за речкой), то покойника в гробу из двух выдолбленных колод подвешивали на деревьях, а позже, когда оттаивала земля, его хоронили в могиле (см.: ЦГА РМ, д. 27, л. 181). Такое же явление было зафиксировано и в с. Налитове Дубенского района Мордовии.

Временное захоронение на деревьях бытовало и у мордвы-мокши села Лебейка Саратовской губернии. Там покойников в подобной же ситуации на кладбище не носили, а зарывали под тем же деревом, где зимой находилось его тело (см.: Маркелов 1922: 56–68; Корнишина 2000: 121). О старинных преданиях, повествующих о временном захоронении умерших на ветках деревьев, писал и Н. Ф. Мокшин (см.: Мокшин 1998: 82). Финский ученый У. Харва в своем труде также упоминает о том, что мордва в зимнее время хоронила умерших на берегах (см.: Harva 1942: 30). Подтверждение существования в прошлом наземного вида погребения можно найти в тексте многих мордовских песен. В них говорится о том, что девушка просит отца похоронить ее после смерти не в землю, а возле дороги — на дереве или на специальном помосте. Сюжет некоторых из этих песен завершается тем, что усопшая девушка оживает и выходит замуж за молодого человека. Подобная тема встречается и в других устно-поэтических произведениях мордвы, например, в сказке «Дуболго Пичай». Воспоминания о временном наземном погребении, применяемом их предками во время холодных зим, сохранили и жители некоторых мордовских селений. О том, что у мордвы в прошлом существовало и наземное захоронение, высказывали предположение Н. И. Смирнов и В. В. Гольмстен и другие исследователи (см.: Смирнов 1895: 170; Гольмстен 1940: 56–58; Корнишина 2000: 121). Подобные виды захоронений существовали в прошлом и у других народов. Марью Кыйвупуу отмечает, что

такие захоронения были у тунгусов, татар и, вполне возможно, у эстонцев в каменном веке (см.: Кõivuruu 2009: 17).

Таким образом, в причитаниях, сохранились сведения о весьма архаичных структурных компонентах ее обрядности. Именно данный вид аутентичных источников ясно показывает, какие изменения происходили в культуре народа в различные исторические периоды. Хотя в настоящее время обрядовая культура значительно трансформировалась, исчезли многие ее традиционные элементы, в т. ч. обрядовые, тем не менее, как отмечает Г. А. Корнишина, несмотря на значительную степень разрушенности и неизбежных эволюционных преобразований, обрядовая сфера сохраняет отдельные элементы весьма архаичных структур (см.: Корнишина 2008: 6).

До настоящего времени довольно хорошо сохранились некоторые архаичные обряды, такие, как обращение к предкам при поминании усопших и приглашение их за трапезный стол (см.: Фото 8, 9); поминание предков на могиле (см.: Фото 14, 15.); устраивание молений с жертвоприношениями *«Раськень озкс»* («Народное моление») (см.: Фото 21.); различные обращения к дохристианским божествам: например, *«Вираве»* – Богине леса при посещении леса с просьбой помочь не заблудиться и собрать хорошие дары леса – различные ягоды, грибы и т. д.; *«Ведяве»* – Богине воды при питье воды из родника и различных источников; *«Кудаве»* – Богине дома при различных ежедневных делах, а также больших праздниках и важных событиях в доме – свадьбе, похоронах, поминании, рождении ребенка, проводы на военную службу и т. д.

ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭРЗЯНСКИХ ПРИЧИТАНИЙ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛ АРДАТОВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ)

3.1. ПОХОРОННЫЕ И ПОМИНАЛЬНЫЕ ПРИЧИТАНИЯ В СТРУКТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ МОРДВЫ-ЭРЗИ

Погребальная и поминальная обрядность многих народов имеет давние традиции, ее корни уходят в глубокую древность. В связи с этим в них сохраняются многие черты, присущие предшествующим этапам исторического развития народа. Арнольд ван Геннеп делит их на обряды отделения, промежуточные периоды и обряды включения. Траур является обрядом отделения и промежуточным периодом. Так, траур – промежуточное состояние для тех, кто остается в живых, в которое они входят благодаря обрядам отделения и из которого они выходят благодаря обрядам реинтеграции в общество в целом (обряды снятия траура). Промежуточный период в похоронных обрядах прежде всего выражается практически в достаточно продолжительном нахождении трупа или гроба в помещении, где протекает ночное бдение. Путешествие из этого мира в иной является промежуточным периодом и включение в сообщество мертвых является обрядом включения и т. д. (см.: Геннеп 1999: 134–135).

С погребением умерших у мордвы связано множество ритуалов. Для них характерно сочетание норм официальной религии – православного христианства и дохристианских представлений о смерти и загробном существовании, о роли умерших и делах живых. Смерть представлялась как переход в иной мир, где для умершего продолжалось то же существование, что и на земле: люди трудились, заводили семью, веселились. Существовало представление, что судьба души в загробном мире зависит от выполнения над телом умершего необходимых обрядов. Полагали также, что умершие предки обладают способностью заботиться о живых родственниках, а тех, кто не оказывал им почтение, они могли наказывать (см.: Корнишина 2000: 113–114; ПМА: Евграшина А. И., записи 2004 г). Похожие верования бытовали у южных эстонцев вплоть до второй половины XX в. (см.: Рюйтель: 1994).

Причитания об умершем занимают и в настоящее время важное место в поминальных обрядах. Похоронно-поминальные причитания как в старину, так и сегодня традиционно исполняются после обмывания покойного, в дневное и ночное время во время пребывания его тела в доме (обычно 2–3 дня), в поминальные дни (третий, девятый, двадцатый, сороковой), в общие поминальные родительские дни: Пасха, Троица, Петров день, Яблочный Спас, а также наедине с собой и своим горем по вечерам.

Поминальные причитания и плачи-звы по умершим интонируются менее напряженно, чем погребальные причитания, негромким, ненапряженным голосом и лишь изредка прерываются всхлипываниями (обычно на могиле поминуемого). Поводом для причитаний-воспоминаний по умершим близким родственникам могут служить любые горестные события жизни, ассоциируемые с памятью об умерших и порождающие живые воспоминания. Возникновение и бытование этих причитаний, очевидно, у эрзи было связано с традиционными верованиями в потусторонний мир (см.: Мордва: 503).

Для причитаний-воспоминаний типичен оттенок интимности, т. к. исполняются они в отсутствии слушателей. Они представляют собой род горестного размышления вслух. Плакальщица остается в мыслях наедине с умершим и при помощи причитаний открывает ему сокровенные мысли и чувства. Очень часто в таких причитаниях обращаются за советом к усопшим родственникам или с просьбой помочь в постигшем горе, или задуманном деле. У. Харва отмечал, что усопшие могут общаться с живыми через сны и передавать им свои желания и просьбы (см.: Harva 1942: 72). Эти пожелания строго выполняются в настоящее время (см.: ПМА: Евграшина А. И., записи 2004 г.).

Считается, что те умершие, по поводу смерти которых не были выполнены похоронные и поминальные обряды, обречены на жалкое существование. Они никогда не смогут проникнуть в мир мертвых и включиться в сообщество, которое там сложилось. Это опасные мертвецы: они хотели бы вновь приобщиться к миру живых, но, поскольку у них нет возможности это сделать, они ведут себя по отношению к живым людям враждебно. Эти умершие часто испытывают острое желание мести. Поэтому похоронные и поминальные обряды можно считать практическими обрядами длительного действия: они помогают живым избавиться от вечных врагов (см.: Геннеп 1999: 146). Похоронные причитания и связанные с ними обряды являются консервативными. Они тесно связаны генетически, поэтому и сохранились до сегодняшнего дня.

3.1.1. Погребальные и поминальные обряды

Русский исследователь О. А. Седакова отмечает, что обрядность – необходимый и богатый источник для описания и интерпретации других традиционных обрядов жизненного и календарного цикла, «код» которых часто составляют похороны (особенно значительны связи свадьбы и похорон) или же затемненная символика которых проясняется при обращении к материалу похорон и поминок (см.: Седакова 2004: 18). Финский ученый Лаури Хонко отмечал, что у каждого обряда есть свое назначение, действие, функция, которые бесценны для той культуры, к которой они принадлежат (см.: Хонко 1988, <http://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm>). Например, обрядовые причитания обычно не фигурируют вне рамок определенного ритуала (поющие или речитируемые причитания на свадьбах и похоронах,

ритуализованные диалоги). Тексты такого рода имеют весьма значительную ролевую закреплённость и располагаются в обряде в соответствии с определенной последовательностью. Кроме того, в обряд может включаться и внеобрядовый фольклорный текст, обретающий тем самым новую функцию.

В погребально-поминальной обрядности эрзи значительным структурным элементом остались причитания. На основе чего можно утверждать, что причитания являются неотъемлемой частью обряда перехода.

С погребально-поминальными причитаниями во многом сходны по своей тематике и некоторые свадебные причитания, в которых девушки, выдаваемые замуж (подчас по настоянию родителей, против своего желания), расстаются с отчим домом, прощаются со своими родителями и приравнивают будущую жизнь в доме мужа к смерти (см.: Мокшин 1998: 90–92; Мокшин 2004: 182).

Погребальные обряды состояли из множества действий, направленных на облегчение перехода в потусторонний мир «*тоначи*», устранение всевозможных препятствий на этом пути, создание благоприятных условий существования на том свете. По представлениям мордвы «*Тоначи*» – это загробный мир. Он находится там, где восходит солнце. Поэтому, когда обращаются к предкам и богам, они смотрят на восток (см.: Мордвась 2006: 498). При приглашении умерших на поминальную трапезу они также становятся лицом на восток (см.: ПМА: Милаева В. Я., записи 2009 г.; Константинова Н. А., записи 2009 г.). В погребальных обрядах и причитаниях эрзи четко наблюдается, с одной стороны, страх перед умершим, а с другой – огромная забота о покойном для того, чтобы он помогал, а не вредил живым родственникам (см.: ПМА: Милаева В. Я., записи 2009 г.; Мордва: 436).

На похоронах, как у мордвы-эрзи, так и мордвы-мокши принимают участие все родственники покойного. Считается обязательным прийти на похороны даже дальней родне. Женщины, шедшие на похороны, в знак траура повязывали головы белым холстом так, что концы их повязок достигали пяток. Если умирал взрослый человек, то его родственницы носили такую повязку шесть недель, если ребенок – три дня (см.: Корнишина (историко-этнографический сайт РМ), <http://zubova-poliana.narod.ru/history-tradition-death.htm>). В настоящее время данная традиция претерпела существенное изменение. Участницы похоронной и поминальной церемоний вместо белого холста повязывают на голову платки темных оттенков, обычно черного или темно-синего цвета.

Г. А. Корнишина отмечает, что в похоронной обрядности мордвы забота об умершем четко выражалась в обеспечении его будущего «существования» в потустороннем мире. По сообщению К. Миллера, мордва «покойников хоронят в самом лучшем платье» (см.: Миллер 1776: 53). Иногда на женщин надевали несколько (обычно 3) рубах, поясов и украшений к ним. Это, по всей вероятности, делалось для того, чтобы обеспечить ее запасом одежды на том

свете. Также забота об умершем выражалась и в обычае класть с покойником те вещи, которые могут «пригодиться» ему и ранее умершим сородичам в загробном мире. Этот обычай существовал и у чувашей, марийцев, удмуртов (см.: Корнишина 2000: 114–115). Он стал исчезать в конце XIX в. Об этом свидетельствует то, что иногда вещи клались уже не в гроб, а на окно около умершего или их вообще не ложили.

Как уже отмечалось, наряду с заботой о покойном, у эрзи, как и у других народов, существовал страх перед вещами умершего. Например, щепки и обрезки досок от гроба отвозили в особое место. Вместе со щепками от гроба выбрасывали посуду, в которой была вода для омывания умершего, и сор, выметенный из избы после выноса покойника (см.: Ауновский 1869: 93; Макарий 1849: 193). Верили, что человек, нечаянно наступивший на эти вещи, может умереть. Во избежание подобных случаев женщины устраивали специальные моления (см.: Корнишина 2000: 116). Такой обряд очищения от вещей умершего я и сама проводила (сжигала одежду умершего) в с. Луныга в 1985 г. (см.: Ермаков 2008: 54).

Подобное отношение к покойнику и связанные с ним очистительные обряды существовали у всех поволжских народов. Например, удмурты, чуваш и мордва отводили особое место для обрезков от гроба и других вещей, выбрасываемых после смерти человека (см.: Васильев 1906: 66; Комиссаров 1911: 375). Марийцы и удмурты, придя с кладбища, мылись в бане или протирали руки золой (см.: Васильев 1920: 55; Васильев 1906: 66; Христолюбова 1984: 78–79). Широко бытовал у народов Поволжья обычай ставить у изголовья умершего чашку с водой для омовения души (см.: Завойко 1914: 88; Погребальный 1981: 159; Комиссаров 1911: 374; Корнишина 2000: 116). У эрзи в настоящее время всем умершим кладут в гроб богородскую траву (*цяпор тикше*) и делают подушки из этой травы с той целью, чтобы легче было отойти в мир иной (см.: ПМА: Гурьянова Л. А., записи 2013 г.).

Похоронные причитания – *лайшемат* (э.-м.), *ольксемат*, *явсемат* (м.-м.) начинаются с момента, когда покойник обряжен и положен в передний угол, они исполняются весь период приготовления к похоронам, в ходе траурного шествия, особенно в момент опускания гроба в могилу.

Например, различные причитания по умершему ярко показаны в мордовском эпосе «Масторава»:

Ильтямонь лайшемат

*Сизьгемень сисем иень атинеть,
Сизьгемень сисем иень бабинеть
Мукиность урниця, кочкасть
лайшиця,
Илань содыця аванень энялдсть*

Причитание во время проводов в иной мир

Семидесяти семилетние дедушки,
Семидесяти семилетние бабушки
Нашли плакальщицу, нашли вопленницу
Просили у знающей традиции женщины

*Тюштя азоронть кезэрень койсэ
Лайшемс сямордозь,
Вейксэнь поки рисксэнь-
мелявксонть евтвмс.
Сизьгемень сисем иень авинесь
Кармась лайшеме, оймень
панжомо...*

(см.: Шаронов 1994: 316–326).

По древним традициям оплакать царя
Оплакать горестно,
Рассказать общее горе народа.

Семидесяти семилетняя бабушка
Начала оплакивать, душу раскрывать...

По этому отрывку причитания видна важность оплакивания людей по древним традициям народа. Для оплакивания царей, вождей, руководителей всегда искали самых лучших плакальщиц, которые знают традиции своего народа. В причитании четко определен и возраст плакальщицы. В тексте наблюдается событие (смерть вождя), следствие и поступок (ищут самую лучшую плакальщицу) и процесс (оплакивание умершего по всем канонам традиции).

В Ардатовском районе РМ погребальные и поминальные ритуалы до настоящего времени сохраняют в основном свою традиционную структуру, которая очень тесно переплетена с причитаниями. Наиболее сохранившиеся до наших дней остались поминальные ритуалы (помянуть усопшего на 40-й день) и причитания по усопшему, так как в народе эти поминки по значению приравниваются к похоронам. По народным воззрениям, до 40 дней душа умершего человека не покидает этот мир. В связи с этим основной смысл данных поминок – это проводы души в загробный мир и окончательное прощание родственников с ней.

Данный ритуал и в настоящее время выполняются довольно часто с соблюдением основных обрядовых элементов. В течение 40 дней в доме умершего горит лампадка или свеча, на окне или на иконе висит полотенце (см.: Фото 6). На стол ставят банку с водой (лучше принесенная из леса), соль, мед, хлеб и поминальная книга. Поминальный обряд начинается очень рано – в 4.30. В это время местная читальница молитв (*ловныця*) читает по Псалтырю соответствующие молитвы. К 8.00 собираются певчие и другие приглашенные на помянутие. На стол ставят дары покойному и зажигают свечи. В это время родственники и стряпухи (*стряпчайть*) готовят поминальную еду. Певчие поют молитвы, и только после этого все садятся за трапезный стол. В первую очередь берут ложку меда, кутью («кутия»), пьют все святую воду и квас (см.: Фото 4). Затем начинается поминальная трапеза. До или после трапезы плакальщица может оплакивать покойного, описывать его жизнь. Например, дочь, оплакивая мать, причитала:

*Авадо лайшема
Ужока молян малазот,
Ужока озан боказот.
Энь, шкинем, тиринь авинем.*

Причитание по матери
Подожди, подойдуч тебе поближе,
Подожди, сяду рядом с тобой.
Дорогая, родная мамочка.

*Ох, кодамо стака ёжом.
 Ванан, ванан лангозот,
 Кода жалне монень маряват.
 Вай, авакай-кастынем,
 Вай, авакай-тиринякинем,
 Энь, монь кода примек-ванымек?
 Вай, остатка сускомнестэ тирикмек,
 Энь, тетявтомо кастымик!
 Энь, ух, авакай, авакай,
 Энь, тон лембе седейсэ кастымик.
 Энь, ки лангс тон монь кадсамак?
 Энь, ольной светсэ арасят.
 Ух, тон жалицям-журицям,
 Энь, тон туют ольной светстэ.
 Энь, яват те модасто,
 Мезе теян авакай?
 Мезе теян кормилець?
 Вай, монь тиринем-авинем, милойнем,
 Энь, чевте сускомнэ добовицям
 Энь, паро писчиянь теицям,
 Вай, авинем-милоньнем!*

(см.: ПМА: Карчаганова Е. П., записи 2007 г.).

Как тяжело мне сейчас.
 Смотрю, внимательно смотрю на тебя,
 Очень-очень жалко мне тебя.
 Мамочка, вырастившая меня,
 Мамочка, воспитавшая меня
 Как ты меня вырастила, воспитала?
 Последний хлеб мне отдавала,
 Без отца меня воспитала!
 Мамочка, мамочка,
 С душой меня ты воспитала.
 На кого меня оставишь?
 На этом свете тебя нет.
 Моя жалеющая и ругающая,
 И теперь уйдешь с белого света.
 Оставишь белый свет,
 Что теперь буду делать, мама?
 Что буду делать, родненькая?
 Моя дорогая, милая мама,
 Мягкого хлеба добывающая,
 Вкусно готовящая еду,
 Мамочка, милая!

Этому причитанию свойственно устойчивое традиционное построение, которое характеризуется повторным обращением к главному герою, в данном случае к матери. В эрзянском причетном стихосложении значительную роль играют междометия «вай», «энь», «ох», «ух», функционирующие как элемент эмоциональной окраски. Также в причитании употребляются особые обращения к персонажам похоронно-поминальных обрядов: *авакай-кастынем*, *авакай-тиринякинем*, *тиринем-авинем*, *авинем-милоньнем* – матушка-кормилица, матушка-растительница, матушка-милая. Причитание интересно как итог всей жизни умершего человека, где описываются его поступки и личностные качества: трудолюбие, заботливое отношение к членам своей семьи, уважительное отношение к нему односельчан и т. д. Особенностью этого причитания и всех эрзянских причетных текстов является наименование персоналий, оформленных в виде отглагольных и причастных оборотов: *кастынем*, *кастыцям* – мать «вырастившая», *сёвныцям*, *журицям* – «ругающая», *паро писчиянь теицям* – «вкусно готовящая» и т. д. Заключительной частью причитания является монолог, обращенный к матери.

Ярким примером традиционного и современного причитания служит причитание, посвященное знаменитому и талантливому музыканту, фольклористу и основателю фольклорно-этнографического коллектива «Торама» Владимиру Ивановичу Ромашкину (псевдоним *Оло*), исполненный на могиле умершего (см.: Фото 12).

Лайшема В. Ромашкинэнь калмо лангсо

*Вай, Инешкипаз, Верепаз,
Масторонь кирди, Масторпаз!
Аволь моро арсян ранкстамо
Лажи вайгель снардтиян таргамо.
Иля тандадо вайгельдем,
Иля соракадо валодом.
Аволь тынк арсян тандавтомс
Аволь менель соракавтомс.
Мон эрзянь цёранть лажаса
Оло ялгинем аварьдса.
Вай, Оло, ялгам-дугинем!
Кодамо жалне тон маряват!
Чевте седей ломань тон ульнить.
Свал панжадолъ, Оло, ойметь.
Вай, зяронень паро тон арсить,
Лезэ теить, превнеть максыть.
Эзить кенере, ды Олокай,
Светсэнть-масторсонть ды эрямо.
Рана эрямостонть тон туить.
Одсто-порасто тон ды ёмить.
Вай, эзить кенере, Олокай!
Светсэнть-масторсонть эрямо.
Рана эрямостонть туить
Пек уш одсто тон ёмить.
Ков истя, дугинем, капиить?
Раськеть эйстэ ды перьгедить.
Улема, Оло, пек сизить
Ламо, ламо ваясодить.
Ох, эрзянь тевс иеть максыть.*

Причитание на могиле В. Ромашкина

Великий бог, Верховный бог,
Державший землю, Бог земли!
Не песню я собираюсь вам петь
Пытаюсь растянуть грустный голос.
Не пугайтесь моего голоса
Не вздрагивайте от моих слов.
Не вас хочу я испугать
Не небо хочу я встряхнуть.
Я буду оплакивать эрзянина
Своего друга Оло оплакиваю я.
Ой, Оло, мой дружок!
Как мне жалко тебя!
Мягкосердечным человеком ты был.
Всегда твоя душа была открыта, Оло.
Скольким ты желал добра,
Помогал, советовал.
Не успел, ты, Оло,
На этом свете пожить.
Рано из жизни ушел.
Молодым ты пропал.
Ой, не успел ты, Оло!
На этой земле пожить.
Очень рано из жизни ушел
Очень молодым ты пропал.
Куда, мой дружок, так спешил?
От народа своего отошел.
Наверно, Оло, очень устал
Много-много работал.
За эрзянское дело жизнь положил.

Эзить кенере, дугай,
Эйдеть пильге лангс стявтомо.
Кувалмаст мелест кастомо.
Кавто боярт тонь цёратне,
Боярава тейтереть,
Инязорава ды козикат.
Кадовсть урозокс-довакс
Прявтомо кадовсь «Торамась».
Вай, ды бути ули тоначи
Оло, тон аштек кисэнек!
Лездак яла, «Торамантень»
Илязо машто виезэ,
Свал гайгезэ вайгелезэ.
Эштё мерян, Олокай!
Аштек Андю цёрат кис
Сон ведь «Тораманть» прявтозо
Вай, Оло, ялгам-дугинем!
Нолдыкая чумонок,
Бути лавишосто лездынек,
Валсо ойметь колькстякинынек.
Ней кольгевтяно сельведтнень,
Рукиштяетяно эсь кедьтнень.
Ансяк а велявтат тенек,
А кепедьсак меленек,
Туить тон, Оло, кадымизь,
Свал шкань мелявкссо кадымизь.

(см.: ПМА: Родионова Н. П., записи 2012 г.).

В причитании отражается большое горе утраты важного человека для народа эрзи, вызванное преждевременной смертью. В причитании, наряду со словами, выражающими боль и утрату, заметны религиозные мотивы, как дохристианские, так и христианские. В примере четко прослеживается традиционная структура эрзянских причитаний, в которых воспроизводится самобытные элементы культуры эрзи:

Не успел, дружок,
Детей на ноги поставить.
По своему желанию их вырастить.
Два богатыря у тебя сына,
Красавица дочь,
Царица жена.
Остались сиротами-вдовой.
Без руководителя остался ансамбль
«Торама».
Если есть иной мир
Оло, ты будь там за нас!
Помогай «Тораме»
Пусть не иссякнет его голос,
Всегда звучит его голос.
Еще скажу, Оло!
Стой за своего сына Андю
Он ведь теперь руководитель
«Торамы»
Ой, Оло, дружок!
Прости наши ошибки,
Если плохо помогали,
Словом душу чернили.
Теперь все слезы льем,
Вскидываем руками.
Только невернешся ты к нам,
Не поднимешь настроение,
Ушел ты, Оло, оставил нас,
Оставил нас в грусти.

- дохристианские верования, которые отражены в обращении к языческим богам: *Инешкипаз* – Всевышний, *Масторпаз* – Бог земли, *Верепаз* – Верховный бог;
- разговор в форме диалога – задается вопрос, за которым следует ответ;
- просьбы о помощи и покровительстве в земных делах, которые обращены к умершему и предкам;
- выражение сожаления об умершем, воспроизводя описываются обстоятельства его смерти и трудности дальнейшей жизни без покойного как в семье, так и в обществе (остаются дети – предмет заботы родных и близких, ушедший из жизни был очень хорошим человеком, надо быть на него похожим; хранить память о нем – значит, следовать его примеру, советам, заветам).

Внимание плакальщицы сконцентрировано на самом действии, характеристике героя (*Оло*) и его действий при жизни. Высказывания плакальщицы определены нормами исполнения причитания и социумом. Например, С. Б. Адоньева поясняет нормы исполнения обрядовых текстов таким образом: «Поскольку мир представляется основанным на связях социальных, личностных, то, правила поведения в нем обретают статус Закона, поскольку именно их выполнение является залогом устойчивости традиций» (Адоньева 2000: 50).

Необходимо отметить, что в настоящее время похоронный и поминальный обряды начинаются с православных молитв, а уже затем произносятся причитания. Иногда подобный порядок исполнения соблюдается и в церкви. Демонстрацию данной церемонии, можно увидеть в фильме (см.: фильм). Очень часто плакальщица обращается к певчим с благодарением:

Певчойтненень пасибань ёвтамо

Пасиба, певчойть, пасиба!
Кодамо служба служиде
И кодамо пения теиде
Монь куком Васянь кисэ.
Мон службаньберть ваньнь
Сэрензэ кругомга.
Шачилицязо мазылгадсь,
Больной сэрезэ мерян шождалгадсь.
Пасиба тенк, пасиба!
Верепазось здоровья тенк максозо,
Спаситель Тетясь
Шумбрачисэнк улезэ!
Больчи а маштан тенк евтамо,

Благодарение певчим

Спасибо, певчие, спасибо!
 Какую службу сослужили
 Какое пение сделали.
 По моему кукушонку Ване.
 Я всю службу смотрела
 На его тело.
 Лицо его стало красивее,
 Больному телу стало легче.
 Спасибо вам, спасибо!
 Пусть Всевышний вам здоровье даст,
 Отец Спаситель
 Всегда стоял за ваше здоровье!
 По-другому я вам не могу сказать
 спасибо,

*Истя тыненк ёвтыя,
Покистояк поки пасибасть.*

Так я вам сказала,
Больше большого спасибо.

(см.: ПМА: Дябкина А. М., записи 2011 г.).

Данное причитание состоит из обращения к певчим и их благодарения за оказанную службу. Следующим действием является объяснение, по кому совершается причитание. Ярko воспеваются положительные преобразования покойника после службы и причитаний (лицо стало красивей, светлей и т. д.). В заключение причитания идут пожелания здоровья певчим за оказанную услугу и помощь в осуществлении обряда.

Красочным примером благодарения певчих служит еще одно причитание:

Певчойтненень пасибань ёвтамо

Благодарение певчим

*Кудонь кирди, матушка!
Иля тандадт вайгельдень,
Тон иля соракадт шумнедень.
Мон аволь тонеть нолдыя,
Мон аволь тонеть теия.
Пасиба, певчойть, пасиба.
Кодамо служба служиде,
Кодамо пения тынь теиде.
Больной сэрэз Колянъ шождалгадсь,
Шачилицязо мазылгадсь.
Истя ёвтыя тыненк пасибасть.
Вере Пазось здоровья тыненк максозо,
Шумбрачи тенк улезз!
Больчи а маштан мон кисэнк озномо!*

Матушка, хранительница дома!
Не пугайся моего голоса,
Не вздрагивай от моего шума.
Не для тебя я причитание исполняю.
Не тебе свой вопль посылаю.
Спасибо, певчие, спасибо.
Какую службу сослужили.
Какое пение пропели.
Тело больного Коли стало легче,
Лицо его стало красивее.
Так я выражаю вам благодарность.
Дай Бог вам здоровья,
Живите в здравии!
Больше не могу я за вас молиться!

(см.: ПМА: Константинова Н. А., записи 2011 г.).

Во вводной части причитания в первую очередь обращаются к хранительнице дома. Среди домашних духов в причитаниях часто выделяется *Кудонь кирди* – хранительница дома и *Керень кирди* – хранитель бревен избы (букв.). Он, подобно русскому домовому, «помогал» по хозяйству. К этим божествам обращались с молитвой во время домашних молений, связанных как с хозяйственными делами, с семейными торжествами, так и при причитаниях. Слова благодарности певчим произносят в стихотворной форме или в прозе: «Пасиба певчойть! Поки пасиба! Кодамо пения теиде. Пазось максозо шумбрачи ды паро зрямо! Пасиба!» – «Спасибо, певчие! Огромное спасибо! Какое замечательное пение сделали. Дай Бог, вам здоровья и хорошей жизни! Спасибо!» (см.: ПМА: Милаева В. Я., записи 2011 г.).

В причитаниях также можно проследить гендерный аспект, который выражается в описании поворотных моментов жизни: замужество, рождение детей, развод, воспитание детей и смерть. Например:

Патянь лайшема

Ох, ужас, озан, патяй, малазот.

*Ламо труда, авань седей,
путокшныть,*

Ламо старания стараить.

Одонь сэрсьэнь лиялинь, авань седейне,

Пиже тякасть ды марто.

Э, тон монень ламо труда ды теить.

Кастынек, патяй, кастынек,

А сон миненек, патяй, эзь маштовт.

И, вай, лыборгавтынзе сёлмонзо,

Кепединзе криланзо,

Тусь эстэденек ды васов.

Ох, васолонь тарка, патяй, сон ашти.

*Можуть, патяй, встреча-свиданка ды
ули.*

*Ёвтнемак, патяй, пиже тякаень
ёвтнемак.*

Ёвтнемак, авань седейне.

Пустой кудос мерть кадовсь,

Чаво кудос ды лиядсь.

Мезть карми ней тосо тейнеме?

Мезть карми ней робутамо?

А готнэ уш ламо.

(см.: ПМА: Дябкина А. М., записи 2011 г.).

Причитание по старшей сестре

Ох, подожди, сестра, сяду рядышком.

Много труда, материнской ласки ты в
меня вложила,

Много стараний ты приложила.

Молодой я осталась, материнское сердце

Одна с маленьким ребенком.

Во многом ты мне помогла.

Вырастили, тётушка, поставили на ноги
ребенка,

А он нам, сестра, не пригодился.

Ой, расправил свои крылья,

Поднял свои крылья,

Ушел от нас далеко.

Ох, вдали он от нас находится.

Может, сестра, встретишься с ним.

Расскажи, сестра, моему маленькому.

Расскажи, материнское сердце.

Скажи, в пустом доме осталась одна,

В пустом доме живет.

Что она одна будет там делать?

Как она будет роботать?

А лет ей уже много.

Причитание состоит из традиционного обращения к старшей сестре, описывается жизнь и положительные качества усопшей. В центре причитания наблюдается сетование и жалобы о своей жизни, какие события происходят в ее жизни, какие тяготы ей приходится переживать, побуждение умершего к встрече с близким родственником (сыном). В заключение плакальщица просит передать сыну вести о жизни его матери на этом свете.

Подобные обращения к умершим можно обнаружить и в карельских причитаниях. При сравнении причетных текстов карелов и мордвы-эрзи выявляется, что они обладают архаичной семантикой, свидетельствующей о древних представлениях о мироустройстве, на основании которых

разворачивались сюжеты похоронных причитаний (см.: Шамова 2002: 13). Погребальные и поминальные обряды среди эрзи и мокши имеют некоторые локальные особенности. Н. Ф. Мокшин отмечает, что эти особенности несущественны, и они никак не изменяют общего единого характера мордовского поминального и похоронного ритуала, свидетельствующего о почитании родовых предков, поклонение им, отношение к умершим предкам как к покровителям рода (см.: Мокшин 1968: 54).

Сравнительный анализ современного погребального обряда эрзи с погребальной обрядностью эстонцев показывает устойчивую живучесть ряда архаических черт данного ритуала у мордвы-эрзи. Если у эстонцев в постмодернистическом обществе на традиционную культуру повлияли массовая и поп-культура, то у мордвы-эрзи это наблюдается в сравнительно меньшей степени. Марью Кыйвупуу отмечает, что причиной практического исчезновения традиционной похоронной обрядности является энергичная деятельность похоронных бюро, которые берут на себя оказание всего спектра услуг. Поэтому у эстонцев похоронно-поминальная обрядность становится более утилитарной, особенно в городском пространстве. Тем не менее, в сельской местности традиции сохраняются. В эстонском обществе похоронная и поминальная обрядность зависит от статуса конкретного человека. В XXI веке из смерти и связанными похоронными ритуалами сделали своего рода бизнес, как в прямом, так и в переносном значении (см.: Kõivupu 2012: 228). Молодые люди, которые не смогли или не захотели присутствовать на похоронах, вводят традицию поминовения родственников и знакомых в You-Tube, где размещают различные ролики и видео-некрологи (см.: Kiiker, цит.: по Kõivupu 2012: 229). Эта тенденция наблюдается и у молодого поколения Мордовии. Сохранность традиционной обрядности возможна, если следующее поколение переймет у предыдущего нравственные ценности и культурный идентитет (см.: Kõivupu 2003: 149–151).

Необходимо отметить, что основными носителями и хранителями мордовской (эрзянской) поминальной обрядности и причитаний являются женщины. Они в большей степени и сегодня сохраняют традиционные устои и обычаи, являясь основными хранителями национальной культуры. Во время поминания в доме практически нет мужчин, так как они не принимают в нем активного участия. Многие исследователи мордвы отмечали, что именно женщины были самыми деятельными исполнительницами семейных и общественных ритуалов: «Мордовки... являются наиболее строгими блюстительницами национальных мордовских преданий. То же самое можно сказать и относительно мордовских верований, главными хранительницами которых служили также мордовки» (см.: Народы 1878: 129; Корнишина 2007: 75).

В традиционной культуре причитать должна была уметь практически каждая женщина. Однако в настоящее время причитать по всем канонам эрзянского причитания умеет малое количество женщин. Поэтому умение причитать рассматривается как особый дар, талант (см.: ПМА: Малышева Р. И., записи

2009 г.; Konstantinova 2003: 18). Необходимо отметить, что носителей традиционной обрядности эрзи с каждым годом становится меньше. В связи с этим в настоящее время меняются и половозрастные рамки исполнительниц тех или иных обрядов. Если раньше многие причитания (свадебные, рекрутские) исполняли молодые женщины, то сегодня из-за нежелания или неумения перенимать и воплощать в жизнь эти традиции их функции вынуждено взять на себя старшее поколение. Это приводит к исчезновению из повседневного быта данных элементов традиционной обрядности, забывается их сакральный смысл.

В ходе работы над диссертацией, мной было сделано интересное наблюдение: часто пожилые женщины не подпускают молодых к исполнению похоронно-поминальных причитаний. Возможно, это связано с традиционными представлениями эрзи о том, что молодые люди не должны соприкасаться со «смертью» и всем тем, что с ней связано, чтобы она их не затронула как можно дольше.

Таким образом, погребальные и поминальные причитания остаются до настоящего времени востребованы этническим социумом (особенно старшим поколением). Они удовлетворяют его бытовые, эстетические и общественные запросы в момент прощания или поминовения умерших родственников, друзей, знакомых.

3.1.2. Поминальная трапеза

Одним из основных моментов поминального цикла является трапеза. Поминальная трапеза, по поверьям и собственным наблюдениям, должна быть обильной и разнообразной.

Согласно теории Арнольда ван Геннепа совместная трапеза, или обычай есть и пить вместе является обрядом включения (материального единения) (см.: Геннеп 1999: 32).

Традиционная эрзянская кухня зависела от продуктов, получаемых в хозяйстве, и обуславливалась основными занятиями народа: земледелием и животноводством. Употребление еды не всегда было простым актом насыщения. Во время обрядовых праздников пище и напиткам приписывали особое значение (см.: Мордва: 250).

Поминальная трапеза устраивается для того, чтобы почтить умерших предков, «накормить» их и заручиться у них помощью во всех делах. А. А. Шахматов отмечал, что в доме покойного всегда был накрыт трапезный стол, и всегда было много народу (см.: Шахматов 1910: 65). Иная ритуальная еда представляет собой акт связи семьи, всех объектов своего хозяйства с теми силами и божествами, которые даруют плодородие земле и домашней скотине, здоровье и достаток людям. Ярким подтверждением этому служит поминание и оплакивание в пос. Торбееве Торбеевского района Республики Мордовия в 2009 г. Покштыевой Анны Матвеевны (1945–2009 гг.). Основной

плакальщицей на похоронах была ее родная сестра Волюбина Антонина Матвеевна (1931 г. р.). Респондент Маргарита Николаевна Кондракова вспоминает, когда на похоронах матери она раздала пожертвованные на похороны деньги и обрядовую пищу женщинам, то они стали исполнять причитания хором, потом каждая по отдельности. «Это было настолько сильное эмоциональное и душевное потрясение, что казалось волосы на голове шевелются. После этого оплакивания становилось легче как физически, так и морально», – говорит Маргарита Николаевна Кондракова (см.: ПМА: Кондракова М. Н., записи 2013 г.). Считается, чем больше исполнителей пичитаний на похоронах, многообразнее накрыт поминальный стол, чем больше людей отведают эти ритуальные яства, тем легче будет происходить переход умершего в иной мир, и горе родственников становится меньше.

В настоящее время поминальная трапеза обильна и многообразна. Традиционными блюдами, которые подаются во время поминания, у эрзи являются: *каша* – каша, *пачалксет* – блины, *медь* – мед, *пьякат* – пироги, *сюкорот* – лепешки, *ям* – суп, *ксавонь каша* – гороховая каша, *куслят* – кисель, *кал* – рыба, *поза* – квас, *пьякат* – пироги, *кулага* – суп из сухофруктов, *латшовник* – каша из домашней вермишели, приготовленная из крахмальных блинов. Немало обычаев похоронного цикла связано с водой. Наличие на поминальном столе святой воды из источника является обязательным (см.: Фото 6).

Каша является одним из основных обрядовых блюд. Каша может быть разных видов: пшенная, гороховая и гречневая. Широко применяется на поминках, свадьбах, проводах на военную службу. Молясь, эрзя просит у Бога столько хорошего, сколько зернышек в горшке с кашей. В селах Ардатовского района каша как обрядовая пища подается как на поминках, свадьбах, так и на проводах на военную службу (см.: Фото 7). Горшком с кашей обводят вокруг головы провожаемого на службу солдата и говорят: «*Зяро ямкст, зяро превть улест*» – Сколько зернышек в каше, столько же ума пусть будет (см.: ПМА: Константинова Л. В., записи 2008 г.). Кашу обязательно готовят при рождении ребенка. Пшенная каша была изысканным блюдом не только во время свадьбы, крестин, поминок, с ней был связан и специальный молян – «*бабань каша*» («бабья каша») (см.: Мордва: 251).

Мед – *медь* эрзя всегда считала одним из самых чистых и святых продуктов, поэтому он и сегодня подается первым угощением на поминках. Каждый поминающий берет маленькую ложечку меда и крестится, поминая умершего, только после этого ритуала можно приниматься за трапезу. Эрзя считает, что через мед быстрее «дойдет» поминовение до предков, т. к. пчелы близки к богам (см.: ПМА: Аношкина А. А., записи 2010 г.).

Блины – *пачалксет* – любимое блюдо мордвы-эрзи. Раньше блины пекли и на свадьбу. Ими угощали подруг невесты и гостей свадьбы. В настоящее

время блины чаще пекутся в православные праздники и на поминки, берут на кладбище в родительский день.

Пиво – *пия*, *пуре* и квас – *поза* готовили специально для умерших. Таким пивом поминали родных и во время общесельского моления, проводимого на Троицу. Его участники сначала пили за «дедушек», а затем за «бабушек». Такие напитки и сегодня готовят на семейные поминки и в дни поминовения всех родственников. На кладбище их льют на могилы, «угощая» покойных (см.: Корнишина 2008: 32; ПМА: Ютяева Н. Я., записи 2009 г.). Поминальные трапезы на кладбище сохранились и у сету.

Н. Ф. Мокшин отмечает, что как и многие другие народы, мордва считала душу существом материальным, имевшим повседневные людские потребности. Поэтому в дом умершего или поминуемого приходили с различной едой, питьем, деньгами (см.: Мокшин 1968: 49). А. Н. Минх отмечал, что «мордовские женщины, услыхав о смерти кого-либо из жителей сельской местности, спешат приготовить одно или несколько праздничных блюд, которые несут в дом, где находится покойник. Придя туда, мордовка ставит на стол принесенное ею кушанье и падает ниц перед покойником. Принесенное блюдо принимает особо назначенная для этого старуха, обращаясь к умершему, говорит: «Вот, такая-то (имя) принесла тебе лепешок, яиц и прочие блюда (перечисляет все принесенное, поскоблив при этом каждое съестное ножом), ешь хорошенько сам, чтоб не был голоден, да и гостей своих потчуй» (см.: Минх 1892: 124).

Поминально-обрядовую пищу традиционно готовятстряпчие – *стряпчайть* или родственники поминуемого. В исследуемых селах Ардатовского района Республики Мордовия на поминках и похоронах ритуальная еда подается следующим образом: в первую очередь подается мед, кутья, блины, святая вода и квас. Этой ритуальной едой угощают поминающих всегда. Затем на стол ставят блины и холодную закуску. Необходимо отметить, что в настоящее время подают и нетрадиционные блюда: колбасу, сыр, салаты и т. д. В с. Турдаки Дубенского района кашу подают в последнюю очередь, и перед подачей каши читают молитвы (см.: ПМА: Гурьянова Л. А., записи 2013 г.). Во время поста подается постная еда, если поста нет, еда более разнообразна.

Если поминание проходит вечером, то после блинов и закуски угощают супом, кашницей (*вещаям*) и киселем. Если поминание проходит утром и в постное время, то на стол ставят суп, горох, кашу (см.: ПМА: Милаева В. Я., записи 2009 г.).

Таким образом, в настоящее время традиционная эрзянская обрядовая пища (на поминках, свадьбах, проводах на военную службу) частично сохранилась в селах. В городах ее делают редко. Если такое-то блюдо и готовится, то обрядового значения часто не имеет. Меньше всего подверглась изменению поминальная трапеза, значение которой состоит в том, чтобы почтить

умерших предков, «накормить» их и заручиться у них помощью во всех делах.

3.1.3. Культ предков

Культ (лат. *cultus* – почитание, поклонение) – поклонение чему-либо, почитание чего-либо. Культ в религии – совокупность обрядов (молитв, богослужений и других церемоний). Культ сохранился в мировых религиях – христианстве, мусульманстве, буддизме (молебны, почитание икон, посты, вера в святую воду, поминальные обряды и т. п.) (см.: МСЭ: 5, 236).

Культ предков существует практически у всех народов. Эстонский ученый К. Тергем утверждает, что почти всем финно-угорским народам свойственен культ предков и поклонение им (см.: Tergem 1994: 2273). Местами поклонений и жертвоприношений были, прежде всего, кладбища. К. Тергем отмечает, что у финно-угорских народов живые люди были крепко связаны с умершими, и эта связь не обрывалась (см. там же: 2292).

С возникновением веры в духов и в души, в родовом обществе появляется почитание душ умерших сородичей – культ предков. С развитием патриархальной семьи родовой культ предков становится культом предков семьи, он охраняет и закрепляет возникшую собственность патриархальной семьи (см.: МСЭ: 7, 1035). В малой советской энциклопедии культ предков определяется как одна из ранних форм религии, связанная с поклонением и почитанием душ умерших предков, которым приписывали возможность влиять на жизнь потомков. Культ предков включал в себя заботу об умерших (например, класть в могилу пищу, оружие и т. д.). Особенно он развился в патриархальных обществах: представления о господстве духов предков над жизнью рода, почитание могил, молитвы и жертвоприношения (см. там же: 236). Основу ритуала жертвоприношения составляет серия обрядов перехода: отделение, промежуточное состояние и включение (см.: Геннеп 1999: 166).

Например, в марийской культуре сильный культ предков и связанные с ним традиции служат цементирующим фактором родственной группы, укрепляя этническое самосознание. Марийский исследователь обрядности Л. Ямурзина дефинирует культ предков как веру в могущество умерших, их способность покровительствовать живым, которая выражается систематически проводимыми обрядами, направленными на корреляцию отношений миром живых и мертвых. Похоронно-поминальная обрядность наиболее полно содержит в себе идею почтения и уважения к умершим и погребенным, перешедшим в разряд предков (см.: Ямурзина 2011: 129). Наличие и функционирование поминальной обрядности есть свидетельство развитого культа предков, стремление регулировать отношение между мирами усопших и живых.

У мордвы-эрзи погребально-похоронные обряды и причеты служат выражением культа предков. Этот культ был сильно развит, однако до наших дней сохранился частично в отдельных образцах народного творчества.

Многие исследователи отмечают, что в похоронном цикле культ предков сохранился в большей степени, чем в обрядах поминовения. Об этом писал например М. Т. Маркелов, который утверждал, что отношение к покойному и воззрения на умершего в погребальном обряде сохранила в себе более примитивные черты, нежели обряды, связанные с поминовением усопших (см.: Маркелов 1931: 281). Объясняя эту ситуацию С. А. Токарев свидетельствует о том, что поминальный и похоронный обряд восходит к разным историческим эпохам, т. к. погребальный обряд очень архаичен и восходит к глубокой древности, а в поминальном обряде отражается более поздний культ предков (см.: Токарев 1958: 159).

В эрзя-мордовской культуре культ предков очень четко проявляется во время 40-дневного поминания покойного. Близкие родственники умершего и сегодня выходят во двор для того, чтобы «угостить» предков и поминаемого человека блинами с медом и «приглашают» их к поминальному столу. При этом к ним обращаются с такими словами: *«Покитят-бабат, садо поминамо, илямизь минек обидя, максодо шумбрачи ды часия. Сак (имя поминуемого), ярсамо мартонок!»* – «Предки, приходите на поминальную трапезу, не обижайте нас, дайте нам здоровье и счастье. Приходи (имя поминуемого), с нами кушать» (см.: Фото 9). Говоря эти слова, смотрят в сторону кладбища и крестятся трижды. Потом ждут первого встречного, отдают ему блины, говоря, кого надо помянуть. Считается, что этот человек послан предками или Богом. Данный ритуал имеет древние корни и относится к культу предков (манизму).

О том, что у мордвы был развит культ предков, отмечали многие авторы. Так, например, Мельников-Печерский писал, что они устраивали озксы (моления) по умершим: «Предкам молились и приносили жертвы как в домах, так и на кладбищах» (см.: Мельников 1981: 12). М. Е. Евсеев описал поминки на кладбище: «Поминующие собираются на кладбище семьями и угощают друг друга трапезной едой. Многие остаются на кладбище на целый день. Причитают, причитают, отдохнут и снова начинают причитывать» (Евсеев 1961–1966: 2, 67).

В этих молениях прежде всего прослеживается глубокое уважение к древним обрядам-молениям и поминаниям предков. Такова, например, передача сцен моления домашним богам, собирающимся, по поверьям, у порога и нуждающимся в пище: *«Кенки пряс кирвастильть штатол ды кармильть кенки кочкаряс озномо. Тердилизь се кенкишкочкарянтень весе пазтиэнь, кулозтиэнь, каильть тенст пенчень пенч эрьва ярсамсто, валыльть пия, пуре»* – «На дверь устанавливали и зажигали свечу и начинали молиться. Приглашали к порогу всех умерших, угощали их яствами, лили пиво, квас для них». Описание поминок таково: *«...ярсылть, симильть, озныльть,*

мейле молильть калмо ланг с. Тосо таго симильть, ярсильть, иредильть, калмо лангсо киштеме-морамо кармилть» («...ели, пили, поминали, затем шли на кладбище, где снова пили, ели-пьянели, начинали плясать и петь»; Рогачев 2002: 58). Люди верили, что предки, в честь которых устраивались озксы, как и божества, помогали и защищали потомков.

Часто эрзя приносили в жертву черного быка с белой отметиной на лбу и посвящали его *Мастораве* – Матери-покровительнице земли, и предкам. Перед жертвоприношением быка украшали, рога перевязывали лентами и венками. Мясо принесенного в жертву быка освящали, варили из него суп и съедали сообща, вознося молитвы верховному божеству и предкам с просьбой о богатом урожае, приплоде скота и о даровании счастья (см.: Алешкин 2012: 37).

В настоящее время обряд с жертвоприношением быка возобновился и называется *Раськень озкс*. Это народное или родовое моление – древний национальный праздник эрзянского народа, который берет свое начало с языческих времен. В то время эрзяне поклонялись богам, олицетворяющим силы природы: земли, ветра, огня. Раськень озкс в переводе с эрзянского на русский язык означает народное моление от (*раське* – народ, родня и *озномс* – молиться, *озкс* – моление). В 1629 г. *Раськень озкс* был запрещен царским указом. Моление было возрождено в 1999 г., и с тех пор оно проводится раз в три года в с. Чукалы Большеигнатовского района Республики Мордовии. Основанием выбора для места послужила легенда, что на том месте после битвы с ногайцами были захоронены в братской могиле более 11 тысяч воинов-эрзян, марийцев, чувашей и удмуртов. С 2006 г. Раськень озкс стал государственным праздником. Такое моление оказывает мощное воздействие на возрождение древней эрзянской культуры, веры и чувства генеалогического родства с предками.

Эрзяне верят, что после молитв на озкс придут души предков и будут праздновать *Раськень озкс* вместе с ними. Затем один из старейшин народа – (*Озатя*) – жрец или (*Озава*) – жрица произносит молитву, посвященную предкам:

*Эрзянь покшит, покштинеть,
Покштянь покшавинеть!
Сырк мерезэ, покштинеть,
Матразь-оймазь киськиненк,
Кепсь мерезэ, бабинеть,
Раужо човаля модыненк.
Вана тердядызь озксов,
Киш-салонк варчамо,
Пурень-брагань коршатамо.*

Эрзянские праотцы-прадеды,
Праматери праотцов!
Пусть вздрогнет, прадеды,
Ваша спокойная кожа,
Пусть подымется, праматери,
На черный бисер похожая земля ваша.
Вот приглашаем вас на озкс,
Попробовать наш хлеб-соль,
Испить пуре и браги.

*Ашо кедьсэ панинек,
 Шожда мельсэ пидинек.
 Садо ваксозонок,
 Човоряводо юткозонок,
 Начтынк коське турвиненк,
 Пештинк вачонь пекиненк,
 Таньшакавтынк сзней кургиненк.
 Кинь лемезэ кундави,
 Кинь лемезэ стувтови,
 Илядо кежсявто,
 Илядо ордашкале.
 Весе тынь – седейсэнек,
 Весе тынь – минек верьсэ.
 Минь тынк эйтэ лисинек,
 Минь тыненк велявттане.
 Садо, весе садо!
 Илязт уле ве ёндо ваныцят,
 Илязт уле сельмень сьявадыцят.
 Пачкодезэ, молезэ!
 Паз, чангодть!*

Белыми (т. е. чистыми) руками пекли,
 С легкими помыслами варили.
 Придите к нам,
 Смешайтесь с нами,
 Намочите ваши сухие губы,
 Наполните ваши пустые желудки.
 Подсластите горькие рты.
 Чье имя вспомнится,
 Чье имя забудется,
 Не обижайтесь,
 Не сердитесь.
 Все вы – в наших сердцах,
 Все вы – в нашей крови.
 Мы от вас произошли,
 Мы к вам вернемся.
 Придите, все придите!
 Пусть не будет со стороны смотрящих,
 Пусть не будет завидующих.
 Пусть идет-дойдет до всех!
 Боже, даруй благоденствие!

(см.: Петрянь 2007, <http://erzianj-jurnal.livejournal.com/61529.html>).

В этой молитве отображается не только прошлое эрзянского народа, но и его настоящее. Эрзя считали, что умершие находятся ближе к богам и являются посредниками между людьми и богами. В этом обращении к предкам и Богу наблюдается свойственный причитанию текст, обращение, заклинания, связь с потусторонним миром и т. д.

Култ предков в настоящее время широко распространен у многих финно-угорских народов, в частности у мордвы-эрзи, мордвы-мокши, марийцев, эстонцев и т. д. Например, эстонцы полагают, что души умерших могут находиться в дереве, камне и т. д. (см.: Kõivuruu 2003: 11). Есть у них и жертвенные сады, куда они приносили различную еду, чтобы ее было в достатке. Жертвоприношения приносили также и умершим предкам, чтобы они помогали и благословляли в различных жизненных делах (см.: Kõivuruu 2012: 30–133). Здесь наблюдается обряд перехода, воскрешения и перевоплощения. Так, Арнольд ван Геннеп утверждает, что если душа была отделена от живых и приобщена к миру мертвых, она может затем перемещаться в обратном направлении и появиться среди нас либо сама по себе, либо по принуждению. Механизм является таким: достаточно, чтобы душа поместилась в женщину и вновь появилась в образе новорожденного

ребенка. Такие представления наблюдаются в Австралии: они думают, что души помещаются в камнях, деревьях и т. д. и оттуда устремляются в молодых и пышущих здоровьем женщин. Иногда души умерших перевоплощаются непосредственно в тотемы – животных, растения и т. д. В этом случае совершаются обряды включения умершего в тотемический род (см.: Геннеп 1999: 147).

Еще один интересный обряд в культе предков рассматривает Г. А. Корнишина. Она отмечает, что вплоть до начала нашего века во всех районах проживания мордвы существовал (обычай вырезать на крышке или стенках гроба отверстия (одно или несколько), похожие на окна. В Бугульминском районе Самарской области в них вставляли стекло. Мордва считала, что на том свете гроб станет домом покойного и через прорубленные «окна» его душа сможет свободно выходить в мир живых. Через эти окна должны были доходить до умерших приношения, которые передавались родным во время поминовения (см.: Корнишина 2000: 118). Представления о гробе как о жилище покойного бытовали и у марийцев, и у удмуртов. Так, марийцы, живущие по реке Вятке, укладывая покойника в гроб, говорили: «Не бойся, поправляйся, выздоравливай, кладем тебя в новый дом». Восточные марийцы, как и мордва, делали в гробу «окошечки». Это отразилось и в терминологии: у мордвы гроб называется *кандолаз*, *лазкс* (от *лазомс* – раскалывать, долбить) или *кудо* – изба, дом; у удмуртов – *корка* – дом; у марийцев *колотка* – колода или *перт* – дом (см.: Маркелов 1931: 278). С начала XX в. обычай прорубать отверстия в крышке или по бокам гроба стал отмирать. Иногда делали лишь подобие окошек – чертили их изображение долотом или другим острым предметом по бокам гроба. Сейчас в большинстве регионов проживания эрзи и мокши от этого обычая осталась лишь традиция делать изображение окон на могиле лопатой. В Ардатовском и Дубенском районах РМ этот обряд бытует и в настоящее время. «Черенком лопаты проводят по гробу, а затем на могиле тоже лопатой вырезают «окно» (ПМА: Гурьянова Л. А., записи 2013 г.; Константинов Я. М., записи 2009 г.). Однако в некоторых селах Самарской области (Большой и Малый Толкай Похвистневского района, Старое и Новое Суркино Шенталинского района) и теперь на крышке гроба на уровне лица покойного вырезают небольшое «окошечко» (см.: Корнишина 2000: 118). Подобные действия совершали карелы и сету, что отражается в причитаниях и песнях (см.: Richter 1982; Konkka 1985). Возможно, что это дохристианское верование многих финно-угорских народов.

Поминание предков происходит во время самых важных православных праздников: Пасха, Троица, Казанской иконы Божией Матери, Медовый Спас, Яблочный Спас. До настоящего времени обычай поминания предков сохранился очень хорошо (см.: ПМА: Константинова М. М., записи 2010 г.). Первым осенним праздником является Яблочный Спас. В этот день каждый хозяин брал яблоки для освещения в церковь, а потом дома совершал моление в честь покровителя яблони, чтобы тот сохранил яблони от бури и ураганов,

от острозубых мышей и зайцев, чтобы яблоки уродились сладкие, и их было много. Затем все садились за стол, ели яблоки, отделяя кусочки для умерших предков (см.: Корнишина 2000: 119). Например, в с. Луныга и сегодня в Яблочный Спас приносят яблоки на могилу умерших (см.: Фото 14, 15). Обычай делиться с покойными частью обрядовой пищи наблюдается и во время других праздников. Так, в с. Луныга на Пасху первое пасхальное яйцо делится ровно на столько частей, сколько в семье членов (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.). А одно или несколько освященных в церкви яиц кладут на божницу как приношение умершим членам семьи. Полагают, что их души во время праздника присутствуют в родном доме. Подобное же явление отмечает и эстонский исследователь Эха Вилуоя, которая пишет, что у эстонцев, как и у других народов, были определенные ритуальные правила общения живых с умершими. Усопших предков ждали в гости в определенные значимые праздники (см.: Viluoja 2000: 43).

К настоящему времени произошло смешение дохристианских и христианских религиозных представлений в мировоззрении эрзи, получился своеобразный сплав, синкретизм (см.: Мокшин 1990). Чтобы понять особенности его бытования у мокши и эрзи необходимо изучить процесс формирования данного явления.

Христианизация мордвы, как и других народов Среднего Поволжья, непосредственно связана с их вхождением в состав Российского государства. Многочисленные документы свидетельствуют о том, что внедрение христианства в среду поволжских народов чаще происходило принудительно, чем добровольно. Это давление вызвало сопротивление местных народов, которое иногда приобретало форму религиозно-реформаторского движения (Терюшевское восстание мордвы 1808–1810 гг., движение «кугу-сорта» у марийцев и др.). Итогом длительного взаимодействия христианства с традиционными верованиями и обрядами мордвы явилось возникновение мордовского варианта православия, адаптированного к дохристианским верованиям и обрядам мордвы (см.: Мокшин 1990: 50–52). Е. Г. Кагаров по этому поводу утверждал, что чем архаичнее культура, тем сильнее проявляется синкретизм» (см.: Кагаров 1981: 67). На мой взгляд, данное утверждение Кагарова относится и к эрзе и мокше, т. к. синкретизм в культуре наблюдается очень четко.

Христианского бога мордва стала называть именем своего дохристианского Верховного бога *Нишке*, *Нишкепаз*, *Верепаз* (э.-м.), *Шкай*, *Шкабавас* (м.-м.). Многие православные святые (Николай, Петр, Павел и др.) перемешались с дохристианскими мордовскими божествами и составили единый пантеон (см.: Мокшин 1990: 53).

Пасха – один из главных праздников христианской религии. Эрзя и мокша этот праздник свели к поминовению предков, различным просьбам к ним, чтобы те покровительствовали и содействовали в жизненных вопросах. Из всех дохристианских ритуалов более всего сохраняли прежнее своеобразие

погребальный и поминальные обряды. Отпевают покойников, приглашают чтецов читать псалтырь. Исследования показывают, что среди эрзянского населения, обычно в сельской местности, бытуют элементы дохристианской религии и обрядов, которые образовались в результате смешения тех и других. Следовательно, возникновение синкретических форм не привели к полному исчезновению дохристианских верований.

Таким образом, культ предков, возникнув в глубокой древности, активно бытовал в течение многих веков, он широко распространен и сегодня. Его долговечность и функционирование в сельской местности связаны с сохранившимися до настоящего времени представлениями о том, что умершие родственники могут влиять на жизнь живых и регламентировать устои нашей жизни, а также тесная генетическая связь с предками.

3.2. СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ И ПРИЧИТАНИЯ

Изумительными и красочными творениями поэтического творчества народа являются свадебные причитания невесты, которые в прошлом являлись обязательным компонентом эрзянского свадебного обряда. В причитаниях воспроизводятся порывы души, чаяния, ожидания, надежды невесты. Их с интересом слушают дети, для которых свадьба – самое интересное представление. В причитаниях отражена любовь к родному дому, родителям, близким родственникам и друзьям. Для поддержания старинных традиций в поздних свадебных причитаниях силу имели в большей степени социальные обстоятельства, а логика исполнений сохранилась в виде обрядовых традиций.

Свадебный обряд – явление сложное и неоднородное. Это комплекс, объединяющий элементы различного рода (ритуальные действия, предметы материальной культуры, песенный фольклор). Он состоит из четко обозначенных комплексов действий, обладающих смысловой завершенностью и функциональной значимостью. В процессе исторического развития генетическая и семантическая наполненность обрядовых действий утрачивалась или переосмыслилась, постепенно приобретая эстетический характер. В большей степени эти изменения и трансформации касаются плана выражения, в отличие от которого глубинный пласт обряда (план содержания) оказывается наиболее устойчивым (см.: Тучина 2004, http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1.htm).

Арнольд ван Геннеп относит брак к социальному союзу, которая затрагивает интересы многих групп. Здесь прослеживаются обряды отделения, объединения, включения (см.: Геннеп 1999: 108).

Мордовская свадьба, сопутствующая браку как внешнее ее ритуальное выражение, относится к семейным обрядам. Она была органически связана с необрядовыми песенными и другими жанрами фольклора. Эрзянская свадьба,

включающая практически полный цикл всех обрядовых действий бытовала до 30 гг. XX в. (см.: УПТМН 6, 2: 5).

Старинная свадьба по содержанию и форме сложный, веками сформировавшийся общественно-бытовой ритуал, который включает в себя санкционированное обществом обрядовые действия и различные виды словесно-поэтического творчества (причитания, песни-величания, корильные песни). Уже в XIX в. она стала называться «свадебной игрой», т. е. что в далеком прошлом было серьезным бытовым обычаем, коллективным санкционированием заключающегося брачного союза определенным магическим ритуалом, который постепенно становился праздничным действием, многие элементы которого из сакральных превратились в развлекательные (см.: там же). В первую очередь все это касалось невесты. Свадебный ритуал помогал невесте совершить трудный переход из одной социальной и половозрастной группы в другую. Представлениями о свадьбе как о смерти невесты в одном качестве и возрождении в другом объясняется наличием в обряде ритуально-магических актов, направленных на предотвращение вредоносного воздействия потусторонних сил, защиту невесты от них, а также участников ритуала от самой невесты как временно лиминального существа.

Свадебным причитаниям у эрзи начинали учить девочек с 7–8 лет старшие по дому женщины. Усвоению текстов, напевов и характерных моментов исполнения причитаний способствовала игра девочек в «кукольную» свадьбу. Для этого они назначали куклам свадебный чин, причитывали за невесту, пели за сваху, разыгрывали моменты свадьбы так, как было на свадьбах данного села. Несмотря на то, что к моменту выхода замуж девушки хорошо знали весь местный ритуал традиционного свадебного обряда и причитания, им все равно приходилось перед свадьбой заучивать множество причитаний со слов старших женщин, матери, жен старших братьев (см.: Мордва: 502). Незвестный корреспондент Г. Р. Державина, приславший ему в 1810-х гг. коллекцию причитаний из Новгородской губернии, писал: «Молодые девочки заблаговременно учатся вопить, как благородные наши девицы учатся танцевать и петь. Вопить не умеет – такой же почти упрек, как прясть не умеет» (Лотман 1960: 146).

Надо отметить, что причитания наиболее полно представлены в эрзянской свадьбе, в мокшанской свадьбе, этот жанр занимал довольно скромное место. В данной работе рассматриваются те этапы свадебного ритуала, с которыми связано исполнение эрзянских свадебных причитаний в некоторых селах Ардатовского района РМ.

Создание семьи в традиционном обществе считалось одним из важнейших предназначений человека. У русских даже существовали обычаи высмеивания людей, не сумевших создать семью. Среди эрзи ранее существовали определенные условия, при которых человек (мужчина) мог завести семью.

Например, он должен был научиться пчеловодческому ремеслу (В Ардатовском районе до сих пор широко распространено пчеловодство).

При исследовании свадебной обрядности огромную ценность имеют работы М. Е. Евсевьева – первого ученого этнографа, который долгое время изучал данный ритуал и очень подробно его описал. Знание культуры и обычаев своего народа ему позволило создать образ эрзянской женщины в нескольких переходных этапах жизни: молодой девушки, просватанной девушки, молодой жены, женщины-матери и т. д. М. Е. Евсевьев распределил порядок свадебного обряда следующим образом:

- *ладямо* – сватовство;
- *свадьбас анокстамо* – приготовление к свадьбе;
- *свадьбась цёрань кудосо* – свадьба в доме жениха;
- *свадьбась тейтерень кудосо* – свадьба в доме невесты;
- *кудань само* – приезд свадебного поезда к невесте;
- *свадьбась цёрань кудосо венчамодо мейле* – свадьба в доме жениха после венчания (см.: Евсевьев 1990: 10–381).

Данная последовательность сохранилась до настоящего времени, поэтому я в своем исследовании буду опираться на нее.

В эрзянской традиционной свадьбе причитывала не только невеста, но и ее мама, подруги и другие ее родственницы. Если невеста не могла причитывать сама, то нанимали плакальщицу. Сходные традиции исполнения свадебных причитаний были, например, у вепсов, карел, коми (см.: Жукова 2009: 33; Плесовский 1968: 320; Сурхаско 1977: 238). У некоторых финно-угорских народов бытовали в этой области иные обычаи, например, у сету свадебные причитания могла исполнять невеста как одна, так и в сопровождении девушек-подруг (см.: Nagu 2000: 221). У других народов (например, у греков) иногда встречаются групповые причитания или взаимодействия плакальщицы с хором (см.: Seremetakis 1991: 125).

Свадебные причитания обычно звучали на предсвадебном этапе и были включены в обряды, связанные с последним периодом пребывания невесты в родном доме. Именно поэтому она исполняла их сразу после просватанья, на девичнике и утром свадебного дня в бане, а также при напутствиях матери и благословении родителями и крестными.

Заключение браков традиционно являлось не столько делом молодых, сколько их родителей и родственников. Например, Ингрид Рюйтель отмечает, что свадьба (кихнуская) – это обряд, который скреплял договор двух родов. Он зародился еще в период господства родового строя, опирается на дохристианские верования и поэтому имеет много сходных черт со свадьбой других прибалтийско-финских народов (см.: Рюйтель 2009: 62). У эрзи также при выборе невесты большое участие принимали родственники, которые обращали большое внимание на семью девушки, ее здоровье и трудолюбие.

Г. А. Корнишина отмечает: «Начиная с Покрова, в мордовских селениях проводился праздник, который был своеобразным ритуалом перехода девушек в старшую молодежную группу. Он назывался *тейтерень пия кудо* – девичий дом пива. Название его отражало как основной состав участников – девушек, достигших брачного возраста, так и основное угощение – пиво, которое варилось из собранных продуктов в специально нанятом доме. В девичий праздник как бы завершался весенне-летний цикл молодежных гуляний, во время которых молодые люди и их родители присматривали будущих супругов. Для тех, кто не успел этого сделать, данное празднество было хорошим шансом наверстать упущенное перед зимним свадебным сезоном» (Корнишина 2000: 38–39). Тема брака присутствовала на всем протяжении праздника. Так, в один из дней девушки разыгрывали свадебный ритуал, причем в роли невесты выступала одна из девушек, первый раз пришедшая в девичий дом. Сюда приходили поучаствовать практически все жители села. Родственники юношей и девушек наблюдали, какие образуются пары, обсуждали поведение молодежи, оценивали их умение петь и танцевать. Участницы этого праздника несколько раз выезжали в другие села и принимали гостей со всей округи. Этим самым расширялся круг знакомств молодых людей, возрастали их шансы на вступление в брак. Полевые исследования показывают, что традиционным местом знакомств и встреч молодежи являлась улица. После закрепления в быту мордвы христианства местом встреч девушек и парней иногда была церковь, куда родители отпускали молодежь (см.: Девяткина 1992: 22).

Что касается возраста вступления в брак, то различные исследователи сообщают, что невесты были иногда старше своих женихов. Указы Правительствующего Сената отмечали в XVIII в. у мордвы-новокрещенцев наличие браков малолетних мальчиков 8–12 лет на девушках 20 и более лет. Объяснялось это стремлением родителей жениха путем женитьбы сына получить дополнительные рабочие руки, а родители невесты старались дольше удерживать дочь в семье. Сведения о таких неравновозрастных браках, которые нередко заканчивались трагически, сохранились и в фольклорных произведениях эрзи. Примером этому служит нижеприведенное причитание про убийство мужа.

Мирдень маштома

Вишинень одь цёра урьвакстнесь,

Сайнесь пола нек вадра

Равужот, равужот сельмензэ,

Сеияк равужот брованзо...

Лиси, сови одирьва ортава...

Кие неuze лиси сови ортава?

Поки патязо неuze,

Убийство мужа

Молодой парень маленьким
женился,

Взял жену очень хорошую:

Черны, черны глаза ее,

Еще чернее брови ее...

Выходит, входит молодушка в
ворота...

Кто увидел ее, входящую,
выходящую в ворота?

Увидела старшая ее золовка,

*Поки патязо редице.
«Мекс а пувтасак полат, пенбурьва?»*

– «Умок тусь охотав».
*«Мекс, пенбурьва, борзойтне кудосот?
Мекс, пенбурьва, карь прятъ верейть?»*

– «Атякить, авакисть турякинешть –
явишь»...
Потмо карксонзо укстнизе:

Потмо карксонзо поланзо пувизе;

*Поки урямас кандызе,
Чуди веднес каизе...*
(ОМНС: 14–17).

Заметила ее старшая золовка.
«Зачем не будишь, невестка, своего
мужа?»

– «Он давно ушел на охоту».
«Отчего, невестка, борзые-то дома?
Отчего, невестка, у тебя лапти в
крови?»

– «Петухи, курочки раздрались – я
разнимала...»

Она свою исподний поясок
развязывала:

Исподней повязкой своего мужа
удавила.

Она его в большую уряму отнесла,
В текучую воду его бросила...

Причитание-песня состоит из вводной части, объясняющей ситуацию повода причитания – маленького мальчика женили на взрослой девушке; далее идет описание красоты невесты; также показана большая семья и повседневный быт; затем следуют традиционные вопросы о муже и действиях молодой жены; заключительной частью является удушение мужа женой и избавление от тела мужа.

Схожие по вышеприведенной тематике и сюжету песни встречаются и у мокши, как например – *Максокинызь стирентъ вишка поланень* (Отдали девушку за малолетнего мужа) (см.: Евсеев 1961–1966: 2, 21–23).

Такое явление наблюдалось у марийцев, удмуртов, чувашей, коми-пермяков. К XIX в. брачный возраст женихов и невест выровнялся, и в основном он варьировал в районе 17–20 лет. В основном браки заключались в этнической среде, но встречались и этнически смешанные брачные союзы, особенно мордовско-русские (см.: Мордва: 305). В прошлом, у эрзи браки также могли совершаться парнем и девушкой без учета родительского мнения, т. е. по любви и взаимному согласию. Также наблюдался довольно экзотический обряд умыкания. Обряд умыкания был одной из древнейших форм заключения брака, который встречался практически у всех народов. Что касается эрзи, то здесь нужно подчеркнуть, что он встречался в позднее время по различным причинам: из-за нежелания девушки выходить за определенного парня, из-за несогласия ее родителей на брак (см.: ПМА: Дулкин Г. В., записи 2013 г.) и т. д. Длительное время специалисты считали, что обряд умыкания характерен как форма брачевания для тюркских народов, в частности для татар. Однако практика и исследования показывают, что это был довольно распространенный обычай и среди мордвы. Долгое время, несмотря на официальные запреты в виде законодательных актов, «хищение девиц практиковалось у мордвы и после обращения ее в христианство» (см.: Рогачев 2002: 98–99). Арнольд ван Геннеп называл это похищение обрядом умыкания.

Этот обряд четко пролеживался у башкир и самоедов (см.: Геннеп 1999: 115). В настоящее время сельская молодежь знакомится чаще всего на улице, в клубе, в кафе, на учебе, на работе и т. д. Средний брачный возраст молодых в сельской местности составляет 20–23 года.

В свадебной обрядности эрзи можно проследить многочисленные наслоения разных эпох. Г. А. Корнишина отмечает, что форма и содержание свадебной обрядности мордвы не оставались неизменными. В связи с распадом больших семей, знакомством с иноэтнической культурой она подвергалась постепенной трансформации. Одни элементы постепенно исчезали, вторые – утратили первоначальное значение и исполнялись лишь по традиции, третьи – переосмысливались и приобретали развлекательный, игровой характер (см.: Корнишина 2012: 314).

Подобную трансформацию компонентов традиционной эрзянской свадьбы можно проследить и на примере свадебных причитаний. Так, в Ардатовском районе РМ они были широко распространены до 20–30-х гг. прошлого века. По словам информантов (см.: Малышева Р. И.; Константинов Я. М.), они исполнялись еще и в 1948–1950-х гг., но в меньшем объеме. Многие информанты свидетельствовали, что тяжелое военное и послевоенное время повлияло на вытеснение многих элементов обрядности. Основные обряды все же совершались. Необходимо отметить, что сегодня редко удается зафиксировать свадебные причитания невесты в мокшанских селах, тогда как в эрзянских пока еще можно найти людей пожилого возраста, которые сами при выходе замуж причитывали и помнят слова причетов до настоящего времени.

3.2.1. Сватовство

Начальным этапом в свадебном обряде является сватовство – *ладямо*. Как эрзя так и мокша к этому событию подходили очень ответственно и серьезно. Выбрав невесту для сына, родители жениха в один из «легких» дней (вторник, четверг, воскресенье) приглашали к себе родственников и объявляли им об этом. Если родственники одобряли данное решение, то все начинали молиться и просить помощи в задуманном деле и различные блага у Верховного бога (*Верепаз*), у домашнего покровителя (*Кудонь кирди*) и у предков (*покиштят-бабат*). Во время моления зажигали свечу, на стол ставили каравай хлеба с солью.

Сначала в дом к родителям невесты приходили сваты – *кудат*. Если они получали положительный ответ, то происходило «*кедень чавома*» («*фукобитие*»). Этот обряд в настоящее время широко бытует в с. Урусове Ардатовского района РМ (см.: ПМА: Аржаев А. И., Маторкина Н. Н., записи 2011 г.). Сваты и жених с невестой по обычаю садятся под матицу (основная несущая балка кровли) на вывернутую мехом наверх шубу (культ медведя). Это делается для того, чтобы молодые жили долго и богато. После окончания сватовства его участники связывали руки полотенцем в знак того, что заключили прочный договор друг с другом. Этот обряд М. Е. Евсеев

описывал так: «В кругу мордвы знание обрядности считалось важным элементом удачи и поэтому посланный обязательно садится под матицу (место пребывания домашнего бога), разговор начинает сначала о постороннем предмете, а потом незаметно переходит к цели своего посещения» (Рогачев 2002: 102; Евсеев 1990: 11; ПМА: Аржаев А. И., записи 2011 г.). О. А. Тутчина подчеркивает, что запрет сватам переходить матицу еще связан с сакрализацией домашнего пространства, в котором матица разделяет дом на две части: «ближнюю», она более своя, и «дальняя», чужая. Сваты рассматриваются как представители «иного мира», и пребывание в «ближней» части опасно как для них самих, так и для хозяев (см.: Тутчина 2004, http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1.htm).

В этот день назначали день свадьбы и решали, кто из сторон что подарит. Со стороны невесты обычно дарили овцу, поросенка, шубы; со стороны жениха – деньги (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.). В свадебном обряде причитания исполнялись после рукобития, в период приготовления к свадьбе (обычно за 2–3 недели до события), а также при посещении могилы усопших родителей при прошении у них благословения на вступление в брак. Причитания могли быть величального (при согласии жениха и невесты, если хороший жених) или корильного характера, которые описывали нежелание выйти замуж за старого, молодого, нелюбимого и т. д. Песни-причитания корильного характера исполняли подруги невесты на улице или дома, они бранили ее, какая она плохая, больная, некрасивая и т. д. основная цель данного обычая предопределялась апотропейной (охранительной) магией. Считалось, чем больше будут ругать и хаять невесту, тем благополучнее будет ее семейная жизнь.

3.2.2. Приготовление к свадьбе

От сватовства до свадьбы должно было пройти определенное время, во время которого велись приготовления к данной церемонии. Например, в с. Суродеевка (Сурвеле) Кочкуровского района Республики Мордовия после назначения дня свадьбы должно было пройти шесть недель (см.: Сятко 2000: 104).

В прошлом окончательно просватанными считались молодые лишь после сватовства – *чиямо, одирвань ладямо* (окончательный пропой). После этого обряда девушка переставала ходить на посиделки и начинала готовить подарки к свадьбе. Их требовалось много: около 20 вышитых женских и мужских рубашек, а также головных уборов, полотенец, платочков. По количеству и качеству подарков судили о трудолюбии невесты. В конце XIX в. уже часть подарков была покупная (Мордва: 306; УПТМН: 6, 2: 62). В настоящее время все подарки на свадьбу приобретают в магазине. Путем взаимного одаривания новых родственников пытаются достичь единения двух родовых коллективов.

После сватовства до свадьбы невеста должна была причитать утром и вечером, прощаясь с родным домом, с вольной девичьей жизнью. В XVIII–

начале XIX в. невеста причитала 15 и более вечеров, к концу XIX в. 2–4 вечера (см.: Мордва: 207).

Примером этому может послужить причитание невесты (мокшанки) после сватовства:

*Сака, мазакай, малазон,
Сака, озака монь ваксозон.
Вай, месендян, мазакай,
Мезе тяни мон тиян?
Тячи вдь монь симомазь,
Тячи вдь, няк, монь мимазь
О-о-ох, ох, ох!
(см.: УПТМН 6, 2: 62).*

Подойди-ка, мазакай, поближе,
Подойди, сядь рядышком.
Ох, что мне делать, мазакай,
Как же мне теперь поступить?
Ведь сегодня меня пропили,
Ведь сегодня меня продали
О-о-ох, ох, ох!

В данном отрывке причитания наблюдается пояснение печали молодой девушки (пропой невесты) и обращение к золовке, что делать дальше.

Сегодня старинные причитания помнят лишь немногие представительницы старшего поколения, которые в очень редких случаях исполняют их в отдельные моменты свадебной церемонии.

Основная тема причитаний невесты после сватовства – оплакивание своего девичества. В начале причитания она традиционно задавала вопросы: кому ей «отдать» девичество на сохранение, куда его спрятать. Перед тем, как «отдать» свое девичество, ей надо было с ней пройтись по знакомым, местам девичих гуляний. После того, как был определен человек, которому она соглашалась «отдать» девичество, невеста давала наказ, как девичество нужно «носить» (весело, радостно, легко). Для такого рода причитания характерен мотив поиска места для девичества. Насколько ярок этот мотив, зависит от таланта исполнителя. Красочным примером может служить следующее причитание:

Тейтерьксчинь ильтема

*Тейтерьксчинем-оляксчинем,
Кува-кува ней мон тонь кучтан?
Ков ней мон тонь ды тейтян?
Пиже лугава якамо,
Горнипов цецянь раздеме.
Пелян, тейтерьксчинем-оляксчинем,
Леян кавто, кавто уряжон.
Молить лугав ледеме.
Пишти пелемсэ керяват,
Покоз алов валяват.
Тейтерьксчинем-оляксчинем,
Кучовлитень вирьга-укиторга якамо,*

Прощание с девичеством и волей

Мое девичество, моя свобода,
Куда я тебя теперь пошлю?
Куда теперь я тебя дену?
Гулять по зеленому лугу,
Купальницы рвать.
Боюсь, мое девичество, моя свобода
Мои два брата, две невестки.
Пойдут луг косить.
Острой косой срежут тебя,
Под покос упадешь ты.
Мое девичество, моя свобода,
Послалала бы я тебя в лес погулять,

*Опеть, мерян, тейтерьксчинем-
оляксчинем,
Кавто лелян молитъ, кавто уряжон
Молитъ вирев чувтонъ керямо.
Пишти узерьсэ керяват,
Тарадт алов валяват.
Ней ков тейтян, ков макстан?
Ужока, мон тонть макстан,
Тейтерьксчинем-оляксчинем,
Пиже дугастень, мазый дугастень
Раястень.*

Кадык сон якаванзат киштинь-морань таркава.

*Весёлань таркава, сон кадык
якаванзат.
Рая-дугинем,
Тейтерьксчинем-оляксчинем,
Кандтнек монь ладсо ды куватьс.
Весёласто, радушнасто.*

(см.: ПМА: Лаврушкина А. В., записи 2011 г., фильм).

Только опять говорю тебе, мое
девичество,
Мои два брата, две невестки.
Пойдут в лес за дровами.
Острым топором тебя срежут,
Под ветви завалят.
Куда теперь тебя дену, куда отдам?
Подожди, я тебя отдам,
Мое девичество, моя свобода,
Молоденькой подружке, красивой
подружке Рае.

По веселым местам пусть тебя поводит.

Рая, подруженька,
Мое девичество, мою свободу,
Носи долго, как и я носила.
Весело, радушно.

Данная структура причитания традиционно состоит с обращения и просьбы. Они построены в форме монолога. Это обращение состоит из нескольких частей, которые связаны между собой и поэтому причитание имеет вид нескольких завершённых эпизодов с выводами. Затем идет описание действия, куда «спрятать» девичество и куда с ним пойти. В итоге плакальщица приходит к решению отдать девичество подружке Рае с наказом и просьбой, чтобы та носила девичество с честью, весело. Образная структура причитания очень ярка, в ней присутствует много метафор и сравнений. В причитании также используются ласкательные и уменьшительно-ласкательные суффиксы, олицетворения, обращение к воле как живому существу. В обращении к детям, подругам, матерям часто добавляются имена собственные, например, *Рая-дугинем* (Рая-подруженька), что указывает на более поздний исторический слой данных текстов, когда в жанр причитаний внедрялось индивидуализированное обращение. Появление имен собственных в эрзянских текстах связывается с влиянием русской обрядовой традиции, характеризующейся частым употреблением собственных имен.

Еще одним ярким примером может служить причитание невесты, переведенное А. Дорогойченко. Это причитание имеет схожую структуру с предыдущим причитанием. Тут имеются и трепетное обращение к воле, девичеству. Используются различные слова-метафоры.

Причитание невесты

Ох, мое девичество!
Волюшка привольная!
Протяну я рученьки,
Обниму обеими –
В эти десять пальчиков
Я возьму девичество
Да поставлю бережно
На мои коленочки.
Тихий вздох твой чувствую,
Теплое дыхание.
Охвати, родимое,
Грудь мою высокую,
Посмотри, девичество,
Мне в глаза попристальней:
Два глубоких озера
Слезы переполнили.
Ох, мое девичество!
Волюшка привольная!
Не могу – текут
Слезы горькие.
Не могу – всю грудь
Рвут рыдания.
Если б грудь моя
Вдруг раскрылася, –
Из груди бы я
Было бы в сохранности
До поры до времени.
Чтобы не соскучилось,
Часто приходила бы
Навещать-проведывать,
А когда б уехали,
Сваты – люди чуждые,
Ты, мое девичество,
Вновь ко мне вернулось бы.

Сердце вырвала.
И тебя в нутро многодумное
Вместо сердца я
Положила бы.
Да нутро мое
Не раскроется,
В руки взять нельзя
Сердца теплого,
Ах, куда же деть
Мне девичество,
Сохранить-сберечь от гибели?
Если б было, милое,
Ты кольцом серебряным, –
На руке на пальчике
Целый век носила бы.
Не кольцо красивое
И не для ношения
Ты на свет родился,
Милое девичество!

Если место было бы
Людям неизвестное,
Я тебя бы спрятала
В то местечко тайное,
Там мое девичество

Знаю: нет мне помощи.
Люди не откликнутся.
Погоди, девичество!
Что ж мы убиваемся?
Вопли и рыдания
Все равно напрасные.
Если люди черствые,
Люди не откликнутся,
То давай подумаем:

Нет местечка тайного,
Не найду сохранившегося,
Знать, ко мне девичество
Больше не воротится.
Силою просватали, –
Пропили-просватали
Милые родители.
Знать, настало времечко –
Время расставания.
Что же я поделаю?
Кто мне посоветует?
Отпущу девичество –
Пусть гуляет по свету!
Ой, куда же, волюшка,
Ты теперь отправишься?
Говорят прохожие.
А второй-то праздничек,
Никула по-нашему,
В день Никулин, милое,
Ты свечей горящею
Пред иконой сделайся.
Пусть тебя увидевши,
Вся семья любит, радуется,
Гости – удивляются,
Говорят прохожие.
Третий праздник – Троица,
Сделайся березкою
И цвета красивого
Всем на удивление.
Нет, и пред иконою
Для тебя, девичество,
Место непригодное.
Пусть слепцы убогие,
Вдовы и сироточки
На богов надеются

Боги, не помогут ли?
Верепаз, корьмакай.
Ты приди, девичество,
Сохрани мне волюшку!
Дни настанут летние,
Подойдут три праздника:
Первый праздник Инечи,
Пасхи дни великие.
Рано до заутрени
Сделайся, девичество,
Ты яичком красненьким
На божнице сделайся!
Пусть тебя увидевши,
Вся семья любит, радуется,
Гости удивляются,
Ни дьяволам.
Есть сестрица младшая,
Как цветок на утренней
На росе растущая.

О моя сестреночка!
Знать, тебе останется.
Береги девичество.
Пусть не убивается,
Не теряет разума.
Не носи девичества
В дом, где есть покойники.
Не носи, где проводы
Парня во солдаткушки.
Ты носи по свадьбам,
По домам, где весело,
Где пируют радостно
С песнями и плясками
(Передаёт младшей сестре кольцо,
волосы и ленту).
О, прощай, девичество!

В будни или в праздники.

Расстаемся, волюшка!

Пусть я буду грешная,

Никогда не встретимся.

Буду пусть проклятая, –

Не отдам девичество

(см.: Мордовские народные песни 1955: 78–85).

Главной темой в данном причитании является расставание невесты с «привольной волюшкой». Вместе с тем, невеста все же пытается сохранить свою волюшку и «спрятать» ее в тайном местечке. Когда люди чуждые, т. е. сваты, уедут, тогда девичество вернется назад. Оказывается, что такого тайного места нет, и тогда невеста за помощью обращается к богам. Понимая, что боги в этом бессильны, невеста пытается дождаться главных и основных праздников эрзи: Пасхи, где хочет превратиться в красивое яйцо, чтобы все люди восхищались ей; в святой день Николы невеста хочет превратиться в родовую свечу, чтоб все молились на нее, и на Троицу превратиться белой березой, чтобы все любовались ей. В этом тексте видно, как часто и к каким святым обращались люди: Дева Мария, Николай Угодник, Иисус Христос. В заключение причитания невеста ищет «место», куда можно «спрятать» волю, но не найдя его, оставляет подруге или сестре.

Интересным для исследования является то, что невеста, «отдавая» свою волю и девичество, дает строгие наказы сестре или подруге. Они заключаются в том, что с девичеством, прежде всего нельзя ходить в дом, где есть покойник, в дом, где идут проводы в армию. Нужно ходить там, где весело, где справляют свадьбы с песнями и плясками. С этими словами она передает ленту и кольцо. Такой же обряд с лентой можно наблюдать и у вепсов, карел, коми и удмуртов (см.: Жукова 2009: 40; Христолюбова 1984: 19–128; Плесовский 1968: 320).

В прошлом «девичью волю» олицетворяли и другие элементы девичьего костюма. Например, Г. Мартынов в статье «Мордва в Нижегородском уезде» об обряде ее передачи писал: «Перед самым венчанием невеста, бывшая в венце, снимает его, как главную драгоценность, и надевает венец, вышитый бисером. После венчания она дарит венец первой попавшейся девушке, которая должна хранить его до своей свадьбы. Таков обычай» (цит. по: Девяткина 1992: 9).

М. Е. Евсеев в «Мордовской свадьбе» утверждал, что символом девичества – веселой, свободной девичьей жизни (*стиреньши* – м.-м., *тейтерьксчи* – э.-м.) – было накосное украшение – *кистючка*. Невеста перед уходом в так называемую девичью баню, отдавая накосник матери, причитала:

На-ка, матушка, на-ка,

Мое девичество – «кистючку»,

Мою волюшку – «кистючку».

(см.: Евсеев 1961–1966: 5, 144)

Затем накосное украшение передавалось младшей сестре или подруге, которые носили его до выхода замуж (см.: ЦГА РМ. д. 25, л. 2)

Этот обряд бытует в эрзянских селах и сегодня, однако мало кто понимает его значение. В 1985–1995 гг. в с. Луныга Ардатовского района РМ такие ленты и кольца я получила сама, но сознание того, что тогда мне «поручили» волюшку и девичество, пришло гораздо позже, при изучении причитаний. Такие подарки от невесты ждала каждая девочка на свадьбе.

В эрзянские причетные тексты, чаще в свадебные, включаются устойчивые фразеологизмы, пословицы и поговорки, обогащающие образное содержание и отражающие житейскую мудрость.

***Тейтерень лайшема од поранзо кувалма* Причитание по девичеству**

*Лишимень кирди сиякай,
Лишимень кирди кормилец!
Иля тандадт вайгельдень,
Мон аволь берянс нолдыя,
Мон парос нолдыя.
Авкай, диринем,
Авай, панжстая, панжстая.
А ютаван кенкшестень,
Кенерева кедень палсть,
Кумажавя пильгень палсть.
Пижине мазый дугинень,
Боярават ялгинень.
Ялгат, стядоя-стядоя!
Адядо, ялгат, сайтядызь
Вачо пекень пештеме,
Вишка седеень витеме.
Порядка юткова,
Сиянь жарокс кеверезь,
Шелконь лентакс каладозь.
Зорясть курвайсть толонзо,
Курвайсть рублёвой свечанзо.
Ансяк эзь тока, эзь варишта
Диринень тетянь кустимпряс,*

Золотой хранитель лошадей,
Хранитель лошадей, кормилец!
Не пугайся моего голоса,
Я не по плохому делу плачу,
Для хорошего дела голосю.
Мамочка, родная,
Мама, откройка дверь,
Не могу подойти к двери,
До локтей у меня руки сгорели,
До колен у меня ноги сгорели.
Мои молодые, красивые подруги,
Боярыни подружки!
Идите сюда, идите!
Возьму я вас, возьму-ка
Голодные животы наполнить,
Пусть маленькие сердечки радуются.
По середине улицы,
Как серебряный жар катится,
Как шелковая лента развязывается,
У зори зажглись огни,
Зажглись рублевые свечи.
Только их не видно
На крыльце моего батюшки,

*Секскак эзь тока эзь варишта
Пайстомо кукокс кукорды.*

Не дошло до него поэтому,
Как горестная кукушка невеста кукует.

(см.: ПМА: Аксенова Т. М., записи 2011 г.)

Данное причитание начинается с обращения к покровителю лошадей (*Лишмень кирди*) и благопожеланий. Четко прослеживаются просьба к родителям и подругам и описание чувств невесты и ее переживания. В причитании присутствуют метафоры: *сиянь жарокс кеверезь* (катясь как серебряный жар), *шёлконь лентакс каладозь* (развязана как шелковая лента). Очень часто употребляется эпитет со словами *пиже* (зеленый): «*пижинеть мазый дугинеть*», «*пиже тяка*», «*пиже луга*», «*пиже нармунь*». Всему причитанию характерна монологически-повествовательная форма изложения. В заключении причитания делается обобщение о смирении с судьбой и новой жизнью в чужой семье.

Основными мотивами причитаний данного этапа свадьбы являются прощание девушки с родным домом, семьей, подругами, вольной девичьей жизнью и т. д. В причитаниях видна боль потерь, растерянность перед грядущей неизвестностью и ожидание перемен в своей судьбе. В них применяются различные художественные обобщения, встречаются обращения как к дохристианским, так и православным божествам.

3.2.3. Баня девичества

В прошлом широко распространенным предсвадебным обрядом было мытье невесты в бане. Этот обряд назывался *тейтерень баня*, *тейтерьксчинь баня*. Пока баня топится, подруги невесты с песнями идут к жениху за мылом и веником. Придя домой к невесте, передают эти атрибуты обряда ей. Невеста бросает мыло в угол, а веник разламывает и топчет. Затем невесте говорят о готовности бани (см.: Никонова, Кандрина 2003: 180–181). До мытья в бане и расплетения косы невеста в причитаниях давала наказы отцу купить на базаре доски для гроба, матери – испечь поминальные блины, братьям – созвать подруг и родственников для ее оплакивания. Эти наказы и пожелания невесты свидетельствуют о том, что свое положение она приравнивала к смерти. Об этом говорит и тот факт, что, возвратясь из бани, она садилась на место, куда обычно клали покойников, а в причитаниях изъявляла желание умереть (см.: Мордва: 308).

Невеста при входе в баню обращалась к владычице бане, к духу бревен бани:

*Ох, банявушка-матушка,
Керь чочконь Паз-корьминець!*

Ох, матушка бани,
Бог-хранитель бревен!

Переживания невесты очень точно показывают междометия, особенно во время обращения к различным богам, духам.

А содан, козонь чачозят,

Не знаю, где родилась ты,

Ох, а содан, козонь касозят.

Ох, не знаю, где ты выросла.

В обращениях наблюдаются всевозможные просьбы, которые связаны с тем или иным обрядом.

Лембинеть нолдыка тон верьга,

Тепло отпусти ты по верху,

Качамнеть нолдыка кенки крайга.

Дым отпусти ты по краю двери.

Ох, корминець, тонеть энялдан –

Ох, родитель, тебя прошу –

Валдынестэ тон шылямак,

Чисто ты меня вымой,

Шождынестэ нолдамак.

Легко отпусти.

(см.: Сятко 2000: 108).

При выходе из бани невеста благодарит хранительницу бани: «Хранительница бани, матушка, хранительница бани, серебряная, тяжелое сердце мое облегчилось, темное лицо мое посветлело. О, спасибо, хранительница, спасибо, что вымылы-вытерла, как крупинка росаяная я стала» (Евсеев 1968: 112–128; Никонова, Кандрина 2003: 183). Например, в Дубенском районе РМ невеста причитала после бани о том, что ее обманули подруги и нарядили в одежду невесты (см.: Рогачев 2006: 89–90). В основе обрядовой бани лежат магические воззрения людей, которые связаны с верой в очистительную силу воды и магический характер купания невесты.

Мадис Арукаск отмечает, что в прибалтийско-финской традиции баня является амбивалентным местом, т. к. наполовину оно является потусторонним местом, которое используется-посещается не только людьми (см.: Arukask 2011: 55).

Баня является важным атрибутом сельского быта, выполняющая различные функции: гигиеническую, оздоровительную, профилактическую и обрядовую. Обрядовая баня с ритуальными действиями практически изжила себя, но при необходимости, народ возвращается к старинным обрядам в сельской местности. В Ардатовском районе обычай посещения невестой бани перед свадьбой сохранился до настоящего времени. Однако в большинстве случаев это делается лишь в гигиенических целях. Иногда при этом произносятся слова заклинательного характера, но они говорятся лишь по традиции и не имеют сакрального значения.

3.2.4. Свадьба в доме невесты

Одним из старых и важных моментов в свадебном обряде финно-угров являются проводы невесты из родительского дома (см.: Рюитель 2009: 66). В старину в доме невесты свадебные обряды начинались с посещения девушки родственниками, которые угощали ее кашей. Этот обряд назывался «*кашань ярасмо*» – кушание каши, проводимый в последний день пребывания невесты в доме родителей.

Каша готовилась не только в доме невесты, но и почти в каждом доме ее родственников. В некоторых селениях кашу родственники приносили в дом невесты, и число принесенных горшков или чашек с кашей отмечалось мелом на матице для внимания поезжан и жениха. По их числу судили об обширности родни невесты (см.: Евсеев 1990: 125). По данным полевых исследований, можно сделать вывод о том, что еще в 1935–1950 гг. эрзянская свадьба в Ардатовском районе сопровождалась свадебными причитаниями, и невеста ходила кушать кашу сама в дом родственников. В 1980-х гг. этот обряд частично соблюдался уже в трансформированном виде – кашу родственники приходили кушать в дом родителей невесты за день до свадьбы (см.: ПМА: Милаева В. Я., записи 2009 г.). Перед тем, как садиться кушать кашу, обязательно обращались к хранительнице печи (*пецькань азорава, каштомонь кормилець*). Данный обычай бытовал и в с. Сабаете Кочкуровского района Республики Мордовия, где также наличествовало обращение к покровительнице печи (см.: Сятко 2000: 111–112).

Мной записано такое причитание, которое невеста исполняла в доме дяди, который умер. Она сначала обращалась с благодарностью к его жене (*уряжнэнь*), потом детям и, конечно, к самому покойному хозяину.

Урнема кашань ярсамсто

*Пасиба вечки уряжнэнь,
Еще пасиба ялга сазорнэнь
Мейсь и стувтыя – кадыя
Толя дядянь жалинькань?
Ней кода ёвтаса мон пасибасть?
Ней кода мораса мон сюконямо валсть?
Толя дядям аволь пасибань примия,
Аволь поклононь саиця.
Толя дядям Царства Небесноень
примия,
Царства Божиянь саиця.*

(см.: ПМА: Топорова П. М., записи 2010 г.)

Причитание во время кушания каши у дяди

Спасибо любимой тете
Еще спасибо подруге сестренке
Почему забыла
Дядю Толю, жалевшего меня?
Как теперь скажу я спасибо?
Как спою благодарственное слово?
Дядя Толя не может принять спасибо
Не может поклоны принять.
Дядю Толю Царство Небесное приняло
Царства Божьего он житель.

В этом причитании отразились отдельные архаичные элементы свадьбы, в частности почитание умерших. Такое свадебное причитание-обращение к умершему дяде поддерживается не только воззрениями, связанными с культом предков, но и благородными, уважительными чувствами к традициям. Причитание начинается с благодарения тети и сестры, затем идет обращение к умершему дяде, в заключительной части объясняется цель причитания.

Урнема тейтерьксчиде

*Кода ней мон ёвтаса,
Пасибасть Олянень?
Тейтерень арась частезэ,
Тейтерень арась долязо.
Тейтерень частезэ валдо вальмасо,
Ашо ревесэсэ.*

Причитание по девичеству

Как теперь я скажу,
Спасибо Ольге?
У девушки нет части,
У девушки нет доли.
У девушки часть в светлом окошке,
В белом ягненке.

(см.: ПМА: Топорова П. М., записи 2010 г.)

Если в доме, куда заходила невеста, были незамужние девушки, то она обращалась и к ним. При этом она подчеркивала, что у девушки нет доли в домашнем хозяйстве, что ее доля находится в чистом окошке, в белом ягненке. Этот момент дает представление о том, каково было традиционно положение в родительской семье незамужней девушки.

Время, за которое невеста обходила родственников, зависело от их количества. Обычно это длилось две-три недели. Каждый день просватанная девушка посещала один дом родственника. Только после посещения последнего родственника она шла домой, причитая. Ее причитание было адресовано матери, что показывает не только социальную значимость матери невесты, но и женщин, которые имели влияние на нее. В причитании невеста говорила матери о том, что сельчане осудили ее родителей за то, что те так рано выдают ее замуж, якобы не сумев прокормить свою дочь. Войдя в дом, невеста произносила следующие слова:

*Велень кругома мон ютынь,
Велень кругомга мон шагинь.
Весе бабатне – аватне,
Весе вальмалга сынь аштить,
Весе вальмало сынь ванить.*

Вокруг села я прошла,
Вокруг села я шагала.
Все бабушки – женщины,
Все они под окнами сидят,
Все они перед домом смотрят.

(см.: ПМА: Топорова П. М., записи 2010 г.)

Потом она шла на кухню и говорила матери:

*Судидезь, авай, судидезь.
Ракидезь, авай, ракидезь.
Аламо лангс ванозь
Пиже тяказо эзь андовт,
Эсь тяказо эзь симдевт,
Велень юткова нолдызе якамо,
Велень юткова нолдызе пакамо.*

Осудили тебя, мама, осудили.
Просмеяли тебя, мама, просмеяли.
Смотря на бедноту
Свое дитя не прокормила,
Свое дитя не смогла напоить,
По деревне пустила ходить,
По деревне пустила бродить.

(см.: ПМА: Малышева Р. И., записи 2011 г.).

Причитание начинается с обращения к матери, показываются глубокие переживания по поводу осуждения матери обществом, что она не может прокормить дочь и поэтому выдает ее замуж. В этом причитании показывается социальный и материальный статус невесты и ее семьи, а также значимость мнения жителей села. В заключении повествуется о переживаниях дочери и матери о предстоящей свадьбе.

В настоящее время обряд, связанный с кушанием каши и исполнением причитаний, не соблюдается.

Одирвань аварькинема

*Лондадовлинь лондадозь!
Чудеде, сельведть, чудеде!
Чамань келес чудеде,
Уло пезэнь промодо!
Лиця мазым саеде!
Чудеде, сельведть, чудеде!
Седей вием саеде.
Чудеде, сельведть, чудеде!
Одонь сэренъ кувалма!
Куманжа прязон промодо,
Куманжа прястон чудеде,
Пильге виень саеде.
Карь принезэм промодо.
Карь принестэнь чудеде,
Диринь тетянь киякска
Чудикерькске тееде,
Чудий лейнекс чудеде,
Поровт экиес промодо.
Паряк, сия токати
Диринь тетям совамдо
Корьмай авам лисемде,
Паряк, сестэ тетяненъ
Диринь тяказо жалъне маряви,
Паряк, сестэ аванень
Эсь тякинезэ мила маряви.
(см.: Кириллов 1958: 87–88).*

Причитание невесты

Провалясь провалилась бы!
Бегите, слезы, бегите!
По всему моему лицу бегите,
Скапливайтесь на подбородке!
Забирайте мою красоту лица!
Бегите слезы, бегите!
Силу сердца берите,
Бегите, слезы, бегите!
По молодому телу!
На коленках скапливайтесь,
С коленок моих теките,
Силу ног забирайте.
Скапливайтесь на кончиках лаптей.
С кончиков лаптей теките,
По полу родимого отца
Сделайте ручеек,
Текучим ручейком теките,
Скапливайтесь на крыльце.
Может, золото коснется
Зайдет батюшка в дом,
Матушка выйдет
Может, тогда отцу
Жалко будет родного ребенка,
Может, тогда матери
Будет мил свой ребенок.

Причитание состоит из обращения невесты к себе и описания тяжелого состояния души. Далее в яркой образной форме невеста сравнивает выдачу

замуж с отречением родителей от своей дочери, выражает надежду, что они пожалеют дочь и не выдадут ее замуж. Это причитание передает чувства с огромной эмоциональной силой, чтобы все присутствующие невольно плакали с невестой (такого состояния присутствующих на церемонии должна добиваться каждая плакальщица). В причитании широко используются обороты и формы, для которых в русском языке не имеется соответствующих параллелей, хотя, они расширяют смысл и значение поступка героя:

Лондадовлинь лондадозь!

Провалясь провалилась бы!

Про такие же формы и несоответствия упоминал М. Евсевьев в работе Мордовская свадьба (см.: Евсевьев 1990: 9).

В причитаниях часто можно увидеть материальный статус невесты, который ярко показан при помощи гиперболы:

Урнема

Весе эрзянь нарядсан,

Скалонь питне монь прясо.

Пасиба, бабай, пасиба,

Бояронь столень путмозот,

Те аволь монень эряволь,

Те Инязоронть икелев.

Свадебное причитание

Вся я в эрзянских нарядах,

Головной убор мой стоит с целую корову.

Спасибо, бабушка, спасибо,

За накрытый боярский стол,

Это не для меня надо было накрывать,

Это стол для царя.

(см.: ПМА: Калигина Т. Т., записи 2012 г.).

Данное причитание передает восхищение теми или иными деталями костюма, которые показывали богатство невесты и ее родственников (*Скалонь питне монь прясо* – Головной убор мой стоит с целую корову). Примеры такого чувственно-эмоционального восприятия человека через призму его костюма основываются на вере европейских народов в то, что одежда тесно связана с телом человека. П. Б. Богатырев писал по этому поводу: «Одежда человека почти органически связана с ее носителем. В соответствии с этим выстраивается и определенное эмоциональное отношение всего коллектива к костюму...» (цит по: Шигурова 2010: 4). Положительное отношение к традиционному костюму проявлялось в стремлении защитить его в случае негативной оценки со стороны.

Конец XIX – начало XX в. для народов Среднего Поволжья – время больших экономических и политических перемен, которые отразились и на национальном костюме. Она сохранила ритуальный смысл, оставаясь обязательным атрибутом обряда, является символом соединения прошлого и настоящего, реального мира с потусторонними силами (см. там же: 6).

В послевоенный период свадебная одежда эрзи Ардатовского района РМ была очень скудной. В ее состав входили кофта и юбка розового или небесно-голубого цвета, яркий фартук и головной убор – *живойка*, который делали из

живых или бумажных цветов и разноцветных лент (см.: Фото 18, 19). В 1940–1950-е гг. в с. Луныга и в других селах Ардатовского района подобные костюмы сохранились частично, они передавались из поколения в поколение и очень бережно хранились.

Мордовская свадьба многое вобрала в себя от культуры окружающих народов – татар, чувашей и русских. Л. Седова отмечала, что на свадьбах исполнялись не только причитания, но и песни, частушки на эрзянском и русском языках (см.: Седова 1998: 28).

Благословение – *баславамо* свадебной пары в свадебной обрядности имеет большое значение. Первое, что делают родители жениха – это благословляют молодых. Со стороны невесты должна быть икона Божией Матери, со стороны жениха – икона Иисуса Христа. Все садятся за стол. Невесту сажают на подушку. После этого отправляются в дом жениха (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.).

При благословении невеста причитает следующим образом:

Урнема баславамсто

*Пасиба, Пазнэнь пароень,
Пасиба, лиси Чипазнэнь,
Пасиба, нуви вармаень.
Ешто пасиба, авакай,
Баславамак-идимак!
Паро часияс путомак!
Чужоень мелень ваномо,
Ятноень коронь кирдеме.
Ух, ней мон ешто еван,
Тетяень - дириень.
Баславамак, тетяй, монь тон
Паро часияс путомак.
Ятноень мелень ваномо,
Чужоень коронь кирдеме.*

**Причитание невесты при
благословении**

Спасибо, Всевышнему добродетелю,
Спасибо, восходящему Богу солнца,
Спасибо, дующему ветру.
Еще спасибо, мамочке,
Благослови и спаси меня!
На дорогу счастья направь меня!
Чужим людям угождать,
У врагов обычаи соблюдать.
Ух, теперь еще обращусь я,
К отцу дорогому.
Благослови, отец меня
Пожелай мне счастья.
Врагам угождать,
У чужих обычаи соблюдать.

(см.: ПМА: Аношкина В. С., записи 2010 г.).

В данном причитании невеста вначале обращается к языческим божествам: Бога солнца (*Чипазнэнь*), дующего ветра (*нуви вармаень*). В этих обращениях излагается мольба, просьба о благословении на счастливую жизнь. Только после этого невеста просила благословения у матери и отца. Подобный порядок обращений вызван тем, что по воззрениям эрзи, божества являлись хранителями интересов рода и общины. В общественном мнении они занимали более важное место, чем простые люди, в т. ч. и родители. В

заклучение невеста рассказывает о примирении с традициями и новым укладом жизни в чужой семье. Она печалится о том, что теперь ей придется подчиняться укладу чужой семьи, исполнять желания родни мужа. Эти слова могут служить иллюстрацией утверждения Арнольда ванн Геннепа, который считает, что свадьба – это обряд включения чужака в сообщество, когда муж входит в семью жены, или жена – в семью мужа. Так, каждая сторона обряда является участником домашнего культа (см.: Геннеп 1999: 129).

При обращении человека к божествам-покровителям выражается культ предков и вера в силу слова: верили, что слова, обращенные к духам, могут вызвать в жизни то, что ими называется (см.: Девяткина 1992: 72). Если мать или отец невесты умерли, то она шла просить благословения на могилу (см.: Фото 16). В данном случае умершие родители должны были обеспечить просватанной девушке благополучие в браке. Схожий обычай бытовал и у сету. «Невеста-сирота сету также ходила причитать на могилу родителей. На Кихну причитания неизвестны, но невесте-сироте поют песню, в которой рассказывается, как она ходит на могилу к родителям, просит их встать и помочь ей подготовиться к свадьбе. Песня известна по всей Эстонии. В этом есть, вероятно, отражение когда-то существовавшего обряда, согласно которому невеста-сирота посещала перед свадьбой могилу родителей, просила у них благословения. Звала принять участие в свадебном пире» (см.: Рюйтель 2009: 69). Также в причитании показана форма общения друг с другом, позволяющая раскрывать народное представление о замужестве, сравниваемое в монологе невесты с погибелью, исполнением желаний, сохранением обычаев и традиций другой семьи. Скрепление рода благословением наблюдается и у эстонцев Кихну (см.: Рюйтель 2009: 62). Также Рюйтель отмечает, что на Кихну у эстонцев причитания неизвестны, но во время проводов невесты поется песня, которая указывает на ритуальные причитания и рассматривается как песня-причитание:

<i>Nuta, nuta, neiukene,-</i>	Плачь, плачь, девушка,
<i>Kui sa nutad ehites,</i>	Если ты плачешь наряжаясь,
<i>Siis sa naerad elades.</i>	Тогда будешь жить смеясь.

(см.: Рюйтел 2009: 66).

Раньше эта песня исполнялась в амбаре, во время переодевания невесты. В настоящее время ее исполняют при прощальном обряде, т. е. перед оставлением отчего дома (см.: Рюйтель 1994: 22). Вероятно, что раньше эта песня относилась к причитанию.

Прежде чем идти сватать и благословлять девушку, родственники молодого человека просили у домашних божеств помощи в задуманном деле. Родители благословляли выходящую замуж дочь словами: «Пусть благословит тебя Керень шочконь паз!» (см.: ПМА: Аношкина В. С., записи 2010 г.). Им обязательно представляли нового члена семьи.

После благословения невеста прощалась с родным домом и родителями. При этом она исполняла причитание-благодарение:

Пасибань ёвтиемат

*Пасиба Пазнэнь пароень,
Пасиба Вере Нишкеень,
Еще пасиба манейстэ лиси Чипазнэнь,
Сэтьместэ пуви варманень.
Еще пасиба поки пашнянь тарги,
Пашня велявты ракиаень.
Ёще пасиба тиринь ваны тетяень,
Пасиба тиринь ванны аванень.
Кемгавксово иеть кастымизь,
Кемгавксово иеть андымизь,
Няро мартон сухотясть,
Няро мартом заботясть.
Чинь спокоест а содыльть,
Вень удомаст а содыльть.
Яла монь кисэ заботясть,
Яла монь кисэ сухотясть
Истя пильге лангс стявтымизь.*

(см.: ПМА: Татарова А. В., записи 1998 г.).

Данное причитание начинается с благодарения невесты Всевышнего, дохристианских богов ветра, солнца. Центральным является благодарение родителей за то, что они ее вырастили и воспитали. В причитании показан возраст выдаваемой замуж девушки: (*Кемгавксово иеть кастымизь* – 18 лет меня растили; *Кемгавксово иеть андымизь* – 18 лет меня кормили).

Одним из последних свадебных обрядов являлось одаривание невестой свахи – *кудавы*. Она преподносила ей полотенце или скатерть. Присутствующие просили хранительницу дома, чтобы она помогала молодухе в домашних делах: «... чтобы руки ее быстро пряли, чтобы по вечерам поздно ложилась, по утрам рано вставала» (Евсеев 1961–1966: 5, 306). Например, этот обряд можно проследить в причитании свекрови, которая дарит подарки невесте, чтобы она была послушной, доброй, умной и т. д. Нижеприведенный отрывок причитания (одаривание невесты подарками матерью жениха) был исполнен на свадьбе сына Н. С. Суюшовой:

Урнема

Прязот каян мон паця

Причитание-благодарение

Спасибо Богу добродетелю,
Спасибо Всевышнему,
Спасибо ярко восходящему Богу солнца,
Тихо дующему ветру.
Еще спасибо пашню вспахивающему
Большому животному (лошади).
Еще спасибо родному отцу,
Спасибо родной матери.
18 лет меня растили,
18 лет меня кормили,
Сколько со мной занимались,
Сколько обо мне заботились.
Дневного покоя не знали,
Ночного сна не видели.
Все обо мне заботились,
Все мной занимались
Так на ноги меня поставили.

Причитание-одаривание свекровью невестки

На голову накинута тебе платок

<i>Прясо превей ультая,</i>	Будь умнее,
<i>Пилезть казан мон пилекст,</i>	На уши надену сережки,
<i>Пиле марякс ультая.</i>	Будь послушнее.
<i>Лангозот каян платият,</i>	Одарю тебя платьем
<i>Лембе седей ультаяк.</i>	Добросердечным человеком будь ты.
<i>Ужо, молян боказот,</i>	Погоди, подойду поближе,
<i>Ужо, озан малазот.</i>	Погоди, сяду рядом с тобой.

(см.: ПМА: Суюшова Л. С., записи 2011 г.).

В данном случае причитание способствует созданию эмоционального колорита, оказывает психологическое воздействие на невесту и присутствующих. При причитании свекровь дарит невесте платок, сережки и платье. После одаривания невесты свекровь может при помощи причитания высказать, для чего она ее принимает в свой дом. Подарок совмещал в себе эмоциональное состояние двух людей, а скорее всего двух родов, сближая и объединяя их. Этот обряд имеет и смысл магического заклинания свекрови «будь», которая реализует самые лучшие качества женщины: послушание, ум, трудолюбие и т. д. Например, по теории Арнольда ван Геннепа одаривание подарками обладает непосредственной силой воздействия, это принудительный акт: принять от какого-либо человека подарок значит связать себя с ним (см.: Геннеп 1999: 32).

Последние обряды, которые проводились в доме родителей невесты, были посвящены ее окончательному прощанию с родительским кровом и близкими. Они начинались после приезда свадебного поезда. Перед тем, как идти за невестой родственники молодого человека просили у домашних божеств помощи в задуманном деле. Затем, крестный отец или уредев ставит всех в круг и обходит их трижды с кнутом. Если кто посмеет войти в круг или выйти из него, получает кнутом и довольно сильно. Девушки со стороны жениха провожают жениха к невесте и уходят назад в дом жениха. Подруги и родственницы невесты закрывают дом, прячут невесту и не пускают жениха и его людей. У крестного просят денег, а у крестной – оришки (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.).

После прощания невесты с родительским домом и благословения родителей свадебный поезд отправлялся в церковь. Лишь в некоторых местах свадебный поезд заезжал сначала в дом жениха, а уже оттуда ехали в церковь. Возможно, это отголосок того времени, когда венчание в церкви не входило в свадебную обрядность мордвы (см.: Мордва: 311).

В статье В. Новачдова «Мордва», опубликованная в «Тамбовских епархиальных ведомостях» (1876. № 12), описывается сватовство, *той* (плата) за невесту в день венчания. Прежде чем выкупить невесту, жених должен был найти ее среди подруг. Если не находил, то плата за невесту увеличивалась

(см.: Девяткина 1992: 7). Во время *тоя* невеста причитала, какой жених плохой, пьющий. Потом все садились за стол ели, пили. Невеста подносит отцу жениха вино и называет его отцом, потом матери – называет ее мамой, потом всем близким родственникам и т. д. (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.). Этот обряд хорошо сохранился в Ардатовском районе. В с. Луньга это делают следующим образом: *«Той – цёрасть ёндо симицят сыть, ладить чи, симсызь. Тейтерсть ёндо сыть весе роднятне ды ялганзо, а цёрасть ёндо ансяк главной роднятне»* (Той – со стороны жениха приезжают пропить невесту. Со стороны жениха приезжают только самые близкие родственники и друзья). Прежде чем выкупить невесту, жених должен пройти несколько испытаний, найти способ зайти в закрытый дом (используя различные методы: деньги, силу, переговоры, смекалку и т. д.). Это показывает мастерство, умение идти на переговоры, щедрость и достоинства жениха. Завершающим этапом в этом обряде является нахождение невесты среди подруг, которая спрятана в доме. Наряду с настоящей невестой наряжают несколько ее подруг, а жених должен среди них признать настоящую. Например, в 2005 году в с. Луньга вместо невесты посадили наряженную иностранку (эстонку), которую никто не знал, а невесту спрятали в соседнюю комнату.

После выкупа поезжанами невесты у них есть право входа в дом родителей невесты, их сажают за стол и угощают. Затем начинается обряд благословения – *баславомо* молодых. В этой традиции сохранился только обрядовый момент, причитания исчезли, и выкуп не имеет особой смысловой нагрузки, все выполняется по инерции в игровой форме.

Л. Ямурзина отмечает, что современные свадьбы мари имеют много общего с русскими свадьбами. Выкупы на современных свадьбах не несут смысловой нагрузки, хотя семантическое значение можно проследить. Понятие выкупа, встречается в свадебных обрядах русских и на современных свадьбах мари (см.: Ямурзина 2011: 89). Это утверждение относится и к народу эрзя.

Свадьба в доме невесты является центральным местом в мордовской свадьбе. В этом обряде и причитаниях четко представлена роль женщины в организации всей жизни как в семье, так и в обществе: брак, зарождение новой жизни, сохранение семейного очага, продолжение и развитие народных традиций.

Во всех текстах причитаний используются такие поэтические средства, как метафорические замены, гиперболы, сравнения, параллелизмы. С помощью них передается душевное состояние героев, они создают психологическую атмосферу обрядового действия, насыщают его размышлениями о женской доле, об устоях семейной жизни и традициях общины.

3.2.5. Свадьба в доме жениха

Ярким этапом свадебного цикла была свадьба в доме жениха. Он знаменовал переход невесты в дом жениха, из своего рода – в род мужа. В день свадьбы в

доме жениха собирался свадебный поезд, который в основном состоял из родственников, количество поезжан должно было быть нечетным. Этот обычай строго соблюдается и в настоящее время. Свадебный поезд возглавляют старший поезжанин – *покиш куда*, которым по обычаю бывает крестный отец жениха, и сваха – *кудава* – крестная мать жениха. М. Е. Евсеев считал, что сваха была введена в свадебный поезд под влиянием русских: «В тех местах, где свадьба сохранила больше старинных обычаев, свахи и вообще женщины в свадебном поезде не бывает» (см.: Мордва: 310). Крестная мать печет маленькие печенья – *оришкат*, которые раздает затем гостям. Их обычно бывает нечетное количество, т. к. считается, что четной будет невеста. Таким образом, на свадьбе все гости присутствуют парами (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2009 г.). М. Е. Евсеев так объяснял этот обряд: «Женщины на свадьбу ходят с поноской, мужчины вслед за ними без приношения. С поноской мужчины ходят только в том случае, когда женщина по какой-либо причине не может идти. Без приношения ходить на свадьбу в качестве гостя считается неприличным. На свадьбу приносят все в сыром виде и в нечетном числе. Нечетным числом указывается на то, что в доме не хватает человека для пары. Сырые продукты показывают на жизнь. На поминки, наоборот, все приносится в четном числе и в печеном или вареном виде. Четным числом показывается, что в семье нет лишнего человека, все в четном числе, и умирать больше некому» (Евсеев 1990: 97).

По традиции за день до свадьбы вечером в доме жениха наряжают елку – *куз*. Ее наряжают молодые девушки из бумажных цветов. В день свадьбы украшенная елка с хлебом должны быть у друга жениха. Войдя в дом невесты, молодые люди выкупают у девушек-подруг невесту и вместе с елкой садятся за стол. Друг жениха охраняет *куз* и не дает другим. После свадьбы ее кладут на подставку дома как оберег семьи (см.: ПМА: Мартынова Н. Н., записи 2008 г.).

В мордовской свадьбе значительную роль играет сваха, на должность которой в настоящее время назначается крестная мать жениха. Например, М. Е. Евсеев в работе «Мордовская свадьба» отмечал, что в Ардатовском уезде «сваху называют *кудава*, что значит поезжанин – женщина». Вторым лицом по важности является *уредев* – дружка, который охраняет жениха от порчи и распоряжается свадебным столом.

В свадебном поезде большую роль играли *покиш кудат* (татарское *башкуда* – старший поезжанин) – поезжане, которых в свадебном поезде всегда было нечетное число – от трех и до девятнадцати и более человек (см.: Рогачев 2002: 97). Во многих селениях Ардатовского и Атяшевского районов до настоящего времени сохранился обычай приезда за невестой свадебного поезда (состав: *кудава* – сваха, *покиш кудат* – поезжане) (см.: Фото 11). Необходимо отметить, что руководители свадебного поезда играли значительную роль в мордовской свадьбе и выполняли определенные обрядовые функции. В прошлом свадебный поезд состоял из родителей

жениха с двумя-тремя родственниками. Ингрид Рюйтель отмечает, что и у эстонцев есть наличие свадебных чинов и выполнение ими традиционных ролей в обряде, что имеет много общих черт со свадебными обрядами мордвы (см.: Рюйтель 2009: 63).

При входе невесты в дом мужа после венчания сваха обычно причитает следующим образом:

Свахань морсема

*Их яех, ваех, вай ва ех,
Вай, чачи роднянь покистянок,
Тынь кенкшенк панжсинк келейстэ,
Лавсянк кепединк сэрейстэ.
Кодамо мазынтъ ветятано,
Кодамо паронтъ совавтано!
Кенкишка а кельги келезэ,
Лався алга а кельги сэрэзэ,
Стена кирвасти шацозо.
Сыреждыть толга мекшава,
Кона порава сырежди?
Кона шкантъ эйтэ кирвежди?
Пиже тикшень ледемстэ,
Сисем роботанъ улемстэ.
Пенерьвинем-дугинем,
Мейс нуварьгавтык пиринеть?
Мейс потмургавтык чачинеть?*
(см.: ПМА: Калдоркина М. Д., записи 2011 г.).

В данном причитании наблюдается обращение к предкам с мольбой открыть дверь пошире, чтобы впустить в дом красавицу-невесту:

*Вай, чачи роднянь покистянок,
Тынь кенкшенк панжсинк келейстэ,
Лавсянк кепединк сэрейстэ.*

Здесь прослеживается и четкое описание красоты девушки: ее ширина (не влезает в дверь), рост (не проходит через порог), ее лицо (может загореться стена – так румяна), за семь работ может взяться, за семь человек справиться. В причитании наблюдается частое использование гиперболы, при помощи которой преувеличиваются возможности невесты. Благодаря этому, впечатления от услышанного усиливаются и становятся более красочными. Образ невесты всегда самый светлый и чистый.

Причитание свахи

Их яех, ваех, вай ва ех,
Вай, родные сородичи,
Вы откройте двери пошире,
Люльки поднимите повыше.
Какую красавицу ведем,
Какое добро заводим в дом!
В дверь не проходит ее ширина,
Под полук не помещается ее рост,
Стену может зажечь ее лицо.
Добрая матка пчелы
В какое время она добреет?
В какое время она полыхает?
Во время сенокоса
Во время семи работ.
Младшая сноха-подружка,
Почему склонила голову?
Почему нахмурила личико?

Эрзянские обрядовые песни и причитания свахи и матери жениха имели следующие значения: это песни-гадания при печении свадебного пирога, песни-благодарения, обращенные к предкам и духам-покровителям брака и деторождения, семейного очага, и песни-поучения (см.: ПМНМИ: 31).

Образно-поэтические формы эрзянских причетов представляют собой архаическую художественную систему, обусловленную смысловой направленностью обрядов «отчуждения» и «перехода», а также смирение с предназначенной женской долей. Как только невесту с женихом сажают за стол, им дают на руки ребенка. При этом говорят: *«Вана тенк эйкаки, тонавтнеде эйкаки ваномо; Паз максозо тенк сисем цёрат, сисем тейтерть»* – «Вот вам ребенок, учитесь нянчить детей, дай Бог вам семерых сыновей и семь дочерей» (Евсеев 1990: 322–323). Этот обряд соблюдается и в настоящее время практически по всей Мордовии (см.: Фото 20).

В прошлом жених на свадьбе активной роли не играл: в доме невесты он сидел за столом в шапке, не ел, не пил и молчал. Делал только то, что говорили делать *сваха* и *уредев*. Первая встреча молодых (не считая встречи в церкви при венчании) происходила у постели, которая зимой и летом, за неимением отдельных комнат, готовилась обычно в амбаре или конюшне. Туда жених приходил заранее, а затем туда приводили невесту, которую со словами: «Волк, вот тебе овца!» вталкивали к мужу (см.: Мордва: 310). Об этом обычае говорили И. Лепехин, К. Милькович, А. Шахматов. Возникновение этого обычая запираания молодых А. Маскаев объяснял следующим образом: «Поскольку у мордвы были широко распространены неравные в возрастном отношении браки, то в день свадьбы мальчика запирали в амбар, чтобы он не убежал, куда ему со словами: э.-м. *Веръгиз, веръгиз, вана тонеть реве*, м.-м. *Въргаз, въргаз, вага тейть уча* – вводили жену» (цит. по: Девяткина 1992: 29).

Таким образом, большая часть свадебных причитаний исполнялась в доме невесты, когда происходило сватовство, приезд свадебного поезда за невестой, и только несколько причитаний исполнялось уже в доме жениха.

3.2.6. Послесвадебный период

В послесвадебный период причитания и песни не исполняются, т. к. основные свадебные обряды уже пройдены и причитания исполнены. Однако этот период тесно связан с предыдущими свадебными днями, поэтому также требует пристального внимания.

В настоящее время, как и прежде, в послесвадебном периоде выделяются несколько основных моментов. Например, на второй день после свадьбы делают «складчину» и идут «ярочку» искать. Складчина означает складывать деньги, а потом на эти деньги покупать вино. Родственники со стороны невесты наряжаются, например, в медведя: одевают вывернутую шубу мехом вверх, и с гармонью идут по всему селу. «Мордва, как и обские угры, считала

медведя тотемным животным» (см.: Рюйтель 2009: 67). По мнению М. Е. Евсеева, медведь являлся оберегом молодоженов. Мордовский фольклорист А. И. Маскаев считал, что медведь имитировал деторождение у молодых (см.: Девяткина 1999: 42).

После свадьбы молодую пару принято приглашать в гости. Сначала это делают крестный отец и крестная мать жениха, затем всех вместе приглашают родители невесты и их родственники.

В Ардатовском районе также сохранились обряды послесвадебного периода, в которых принимают участие молодые женщины, вышедшие замуж в течение года. Эти обряды тесно связаны с культом плодородия. По традиции, в день Троицы молодые женщины идут по селу, в каждом доме их одаривают крашеными яйцами. Яйца складываются в платочки, их несут следовавшие за невестой и другими женщинами девочки-подростки. Дойдя до околицы, шествие возвращается в центр села и останавливается около пруда, где вышедшие в течение года замуж женщины бросают в воду венки, сплетенные из кленовых листьев. Считается, что именно после этого обряда невеста превращается в жену (см.: Фото 18, 19), (см.: ПМА: Маторкина Н. Н., записи 2011 г.; Коновалова 2012; Эрзянь правда 2009: 6). Праздник Троицы впитал прежние дохристианские обычаи, связанные с почитанием природы, которая в это время распускалась и цвела. Отдельные знаковые моменты, связанные с изменением статуса девушки, выданной замуж, присутствовали во время Троицы и ранее. Так, М. Е. Евсеев зафиксировал причитание невесты которое она исполняла во время посещения домов своих родственников перед свадьбой. В нем она наказывала хозяйке дома на Троицу, когда девушки обходили дома, собирая яйца, отдать одно из них своей любимой подруге. Ученый описывает как исполнялся этот наказ: «В старину мордовские девушки в первый день Пасхи гурьбой ходили по домам своей деревни и собирали яйца. Теперь обычай этот оставлен, но просьба вышедшей замуж девицы исполняется и по настоящее время. В первый день Пасхи приглашают указанную в причитаниях подругу, угощают ее пивом и дают два яйца: одно – полагающееся ей лично, а другое – доля подруги» (см.: Евсеев 1990: 350).

Ряд обычаев и обрядов послесвадебного периода связан с устойчивым представлением о своеобразном переходном периоде, в течение которого молодые, особенно новобрачная, считались очень восприимчивыми к порче. Поэтому, молодуха некоторое время после свадьбы ела отдельно от семьи в чулане или на кухне. За стол могла сесть только после рождения ребенка, когда ее признавали полноправным членом семьи (см.: Мордва: 314; Мордвась 2006: 360).

Анализ свадебных материалов показывает, что до наших дней сохранилось соблюдение последовательности основных обрядовых действий, но уже без причитаний. Остались лишь некоторые формы заклинательного характера и песни грустного характера. Выполнение свадебных действий и исполнение причитаний зависели от семьи и ее достатка.

Сведения информантов и научные публикации показывают, что в 1930–1940-х гг. свадебные обряды и причитания еще не претерпевали больших изменений и бытовали в сельской местности хорошо, т. к. свадебные обряды относятся к консервативным традициям и изменения происходили поэтапно. Во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) они стали выполняться в упрощенном виде. Сократилась продолжительность свадьбы. Это было связано с экономическими трудностями. Традиционной свадьбы больше придерживаются сельские жители, хотя, в последнее время наблюдается проведение свадьбы «по городским правилам».

Таким образом, в свадебной обрядности эрзи и мокши можно проследить многочисленные наслоения от разных эпох. Форма и содержание свадебной обрядности не оставались неизменными. Одни элементы исчезли, вторые утратили первоначальное значение и исполнялись лишь по традиции, третьи – переосмысливались и приобретали развлекательный, игровой характер (см.: Мордва: 314). Как финский ученый Лаури Хонко, так и эстонский исследователь Марью Кыйвупуу отмечают, что для сохранения той или иной культуры требуется поддерживающая фоновая система. Так, многие хотят использовать в повседневной жизни тот или иной обычай, но для этого отсутствуют определенные условия (см.: Kõivupu 2009: 35). Например, традиционная Кихнуская свадьба, которая, как и у эрзи длится несколько дней, в настоящее время занесена в UNESCO. Она исчезла в тот период, когда у кихнусцев не было достаточно средств для исполнения обрядовой свадьбы. Когда же стабилизировалась экономика, народ и национальная политика оценили значимость национальной обрядовой свадьбы и стали ее поддерживать материально. При такой же поддержке возобновилась и сетуская традиционная обрядовая свадьба (см.: Väli 2008, Nutov 2011, цит. по: Kõivupu 2012: 221). По моему мнению, таким же образом можно возобновить и эрзянскую традиционную свадьбу.

Большую роль в исполнении обрядов играет этническая принадлежность. В силу того, что в наши дни молодые предварительно сами договариваются о женитьбе, сватовство как обязательный обряд свадебного ритуала приобретает лишь символический характер. Жених и его родственники приходят в дом невесты, чтобы оговорить день свадьбы, размеры расходов с обеих сторон. Сваты (как и прежде) садятся под матицу, ведут разговор в аллегорической форме. В настоящее время многие традиционные свадебные ритуалы и связанные с ними некоторые жанры свадебных причитаний и песен, к сожалению, исчезли и продолжают исчезать. Изменения произошли во всех основных обрядных этапах свадьбы: предсвадебный, свадьба, послесвадебный. Свадебный обряд выражает культурную память и духовность народа. Из традиционной обрядности в Ардатском районе осталось долговечным и актуальным: *чиямо* (сватовство), *баславамо* (благословение), *кузонь наряжамо* (украшение ели), частично *той* (выкуп), *симема* (пропой). Как невеста, так и жених собирают девушек села: *свадьбань*

тейтерть – девичник и *свадьбань цёрат* – мальчишник (см.: ПМА: Константинов Я. М., записи 2008 г.). В современных свадьбах наблюдается участие горных – *горнойть*. Это родственники невесты, которые приезжают после обеда в гости к жениху (см.: ПМА: Ютяева Н. Я., записи 2009 г.).

В настоящее время после регистрации брака молодые идут возлагать цветы героям, павшим на войне. Многие обряды в современной свадьбе уходят своими корнями в русский свадебный обряд. С идеей поминовения предков связано то, что в русском обряде молодые после регистрации или венчания «едут на кладбище, где похоронена их родня, чтобы засвидетельствовать покойным свое уважение и разделить с ними радость, ибо участие предков в празднике необходимо для продолжения рода». В современной свадебной обрядности данные представления обросли морально-эстетическими качествами, поэтому умершие предки заменены погибшими героями (см.: Ямурзина 2011: 90). На второй день свадьбы собирается молодежь и близкие родственники.

Таким образом, содержание свадебного ритуала мордвы-эрзи трансформировано. Многие обряды приближены к русским ритуалам. Например, Марью Кыйвупуу отмечает, что обычно ритуалы перехода являются коллективными и используют традиционную схему, в основном с обрядами религиозного содержания» (см.: Kõivupu 2012: 213). Похожие процессы произошли с эстонцами, когда они вошли в Евросоюз. В связи с этим в обществе произошли значительные изменения культурных ценностей: стать европейцем и следовать Европейским стандартам – престижно. Этому также способствовала и массовая медиа, которая предлагает поп-культуру (см.: Kõivupu 2012: 215–216). Тоже можно сказать и про эрзя, у которых произошли большие изменения культурных ценностей и приоритетов. Остальные же эрзянские свадебные обряды трансформировались и не выдержали проверку временем.

Сопоставление традиционной и современной свадьбы показывает, что произошло изменение данного обрядового цикла. Оно выразилось в исчезновении некоторых ритуальных элементов, вытеснении причитаний из свадебной обрядности. Исчезло то, что противоречило мировоззрению советского человека, а обрядам и причитаниям в настоящее время не придают логического или правового смысла. Тенденция к сокращению и изменению свадебных обрядов и причитаний связана, по моему мнению, с различными факторами: влиянием соседних народов, социально-экономическим развитием среды обитания эрзи и влиянием православия. Вместо традиционных обрядовых песен и причитаний сейчас в основном исполняются необрядовые песни на русском и эрзянском языках, широко бытуют танцы под иностранную музыку.

Национальная эрзянская свадьба – это философия семейной жизни, которая определяет национальный характер, этику и психологию. Поэтому наряду с фольклорными и культурными ценностями свадьба представляет интерес для этнографии, философии, психологии, истории и языка эрзянского народа.

3.3. РЕКРУТСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ

В фольклоре эрзи, как и у других народов, бытовали причитания о рекрутах. Эти фольклорные произведения являются ценнейшим вкладом в семейно-бытовую и общественно-бытовую лирику. Рекрутские причитания дают правдивое реалистическое представление об эпохе, в которой они рождены.

Рекрутские причитания составляют своеобразный цикл, перекликающийся в некоторых моментах то со свадебным, то с похоронным циклом. Рекрутский обряд является более поздним по своему возникновению (по сравнению с похоронным и свадебным обрядами), не имел единого и разработанного ритуала (Причитания: 40). Их объединяет эмоционально-образный строй: общий образ горя, разлука и т. д.

Рекрутские причитания появились задолго до введения в XVII в. (1699 г.) Петром I рекрутских наборов и исполнялись при проводах мужчин на войну, как на смерть, поэтому содержание, поэтика, манера интонирования этого цикла сходны с погребальными (Мордовия: II, 201). С середины XVIII в. рядом указов Петра III и Екатерины II помещикам было присвоено право внеочередной сдачи в рекруты «провинившихся» крестьян. Вместе с тем почти непрерывные войны, которые велись в XVIII в., влекли за собой систематические рекрутские наборы. Именно в это время на почве бытовой традиции складывается в своих основных чертах особая разновидность причети, сопровождающая обряд проводов в армию (рекрутская) и посвященная солдатской теме (солдатская). Связь рекрутской и солдатской причети позволяет говорить о параллельном возникновении их на рубеже XVII–XVIII вв. Возможно, что особенно острое антикрепостническое содержание рекрутская и солдатская причеть обрела в третьей четверти XVIII века, в период назревания крестьянской войны под руководством Пугачева (см.: Причитания: 20–21).

Основной темой рекрутских причитаний является прощание с родным домом, семьей, которые сопровождалось причитаниями матерей, сестер, жен, бабушек и теток. В них в различных образах рисуется тяжелая долголетняя служба в армии. Отправка в рекруты порождала глубокие переживания, они были подобны тем, которые вызывались смертью, расставанием с родственниками. Мать, отправлявшая сына в царскую армию, плакала, что она хоронит его «заживо в могилу» (см.: УПТМН 7, 2: 33).

В прошлом у эрзи и мокши исполнялись причитания во время проводов солдат на службу. Самым главным молением было общесельское моление: *велень озкс*, или *велень пуре*. Оно могло проводиться как на троицкой неделе, так и после нее – вплоть до Петрова дня. К нему тщательно готовились – подбирали жертвенных животных, готовили пищу, варили от 200 до 400 ведер пуре. Обычно моление длилось три дня. В первые два дня молились Верховному богу и покровителям различных природных стихий, а на третий день устраивали *солдат озкс* – просили здоровья и легкой службы для солдат

(см.: Корнишина 2000: 32). В настоящее время такого моления у эрзи не наблюдается, и мало кто помнит и знает, что оно было (см.: ПМА: Татарова Р. П., записи 2009 г.). Исполнение рекрутских причитаний можно наблюдать в некоторых районах и селениях Мордовии. Они тесно переплетены с похоронными причитаниями. Это своего рода новый современный жанр причитания, который связан с войнами в Афганистане и Чечне, где погибло много солдат.

В старинных рекрутских причитаниях показывается царская власть, устои того времени и тяжесть службы. Примером тому служит рекрутское причитание, записанное А. А. Шахматовым в с. Сухой Карбулак бывшего Саратовского уезда:

Некрутонь лайшема

*Ох, эйдинем, ох, левскем,
Ох, трицям, ох, ваныцям,
Эйдем, тонь сайтядызь
Прянь путомо таркинес.
Тонь сайтядызь, эйдыкай,
Инязорнень службамо,
Стакасто роботамо.
Инязоронть службабо,
Ярсамнезэ чождыне.
Фунтсо онкстазь пряказо,
Золотниксэ – ведезэ.
Туят тон, монь эйдем,
Кувака кинь молеме,
Келейнестэ шагамо,
Сееднесэ чалгамо.
Стака ружиянь кандомо.
Кармат, эйдем, примамо
Начальникень чавомат.
И чокшине тон, и валске
Яла ознок, эйдыкай.
Максозо тетя Корьмакаесь
Чождыа служба, чарькодема,
Чевте мельне начальник.
(см.: УПТМН 7, 1: 278–279).*

Оплакивание рекрута

Ох, сыночек мой, ох, дитятко мое,
Ох, кормилец мой, ох, родименький мой.
Сыночек мой, возьмут тебя
Туда, где придется голову сложить.
Тебя возьмут, дитятко,
Царскую службу служить,
Тяжело потрудиться
Служить царю самодержавному,
Пища солдату легкая,
Пайки хлеба на фунты взвешены,
Воду золотниками дают,
Отправишься ты, сыночек мой,
По тяжелой длинной дороженьке,
Широкие шаги отшагивать,
Частые шаги отсчитывать,
Ружье тяжелое носить на себе.
Будешь, сыночек, принимать
Побои начальников.
Утром и вечером
Молиться старайся, сыночек мой,
Чтоб дал Всевышний наш
Службу легкую
Начальника доброго.

Данное рекрутское причитание начинается с описания печали и горя матери. В центре причитания видны подробные описания солдатской жизни и трудности, с которыми придется столкнуться ее сыну. Служба в царской

армии показывается как страшное бремя, бедствие для народа. В заключение мать дает наказ сыну, чтобы тот молился Всевышнему о помощи в ратной службе. Плакальщица демонстрирует свои знания о объекте повествования, обозначая то пространство, в котором происходят события. Такие тексты показывают насколько серьезно люди относились к необходимости демонстрации своих сакральных знаний в обрядах перехода.

Например, современный исследователь анализа текста С. Б. Адоньева подчеркивает, что для раскрытия содержания фольклорного текста нужно, во-первых, определение его интеллектуальных, обусловленных конкретным историческим уровнем развития сознания основ, во-вторых, выявление основных характеристик культурной реальности (быт, поведенческие стереотипы, характер деятельности, система ценностей и т. д.) в рамках которой функционирует текст (см.: Адоньева 2000: 13). В данном случае в тексте причитания я учитываю коллективные представления, которые свойственны носителям эрзянской культуры, миропонимания и поведенческих норм. Сравнивая обряды и причитания с другими культурами, я выявила элементы присущие только эрзянскому народу. Например, у восточных славян призывники сбрасывали волосы и надевали лучшую одежду, такую, как женихи на свадьбу. Интересную деталь, подтверждающую сходство статусов рекрута и жениха, приводит Т. А. Бернштам: в Новгородской и Вятской губерниях и жениху, и рекруту положено было ходить с колокольчиком (см.: Бернштам 1988: 212). Четко регламентирован «сценарий» дня проводов. В северно-русских губерниях утро последнего дня начинается с молитвы, в которой он просит Бога и святых (вслух), а также (мысленно) отца, мать и род-племя благословить его на службу. Отдельное обращение было к Богородице и Миколе Угоднику «хранить его от штыков-копьев острых, пули летящей, огня палящего, смерти напрасной и возвратить его в добром здоровье на свою родную сторону, на поля хлебородные, на луги земные, ко рекам быстротечным, ко темным лесам дремучим». После молитвы рекрут отправляется в баню «не только вымыться и очиститься перед отъездом в далекий путь, но и смыть с себя, согласно особым народным заговорам, кручину и печаль по родимой стороне». В этом плане рекрутская баня имеет явное сходство со свадебной баней невесты, которая смывает с себя девичью волю и красоту перед отправлением в дом жениха (см.: Байбурин 1993: 64).

На протяжении нескольких веков происходила трансформация функций рекрутских причитаний. Из причитаний получались лирические песни грустного содержания. Также есть песни-причитания про вещие сны, в которых расшифровываются значения сна и (проводы на службу) (см.: Евсеев 1896: 19). Например, сейчас, по словам С. С. Верьгизовой, в Ардатовском районе в той или иной степени сохранились рекрутские песни, которые исполняются на некоторых праздниках. По словам А. Н. Кузнецовой, в прошлом эта песня исполнялась как причитание. До наших дней она дошла

как старинная рекрутская песня грустного характера. В этой песне говорится о солдате, который оплакивал свою судьбу, что надолго оставил жену, ребенка и стареньких родителей:

Эрзянь рекрут

*Вай луга-луга, луга зеленой,
Вай трава-трава, трава шелковой.
Луганть куншкава чуди ведь чуди,
Травать куншкава покш ведне юты.
Те веденть ланга кораблят уить,
Кораблянт лангсо колмо полк солдат.
Суднатне лангсо колмо полк некрут.
Весе солдатнэ сынь кишитть-морыть,
Весе некрутнэ сынь пейдитть-шутить.
Ве эрзянь солдат а кишти-моры,
Ве эрзянь некрут а пейди-шутти.
Мейсь, эрзянь солдат, а киштят-морат?
Мейсь, эрзянь некрут, а пейдят-шутят?
Кост содасамак эрзянь солдатан?
Кост содасамак эрзянь некрутан?
Минек вальмало покш чувто кассы,
Те чувтонть прясо цёков чоледи.
Мон кудос кадынь вечкема полам,
Мон лавсес кадынь вишкине какам,
А кашлангс кадынь сыре авам,
Полуклангс кадынь мон сыре тетям.
Секс а моран мон, секс мон а киштян.
Мон – эрзянь цёра кисэст мелявтан.*

Эрзянский рекрут

Ой луг-луг, луг зеленый,
Ой трава-трава, трава шелковая.
По середине луга вода течет,
По середине травы большая вода идет.
По этой воде плывут корабли,
На корабле три полка солдат.
На судне этом три полка рекрутов.
Все солдаты пляшут-поют,
Все рекруты пляшут-шутят.
Один эрзянский солдат не пляшет, не поет,
Один эрзянский рекрут не смеется, не шутит.
Почему, эрзянский солдат, не пляшешь, не танцуешь?
Почему, эрзянский рекрут, не смеешься, не шутишь?
Откуда знаешь, что я эрзянский солдат?
Откуда знаешь, что я эрзянский рекрут?
Под нашим окном большое дерево растет,
На этом дереве скворец поет.
Я дома оставил любимую жену,
Я в люльке оставил маленького ребенка,
А на печку я оставил старенькую мать,
На полатах оставил старенького отца.
Поэтому я не пою, не пляшу.
Я – эрзянский парень о них переживаю.

В этом причитании встречающимися в тексте основными художественными приемами являются параллелизм и аллитерация. В этом причитании видим заимствования из русского языка. Можно сделать вывод, что русский и эрзянский тексты тесно переплетены друг с другом. О подобных заимствованиях в своих работах упоминал А. А. Шахматов. Художественная выразительность этой песни создавалась путем подбора своеобразных синонимических конструкций:

Вай луга-луга, луга зеленой,

Ой луг-луг, луг зеленый,

Вай трава-трава, трава шелковой.

Ой трава-трава, трава шелковая.

Этому заимствованию из русского языка послужили многовековые отношения эрзи и русских, их культурные и экономические взгляды. В настоящее время, эта песня исполняется не как обрядовое произведение, а как грустная песня во время застолий и праздников (см.: ПМА: Верьгизова С. С., записи 2010 г.). В этом причитании-песне видна общественная жизнь, природа, труд, отдых, радость и горе, тоска и печаль, исторические события, быт и уклад народа, все жизненные сложности и радости эрзянского народа. Довольно похожая песня имеется в учебной хрестоматии по народному творчеству, где героем песни является эрзянский рекрут, который переживает за свою семью (см.: Чернов 1995: 101–102). Практически одинаковое причитание напечатано в первом выпуске «Образцов мордовской народной словесности» в 1882 г. (см.: ОМНС: 4–8; Евсеев 1928: 98–99). Таким образом, прошлый культурный опыт, накопленный коллективом, используется в будущем. Выбор исполнения причитания характеризуется не посредством причин, определивших настоящее, а посредством применения имеющейся в памяти модели исполнения, присущая народу эрзя.

Следующее причитание исполнялось в Ардатовском районе еще 1950–1955 гг., когда провожали парней на военную службу. Такие причитания обычно исполняли или мать солдата, или бабушка:

Армияв ильтемань лайшема

Кудонь кирди матушка!

Иля тандадт вайгельдень.

Керень чочко кормилец!

Иля соракадт шумнедень.

Мон аволь тонеть нолдыя,

Мон аволь тонеть теия.

Мон истя, мерян, нолдыя,

Пиже тякасть Ванясть кис.

Под началом мон ливтьса,

Под началом проужаса

Стака ружиянь кирдеме,

Стака ружиянь кандомо,

Тантей удомонь раздеме.

Истя цёрам мон ильтян.

Верепазось благославанзат.

Шумбрасто, мерян, службат ютазо,

Причитание на проводах в армию

Дом хранящая матушка!

Не пугайся моего голоса.

Бог бревен!

Не вздрагивай от моего шума.

Я не для тебя воплю,

Я не к тебе обращаюсь.

Так я, воплю

Из-за моего птенца Вани.

С этими словами я его вывожу,

С этими словами я его провожу

Тяжелое ружье держать,

Тяжелое ружье носить,

Сладкий сон рвать.

Так я своего сына провожаю.

Пусть Верховный бог тебя благословит.

Пусть вздрави твоя служба пройдет,

*Сохрана службят ды ютазо!
Истя, цѣрам, мон ознан.
Кода Спаситель, ильтия,
Пиже тякам,
Истя, мерян, и сречаса.
Шумбрасто, парсте ды сазо.*

Пусть в сохранности ты будешь!
Так, мой сын, я за тебя молюсь.
Как Спаситель, провожу,
Своего молодого птенчика,
Так, скажу я, его и встречу.
Здоровым, хорошим его встречу.

(см.: ПМА: Дябкина А. М., записи 2011 г.).

Как и во всех других жанрах причитаний, перед проводами на службу родственники молодого человека обращались к домашним божествам и просили у них помощи в задуманном деле (к хранильнице дома). С этого и начинается зачин причитания, где мать демонстрирует свое знание мифологического мира, тем самым показывая тесное общение с дохристианскими божествами. Затем идет описание причины причитания – проводы сына Вани на военную службу. В этом причитании выделяются переживания о тяжести и горестях солдатской жизни (в данном причитании они не связаны с конкретными историческими событиями). Заключением причитания являются заклинания о хорошей службе и возвращения домой. Также мать солдата в приказном тоне (прослеживается заклинательный характер) просит всем силам, земным и небесным, хранить ее сына.

Как и в предыдущих причитаниях, перед проводами на службу родственники молодого человека просили у различных божеств и святых помощи в задуманном деле:

Баславамо армияв тумосто

*Микола Милостливой,
Спаситель Божиматерь!
Сохрани, Господи, минек чадамок!
Кода ильтсынек шумбрасто,
Истя сречасынек шумбрасто.
Спаси! Сохрани!*

Благословение в армию

Никола Милостливый,
Спасительница Божья Матерь!
Сохрани, Господи, наше чадо!
Как проводим здоровым,
Так его здоровым и встретим.
Спаси! Сохрани!

(см.: ПМА: Лаврушкина А. В., записи 2011 г.).

После этого причитания-благословения солдата перекрестят, он поцелует икону и этой иконой трижды благословят (*Крестасызь солдатсть, пазавасть паласы ды пазавазо колмоксть баславасызь*) (см.: ПМА: Тарнаева Е. П., записи 2011 г., Аржаев А. И., записи 2011 г.). Родители часто благословляли сына словами: «Пусть благословит тебя Керень шочконь паз!» (см.: Евсеев 1961–1966: 5, 306; Корнишина 2000: 57). Благословение иногда сопровождается слезами.

В Ардатовском районе при проводах на службу встречается и такой старинный обряд: «Уряж – жена старшего брата или крестная мать выводит

солдата из дома задом наперед и обратно также его заводит, при этом трижды благословляет, трижды целует и трижды крестит» (все действия исполняются по часовой стрелке, как при круговороте земли) – («Уряжозо мекевланг ливтсы ды совайтсы кудов солдатонть. Пазавасо чинь каршо колмоксть баславасы, колмоксть крестасы ды паласы») (см.: ПМА: А. И. Аржаев, записи 2011 г.).

Армияв лайшема

*Ох, кудонь кирди матушка!
Иля тандат вайгельдень,
Иля соракад шумдом.
Мон пиже тякан ильтян,
Мон проужан.
Тантей удомозо а ули,
Плотной удомозо а сутями.
Стака ружиянь кандомо,
Стака ружиянь кирдеме.
Истя проужаса пиже тякасть, а
Ванянь.
Вере Пазось ванстозо,
Криланзо алов саезэ.
Мекев кудов пачтезэ,
Не иетне иляст марявт соензэ.*

(см.: ПМА: Калдоркина М. Д., записи 2011 г.).

Данное причитание интересно традиционным обращением к покровителю дома, изложением проблемы и причины причитания. Большую роль играют здесь слова заклинательного характера. В анализе текста прослеживается социальная и политическая структура общества.

Интересный пример привела Тужилкина М. В. из Краснослободского района про обряды военного характера у мокшан: «В 1973–1978 гг., когда солдата провожали в армию, напутственные слова говорил военком и один из родителей (тот, кто хорошо умел говорить по-русски) и пели вот такую русскую песню:

Последний нынешний денечек,
Гуляю с вами я родня.
А завтра рано как цветочек,
Заплачет вся моя семья.
Заплачут братья мои, сестры,
Заплачут мать мой и отец,

Причитание на проводах в армию

Ох, держательница дома – матушка!
Не пугайся моего голоса,
Не вздрагивай от моего шума.
Я провожаю своего маленького ребенка,
Я провожаю.
Не будет сладкого сна,
Крепкого сна не будет.
Носить тяжелое ружье будет,
Держать тяжелое ружье будет.
Так провожаю сыночка Ваню.

Пусть Верховный бог его оберегает
Под крыло себе возьмет.
Назад домой его возвратит,
Пусть годы в армии длинными не
покажутся.

Еще заплачет дорогая,
 С которой шел я под венец.
 Коляска к дому подкатилась,
 Коляска об землю стучит.
 А староста стучит в окошко,
 Готовьте сына своего.
 Крестьянский сын давно готовый
 Семья вся за смертью лежит.

В этой песне прослеживается влияние советского времени на обрядность и изменение причитания, переход его в русскую песню, повествующую о переживаниях и горести родителей.

Например, известная исполнительница причитаний советского времени С. М. Люлякина в годы Великой Отечественной Войны в своих причитаниях выражала печаль и горе всего народа, который расставался с уходившими на фронт близкими людьми. Центральное место в таких причитаниях занимает благословение матери и различные наказания как сберечь себя, родину и победить врага:

*Лайшема ойнав ильтемстэ
 Чивалдынем монь, панскем, седейнем,*

*Тякам, тиринем, потсо ойминем,
 Вай ильтян эйсэть аволь базаров...*

Причитание при проводе на войну

Свет солнечный, утешеньце,
 сердечко мое,
 Дитяtko, кормилец, моя душенька,
 Ой, не на базар тебя провожаю...

Плакальщица умело применяет распространенный в причитаниях прием выражения чувства материнской любви. В тексте печаль матери становится одним из главных мотивов.

Потсон седейнем модакс раужкадсь,

Чопода читне эрямозон састь,

*Вай, стака рисксэсь, а кандовияк,
 Мештсэнь ойминем, а таргавияк,
 Прока цёрынем, гайги цековнем,*

*Кода жсаят тень, превей тякинем.
 Ансяк, тякинем, чавинк даволонть,
 Минек масторстонть панинк
 душманонть.*

(см.: Самошкин 1989: 145–147).

Сердечко мое в груди, как земля,
 черна.
 Дни ненастные пришли в мою
 жизнь,
 Ой, и тяжело горе, не снести его,
 Так мне тяжело – не могу дышать.
 Прока! Мой сынок! Звонкий
 соловей!
 Как мне жаль тебя, умный дитяtko.
 Дитяtko, убейте коршуна,
 Прогоните душмана с родной земли.

В данном причитании передается всенародный патриотический подъем, который помогал изгнать врага и поддержать сыновей. Здесь нет обращений к дохристианским божествам, к заклинаниям, причитание подводится к социальным и культурным нормам того времени, где четко можно увидеть

отхождение от традиционных обрядовых норм. Данный текст свойственен многим народным причитаниям времен войны.

Другой пример причитания матери по погибшему сыну во время войны указывает печаль по погибшим, уверенность в победе и ненависть к врагу:

*Поки ломанем, а Вася!
Виеть, цёрам, эзь сато,
Кадовить тон ялгасто.
Тон явовить оясто.
Кеман, Вася, ялгасто,
Пиже дуга оязот,
Виев богатырь братозот...
Ендол виест маитасызь,
Мастор лангсто нардасызь,
Тонть кис кежест яввтсызь.
(см.: УПТМН 7, 1: 329).*

Повзрослевший мой Ваненька!
Не хватило, сыночек, тебе сил,
Отстал ты от товарищей,
Отстал, потерялся от друзей своих.
Верю я, сыночек, в твоих товарищей,
В твоих любимых друзей,
В богатырских братьев твоих...
Вражескую жгучую силу уничтожат,
Сотрут с лица земли,
За тебя они отомстят сполна.

Это причитание по сыну больше похоже на стих-повествование, но его все же относят к причитаниям военного и советского времени. В таких причитаниях можно увидеть отзвук крупнейших исторических событий, таких как Вторая мировая война. К. В. Чисов отмечал, что в это время наблюдалось оживление причети. Причитания этих лет исполнены патриотических чувств и ненависти к врагу, что не противоречило тому, что исполнительницы испытывали скорбь в связи с гибелью мужа, отца, сына или брата и т. д. (см.: Причитания: 36–37).

Немногочисленность записей рекрутских причитаний обусловлена тем, что данный жанр практически исчез в XX в. Ю. М. Лотман поясняет, что: «Бывают эпохи, когда размышления об общих смыслах и путях человеческой истории становятся особо насущными. Это – эпохи переломные, когда старые пути пройдены, а новые еще не определились. Это эпохи выбора и свободы – и одновременно сомнений и неуверенности. Ясно поставленный вопрос или глубоко пережитое сомнение оказываются в такое время более плодотворными, чем привычные ответы, повторяющие привычные истины» (см.: Лотман 2010: 23). Мысль, с точки зрения Ю. М. Лотмана, находится внутри нас, а мы находимся внутри мысли. Память – это не библиотека, а генератор, воспроизводящий прошлое заново, создавая образ истории (см. там же: 216). В такие переломные моменты, как война, народ обратился к своим корням, воспроизвел прошлое заново и тем самым возродил на некоторое время причитания при проводах на службу. Хотя, редкий исполнитель причитаний мог воспроизвести причитание данного жанра. В настоящее время причитания во время провода в армию практически не производят, а используют только слова благословения.

Текст в контексте новой эпохи сохраняет при вариантности, идентичность самому себе. Поэтому, общая для пространства данной культуры память обеспечивается наличием некоторых константных текстов, единством кодов и

их инвариантностью или непрерывностью и закономерным характером их трансформации (см.: Лотман 2000: 673). Таким образом, в современном обществе рекрутские причитания бытуют в форме исполнения песен военного и грустного характера, а также широко используются тексты закликательного характера и благословения. В немногих селениях Мордовии наблюдается редкое исполнение коротких рекрутских причитаний, которые тесно взаимосвязаны с похоронными причитаниями. В целом рекрутские причитания воспринимаются как жанр, который связан со старым бытом и как с художественным наследием прошлого.

3.4. НЕОБРЯДОВЫЕ ПРИЧИТАНИЯ

С древнейших времен существовала и необрядовая причеть, которая не содержит магических мотивов или включала их как нечто второстепенное. Такие причитания, вероятно, являются менее традиционными и более подвижными. Обычными мотивами и образами необрядовой причети являются сиротство, тяжелая жизнь вдовы, различные болезни, голод, пожар, семейные неурядицы и т. д. Такие причитания варьируются в зависимости от обстоятельств, которые могут быть самыми различными. Например, эстонский ученый Яаника Орас считает, что воспоминания не отображают реальность прошлого, а лишь показывают отношения между прошлым и настоящим (см.: Oras 2008: 36). Я считаю, что необрядовые причитания-воспоминания отображают как реальность прошлого, так и различные культурные, социальные, политические отношения между прошлым и настоящим.

В современных эрзянских селах причитания звучат не только во время соответствующих обрядов, часто женщины исполняют их оставаясь дома одни, за рукоделием, вспоминая те или иные печальные события. Об этом свидетельствовал и М. И. Чувашев (см.: Касьянова, Чувашев 1979: 3).

Жизнедеятельность народа представляет собой единство материальных и духовных ценностей. В традиционном обществе, а частично и в современном, совершая то или иное действие, человек несомненно руководствуется определенными этическими нормами, дошедшими к нам из прошлого. Эти определенные правила жизни отражались в том числе и в причитаниях. Например, эрзянские женщины оплакивали и свою тяжелую жизнь, особенно послевоенную, когда было очень тяжело прокормить семью. В таких причитаниях можно увидеть обращение к смерти, голоду, пожару и т. д. как к существу живого рода. Главное в причитаниях – забота о живых, просьба в покровительстве у предков и т. д. Во многих причитаниях подчеркивается, что смерть близкого страшна не сама по себе, а страшна последствиями для живых, для детей и их воспитания.

В нижеприведенном причитании основным предметом забот, внимания и горя является не человек, ушедший из жизни, а оставшиеся в сиротах дети.

Оплакивается трудная и голодная жизнь в послевоенное время, когда было тяжело прокормить семью. В этом причитании также содержится обращение к смерти как к живому существу:

Лайшема стака эрямодо

Вай, Верепаз, Нишкепаз!

Меревлинь, мон ней

Эйденъ мельспаросо аштян,

Довакс тринь-кастынь эйсэнь

Меревлинь, ужо, кулома, аламос кадомак,

Тиринь авам сыре ней ломань

Ки лангс ней кемезь кадовить?

Тякат тринь-кастынь

Кияк мартонок эзь кадовт эриця

Чаво кудос кадымезь

Менель алов, Паз алов кадымизь

Пижэ тякан мельспаросо мон аштян

Тринь-тринь мон эйсэнь.

(см.: ПМА: Е. П. Карчаганова, записи 2008 г.).

Причитание о тяжелой жизни

Вай, Верховный Бог, Бог земли!

Сказала бы я, что теперь

Радуюсь своим детям,

Вдовой воспитывала-растила вас

Сказала бы я, постой смерть, оставь
меня

Родимая матушка теперь старенькая

На кого дети останутся?

Детей растила-воспитывала

Никто с нами не живет.

Осталась в пустом доме

Под небом, на Бога оставили

Своим птенцам радуюсь

Сумела поднять вас.

Необрядовое причитание начинается обращением к Верховному Богу и просьбой о помощи в повседневной жизни. Затем идет описание тяжелой жизни плакальщицы и ее семьи. Прослеживаются традиционные обращения (в данном случае к смерти и себе). События представленные в тексте обусловлены культурно-психологическим представлением о времени, социуме и наличии сакрального мира. Заключается причитание повествованием о себе и детях.

Во многих необрядовых причитаниях звучит тема воспитания. Так, в причитании-благодарении своему деду видим уважение к старшим сородичам и ко всему коллективу, где параллельно звучит тема нравственности:

Пасиба бодяй-жалимнем,

Пасиба касты-ванстымнем.

Улиндиряй велень покш промкс,

Мельс туст валон,

Кепетезэ мелеть.

Молиндеряй бодям-жалим

Видеме, коморонь ёртомо,

Чурынестэ ёртозо, сеенестэ лисезэ.

Спасибо, дедушка жалеющий,

Спасибо, раститель-смотритель.

Если будет важное собрание села,

Понравились бы мои слова,

Поднялось бы настроение твое.

Если пойдет, дедушка родимый

Сеять, горсть зерна кидать

Редко сеял, часто взошло бы зерно.

*Паз мерезэ-теезэ
Ажияшка олгодо,
Ниленьгемень эзнеде,
Рукавцяшка колосто (сюродо),
Алтюжашка зёрнадо.
Истя ёвтыя пасибасть,
Ломань ютксо ломанькс путья.*

Господь бы благословил
Чтобы солома уродилась с оглоблю,
От сорока болезней уберегло
С рукавицу колосья были
Зерна как куриный желток были
Так я сказала спасибо,
Среди людей уважила.

(см.: ПМА: Е. П. Карчаганова, записи 2008 г.).

Причитание начинается с благодарения деда за воспитание и труд. Центральным является пожелания в заклинательной форме в хорошем урожае и удаче в повседневной жизни. Таким причитаниям свойственно устойчивое традиционное построение, которое характеризуется повторным обращением к главному герою, в данном случае – деду. В тексте прослеживается твердая приуроченность к определенному месту определенных ситуаций и событий. Закljučается причитание одобрением и восхвалением дедушки в обществе.

Исполнение необрядовых причитаний возникает в структуре обыденности (форма необходимости), что всегда является уникальным и единичным актом, который исполняется от необходимости и от типичности условий. Как обрядовые, так и необрядовые причитания являются отражением явлений, событий и фактов окружающей жизни.

Необрядовые причитания в устно-поэтическом творчестве эрзянского народа занимают весомую часть духовного наследия мордвы-эрзи. Они являются универсальным способом сохранения генетической матрицы нации, в которой можно проследить синкретизм мировоззрения, окружающей действительности, традициях и верованиях эрзи, специфику языка и преемственности поколений.

Знание корней духовной и традиционной культуры помогает современному обществу найти корни своего этнического существования для дальнейшего развития и сохранения традиций, накопленных предками в области духовной культуры, фольклора. Современные эрзянские причитания вводят национальный фольклор в общемировой культурный контекст.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По мысли Ю. М. Лотмана, культурная память как творческий механизм не только соответствует, но и противостоит времени. Она сохраняет прошедшее как пребывающее. Каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить и хранить, а что предать забвению. Однако время скоротечно, трансформируется система культурных кодов и в связи с этим меняется парадигма памяти-забвения. То, что объявлялось истинно-существующим, может оказаться «как бы несуществующим» и подлежащим забвению, а несуществовавшее – сделаться существующим и значимым (см.: Лотман 2000: 674–675). В свете сказанного, данная работа является особо актуальной, т. к. в XXI веке культурные коды эрзянских причитаний трансформировались и перешли в иные современные формы, которые характеризуют настоящее состояние духовной культуры народа. Народная культура склонна многократно передавать свои сообщения через причитания в различных кодовых системах, тем самым не подвергая их риску исчезновения. При этом новая традиция причитаний, с одной стороны, влияет на создание соответствующих ей новых и современных причитаний (на сцене и в театре), а с другой, определяет восприятие старых (похоронные).

Причитания занимают важное место в духовной культуре эрзянского народа, играют значительную роль в формировании этноса, являясь одним из элементов сохранения самосознания и идентичности. Исследование показывает, что основными носителями и исполнителями традиционных обрядовых и необрядовых причитаний являются пожилые женщины, проживающие в сельской местности. Именно они обеспечивают сохранение старинных устоев, обычаев и традиций – стержень национальной культуры (мужчины – исполнители представляют собой скорее исключение). С постепенным уходом из жизни основных носителей и исполнителей причитаний, изменением обрядности, уменьшением сельского населения может навсегда исчезнуть уникальная часть культуры эрзи. Проведение соответствующих научных изысканий в области устно-поэтического творчества эрзянского и других народов должны способствовать сохранению и передаче духовных ценностей из поколения в поколение.

Характерной особенностью традиционных эрзянских причитаний является их исполнение на единственный грустный напев – «символический знак горя» и монологически-повествовательная форма изложения. Это повествование обычно ведется от второго лица единственного числа или от первого лица множественного числа с использованием глаголов повелительного наклонения. В причитаниях употребляются основные средства традиционной поэтики эрзянского устно-поэтического творчества: сравнения, метафоры, эпитеты, символы, гиперболы и т. д. Язык современных причитальщиц менее богат метафорическими заменами, параллелизмом, аллитерацией. Наблюдается избыток риторических обращений, вопросительно-

восклицательных конструкций и т. д. Это объясняется тем, что причитания, а также связанные с ними обряды, являются коллективными ритуальными действиями, в которых участвуют все члены рода и территориальной общины. Именно этим объясняется то, что причитывающие всегда предполагают присутствие объекта причитания и людей, к которым они обращаются. Традиционной чертой всех жанров причитаний является импровизация, эмоциональное воздействие на окружающих, монологическое построение причитания в форме обращений и связь с обрядом.

Проанализировав историю исследования и теоретико-методологические основы изучения эрзянских и мокшанских причитаний, я не только выяснила, что изучение современных причитаний было недостаточным, но и обнаружила ряд особенностей и проблем современного бытования причитаний.

Во-первых, в современном похоронно-поминальном обряде сохраняются архаические элементы, что предопределяется значительной стойкостью данного обряда: у мордвы-эрзи погребально-похоронные обряды и причитания служат выражением культа предков и веры в потусторонний мир и магию, сильно развитым еще в конце XIX века.

Похоронные причитания до настоящего времени исполняются исключительно перед совершением ритуала и занимают устойчивое место в исполнении обряда, в таком как: погребение усопшего, поминовение дома, на кладбище в различные православные праздники. Устойчивость к изменениям похоронно-поминальной обрядности говорит о единстве эрзянского этноса, которое поддерживается ритуалом, религиозными верованиями и суевериями.

Анализ материалов, связанных со свадьбой, показывает, что к началу XXI в. сохранилось соблюдение последовательности основных обрядовых действий, но уже без причитаний, т. к. исчезли социальные условия и причины, породившие этот жанр. Сведения информантов и научные публикации показывают, что в 1930–1940-е гг. свадебные обряды и причитания еще не претерпевали больших изменений. В годы Второй мировой войны они исполнялись в упрощенном виде. Сократилась продолжительность свадьбы, т. к. она подверглась постепенной трансформации. Это было связано с экономическими трудностями, распадом больших семей, знакомством с иноэтничной культурой.

Сопоставление традиционной старинной и современной свадьбы показывает, что произошло изменение данного обрядового цикла. Из традиционной обрядности свадебного ритуала в Ардатовском районе остались актуальными *чиямо* (сватовство), *баславамо* (благословение), *кузонь наряжамо* (украшение ели), *той* (выкуп), *симема* («пропивание» невесты). Одни элементы исчезли, вторые – утратили первоначальное значение и исполняются лишь по традиции, третьи – переосмыслились и приобрели развлекательный, игровой характер. Тенденция к сокращению и изменению свадебных обрядов и

причитаний связана, по моему мнению, с различными факторами: влиянием соседних народов, социально-экономическим развитием среды обитания эрзи и влиянием православия. Вместо традиционных обрядовых песен и причитаний сейчас в основном исполняются необрядовые песни на русском и эрзянском языках, широко бытуют танцы под иностранную музыку. Таким образом, в современной свадебной обрядности эрзи причитания не исполняются, а присутствуют слова и выражения заклинательного характера.

Эрзянские рекрутские причитания появились задолго до введения в XVII в. Петром I рекрутских наборов и исполнялись при проводах мужчин на войну. Немногочисленность записей рекрутских причитаний обусловлена тем, что данный жанр практически исчез в XX в., но в связи с войнами в Афганистане (1979–1989 гг.) и Чеченской Республике (1992–1997 гг.) стал возрождаться. Однако эти рекрутские причитания представляли собой обновленный жанр причитания. Во время кризиса народ интуитивно обращается к традиции и обрядам своей культуры. Этот пример еще раз иллюстрирует мысль Ю. М. Лотмана, что актуальные тексты (в данном случае рекрутские (солдатские) причитания) в нужный период высвечиваются памятью, а неактуальные не исчезают, а как бы погасают, уходят на периферию (см.: Лотман 2000: 674). В настоящее время в основном используются слова благословения заклинательного характера.

В работе проанализированы и описаны не только обряды (отделения, включения, промежуточные) в деталях и подробностях, но и их значение и расположение в церемониальных комплексах. Так, данное исследование позволило выявить основные причины исчезновения и отторжения причитаний, трансформации их обрядности. Как обрядовые, так и необрядовые причитания являются отражением явлений, событий и фактов окружающей жизни. Причитания менялись с развитием культуры народа, его быта, языка и мышления. В течение многих веков они впитали в себя элементы культуры разных народов, испытали влияние различных религий. В настоящее время, чтобы понять ход этих процессов у эрзи, мало знать их формы бытования, необходимо изучить весь длительный процесс их становления.

Изменения обрядовой стороны жизни эрзи и мокши связано прежде всего с вхождением в состав Российского государства и принятием христианства. Итогом длительного взаимодействия христианства с традиционными верованиями и обрядами эрзи и мокши явилось возникновение мордовского варианта православия, адаптированного к дохристианским верованиям и обрядам мордвы. В связи с этим вера в божества, мифические силы и культ предков постепенно утратилась. Обрядовая жизнь, как и повседневная, стала проще и скуднее. Тесное окружение и взаимодействие с другими народами привели к трансформации национальной обрядности. Посредством средств массовой информации в обрядность проникла доминирующая культура. Была прервана внутриэтническая передача культурных и духовных ценностей

между поколениями. Это повлекло за собой сужение сферы бытования народных обрядов и обычаев, в том числе причитаний. Доминирующей стала православная вера и связанные с ней традиции. Исчезновению причитаний у мордвы-эрзи способствовали также процессы урбанизации и глобализации. Начиная с 1990-х гг. в связи с процессами миграции сельского населения и соответственно его сокращением сократилось и число носителей народных традиций. Изменившиеся экономические условия привели к тому, что большинство семейных обрядов проводится уже не в домашней обстановке, а в кафе, ресторанах. Причиной исчезновения также послужили социально-экономические условия, связанные с сокращением продолжительности обрядов, заменой традиционных обрядов, так называемыми официальными обрядами.

Также проанализировав литературу, полевой материал и собственные наблюдения, я пришла к выводу, что причитания (кроме похоронных) в настоящее время теряют свои функции, связь с обрядом и перемещаются на периферию народной культуры. При смене обрядности меняется их значение и роль. Я считаю, что функционирование причитаний проходит в трех направлениях.

Во-первых, они поддерживают старые традиции. Поминальные и похоронные причитания исполняются исключительно перед совершением ритуала и занимают устойчивое место в исполнении обряда.

Во-вторых, под влиянием христианства и новых веяний современной жизни современные эрзянские причитания модернизировались. Это дало им возможность сохраниться и в сельском быту, и на сцене. Сюда можно отнести свадебные и рекрутские песни печального характера, а также исполнение православных песен в традиционной похоронной обрядности, образцами которых служат записи, сделанные мной в Ардатовском районе Республики Мордовия.

Третья тенденция – к исчезновению. Большая часть свадебных причитаний не сохранилась в современной деревне, а только бытует на сцене в театральных и музыкальных постановках. Однако на современной свадьбе и при проводах на военную службу в традиции остались некоторые элементы обрядности: благословение и слова заклинательного характера.

П. Бурдье отмечает, что во время модернизации судьбой исчезающих традиций является признание обществом исчезающей традиции культурным наследием (см.: Бурдье 2003: 24–25). Это можно отнести и к эрзянским причитаниям, которые в наше время исполняются на сцене, что раньше было невозможно. По моему мнению, причитания будут исполнять актеры в театральных и концертных постановках, фольклорные ансамбли, которые воспроизводят, например, старинные свадебные причитания. Исполнительские коллективы выступают в роли посредников между архаичной и современной культурой. Еще несколько десятков лет мы сможем

слышать эрзянские похоронные причитания в деревнях и селах, так как этот обряд является сегодня наиболее востребованным элементом древней культуры.

Комплексное рассмотрение причитаний, а также связанных с ними обрядов, позволило мне выявить некоторые пути сохранения этих фольклорных форм. По моему мнению, для процветания духовной культуры, в том числе традиционных эрзянских причитаний, следует, прежде всего, поддерживать национальную культуру жителей сел. Необходимо ввести обучение детей на родном языке не только в школах, но и в дошкольных образовательных учреждениях.

Фольклорные традиции – часть национальной культуры, сохранение и развитие которой зависит от деятельности политических, образовательных учреждений и от желания народа осознать важность сохранения своих традиций, самобытности, не раствориться в массовой культуре, не идти по пути подражания другим народам.

Причитания в традиционной культуре эрзянского народа являются уникальными, самобытными элементами культуры, которые осознаются современным обществом как значимый фактор духовности, житейской мудрости, преемственности поколений и самоидентификации народа. Согласно сравнительно-историческому методу, они являются одними из древних фольклорных жанров, которые генетически связаны с традиционными обрядами и верованиями. До конца XIX в. причитания являлись неотъемлемой частью обрядов семейного цикла, которые сопровождались определенными ритуалами, и которые, по воззрениям мордвы, способствовали благополучию в семье, обществе, плодovitости молодых, успеху и процветанию в коллективе.

Значимым и ценным результатом методологических разработок представляются сведения, полученные мной от респондентов, а также их интерпретация и понимание места и роли причитаний в культуре эрзянского народа. Результатом моей работы является фильм, где представлены причитания на эрзянском языке с эстонскими субтитрами, собранные в Ардатовском районе Республики Мордовия. Это первый видеосборник по эрзянским причитаниям в Мордовии и за ее пределами.

Я рассматриваю собранный материал не только как исторически сформировавшийся компонент обрядности, играющий определенную семантическую функцию, но также как элемент консолидации этноса, регулирования устоев народной жизни. В условиях дисперсного расселения и активных урбанизационных и интеграционных процессов происходит изменение этнического своеобразия и национального самосознания эрзи. Поэтому данный слой традиционной обрядовой культуры, зафиксированный и донесенный до представителей научного мира и общественности с помощью современных коммуникационных средств, очень значим.

Презентация фильма прошла в Институте эстонского языка (18.01.2012). В 2012 г. он был показан по Мордовскому телевидению, и на него получен положительный отзыв от кафедры новейшей истории народов России Мордовского государственного университета имени Н. П. Огарева. Данный фильм также имеет и большое практическое значение. В частности, он уже используется в театральных постановках в национальном театре Мордовии. Результаты работы могут быть использованы также при анализе духовной культуры эрзи и ее реконструкции на определенном этапе.

Выбранные материалы, источники и методы исследования позволили решить поставленные задачи. Данное исследование является одним из опорных пунктов для более глубокого, расширенного исследования данной проблематики. Работа вносит свой вклад в сохранение и возрождение национально-культурного наследия народа эрзи.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Информанты

Абросимова Наталья Петровна, 1924 г. р. (урожд. с. Ташто Кшуманця Большеигнатовского района РМ), записи 2003 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Аксёнова Татьяна Михайловна, 1929 г. р. (урожд. с. Урусова Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Свадебное причитание).

Аношкина Анастасия Алексеевна, 1928 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Аношкина Вера Сергеевна, 1936 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), запись 2010 г. (Свадебное и похоронное причитание).

Аржаев Александр Иванович, 1956 г. р. (урожд. с. Урусова Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Афонькина Юлия Владимировна, 1961. г. р. (урожд. с. Луныга-Майдан Ардатовского района РМ), записи 2001 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Баюшкин Николай Степанович, 1943. г. р. (урожд. с. Каласева Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебном обряде).

Венчакова Анна Ивановна, 1980 г. р. (урожд. с. Старое Шайгово Старошайговского района РМ), записи 2012 г. (Повествование о похоронных обрядах и проводах на военную службу).

Вергизова София Сергеевна, 1938. г. р. (урожд. с. Чукалы Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Песня про рекрута – Моро рекрутто).

Гурьянова Любовь Александровна, 1975 г. р. (урожд. с. Турдаки Дубенского района РМ), записи 2013 г. (Повествование о поминальных и свадебных обрядах).

Дулкин Геннадий Васильевич, 1965 г. р. (урожд. с. Сабаева Кочкуровского района РМ), записи 2013 г. (Исполнение похоронных причитаний. Повествование о похоронных и свадебных причитаниях).

Дябкина Анна Михайловна, 1932. г. р. (урожд. с. Каласева Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Похоронные и рекрутские причитания).

Евграшина Анна Ивановна, 1928. г. р. (урожд. с. Жабина Ичалковского района РМ), записи 2004 г. (Повествование о похоронном обряде).

Зимакова Антонина Ивановна, 1929 г. р. (урожд. г. Ардатова Ардатовского района РМ), записи 2003 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Имайкина Александра Афанасьевна, 1923. г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 1998 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Калдоркина Мария Дмитриевна, 1936 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Калигина Татьяна Трофимовна, 1931 г. р. (урожд. с. Кечушева Ардатовского района РМ), записи 2012 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Карчаганова Елизавета Павловна, 1928. г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2004 г. (Причитание о тяжелой жизни – Стака эрямодо лайшема).

Клюшкина Ольга Ивановна, 1921. г. р. (урожд. с. Луныга-Майдан Ардатовского района РМ), записи 2003 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Князькина Анна Ивановна, 1940. г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Причитание о муже – Мирдеде лайшема).

Князькина Мария Ивановна, 1935. г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Кондракова Маргарита Николаевна, 1964 г. р. (урожд. с. Торбеева Торбеевского района РМ), записи 2012 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Константинов Яков Михайлович, 1931 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2008 г. (Повествование о проводах на службу, свадебных и поминальных обрядах).

Константинова Елена Петровна, 1931 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Константинова Лариса Владимировна, 1961 г. р. (урожд. с. Луныга-Майдан Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Константинова Мария Михайловна, 1928 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Повествование о похоронном обряде).

Константинова Надежда Андреевна, 1955 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о проводах на службу).

Кузнецова Александра Николаевна, 1927 г. р. (урожд. с. Чукалы Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Причитание невесты по новой жизни и родственникам – Урнема од эрямодо ды раськеде).

Лаврушкина Антонина Васильевна, 1931. г. р. (урожд. с. Кечушева Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Похоронные и свадебные причитания).

Литюшкина Галина Викторовна, 1959 г. р. (урожд. с. Чукалы Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Маколова Евдокия Алексеевна, 1933 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Малышева Раиса Ильинична, 1937. г. р. (урожд. с. Каласева Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Мартынова Надежда Николаевна, 1956 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2008 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Маторкина Надежда Николаевна, 1971 г. р. (урожд. с. Урусова Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о свадебных обрядах и проводах на военную службу).

Милаева Валентина Яковлевна, 1951 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Модина Катерина, 1986 г. р. (урожд. с. Вачелай Сосновоборского района Пензенской области), записи 2013 г. (Исполнение свадебных и похоронных причитаний на сцене).

Ошкина Зоя Петровна, 1951 г. р. (урожд. с. Старая Шентала Шенталинского района Самарской области), записи 2012 г. (Повествование о причитаниях).

Палухина Надежда Ильинична, 1957 г. р. (урожд. с. Семилей Кочкуровского района РМ), записи 2012 г. (Повествование о причитаниях).

Пашкович Любовь Ильинична, 1960 г. р. (урожд. с. Семилей Кочкуровского района РМ), записи 2012 г. (Повествование о причитаниях).

Пискайкина Евдокия Федоровна, 1955 г. р. (урожд. с. Папулева Ичалковского района РМ), записи 2003 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Родионова Надежда Петровна, 1956 г. р. (урожд. пос. Яблочный Холмского района (Сахалин), (Выросла в с. Сабаеве Кочкуровского района РМ), записи 2012 г. (Причитание на кладбище).

Ромашкин Андрей Владимирович, 1983 г. р. (урожд. по с. Зубова-Поляна Зубово-Полянского района РМ), записи 2013 г. (Исполнение традиционных свадебных песен).

Самошкина Зинаида Федоровна, 1934 г. р. (урожд. с. Дракино Торбеевского района РМ), записи 2003 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Симберг Антонина Фёдоровна, 1951 г. р. (урожд. по с. Тереньга Ульяновской области), записи 2012 г. (Повествование о причитаниях).

Суюшова Любовь Сергеевна, 1954 г. р. (урожд. с. Каласева Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Причитание по свёкру – Атявтто лайшема).

Суюшова Нина Семеновна, 1929 г. р. (урожд. с. Каласева Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Причитание свекрови).

Тарнаева Елена Павловна, 1933 г. р. (урожд. с. Кечушева Ардатовского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о проводах на военную службу).

Татарова Анна Васильевна, 1924 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 1998 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Татарова Раиса Павловна, 1948 г. р. (урожд. с. Канаклейка Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебных обрядах).

Топорова Пелагея Михайловна, 1928 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2010 г. (Причитание-благодарение – Урнема).

Тувина Александра Ильинична, 1953 г. р. (урожд. с. Старое Шайгово Старошайговского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о похоронных обрядах).

Тужилкин Василий Кузьмич, 1943 г. р. (урожд. с. Кечушева Ардатовского района РМ), записи 2001 г. (Повествование о похоронном обряде).

Тужилкина Мария Васильевна, 1939 г. р. (урожд. с. Старое Синдорово Краснослободского района РМ), записи 2011 г. (Повествование о проводах на военную службу).

Ютяева Нина Яковлевна, 1950 г. р. (урожд. с. Луныга Ардатовского района РМ), записи 2009 г. (Повествование о свадебных и похоронных обрядах).

Архивы

АФ МГУ – Архив филологического факультета Мордовского государственного университета.

ЦГА РМ – Материалы Центрального государственного архива Республики Мордовия

Mikkor, M., R. Alatalu: 1989, Teateid ersa mordvalaste perekonnakombestiku, kalendritähtpäevade, asustuse, elatusalade ja muu eluolu kohta (Mordva ANSV Kotshkurovi raj. Sabajevo k. ja Dubjonki raj. Povodimovok.). EA 218, l. 245–370.

Литература

Адоньева, С. Б.: 2000, *Сказочный текст и традиционная культура*, СПб.: Издательство СПбГУ.

Адрианова-Перетц, В. П.: 1947, *Очерки поэтического стиля древней Руси*, Москва; Ленинград: Издательство АН СССР.

Алешкин, А. С.: 2012, *Куда ушли боги мордвы: Герои мордовской мифологии*, Саранск: Издатель Константин Шапкарин.

Арсентьев, Н. М., В. М. Арсентьев, Э. Д. Богатырев [и др.]: 2012, *Мордовия в истории России: Дорогами тысячелетия*, Саранск: Издательский центр ИСИ МГУ.

Байбурун, А. К., Г. А. Левинтон: 1990, 'Похороны и свадьба', *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*, Ответственные редакторы В. В. Иванов, Л. Г. Невская, Москва: Наука, с. 64–98.

Байбурун, А. К.: 1993, *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, СПб: Наука.

Баргова, Т. С.: 2007, *Ардатов: история и современность: [Краеведческое издание]*, Саранск: Типография «Красный Октябрь».

Барсов 1997 – *Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым: Том 1–2*, Издание подготовили Б. Е. Чистова, К. В. Чистов, [ответственный редактор А. М. Астахова], СПб.: Наука.

Бояркин, Н. И.: 1986, *Становление мордовской профессиональной музыки: Композитор и фольклор*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Бромлей, Ю. В.: 1983, *Очерки теории этноса*, Москва: Наука.

Бубрих, Д. В.: 1927, 'Краткий отчет о лингвистической экспедиции к мордве летом 1927 г.', *Доклады АН СССР: Серия В, № 13*, с. 205–209.

Геннеп, Арнольд ван: 1999, *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*, [Перевод с французского], Москва: Восточная литература.

Девяткина, Т. П.: 1992, *Мокшанские свадебные обряды и песни: В прошлом и настоящем*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки: антология, 2001. Авторы-составители: М. И. Чувашев, И. А. Касьянова, А. Д. Шуляев, А. Ю. Малыхин, Т. И. Волкова. Издательство СамГПУ.

Евсеев, М. Е.: 1897, 'Образцы мордовской народной словесности: Вып. 1: Мокшанские песни', *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете*, т. XIV, вып. 1, с. 17–32 (Приложение).

Евсеев, М. Е.: 1961–1966, *Избранные труды: в 5 томах*. Саранск: Мордовское книжное издательство, т 2 (1963); т 5 (1966).

Евсеев, М. Е.: 1990, *Мордовская свадьба*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Евсеев, М. Е.: 2004, *Жизнь мордвы в фотографиях: Фотоальбом*, Составитель А. С. Лузгин и др., Саранск: Мордовское книжное издательство.

Еремина, В. И.: 1991, *Ритуал и фольклор*, Ленинград: Наука.

Жукова, О. Ю.: 2009, *Языковые особенности вепсских обрядовых причитаний: Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук*, [На правах рукописи], Петрозаводск.

Зеленин, Д. К.: 1999, 'Древнерусский языческий культ «заложных» покойников', *Избранные труды: Статьи по духовной культуре: 1917–1934*, Вступительная статья, составление и комментарии Т. Г. Ивановой, Москва: Индрик, с. 17–34.

Земцовский, И. И.: 2006, 'Славяно-финно-угорский причетный мелос: теоретические аспекты проблемы', *Из мира устных традиций: Заметки впрок: к 70-летию И.И. Земцовского*, СПб.: Редакционно-издательский комплекс Российского института истории искусств.

Имяреков, М. Г.: 1995, *Лирика душевной печали: Мордовская обрядовая поэзия, причитания: Учебное пособие*, Саранск: Издательство Мордовского университета.

Кавтаськин, Л. С.: 1955, 'Причитание невесты', *Мордовские народные песни*, Составитель Л. Кавтаськин, Саранск: Мордовское книжное издательство, с. 78–85.

Кавтаськин, Л. С.: 1972, 'Мордовские обряды и причитания при похоронах девушки', *Проблемы изучения финно-угорского фольклора*, Ответственный редактор В. Я. Евсеев, Саранск: Мордовское книжное издательство, с. 186–192.

Кагаров, Е. С.: 1936, 'Венчание покойников у немцев Поволжья', *Советская этнография*, № 1, с. 106–108.

Кагаров, Е. С.: 1981, 'Словесные элементы обряда', *Из истории русской советской фольклористики*, Ответственный редактор А. А. Горелов, Ленинград: Наука, с. 66–76.

- Касьянова, И. А.: 1977, 'Мордовские эрзянские похоронные причитания', // *Музыкальное наследие финно-угорских народов* / Составитель и редактор И. Рюитель. Таллин: Ээсти раамат, с. 385–401.
- Касьянова, И. А., Чувашев, М. И.: 1979, Мордовские (эрзянские) причитания. *Из коллекции фольклориста*. Москва: Всесоюзное издательство «Советский композитор».
- Коновалова, В. И.: 2012, 'По улицам шествовали невесты', *Маяк*, Ардатов, № 22, с. 1–3.
- Корнишина, Г. А.: 2000, *Традиционные обычаи и обряды мордвы: Исторические корни, структура, формы бытования*, Саранск: МГПИ.
- Корнишина, Г. А.: 2005, *Традиционно-обрядовая культура мордвы: Учебное пособие*, Саранск: Типография «Полиграф».
- Корнишина, Г. А.: 2007, *Традиционно-обрядовая культура мордвы: Учебное пособие*, Саранск: Издательство Мордовского университета.
- Корнишина, Г. А.: 2008, *Экологическое воззрение мордвы: Религиозно-обрядовый аспект: Монография*, Саранск: Издательство Мордовского университета.
- Лепехин 1771 – *Дневные записки путешествия доктора и Академии Наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году*, СПб.: При императорской Академии Наук.
- Лотман, Ю. М.: 1960, 'Записи народных причитаний начала XIX века из архива Г. Р. Державина', *Русская литература*, № 3, с. 145–150.
- Лотман, Ю. М.: 1972, *Анализ поэтического текста: Структура стиха*, Ленинград: Просвещение.
- Лотман, Ю. М.: 2000, *Семиосфера*. СПб.: Искусство – СПб.
- Лотман, Ю. М.: 2010, *Непредсказуемые механизмы культуры*. Под редакцией Т. Д. Кузовкиной при участии О. И. Утгоф, Таллинн: Издательство Таллиннского университета.
- Майнов, В. Н.: 1885, *Очерк юридического быта мордвы*, СПб.: Типография Министерства внутренних дел (= Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии, т. XIV, вып. 1).
- МСЭ – *Малая Советская энциклопедия: В 10-ти томах*, Москва: Большая Советская энциклопедия, 1958–1961, т. 5, 7.
- Маркелов, М. Т.: 1922, 'Саратовская мордва: Этнографические материалы', *Саратовский этнографический сборник*, Вып. 1, Под редакцией Б. М. Соколова, Саратов: Издание Мордовского подотдела, с. 54–233.
- Маркелов, М. Т.: 1931, 'Куль умерших в похоронном обряде волго-камских финнов', *Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов*, Составители М. Г. Левин [и др.], Под общей редакцией В. К. Никольского, Москва: Ленинград, т. 2, с. 269–281.
- Мелетинский, Е. М.: 1998, 'Первобытные истоки словесного искусства', *Избранные статьи. Воспоминания*, Москва: Издательство РГГУ, с. 52–111.

Мельников, П. И. (Андрей Печерский): 1981, *Очерки мордвы*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Милькович, К.: 1905, 'Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия', *Тамбовские епархиальные ведомости, Часть неофициальная*, № 18, с. 8–20.

Минх, А. Н.: 1892, 'Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии', *Этнографическое обозрение*, № 4, с. 116–128.

Мокшин, Н. Ф.: 1968, *Религиозные верования мордвы: Историко-этнографические очерки*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мокшин, Н. Ф.: 1977, *Этническая история мордвы XIX–XX века*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мокшин, Н. Ф.: 1990, 'Религиозный синкретизм у мордвы', *Мировоззрение финно-угорских народов: Сборник научных трудов*, Ответственный редактор И. Н. Гемуев, Новосибирск: «Наука», с. 49–57.

Мокшин, Н. Ф.: 1993, *Мордва глазами зарубежных и российских путешественников*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мокшин, Н. Ф.: 1998, *Религиозные верования мордвы: Историко-этнографические очерки*, Издание второе, дополненное и переработанное, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мокшин, Н. Ф.: 2004, *Мифология мордвы: Этнографический справочник*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мордва – Мордва: *Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа*, Составитель С. С. Маркова, Под общей редакцией Н. П. Макаркина, Саранск: Мордовская книжное издательство, 2012.

Мордовия – Мордовия: *Энциклопедия: В 2-х т*, Саранск: Мордовское книжное издательство, 2003–2004.

Никонова, Л. И., Кандрина, И. А.: 2003, *Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: Историко-этнографическое исследование*, Саранск: Издательство Мордовского университета, 2003.

ОМНС – *Образцы мордовской народной словесности*, вып. 1: Песни на эрзянском и некоторые на мокшанском наречии, [Составление А. Ф. Юртова, М. Е. Евсеева], Казань: Издание Православного Миссионерского Общества, 1882.

Ожегов, С. И.: 1991, *Словарь русского языка*. М.: Русский язык.

ПМНМИ – *Памятники мордовского народного музыкального искусства*, т. 3: Эрзянские приуроченные песни и плачи Заволжья, Составитель Н. И. Бояркин, Под редакцией Е. В. Гиппиуса, Саранск: Мордовское книжное издательство, 1988.

Плесовский, Ф. В.: 1968, *Свадьба народа коми: Обряды и причитания*, Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Пино, В. В.: 1972, 'О характере и содержании сетуских причитаний', *Проблемы изучения финно-угорского фольклора*, Ответственный редактор В. Я. Евсеев, Саранск, с. 193–202.

Причитания 1960 – *Причитания*, Вступительная статья и примечания К. В. Чистова, Ленинград: Советский писатель, (= Библиотека поэта. Большая серия, 2-е издание).

Пропп, В. Я.: 1964, 'Жанровый состав русского фольклора', *Русская литература*, № 4, с. 59–75.

Рогачев, В. И.: 2002, *Истоки: К проблеме историко-культурного и филологического наследия М. Е. Евсеева*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Рюйтель, И.: 1994, *Исторические пласты эстонской народной песни в контексте этнических отношений*, [Перевод с эстонского], Таллин: АН Эстонии, 1994.

Рюйтель, И.: 2009, 'Кихнуские свадебные обряды в финно-угорском контексте', *Финно-угорский мир*, № 1, с. 62–75.

Самородов, К. Т.: 1959, *Мордовские пословицы и загадки*, Том 1: Пословицы, присловья и поговорки, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Самородов, К. Т.: 1980, *Мордовская обрядовая поэзия*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Самошкин, А. Г.: 1989, *Сказительские традиции мордвы*, Саранск: Мордовское книжное издательство.

Седакова, О. А.: 2004, *Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва: Индрик. (Серия: Традиционная духовная культура славян: Современные исследования).

Степанова, А. С.: 1986, 'Метафорические замены в прибалтийско-финской плачевой традиции: К семантике терминов родства', *Фольклористика Карелии*, [научные редакторы Н. А. Криничная, Э. С. Киуру], Петрозаводск: Издательство Карельского научного центра РАН, с. 66–80.

Степанова, А. С.: 2003, *Карельские плачи: Специфика жанра: Избранные статьи*, Петрозаводск, Периодика.

Сурхаско, Ю. Ю.: 1977, *Карельская свадебная обрядность: Конец XIX-начало XX в.*, Ленинград: Наука.

Токарев, С. А.: 1958, *Этнография народов СССР: Исторические основы быта и культуры*, Москва: Издательство Московского университета.

Токарев, С. А.: 1964, *Ранние формы религии и их развитие*, Москва: Наука.

Толстой, Н. И.: 1995, *Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик, с. 430–461.

УПТМН – *Устно-поэтическое творчество мордовского народа*, Саранск: Мордовское книжное издательство, 1963–, т. 6, ч. 1 (1972): Эрзянская свадебная поэзия; т. 6, ч. 2 (1975): Мокшанская свадебная поэзия; т. 7, ч. 1 (1972): Эрзянские причитания-плачи; т. 7, ч. 2 (1979): Мокшанские причитания.

Ушаков 1939 – *Толковый словарь русского языка: В 4-х томах*, Под редакцией Д. Н. Ушакова Москва : Советская энциклопедия, 1935–1940, т. 3.

Филиппова, В. В.: 2007, 'Семейные обряды и поэзия коми', *Коми войтырлӧн фольклор = Фольклор народа коми*, Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 2007, с. 49–78.

Христолюбова, Л. С.: 1984, *Семейные обряды удмуртов: Традиции и процессы обновления*, Ижевск: Удмуртия.

Чистов, К. В.: 1982, 'Причитания у славянских и финно-угорских народов', *Обряды и обрядовый фольклор: [Сборник статей]*, Ответственный редактор В. К. Соколова, Москва: Наука, с. 101–113.

Чувашев, М. И.: 1977, 'Мордовские эрзянские причитания', // *Музыкальное наследие финно-угорских народов* / Составитель и редактор И. Рюитель. Таллин: Ээсти раамат, с. 353–384.

Шамова, Л. Н.: 2010, *Причетные формы мордвы-эрзи в бассейне реки Суры Среднего Поволжья*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, СПб. (На правах рукописи).

Шахматов, А. А. (составитель): 1910, *Мордовский этнографический сборник*, СПб.

Шигурова, Т. А.: 2010, *Свадебная одежда мордвы*, Саранск: Рузаевский печатник.

Юр-в Ав-ий (А. Ф. Юртов): 1877, 'Погребальные обряды и поверья крещеной мордвы Уфимской губернии', *Известия по Казанской епархии*, № 8, с. 29–228.

Юртов, А. Ф.: 2004, 'Погребальные обряды и поверья крещеной мордвы Уфимской губернии', *Авксентий Юртов: Сборник статей, документов и материалов: К 150-летию со дня рождения*, Составитель И. А. Зеткина и др., Саранск: Мордовское книжное издательство, с. 7–29.

Юрченкова, Н. Г.: 2002, *Мифология в культурном сознании мордовского этноса*, Саранск: Издательство Мордовского университета.

Ямурзина, Л.: 2011, *Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода: На примере восточных мари*, Тарту: Издательство Тартуского университета (Dissertationes ethnologiae Universitatis Tartuens, v. 3).

Arukask, Madis: 1998, 'Surm ja pärast seda', *Õdagumeresoomõ väikuq keeleq = Läänemeresoomõ väikesed keeled*, Võru, s. 151–159 (Võro Instituudi toimõtisõq, vol. 3).

Arukask, Madis: 2011, 'Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surmuitkude žanriline mälu', *Mäetagused*, № 47, lk. 39–63.

Barth, Fredrik: 1969, 'Introduction', *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Edited by Fredrik Barth, London: Allen & Unwin, pp. 9–38.

Eriksen, Thomas Hylland: 2001, *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London; Sterling (Virginia): Pluto Press (Anthropology, Culture and Society).

Ermakov, N.: 2008, *Surm ja matused ersamordvalastel ja setudel*. Tallinna Ülikool.(käsikiri)

Hagu, Paul: 2000, 'Poesia eksam: Setu mõrsjaitkudest kõrvutuses läänemeresoomlaste põhjapoolsema itkutraditsiooniga', *Tagasipöördumatus: Sõnad ja hääl*, Toimetajad [ja

- eessõna:] Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre Tedre, Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 199–227.
- Harva, Uno: 1942, *Mordvalaisten muinaisusko*, Porvoo; Helsinki: WSOY; Söderström (Suomen suvun uskonnot, vol. 6).
- Honko, Lauri: 1963, 'Itkuvirsirunous', *Suomen kirjallisuus*, I: Kirjoittamaton kirjallisuus, Toimittaja Matti Kuusi, Helsinki: SKS & Otava, s. 81–128.
- Hurt, Jakob: 1904, *Setukeste laulud: Pihkva-eestlaste vanad rahvalaulud ühes Räpina ja Vastselina lauludega*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jackson, Bruce: 1987, *Fieldwork*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Joalaid, Marje: 2000, 'Itk vepsa matusekombestik', *Tagasipöördumatus sõnad ja hää*, Toimetajad [ja eessõna:] Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre, Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 265–282.
- Kõivupuu, Marju. 2001: 'Kogujalt kogujale', *Paar sammukest*, Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 194–210 (Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat, k. XVIII).
- Kõivupuu, Marju. 2009: *Hinged puhkavad puudes*, Tallinn: Huma.
- Kõivupuu, Marju. 2011: 101 Eesti pühapaika. Tallinn: Varrak.
- Kõivupuu, Marju. 2012: Siirdeühiskonna siirderiitused, *Põlvkondlikud pihtimused*, Koostanud Aili Aarelaid-Tart, Toimetaja Anu Kannike, Tartu, lk. 213–247 (Nullindate kultuur, k. II).
- Konkka, Unelma: 1985, *Ikuinen ikävä: Karjalaiset riitti-itkut*, Helsinki: SKS.
- Konstantinova, Natalia: 2003, Kuolema mordvalaisten ja suomalaisten kansanperinteessä. Tallinnan kasvatustieteellinen yliopisto, Humanistinen tiedekunta. Tallinn, 2003. (käsikiri)
- Korb, Anu: 2007, *Siberi epykovucesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana*, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuenssis, v. 8).
- Kuusi, Matti, Lauri Honko, Leea Virtanen, Juha Pentikäinen: 1980, *Perinteen tutkimuksen perusteita*, Porvoo; Helsinki; Juva: Söderström.
- Mikkor, Marika: 2001, 'Muutuvast matusekombestikust linnas ja maal', *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*, k. XLV, Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Nenola, Aili: 2002, *Inkerin itkuvirret = Ingrian laments*, Helsinki: SKS, 2002.
- Pino, Veera: 2000, 'Setu matusekombestik', *Tagasipöördumatus: Sõnad ja hää*, toimetajad [ja eessõna:] Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 38–54.
- Pino, Veera, Vaike Sarv: 1981, *Setu surnuitkud*, vihik 1–2. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, v. 1.
- Richter, Elisabet: 1982, 'Mõningaid arhailisi jooni setu matusekommetes', *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*, [Etnograafiamuuseumi teaduspäevade ettekannete kogumik], [koostanud ja toimetanud J. Linnus], Tallinn, Valgus, lk 96–100.

Rüütel, Ingrid: 2000, 'Lõunavepsa surnuitkuviisid läänemeresoome itku- ja laulutraditsiooni kontekstis', *Tagasipöördumatus: Sõnad ja hääld*, toimetajad [ja eessõna:] Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 283–296.

Salve, K.: 2000, 'Toone tare. Tähelepanekuid setu surnuitkude žanridevahelistest ja geograafilistest seostest', *Tagasipöördumatus: Sõnad ja hääld*, toimetajad [ja eessõna:] Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 55–72.

Sarv, Vaike: 2000, *Setu itkukultuur*, [Doktoritöö], Tampere; Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum; Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos (Ars Musicae Popularis, nr. 14).

Seremetakis, C. Nadia: 1991, *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Cicago: University of Chicago Press.

Tergem, Kerti: 1994, 'Uurali rahvaste surmakäsitusest: Etnolingvistiline pilguheit', *Akadeemia*, Tartu, nr 11, lk. 2273–2297.

Torp-Kõivupuu, Marju: 2003, *Surmakultuuri muutumine ajas: Ajaloolise Võrumaa matusekombestiku näitel: Monograafia = The Changing of Death Cult in Time: On the Example of the Historical Võrumaa Burial Customs : A Monograph*, Tallinn: [Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus].

Valk, Ülo: 1998, 'Inimene ja teispoolsus eesti rahvausundis', *Eesti rahvakultuur*, Toimetaja Ants Viies ja Elle Vunder, Tallinn: Eesti Entüklopeediakirjastus, lk. 485–511.

Viluoja, E.: 2000, 'Tõrjemaagiast matusekommetes', *Mäetagused*, Tartu, nr. 13, lk. 43–62.

Литература на эрзянском и мокшанском языках

Евсеев 1928 – *Эрзянь морот*, [составитель М. Е. Евсеев], Москва: Центриздат.

Кириллов 1958 – *Эрзя-мокшонь морот: Сказт ды балладат*, [Составитель П. С. Кириллов, Л. С. Кавтаськин, К. Т. Самородов], Саранск: Мордовской книжной издательствась.

Маторкина, Т.: 2009, 'Одирвань ютамо', *Эрзянь правда*, № 11, с. 6.

Мордвась 2006 – *Мордвась: Эрзянь ды мокшонь раськетнень эрямопингень, этнографиянь ды культурань коряс очеркт*, Саранск: Мордовской книжной издательствась, 2006.

Поздяев, И. С. (Сибиряк): 1936, *Урвакстомань седикелень койть*, Саранск.

Родионова, Н. П.: 2000, 'Сурвелень свадьба', *Сятко*, Саранск, № 2 с. 101–113.

Рогачев 2002 – *Дубёнка ёнксонь койтне ды моротне: Хрестоматияс кочкавкт*, Составительне В. И. Рогачев, М. Н. Салаева, А. Д. Шуляев Саранск: МГПИ.

Седова, Л. В.: 1992, *Пингед пингес кандозь вал*, Саранск: Мордовской книжной издательствась.

Чернов 1995 – *Мордовскяй устнай народнай творчествать коряс хрестоматия*, Омбоце Пельксьс, [составительне: Е. И. Чернов, М. Г. Имяреков, М. Ф. Ефимова, Т. И. Кубанцев], [Саранск]: Мордовский университетонь издательствась.

Шаронов, А. С. *Масторава: Кемгавксово ёвтамот эрзянь ды мокшонь раськетнеде*, Саранск: Мордовской книжной издательствась, 1994.

Интернет-источники

Корнишина Г. А. Историко-этнографический сайт РМ. Похоронные и поминальные обряды мордвы. <http://zubova-poliana.narod.ru/history-tradition-death.htm> (дата обращения 17. 11. 2012.)

Официальный сайт органов государственной власти РМ. <http://www.e-mordovia.ru/content/view/874> (дата обращения 20. 01. 2013)

Петрянь Андю 2007. Эрзянский праздник глазами чуваша. <http://erzianj-jurnal.livejournal.com/61529.html> (дата обращения 25. 02. 2013.)

Тучина О. А. 2004. Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Семантика ритуально-магических действий свадебного обряда (по материалам пинежского района Архангельской области). http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1.htm (дата обращения 3. 01. 2013.)

Шамова Л. Н. 2010. Причетные формы мордвы-эрзи в бассейне реки Суры Среднего Поволжья. <http://www.dissercat.com/content/prichetnye-formy-mordvy-erzi-v-basseine-reki-sury-srednego-povolzhya> (дата обращения 15. 01. 2013.)

Энциклопедия Брокгауза и Эфрона. Причитания. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/17654> (дата обращения 30. 08. 2013.)

Eesti pärimusmuusika keskus, <http://www.folk.ee/festival/opitoad> (дата обращения 14. 06. 2013.)

Honko, Lauri 1988. Folklooriprotsess. Mäetagused, nr. 6; <http://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm> (дата обращения 23. 07. 2013.)

Kalkun, Andreas 2003. Ariadne lõng 1/2. Seto naisautobiograafide maailm. lk. 6–20. http://lail.setomaa.ee/pdf/1_K2003_low.pdf - Andreas Kalkun (дата обращения 23. 05. 2013.)

Kõivupuu, Marju 2010. Surmakultuuri suundumustest tänapäeval. – Ustuteaduslik Ajakiri, nr.1; lk. 105–129. http://www.usuteadus.ee/failid/1_2010/Koivupuu.pdf (дата обращения 02. 12. 2012.)

Lill, Märt-Matis. Pöörane ja psühhodeelne seto meestelaul. Ansamblist „Liinatsuraq“. - Teater. Muusika. Kino. 2005, nr. 1, lk.110–111; <http://www.temuki.ee/arhiiv/2005/11/lugu15.pdf> (дата обращения 14. 06. 2012.)

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.



Фото 1. Карта Республики Мордовия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.e-mordovia.ru>

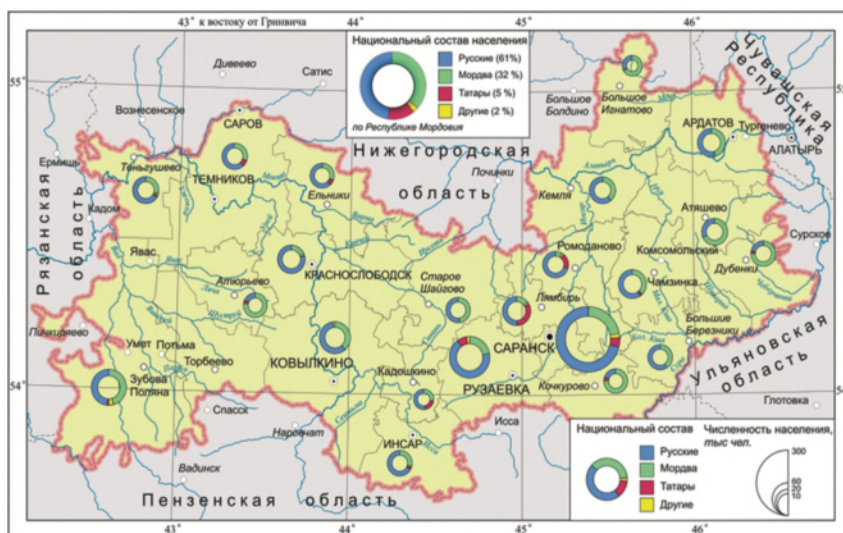


Фото 2. Национальная политика Республики Мордовия (Национальный состав Республики Мордовия) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.e-mordovia.ru>



Фото 3. Традиционное поминальное песнопение (с. Луньга Ардатовского района РМ, фото автора, 2010 г.).



Фото 4. Мед и кутья – обрядовая еда при поминании усопших (с. Луньга Ардатовского района РМ, фото автора, 2011 г.).



Фото 5. Традиционный поминальный стол с холодной закуской (с. Луныга Ардатовского района РМ, фото автора, 2010 г.).



Фото 6. Накрытый до 40 дней стол с поминальной символикой (с. Луныга Ардатовского района РМ, фото автора, 2010 г.).



Фото 7. Традиционная обрядовая еда при проводах на службу (с. Луныга Ардатовского района РМ, фото автора, 2002 г.).



Фото 8. Руководитель поминальной службы благословляет хозяйку дома и близких родственников для «приглашения» умерших предков на поминальную трапезу (с. Луныга Ардатовского района РМ, фото автора, 2012 г.).



Фото 9. «Приглашение» предков на поминальную трапезу (с. Луньга Ардамовского района РМ, фото автора, 2012 г.).



Фото 10. Похороны девочки в свадебном венке (с. Большая Ега Похвистневского района Самарской области, 20–30-е гг. XX в., фото из личного архива Г. А. Корнишиной).



Фото 11. Оплакивание умершего после выноса из избы (с. Луньга Ардатовского района РМ, фото из семейного архива автора, 1989 г.).



Фото 12. Оплакивание музыканта и фольклориста В. И. Ромашкина, плакальщица Н. П. Родионова (г. Саранск РМ, фото автора, 2012 г.).



Фото 13. Плакальщица А. Н. Кузнецова из с. Чукалы Ардатовского района РМ (фото автора, г. Таллинн, 2009 г.).



Фото 14. Поминание усопших на Яблочный Спас (с. Луньга Ардатовского района РМ, фото автора, 2008 г.).



Фото 15. Поминание усопших на Яблочный Спас (с. Луньга Ардатовского района РМ, фото из семейного архива автора, 2012 г.).



Фото 16. Невеста просит благословения перед свадьбой у умерших родителей (с. Пазелки Городищенского уезда Пензенской губернии, 20-е гг. XX в., фото из личного архива Г. А. Корнишиной).



Фото 17. Приезд за невестой свадебного поезда во главе со свахой (с. Кочкурово Дубенского района РМ, фото из личного архива Г. А. Корнишиной, 2000-е гг.).



Фото 18. Прощание с девичеством и родным домом (с. Урусово Ардатовского района РМ, фото из личного архива Н. Н. Маторкиной. 2002 г.).



Фото 19. Прощание с девичеством (с. Урусово Ардатовского района РМ, фото из личного архива Н. Н. Маторкиной, 2002 г.).



Фото 20. Свадебный обряд, связанный с деторождением (фото из личного архива Г. А. Корнишиной, 2000-е гг.).



Фото 21. «Народное моление»: приготовление обрядового супа на «Раськень озкс» (фото автора, 2013 г.).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

Причитания

<i>Авагтонь кувалт лайшема</i>	Surmaitk ämmale
<i>Пасиба, авакай, пасиба.</i>	Aitäh, emake, aitäh.
<i>Кода тон монь сrechимек-пурнымек,</i>	Kuidas sa oled mind tervitanud ja eluteele suunanud,
<i>Кода мон совинь тынк кудос.</i>	Kui ma tulin teie majja.
<i>Кода тон монь сrechимек,</i>	Kuidas sa oled mind vastu võtnud,
<i>Ох, авакинем, саимим.</i>	Oh, mu emake, kui kahju mul sinust.
<i>Кода тон жальцилить ды эйсем,</i>	Kuidas oled mu eest hoolt kandnud,
<i>Остатка сускомот монень ды максълик.</i>	Viimase leivapalukesegi mulle andnud.
<i>Кода Витя тусь армияв,</i>	Siis, kui Vitja läks sõjaväkke,
<i>Минь лиядынек, авакай, кавонек.</i>	Me jäime, emake, kahekesi.
<i>Цыпака лиядсь юткозонок ды</i>	Meile jäi kahe peale tibuke,
<i>Минек Нюрычкась.</i>	Meie Njurakene.
<i>Кода тон сонзэ ванстылик.</i>	Kuidas oled tema eest hoolt kandnud.
<i>А ней, ававкинем-саимим,</i>	Ja nüüd, mu ämmakene, kui kahju minul sinust,
<i>Тон монень ниле эйкакиш ды ванстыть,</i>	Sa oled minu nelja last hoidnud,
<i>Ниле тякат монень тон ды кастыть.</i>	Neli linnukest mulle kasvatanud.
<i>Монь ававкинем, саимим,</i>	Minu ämmake, kui kahju minul sinust,
<i>День и ночь ансяк робутынь,</i>	Kuidas ma päeval ja öösel ainult töötasin,
<i>А тон, ававкинем, саимим,</i>	Sina, mu ämmake, kui kahju minul sinust,
<i>Куломозот хозяйства ды кирдить.</i>	Oled surmani meie kodutöid teinud.
<i>А ней, авакай, жалинем,</i>	Ja nüüd, mu emake, mu haletsejake,
<i>Эзем прясо тон аштят,</i>	Oled sa surnulaval kirstus.
<i>Остатка минут тон лембе кудосо ды аштят.</i>	Veedad viimast minutit soojas kodus.
<i>Часот лисить, авакай,</i>	Aeg saab täis, tunnid kukuvad, mu emakene,

<i>Ильтядызь истямо морознэ ды улыцяв.</i> <i>Кармить веле юткова тонть кандомо.</i> <i>Пижэ буря-варма лангозот пувамо,</i> <i>Тонть, наверна, авкай, чувствият а ули.</i> <i>А мерят, Тоня, што якшамо.</i> <i>А мерят, авакай, Тоня, вельтямак!</i> <i>Кода минь мейле ушов ливтедизь,</i> <i>Ушосонть несусветной улынесь ды мороз.</i> <i>Мон мельганзо ютан авардян,</i> <i>Мерян, авакай, вельтявлетень,</i> <i>Серовно тонеть а содави, што лембе.</i> <i>Велень кувалт минь церькувас сонзэ кандынек,</i> <i>Совавтынек минь сонзэ Божей Храмс.</i> <i>Тосо сонензэ, наверна, седе вадря ды улынесь.</i> ПМА: Лаврушкина А. В. с. Кечушево, записи 2011г.	Sind saadetakse külmal ilmal jõue, Kantakse kirstus sind läbi küla. Kõva tuisk ja tuul hakkavad su peale puhuma, Kuid sina, mu ämmake, vist ei saagi seda tunda. Ei ütle sa et, Tonja, mul on külm. Ei ütle sa et, Tonja, kata mind! Ja siis, kui me viisime sind õue, Oli tugev torm ja oli külm. Ma kirstu järel minnes nutan, Ütlen, emakene, ma katan sind, Kuigi sa soojust ei tunne. Labi küla me teda kirikusse kandsime, Jumala Templisse viisime. Küllap seal on tal parem oli olla.
---	---

Лайшема мирдень кувалма <i>Ох, Мишакай, эри ялгакай,</i> <i>Косто сась тонеть те ормась?</i> <i>Косто тонть муинзеть теваме болезнясь?</i> <i>Ох, Мишакай, эйкакшитнэ эзть кастовт.</i> <i>Мезе карман мон сынст марто тееме?</i> <i>Кода таркас, эземс мон карман сынст лацемест?</i> <i>Ох, Мишакай, ведь аволь берянь ломань улынкишныть,</i>	Surmaitk mehele Oh, Mišake, mu elu sõbrake, Kust tuli sinusse see haigus? Kuidas on sind tabanud selline tõbi? Oh, Mišake, meie lapsed pole veel täiskasvanud. Kuidas saan nendega hakkama? Kuidas panen nad kirstu kõrvale seisma? Oh, Mišake, pole paha inimene sa olnud,
---	--

<i>Превей-паро ломань, Мишакай, ульникишнить. Ох, ведь велесть юткова кода ютылить веле пеиштылить. Превть весе тонь кедьстэ ды кевкстильть, Весе мелеть кепетиль тонь, Мишакай. А ней мезе карман мон тейме?</i> <i>Кода эйкашитнень карман ильтеме- проужамо? Кода карман мон сынст сречамо?</i> <i>И эшто, кить ведь кодаткак арасельть, Транспорт кодамояк ды ведь арасель.</i> <i>Кода минь срадали ды эйкашитнэнь марто.</i> ПМА: Князькина Анна Ивановна. с. Луныга, записи 2011 г.	Tark ja hea inimene sa, Mišake, olid. Oh, kui sa küla vahel kõndisid, jäid kõik vaatama. Nõu ja tarkust sinult kõik küsisid, Ja sinul oli selle üle hea meel, Mišake. Aga nüüd mida hakkab tegema? Kuidas saadan ma lapsed teele? Kuidas tulen ma nendele vastu? Ja see ka, kui halvasti on teed olnud, Mingisugust transporti ka ei olnud. Kui palju kannatasime lastega.
---	---

Патянь лайшема <i>Авань седей патякай, Жалинь седей патякай. Аволь тесэ тонь таркат Аволь тесэ тонь местат. Пижесе тяка эйкашиот Пижесе тякат вишкинеть. Мазы какат аволь покит, Сынесет ава эряви Сынесет жали эряви. Толконь-прянь максыця Паро превс пугыця. Лучк киява молиця</i>	Причитание по тете Материнское сердце тетушка, Жалеющее сердце тетушка. Не здесь твоё место Не здесь твоё проживание. Зелёные твои дети Маленькие твои дети Красивые детки маленькие Им мать нужна Им жалеющая нужна. Толк и ум дающая Хорошим делам наставница. Идущая по правильной дороге
--	---

<i>Кармавтонь тевс теиця.</i> ПМА:Дябкина Анна Михайловна. с. Каласево, записи 2011 г.	Выполняющая все дела.
--	-----------------------

<i>Мирде ланга лайшема</i> <i>Ох, ужо, Миша, аран боказот</i> <i>Ох, ужо, Миша, озан малазот.</i> <i>Инь авлень оза боказот</i> <i>Инь авлень ара малазот,</i> <i>Вейсэнь потмонь кровкам ды ули.</i> <i>Сестэ явовксом ды ули</i> <i>Пеняцян лангозот</i> <i>Жалубан мерян эззэть</i> <i>Одонь порасто-шкасто</i> <i>Мазый цеця лацо сезимик</i> <i>Пижэ тикше ладсо костимек</i> <i>Паксясо нартемкс лымбаи,</i> <i>Истя мон лымбаксян.</i> <i>Монень пижэ тякасть</i> <i>савсь кастомс съкамон.</i> <i>Пеняцян, Миша, пеняцян,</i> <i>Кода минь сакшынек,</i> <i>Кустимбестэ тон тякан пани.</i> <i>Тонть бояронь кондят эйкакшот весе</i> <i>уш покит.</i> ПМА: Дябкина Анна Михайловна. с. Каласево, записи 2011 г.	Причитание по мужу Ох, Миша, встану рядом с тобой Ох, Миша, сяду рядом с тобой. Не села бы рядом с тобой, Не встала бы рядышком, Общая кровинушка у нас есть. Ребенок у нас есть Обижаюсь на тебя Жалуюсь на тебя В юности Сорвал меня как цветок Высушил как траву. Как в поле полынь калышится, Так и я, калышусь. Мне маленького ребенка Пришлось растить одной. Жалуюсь, Миша, жалуюсь, Как мы приходили, С порога ты нас выгнал. А теперь все твои дети взрослые.
--	---

Лайшема атявтонь кувалма <i>Ох, тетякай жалинем, Ох, тетякай вадринем. Якин-пакин кудо бокава, Совакинын мон боказот. Кодамо покш горя тон миненек кадыть. Кода тетяй, мон тонь жалилинь, Кода мон тонть мельга якилинь. Одсто тетяй, мон лиядукинынь. Тон минек кудосто эзимизь пансекшнэ, Тон монь эйкашон весе кастокинынть. Кода сэридилить, Кода якакинынь мельгат ськамом. Лисилинь веле кунишас, Ки ланга ютыця училинь, Помогия тердилинь. ПМА: Любовь Сергеевна Суюшова с. Каласево, записи 2011 г.</i>	Причитание по свекру Ох, отец мой жалеющий, Ох, бабушка мой родимый. Ходила-бродила вокруг дома, Зашла я к тебе в дом. Какое горе ты нам принес. Как я тебя отец, жалела, Как за тобой я ухаживала. В молодости я осталась одна. Ты нас из дома не выгнал, Ты вырастил всех моих детей. Как ты болел, Как я за тобой ухаживала одна. Выходила я на улицу, Ждала прохожего на улице, О помощи его просила.
---	--

Баславамонь урнема <i>Баславамак, тетяй, баславамак! Баславамак, жалим, баславамак! Чужоень мелень ваномо, Ятноень коронь кирдеме. Чужоень мельтне мелекшевт, Ятноень кортнэ корокишовт. Пасиба, тетяй, пасиба!</i>	Õnnistamise itk Õnnista mind, isa, õnnista! Õnnista mind, mu hea, õnnista! Võõraste sugulaste meele järgi olema, Vaenlaste tuju järgi elama. Võõrastel on meeleolu muutlik, Vaenlaste tavad on erinevad. Tänan sind, isa, tänan!
--	---

<i>Баславамак, авай, баславамак!</i> ПМА: Лаврушкина Антонина Васильевна. с. Кечушево, записи 2011 г.	Önnista mind, ema, önnista!
--	-----------------------------

<i>Пасибань ёвтиемат</i> <i>Пасиба, Пазнэнь пароень,</i> <i>Пасиба, вере Нишкеень,</i> <i>Еще пасиба, чи лиси валдоень.</i> <i>Ужо, еван тиринь аванень пасиба,</i> <i>Жали аванень покш поклон.</i> <i>Ней кода евтаса?</i> <i>Ламо теиень авань туртов забота,</i> <i>Ламо теиень убыткасть,</i> <i>Ней кода евтаса?</i> <i>Тетянь туртов покш поклонсть?</i> <i>Верде вере Паз нештезэ,</i> <i>Верде пиземекс пизезэ,</i> <i>Алдо лисьмапрякс лисезэ.</i> <i>Илязо нея убиткакс,</i> <i>Илязо нея аразекс.</i> <i>Истя евтыя, жалинь аваень</i> <i>пасибасть,</i> <i>Истя евтыя, тири аванень покш</i> <i>поклонсть.</i> ПМА: Топорова Пелагея Михайловна с. Луныга, записи 2010 г.	Причитание-благодарение Спасибо, Богу-хранителю, Спасибо, Всевышнему, Еще спасибо, солнечному свету. Спасибо скажу родненькой матушке, Жалеющей матери низкий поклон. Как теперь скажу я? Матери много заботы я сделала, Много сделала убытка, Как теперь скажу я? Поклонюсь родному батюшке? Сверху Бог полную чашу наполнил, Сверху дождем пролил, Снизу родником пусть выйдет. Не было бы убытка, Не было бы бедноты. Так сказала, матери спасибо, Так матушке поклонилась.
---	---

Урнема <i>И ё вай, вай, ёх,</i> <i>И вай я енъ, ох вай,</i> <i>Ай вай ёх, вай я енъ.</i> <i>Ужо, сьятаса шачумарина-яблунясть,</i> <i>Ужо, сьятаса шачумарина тарадкестъ.</i> <i>Мон лопастонзо а рикстидьса, мон сонзэ</i> <i>Мон а рикстидьса ашо шалевой цветензэ,</i> <i>Мон а сорнуетса раужо човаля моданзо.</i> <i>Ней парсей кесаксь монъ кедьсэ,</i> <i>Мон келянчазьгак келянчан.</i> <i>И я слав Боху и слав Боху,</i> <i>Ох, слава тебе Господи!</i> <i>Пиже човоргадсь сия юткс,</i> <i>Сия човоргадсь пиже юткс.</i> <i>Мон човоргадынь од родняс,</i> <i>Мон човоргадынь од раськес.</i> ПМА: Кузнецова Александра Николаевна. с. Чукалы, записи 2009 г.	Pulmaitk <i>I jo vai, vai, joh,</i> <i>I vai ja en, oh vai,</i> <i>Ai vai joh, vai ja en.</i> <i>Oota, raputan õunapuud,</i> <i>Oota, raputan õunapuu oksakest.</i> <i>Lehtedelt ei hakka ma muljuma,</i> <i>Puu õied on nagu valge sall,</i> <i>Ma ei hakka raputama õite tolmukaid.</i> <i>Nüüd kerin käes kera,</i> <i>Kerin ja kerin.</i> <i>Õnnistagu Jumal,</i> <i>Olgu Jumal tänatud !</i> <i>Pruut sai peigmehega ühte,</i> <i>Hõbe sai rohelisega ühte.</i> <i>Mina sain uue perega ühte,</i> <i>Mina sain uue hõimuga ühte.</i>
--	---

Урнема <i>Сырькайне, вальмат алов озан мон,</i> <i>Одонъ сэрень озавтомо.</i> <i>Околи мерят, озавтоман,</i> <i>Валдо вальминеть алов.</i> <i>Петкань-петкань лацемде,</i> <i>Частой пултонъ сюлмамдо,</i>	Pulmaitk <i>Тетушка, под окно твое сяду я,</i> <i>Чтобы посадить молодое тело.</i> <i>Если разрешишь сесть,</i> <i>Под белое твое окошко.</i> <i>Чтобы не работать,</i> <i>Часто снопы не завязывать,</i>
--	---

<i>Тондавозо венчамонь таркась,</i> <i>Кепетезз мельть, козонь венчат.</i> ПМА: Карчаганова Елизавета Павловна. с. Луньга, записи 2004 г.	Пусть испугается замужество, Появилось желание выйти замуж.
---	---

ПРИЛОЖЕНИЕ 3.

Документальный фильм "Современные эрзянские причитания". Автор-составитель: Наталия Ермаков, 2011.

Электронная версия фильма находится в E-Ait.

KOKKUVÕTE

ERSA ITKUD: TRADITSIOONID JA TÄNAPÄEV

Minu doktoriväitekiiri “Ersa itkud: traditsioonid ja tänapäev” on loogiline jätk minu bakalaureuse- ja magistritööle. Mõlemad käsitlesid võrdlevalt ersade surma ja matustega seotud teemasid. Kui nii magistritöö “Surm ja matused ersamordvalastel ja setudel” (TLÜ EHI 2008, juhendaja PhD Marju Kõivupuu) kui ka bakalaureusetöö “Mordvalaste ja soomlaste matusekombestik” (TPÜ 2003, juhendaja Marje Joalaid) käsitlesid ersamordvalaste surmakultuuri suundumusi laiemalt, siis doktoritöös keskendun surmakultuuri kitsamale, aga väga olulisele teemale: itkud ja itkemisega seotud kombed. Kuid minu väitekiiri ei piirdu ainult käsitlemusega ersa surmaitektudest, vaid oma uurimuses võtan süvavaatluse alla kogu ersamordvalaste itkutraditsiooni.

Ersad (*erza*, *erzä*) ja mokšad (*mokša*) – koondnimetusega mordvalased on soome-ugri keeli kõnelevaid rahvaid, kes elavad Volga jõe keskjooksul: ersad ida, mokšad lääne pool. Mordvalastele on omane etniline binaarsus – mokšadel ja ersadel on oma iseteadvus, nad kõnelevad erinevat keelt ning neil on märgatavad erinevused kultuuris. Etnonüüm „mordvalased“ on teistesse keeltesse levinud vene keele vahendusel. Venemaa Föderatsiooni koosseisus on mordvalastel oma vabariik (26 200 km²), mille pealinn on Saransk. Mordvalased on seni veel üks suuremaarvulisemaid soome-ugri rahvaid ungarlaste, soomlaste ja eestlaste kõrval. 2010. aasta rahvaloenduse andmetel elas Venemaal 834 755 mordvalast (vt <http://www.e-mordovia.ru/content/view/874>). Mordvalaste arvukuse kiire kahanemise põhjusteks on nii ülevenemaaline demograafiline kriis kui ka jätkuv venestumine, millele aitab kaasa kindlasti ka mordvalaste hajutatus – nad elavad nii Volga keskjooksu ümbruses, Uuralites, Siberis, Kasahstanis kui ka mitmel pool mujal.

Uurimisteema valikul lähtusin oma rahvusest. Olen ersamordvalane, pärit Mordvast Ardatovi rajoonist Luvne külast. Kasvukeskkond on andnud mulle lapsest saati võimaluse jälgida osalusvaatluste kaudu itkudega seotud rahvapärimust ersa külades. Samuti olen kogu oma teadliku elu jooksul puutunud kokku ersade – sealhulgas ka itkudega – seotud kommete ja uskumustega.

Minu doktoriväitekiiri koosneb eessõnast, sissejuhatusest, kolmest sisupeatükist, kokkuvõttest ja lisadest (sealhulgas minu välitööde materjali põhjal valminud lühifilm ersamordva itkudest).

Töö teoreetiliseks eesmärgiks on uurida itkude ja itkejate rolli tänapäeva ersa folklooris ja kombekäitumises ning kõrvutada traditsioonilist ja tänapäevast itkukultuuri, samuti määratleda ning uurida probleeme ja tegureid, mis mõjutavad itkude hääbumist ja taasärkamist (nekrutiitkude näitel). Käsitlen ka itkudega otseselt või kaudselt seotud traditsioonilist kombestikku, mis on praeguseks ersa külades erinevatel kultuurilis-poliitilistel põhjustel väljasuremise äärel.

Varasemalt on surmakultuuri ja matuskombestikku; samuti itke, sealhulgas ersamordva itke ja itkudega seotud siirderiitusi, kombestikku ning itkude semantikat käsitletud oma uurimustes M. Jevsevjev, L. Honko, T. Devjatkina, A. Baiburin, N. Tolstoi, G. Kornišina, J. Lotman, M. Kõivupuu, I. Rüütel jpt, kelle käsitlustele toetun oma väitekirja teoreetilises osas.

Doktoritöö empiirilise materjali olen kogunud välitöödel 1998–2013 Mordvas Ardatovi rajoonis Luvne, Kalasevo, Ketšuševo, Lunga-Maidani, Urusovo, Kanakleika ja Tšukalõ külates. Kogutud materjal on ülekaalukalt saadud eakatest informantidelt, kellest tänaseks (see on siis 2014. aastaks) on juba üle poolte elavate seast lahkunud. Küsitlesin 54 inimest, kellest 49 olid ersa ja 5 mokša rahvusest. Kuigi enamik küsitletutest olid pigem eakad (vanuses 65 kuni 84; keskmine vanus umbes 70 aastat), oli küsitletute hulgas ka suhteliselt nooremaid inimesi (30–45 aastased), kes tundsid mõningal määral itkutraditsiooni ja valdasid itkudega seotud pärimust. Küsitletute hulgas oli viis meest (vanuses: 31, 43, 49, 78, 81), kes samuti tundsid väga hästi itkudega seotud kombeid ja uskumusi. See on Mordvas üpris haruldane, et ka mehed tahavad rääkida itkude ja kombestiku teemadel, sest Mordvas (nagu näiteks ka Eestis Setumaal ja Kihnus) on kombestiku ja siirderiitustega seotud pärimuse alalhoidjad valdavalt naised ning mehed neil teemadel üldiselt hea meelega ei vestle. Paljud küsitletutest olid ka oma külates rahvakultuuri propageerijad ning populariseerijad või vaimsed liidrid: kultuuritöötajad, tuntud rahvalaulikud, nutunaised, ravitsejad, õpetajad, kuid küsitletute hulgas oli ka lihtsaid külaelanikke. Kõigi nende rolli kogukonna pärimuse kujundamisel on raske alahinnata – nad korraldavad traditsioonilisi üritusi (pulmad, matused, surnute mälestamised, sõjaväkke saatmised) ning loovad ja kujundavad seeläbi traditsioone.

Empiirilise materjali kogumiseks praktiseerisin suulist intervjueerimist ja küsitlemist vaba vestluse vormis etteantud teemal. Osalusvaatluse korras käisin korduvalt kalmistupäevadel (igal aastal ajavahemikus 2000–2013); matustel (2010. aastal maeti peretuttavat, meesterahvast, kel vanust üle seitsmekümne); pulmades (1999. aastal abiellus minu tädipoeg, 2000. aastal onutütar ja 2002. aastal õde) ning sugulaste sõjaväkke saatmisel. Osalusvaatluste käigus tehtud tähelepanekuid ja välitööde üleskirjutusi olen kasutanud oma doktoritöös samuti empiirilise allikana. Välitööde käigus kirjutasin vanematelt inimestelt üles nende põlvkonnale tüüpilisi siirderiitustega seotud kombeid (mõrsjaitkud, surnuitkud, noormeeste saatmine sõjaväkke jne) ning nooremalt juba tänaseid siirderiituste kombeid (pulmad tänapäeval, kaasaegsed sõjaväkke saatmise kombel jms.).

Kuigi orienteerun uuritavas sotsiaal-kultuurilises keskkonnas küllalt hästi, osutus ainekogumine mõnikord siiski keeruliseks. Suurem osa inimestest, kellelt empiirilist materjali kogusin, said lõpuks siiski aru, miks ma seda teen ja milleks see vajalik on: kogun materjali oma doktoriväitekirja jaoks ja ühtlasi talletan ersa pärimust ka tulevaste põlvete ja uurijate tarbeks.

Päritolukeskkonnas oli välitööde läbiviimise keskseks probleemiks balansseerimine eemilisel ja eetilisel skaalal. Tunnen enda oma päritolukeskkonnas “seesolijana”

(etic-vaatekoht), kuid materjali uurides ja interpreteerides tuleb positsioneeruda siiski eemilisele (emic) lähenemisele. Kuigi olen pärimuse kandja ning kuulun kogukonda, tundsin, et minu huvi intiimsete teemade vastu teadusliku uurimise eesmärgil osutus kohapeal siiski probleemseks. Itkud on materjal, mis ei ole traditsiooniliselt suunatud avalikkusele. See materjal ei kuulu näiteks folkloorifestivalide kavasse, itke ei (taas)esitata avalikkuse ees “lihtsalt niisama”, samuti ei salvestata ega taasesitata itke kaasaegsete tehniliste vahendite abil. Informantidega kontakti leidmine ja koostöö ei valmistanud mulle küll üldjuhul raskusi, kuigi mõningaid probleeme siiski esines. Käsitlen seda teemat pikemalt doktoritöö sissejuhatuses.

Juri Lotmani käsitluse kohaselt käib kultuuriline mälu ühest küljest ajaga kaasas, kuid samal ajal on see ajaga vastasseisus. Kultuurilises mälus on minevik püsiv. Iga kultuur määratleb oma paradigmat, mida tuleb meeles pidada ja kaitsta, ning selle, mis peaks unustuse hõlma vajuma. Ent aeg muudab kultuuriliste koodide süsteemi, muutes ühtlasi mälu ja unustuse paradigmat. See, mis on määratletud olemasolevana, võib muutuda “justkui olematuks” ja ununeda, samal ajal kui olematust saab olemasolev ja märkimisväärne (vt Lotman 2000: 674–675).

Käesolev uurimus ersa itkudest on Lotmani võtmes iseäranis aktuaalne, sest XXI sajandil tegid ersa itkude kultuurilised koodid läbi suur muutuse. On üldteada, et rahvakultuuris väljendub sõnum – sealhulgas itku kaudu – sageli erinevates koodisüsteemides. Uus itkutraditsioon soosib ühest küljest uute ja kaasaegsete itkude loomist ning esitamist laval ja teatris ning teisalt defineerib arusaama vanadest itkudest ja nende esitamisolukordadest (intiimne rituaalne itkemine matustel, sõjaväkke saatmisel).

Esimeses peatükis annan ülevaate mordva itkude kui folkloorižanri teoreetilistest uurimisest. XIII–XVII sajandi reisikirjadest ja kroonikatest pärinevad esimesed teated mordvalaste uskumustest ja kommetest (flaam V. Rubruk, ungarlane Julianus, itaallane I. Barbaro, inglase D. Fletcher, rootslane P. Petrei, hollandlane N. Witzen jt). XVIII ja XIX sajandi alguse ülevaated, mille eesmärgiks oli toonaste Venemaa rahvaste kirjeldamine ja kaardistamine, annavad fragmentaarse ettekujutuse mordvalaste rituaalidest, usundist, kommetest ja rahvaluulest. Paljud toonased uurijad ei teinud vahet ersadel ja mokšadel, vaid nimetasid neid rahvaid mordvalasteks.

Mordvalaste massiline ja sunniviisiline kristianiseerimine toimus XVIII sajandi I poolel. Samal ajal levis ka vene keel ja hakkasid tekkima segaabiellud. Kuid mordvalaste ristimine oli esmajoones poliitiline aktsioon, mitte niivõrd kiriku nõue. Ka uurijad saadeti Venemaa väikerahvaste juurde sageli sellekski, et levitada nende hulgas õigeusku ja uut elukorraldust, sest veel XIX sajandil olid mordvalased veel valdavalt kirjaoskamatu talurahvas.

XIX sajandi lõpus – XX sajandi alguses andsid oma panuse mordva kultuuri kirjeldamisse ja uurimisse A. Šahmatov, M. Jevsevjev ja T. Markelov. A. Šahmatov koostas Peterburis 1910. aastal “Mordva etnograafia kogumiku”, kus muu materjali

hulgas olid ära toodud ka mõned mõrsja- ja surnuitkud. XIX sajandi lõpul hakati Ilminski süsteemi raames arendama mordva kirjakeelt ning tekkis väikesearvuline mordva haritlaskond, kes huvitus rahvakommetest ja folkloorist. Väljapaistvaim esimese põlvkonna mordva haritlane oli Makar Jevsevjev (1864–1931), kelle keskseks uurimuseks (ka itkukultuuri vallas) on “Mordva pulm”. Selle uurimuse jaoks alustas ta materjali kogumist 1880. aastal ning publitseeris mõned neist itkudest aastatel 1892–1893. Raamat ilmus tervikuna alles 1931. aastal.

XX sajandi teisel poolel algas mordva rahvaluule, selle erinevate žanrite ja suundade süsteemne uurimine. Materjali kogumiseks läbi viidud ekspeditsioone korraldas NSVL TA Etnograafia Instituut koos Mordva õpetlastega regioonides, kus elasid mokšad ja ersad – Mordva, Tatari, Baškiiri ja Tšuvaši vabariikides ning Pensa, Nižni Novgorodi, Samaara ja Orenburgi oblastites.

Alates 1950-ndatest aastatest osalevad mordva kultuuri uurimises aktiivselt ka ersa ja mokša päritolu uurijad – etnoloogid Nadežda Beljajeva, Galina Kornišina, Nikolai Mokšin; folkloristid Andrei Borissovi, Maria Jefimova, Mihhail Imjerekov, Valentina Imaikina, Anatoli Samoškin, Aleksandr Šaronov, Aleksei Šuljajev, Mihhail Tšuvašev, Tatjana Devjatkina. Mordva itkutraditsiooni on seni kõige põhjalikumalt uurinud Tatjana Devjatkina oma monograafias mokša pulmast. Ta toob välja paralleele mokša ja ersa mõrsjaitkude ja nendega seotud tavade vahel. Oma uurimuses (Девяткина 1992) juhib Devjatkina tähelepanu, et mokša pulmaid on kogutud palju vähem kui ersa itke. Võinki siinkohal väita, et senini on mordva (sealhulgas ersa) itkutemaatika leidnud erinevatel põhjustel (näiteks itkud kui suletud pärimus) ebapiisavat käsitlemist. Olgu öeldud, et viimati uuriti Ardatovi rajooni itke XIX sajandi lõpus M. Jevsevjevi poolt, täpsemalt 1880–1893 aastatel.

Teine peatükk on pühendatud itkule kui folkloorižanrile, itkude funktsioonidele ning struktuurile. Itkud kuuluvad rahvaluule rituaalsesse žanrisse ning nii nagu mordvalastel, on ka paljude teiste rahvaste folklooris ja pärimuskultuuris surnu-, mõrsja- ning nekrutiitkud ülemineku- ehk siirderiitustes kesksel kohal. Itkud on peamiselt naiste traditsiooni kuuluv laulev-retsitatiivne improvisatsioon, mida esitatakse erinevate siirderiituste (matused, pulm, noormeeste saatmine sõjaväeteenistusse) ning kriisirituaalide (erinevad ootamatud õnnetused peres või kogukonnas) saateks. Itk (ersa keeles *лайшема*, *урнема*, *авардема*) on traditsioonilises ersa kultuuris kellelegi adresseeritud monoloog ning väljendab muret, kurbust ja leina. Ersa traditsioonis kasutatakse surnu-, nekruti- või olustikuliste itkude puhul terminit “*лайшема*”, mõrsjaitkude jaoks on olemas eraldi termin “*урнема*” või “*аварькинема*”. Itkud esitatakse enamasti teise pöörde ainsuses ja esimese pöörde mitmuses ning verbe kasutatakse käskivas kõneviisis. Traditsioonilistele ersa itkudele on omane üksnes minoorsete viiside kasutamine (“sümboolne märk murest”) ja monoloogile tuginev ning jutustav esitusviis. Itkud lähtuvad ersa suulise rahvaloomingu traditsioonilisest poetikast – kasutusel on samad võrdlused, metafoorid, epiteedid, sümbolid, hüperboolid jne. Kaasaegsete itkejate keel on metafoorsete asenduste, paralleelide ja alliteratsioonide poolest vaesem, kuna ersa keelt kasutatakse tänapäeval igapäevases suhtluses

vähem. Itkudes esineb hulgaliselt ka retoorilisi pöördumisi, küsimus-vastus konstruktsioone jne. See on tingitud asjaolust, et itkud on kollektiivne rituaalne tegevus, mis hõlmab kõiki pereliikmeid ja kogu territoriaalset kogukonda. Ka soovivad itkejad alati, et itku subjekt ja inimesed, kellele itk suunatud on, viibiksid ka ise kohal. Kõigi itkude traditsioonilisteks omadusteks on improvisatsioon, kuulajate emotsionaalne mõjutamine (psühhoteraapia), itku ülesehitus monoloogina pöördumise kujul ning itku vahetu seos rituaalidega.

Üldistavalt võib öelda, et Mordva vabariigi Ardatovi rajoonist kogutud itkurepertuaari abil saab avada itkude struktuuri ja funktsioone kogu ersamordva rahvaluules, samuti jälgida itkude arengutendentse ning selgitada itkude rolli, tähtsust ja tähendust ersade traditsioonilises ja tänapäevases kombestikis.

Kolmandas peatükis käsitlen itkude tähtsust ja tähendust tänapäeva ersa kombestikis: matustel, pulmades ning sõjaväkke saatmisel. On tähelepanuväärne, et ka tänapäeval on ersade siirderiituste kesketeks struktuurielementideks jäänud itkud. Itkude püsimise põhjuseks mälestamis- ja matusekometes olnud elavate tihedad emotsionaalsed suhted lahkunud esivanematega ja usk teisepoolsusesse. Konservatiivne matuse- ja leinakombestik on külades säilinud, kuna nende kandjaks on eakad inimesed, põlvest põlve pärandatud kommete väärtustajad. Vanad inimesed paluvad end enamasti mätta esivanemate kombel, “vastavalt seadusele” (AKM). Surnuitke esitatakse kuni tänapäevani üksnes enne rituaali lõppu ning neil on jätkuvalt kindel koht ka rituaalide läbiviimises: surnu kodust ärasaatmine, matmine, erinevate õigeusu pühade tähistamine kalmistul. Ersadel on tänini säilinud ka lahkunud esivanemate austamine (kalmistul käimine, rituaalsed toidukorrad seoses surnute mälestamisega, palvused, ohverdamised) kui üks oluline osa identiteedist. Matuse- ja mälestamisriituste püsivus osundab ersade ühistele vaimsetele väärtustele, mida toetavad ja kinnistavad erinevad rituaalid ja religioossed tõekspidamised. Samuti ei soovi eakad inimesed, et noored itkeksid, mistõttu nad itkevad ise vahel salaja surnu kõrval või kalmistul. Teisalt on surnuitkud ersade matusekombestikis muutumas järjest rohkem teisejärguliseks, tehes aina rohkem ruumi õigeusu vaimulikele leinalauludele.

Ka traditsiooniliste ja tänapäevaste pulmade võrdlus näitab, et ka siin on (ootuspäraselt) aset leidnud muutused, mis on eelkõige seotud itkutraditsiooniga. Pulmadega seotud materjali analüüs näitab, et XXI sajandi alguseks olid küll ersa traditsioonilise pulma juurde kuuluvad rituaalsed tegevused säilinud, ent juba ilma itkude saateta. Alatest teisest maailmasõjast viidi pulmadega seotud kombetalitusi läbi juba lihtsustatud kujul ning samuti lühenes pulmade kestus. See oli seotud esmajoones majanduslike raskuste, suurte perekondade lagunemise ning teiste rahvaste kultuuriga kokkupuutumisega. Ardatovi piirkonnas jäid traditsioonilisest talupojapulmast püsima järgmised kombed: *чиймо* (kosjad), *баславамо* (õnnistamine), *кузонь наряжамо* (kuuse kaunistamine), *той* (pruudiluna maksmine), *симема* (“mahajoomine” ehk kosjaviinade joomine). Kokkuvõttes võib väita, et mõned pulmarituaalid kadusid, teised kaotasid algse tähenduse ja jäid püsima ainult traditsiooni osana, kolmandad hinnati ümber ning need kombed

omandasid meelelahutusliku ja mängulise iseloomu. Muutused ersa pulmakombestikus on kas otseselt või kaudselt seotud ümbritseva kultuurikonteksti muutustega: naaberrahvaste ja õigeusu mõju jms. Traditsiooniliste rituaalsete laulude ja itkude asemel esitatakse tänapäeval pulmas peamiselt vene- ja ersakeelseid laule ning tantsitakse rahvusvahelise popmuusika saatel. Itke ersa pulmades enam ei esitata, kuid mõnedes pulmarituaalides kasutatakse siiski veel loitsulaadseid sõnu ja väljendeid, mis peaksid tagama noorpaarile õnneliku elu.

Nekrutiitkud olid ersadel olemas ammu enne nekrutite võtmist Peeter I poolt XVII sajandil. Üleskirjutatud nekrutiitkude nappus tuleneb asjaolust, et nekrutiitkud olid XX sajandiks pea täielikult kadunud. Seoses Venemaa sõdadega Afganistanis (1979–1989) ja Tšetšeenias (1992–1997) värvati armeesse ka ersa noormehi ning nekrutiitkude traditsioon taaselustus.

Nekrutiitkudes kasutati ja kasutatakse peamiselt õnnistavat ja loitsivat sõnavara. Kriisiaegadel pöördub rahvas kas intuiitiivselt või teadlikult traditsioonide ja oma kultuurikonteksti kuulunud/kuuluvate rituaalide poole. Nekrutiitkude taassünd illustreerib taaskord Juri Lotmani käsitlust, mille kohaselt aktuaalsed tekstid (käsioleval juhul nekrutiitkud) tõusevad vajalikul ajahetkel (näiteks kriis kogukonnas) esile, kuigi näib, et nad oleksid nagu hääbunud ja/või kõrvale tõrjutud (vt Lotman 2000: 674).

Ristiusu ning selle traditsiooniliste uskumuste ja rituaalide pikaajalise mõju tulemusel kujunes ersadel ja mokšadel välja õigeusu mordva variant, mis on kohandatud kristluse vastuvõtmisele eelnenud uskumustele ja mordva tavadele. Rituaalne ja igapäevane elu muutus lihtsamaks ja ühekihtsemaks. Domineerivaks muutus õigeusk ja sellega seotud traditsioonid.

Tervikuna on ersa itkude kadumisele aidanud kaasa urbaniseerumine ja globaliseerumine. Alates 1990ndatest aastatest kahanes maapiirkondade elanikkond väljarände tulemusena ning ühtlasi vähenes seeläbi rahvapärimuse kandjate hulk. Muutunud majanduslikud tingimused (parem elujärg) viisid aga selleni, et valdav osa perekondlikest tavadest viiakse läbi väljaspool kodu, nagu näiteks kohvikutes ja restoranides, sest see on prestiižne ja mugav.

Lisaks teoreetilistele üldistustele on väitekirja olulisemaks ja väärtuslikumaks tulemuseks empiiriline materjal, mille kogusin välitöödel, samuti selle materjali analüüs, otsimaks vastuseid küsimustele itku tähendusest ja tähtsusest ning itkutraditsiooni muutuste põhjustest ersa rahvakultuuris.

Uurimuse rakenduslikuks väljundiks on minu film ersa itkudest. See on üldse esimene videokogumik ersa itkudest. Filmi esitlus toimus Eesti Keele Instituudis 2012. aastal. Samal aastal näidati filmi Mordva televisioonis ning film sai positiivset tagasisidet N. P. Ogarjovi nimelise Venemaa Mordva Riikliku Ülikooli rahvaste uuema ajaloo kateedrist. Samuti omab film väga suurt praktilist tähtsust. Osaliselt on salvestatud materjal juba kasutusel Mordva rahvusliku teatri etendustes.

Kokkuvõttes võib väita, et itkud on ersa rahva vaimses kultuuris tähtsad, mängides olulist rolli etnose konstrueerimisel ning olles üheks eneseteadvuse kindlustamise ja identiteedi elemendiks. Rituaalse ja mitterituaalse itkutraditsiooni peamiseks kandjateks ja praktiseerijateks on maapiirkondades elavad naised. Just nemad kindlustavad tavade ja traditsioonide säilimise, mehed on itkejate rollis väga harva.

Tänapäeval on ersa itkud kaotanud mõnedki traditsioonilised funktsioonid, seosed kohalike tavadega. Itkud eksisteerivad pigem rahvakultuuri perifeerias. Itkud muutusid käsikäes igapäevalu, keele ja mõtte arenguga. Mitmete sajandite vältel võtsid nad omaks erinevate rahvaste kultuuri elemente ning kogesid erinevate religioonide mõju. Kuni XIX sajandi lõpuni olid itkud lahutamatu osa perekondlikest tavadest, mida saatsid kindlaks kujunenud rituaalid ning mis tõid mordvalaste arusaama kohaselt kaasa heaolu perekonnas, ühiskonnas, noorte viljakuse, edu ning õitsengu.

P. Bourdieu märgib, et moderniseerumise ajal võib hääbuvate kommete saatuseks olla nende tunnistamine ühiskonna poolt kultuuripärandiks (vt Bourdieu 2003: 24–25). See tendents on märgatav ka ersa itkude puhul, mida esitatakse tänapäeval laval, kuigi varem polnud see lubatud. Ilmselt esitavad itke tulevikus näitlejad teatris ja kontsertidel; samuti rahvamuusikaansamblid, kes esitavad esmajoones pulmaidke. Esituskollektiividest saavad traditsioonilise ja kaasaegse kultuuri vahendajad. Veel ilmselt mõned aastakümned on võimalus kuulata ersa surnuitke maapiirkondades ja külates, kus ei kujutata matuseid veel ilma itkemata ette.

Terviklik pilguheit itkudele ning nendega seotud rituaalidele võimaldas mul määratleda mõningaid võimalusi nende säilimiseks. Minu arvates tuleks vaimse kultuuri ehk antud juhul traditsiooniliste ersa itkude püsijäämiseks toetada ja väärtustada eelkõige külade elanikkonna omakultuuri. Kindlasti tuleks lapsi õpetada emakeeles nii koolides kui ka koolieelsetes õppeasutustes.

Traditsioonid on osa rahvuslikust kultuurist, mille püsijäämine ja arenemine sõltub valitsus- ja haridusasutuste tegevusest ning inimeste soovist teadvustada ja väärtustada traditsioonide ja omapära tähtsust, vältides teiste rahvastega kultuurilist samastumist ning sulandumist massikultuuri. Kui Eestis on loodud vaimse kultuuripärandi nimistu, osa vaimsest kultuuripärandist on kantud UNESCO vaimse pärandi esindusnimekirja, siis Mordvas ei ole selleni veel jõutud.

ELULOOKIRJELDUS

Nimi Natalia Ermakov
Sünniaeg ja -koht 11.07.1980, Mordva Vabariik, Venemaa
Kodakondsus Venemaa

Hariduskäik

Alates 2008 Tallinna Ülikool, doktoriõpingud kultuuride uuringute erialal
2005–2007 Tallinna Ülikool, magistrikraad kultuurikorralduses
2003–2004 Tallinna Pedagoogikaülikool, soome keele ja kirjanduse õpetaja-
koolituse kutseaasta
1999–2003 Tallinna Pedagoogikaülikool, bakalaureusekraad soome filo-
loogias; lisaeriala reklaam ja meedia
1998–1999 Tallinna Pedagoogikaülikool, eesti keele ja kultuuri intensiiv-
kursus välismaalastele
1997–1998 Mordva Riiklik Ülikool, ersa filoloogia ja kultuur
1986–1997 Mordva Vabariigi Ardatovski rajooni Luvne keskkool

Teenistuskäik

Alates 2014 Eesti Folkloorinõukogu, vähemusrahvuste töörühma juht
2012 veebruar–märts Tallinna Ülikool, ersa keele kursuse õppejõud
Alates 2012 Eesti värsikultuur soome-ugri ja võrdleva meetrika
perspektiivis (projekt ETF9015, Mihhail Lotman), põhi-
täitja
Alates 2004 Ersa kirjanduse (luule ja proosa) tõlkija (koostöö Arvo
Valtoniga)
Alates 2003 Eesti-Mordva Selts, esimees

Uurimisvaldkonnad

Folkloristika, soome-ugri kultuur, keeled ja pärimus. Ersa proosa ja luule tõlkimine
eesti keelde.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Имя Наталья Ермаков
Дата и место рождения 11.07.1980 г., Республика Мордовия, Россия
Гражданство Российская Федерация

Образование

Начиная с 2008 г. Таллиннский университет, Эстонский гуманитарный институт, отделение теории культуры. Докторантура
2005–2007 Таллиннский университет, отделение менеджмента культуры. Магистр
2003–2004 Таллиннский педагогический университет, учитель финского языка и литературы
1999–2003 Таллиннский педагогический университет, отделение финской филологии. Бакалавр. Дополнительная специальность – реклама и медиа
1998–1999 Таллиннский педагогический университет, курс эстонского языка и культуры
1997–1998 Мордовский государственный университет. им. Н. П. Огарева, факультет эрзянской филологии
1986–1987 Луныгинская средняя школа Ардатовского района РМ

Профессиональный опыт

Начиная с 2014 г. Руководитель рабочей группы национальных меньшинств при Фольклорном совете Эстонии
2012 февраль – март Преподаватель курса эрзянского языка в Таллиннском университете
Начиная с 2012 г. Эстонская культура стихосложения в перспективе финно-угорской и сравнительной метрики (проект ETF9015, руководитель Михаил Лотман), главный исследователь
Начиная с 2004 г. Переводчик эрзянской литературы на эстонский язык (совместная работа с Арво Валтоном)
Начиная с 2003 г. Председатель Эстонско-Мордовского Общества

Научные интересы

Фольклор, финно-угорская культура и языки. Перевод эрзянской литературы на эстонский язык.

TALLINNA ÜLIKOOL HUMANITAARTEADUSTE DISSERTATSIOONID

TALLINN UNIVERSITY DISSERTATIONS ON HUMANITIES

ТАЛЛИННСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДИССЕРТАЦИИ ПО ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

1. СЕРГЕЙ ДОЦЕНКО. *Проблемы поэтики А. М. Ремизова. Автобиографизм как конструктивный принцип творчества*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2000. 162 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 1. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-135-0.
2. MART KIVIMÄE. *Ajaloomõtlemise kolm strateegiat ja nende dialoogisuhted minevikuga (lisades tõlgitud R. Koselleck, J. Rüsen, E. Nolte). Historismi muutumise, arendamise, ületamise probleemid*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2000. 201 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 2. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-164-4.
3. НАТАЛЬЯ НЕЧУНАЕВА. *Минья как тип славяно-греческого средневекового текста*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2000. 177 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 3. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-125-3.
4. ОЛЕГ КОСТАНДИ. *Раннее творчество В. Каверина как литературный и культурный феномен*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2001. 142 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 4. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-180-6.
5. LAURI LINDSTRÖM. *Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944. Rahvus, sugu, sünnikoht ja keskhariduse omandamise koht üliõpilaskonna kujunemist ja kõrghariduse omandamist mõjutavate teguritena*. Tallinn: TPU Press, 2001. 92 p. Tallinn Pedagogical University. Dissertations on Humanities, 5. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-190-3.
6. АУРИКА МЕЙМРЕ. *Русские литераторы-эмигранты в Эстонии 1918–1940. На материале периодической печати*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2001. 165 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 6. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-205-5.
7. AIVAR JÜRGENSON. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2002. 312 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 7. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-239-X.
8. DAVID VSEVIOV. *Kirde-Eesti urbaanse anomaalia kujunemine ning struktuur pärast Teist maailmasõda*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2002. 104 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 8. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-242-X.

9. ROMAN KALLAS. *Eesti kirjanduse õpetamise traditsioon XX sajandi vene õppekeelega koolis*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2003. 68 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 9. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-256-X.
10. KRISTA KERGE. *Keele variatiivsus ja mine-tuletus allkeelte süntaktilise keerukuse tegurina*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2003. 246 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 10. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-265-9.
11. АННА ГУБЕРГРИЦ. *Русская драматургия для детей как элемент субкультуры: 1920–1930-е годы*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2004. 168 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 11. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-302-7.
12. VAHUR MÄGI. *Inseneriühendused Eesti riigi ülesehituses ja kultuuriprotsessis (1918–1940)*. Tallinn: TPÜ kirjastus, 2004. 146 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 12. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-344-2.
13. HEIKKI OLAVI KALLIO. *Suomen ja Viron tiedesuhteet erityisesti Viron miehitysaikana vuosina 1940–1991*. Tallinn: Tallinnan Pedagogisen Yliopiston kustantamo, 2004. 243 lk. Tallinnan Pedagogisen Yliopiston. Humanististen tieteiden väitöskirjat, 13. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-350-7.
14. ÜLLE RANNUT. *Keelekeskkonna mõju vene õpilaste eesti keele omandamisele ja integratsioonile Eestis*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2005. 215 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 14. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-394-9.
15. MERLE JUNG. *Sprachspielerische Texte als Impulse für schriftliche Textproduktion im Bereich Deutsch als Fremdsprache*. Tallinn: Verlag der Universität Tallinn, 2006. 186 S. Universität Tallinn. Dissertationen in den Geisteswissenschaften, 15. ISSN 1406-4391. ISBN 9985-58-409-0.
16. ANDRES ADAMSON. *Hertsog Magnus von Holmsteini roll Läänemere-ruumis Liivi sõja perioodil*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2005. 156 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 16. ISSN 1736-3624. ISBN 9985-58-427-9.
17. АИДА ХАЧАТУРЯН. *Роман В.С.Макашина «Андеграунд, или Герой нашего времени»: Ното urbanis в поле «усреднения»*. Таллинн: Изд-во ТПУ, 2006. 146 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 17. ISSN 1736-3624. ISBN-10 9985-58-435-X. ISBN-13 987-9985-58-435-4.
18. JULIA TOFANTŠUK. *Construction of Identity in the Fiction of Contemporary British Women Writers (Jeanette Winterson, Meera Syal, and Eva Figs)*. Tallinn: Tallinn University Press, 2001. 160 p. Tallinn University. Dissertations on Humanities, 18. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9985-58-479-8.
19. REILI ARGUS. *Eesti keele muutemorfoloogia omandamine*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2007. 242 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 19. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9985-58-543-6.
20. ÕNNE KEPP. *Identiteedi suundumusi Eesti luules*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2008. 222 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 20. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9985-58-574-0.
21. ANNELI KÕVAMEES. *Itaalia eesti reisikirjades: Karl Ristikivi „Itaalia Capriccio” ja Amée Beekmani „Plastmassist südamega madonna”*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2008. 141 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 21. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9985-58-543-6.

22. ENE ALAS. *The English Language National Examination Validity Defined By its Oral Proficiency Interview Interlocutor Behaviour*. Tallinn: Tallinn University, 2010. 232 p. Tallinn University. Dissertations on Humanities, 22. ISSN 1736-3621. ISBN 978-9949-463-03-9.
23. MERLE TALVIK. *Ajakirjagraafika 1930. aastate Eestis: stereotüübid ja ideoloogia*. Tallinn: Tallinna Ülikool, 2010. 203 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 23. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-463-31-2.
24. TÕNIS LIIBEK. *Fotograafiakultuur Eestis 1839-1895*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2010. 286 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 24. ISSN 1736-24. ISBN 978-9949-463-52-7.
25. HEETE SAHKAI. *Teine grammatika. Eesti keele teonimede süntaks konstruktsioonipõhises perspektiivis*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2011. 182 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 25. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-463-98-5.
26. MAARJA VAINO. *Irratsionaalsuse poeetika A. H. Tammsaare loomingus*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2011. 181 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 26. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-017-8.
27. ANNIKA KILGI. *Tõlkekeele dünaamika piibli esmaeestinduse käigus: verbi morfosüntaksi areng ja lõplik toimetamisfaas*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 222 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 27. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-050-5.
28. ELVIRA KÜÜN. Dissertatsioon esitatud kaitsmisele.
29. PEETER KAASIK. *Nõukogude Liidu sõjavangipoliitika Teise maailmasõja ajal ja sõjajärgsetel aastatel: sõjavangide kinnpidamissüsteem Eesti näitel ja hinnang sõjavangide kohtlemisele rahvusvahelise õiguse järgi*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 631 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 29. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-055-0.
30. KADRI SEMM. *Milieus in Neighbourhood Place-Making*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 210 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 30. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-066-6.
31. AVE MATTHEUS. *Eesti laste- ja noortekirjanduse genees: küsimusepüstitusi ja uurimisperspektiive*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 260 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 31. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-070-3.
32. JELENA KALLAS. *Eesti keele sisusõnade süntagmaatilised suhted korpus- ja õppeleksikograafias*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2013. 185 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 32. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-078-9.
33. KLÄVS SEDLENIEKS. *"And Burn Today Whom Yesterday They Fed": Citizens and State in Montenegro*. Tallinn. Tallinn University, 2013. 242 p. Tallinn University. Dissertations on Humanities, 33. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-117-5.
34. МАРИЯ СМОРЖЕВСКИХ-СМИРНОВА. *Ингерманландия, Эстляндия и Лифляндия в церковном панегирике петровской эпохи*. Таллинн. Таллиннский университет, 2013. 244 стр. Таллиннский университет. Диссертации по гуманитарным наукам, 34. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-119-9.

35. SILLE KAPPER. *Muutuv pärimustants: kontseptsioonid ja realiseerimised Eestis 2008–2013*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2013. 241 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 35. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-127-4.
36. RAIMONDO MURGIA. *The Progressive Aspect in English and Italian: Learning Problems and Remedial Teaching*. Tallinn. Tallinn University, 2014. 173 p. Tallinn University. Dissertations on Humanities, 36. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-151-9.
37. MARI KENDLA. *Eesti kalanimetused: kujunemine, levik ja nimetamise alused*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2014. 238 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 37. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-157-1.
38. JANIKA KÄRK. *Saksa ja eesti keele sagedamate värvingupartiklite võrdlev analüüs*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2014. 188 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid, 38. ISSN 1736-3624. ISBN 978-9949-29-160-1.

ILMUNUD VEEBIVÄLJAANDENA

<http://e-ait.tlulib.ee/>

1. ИННА АДАМСОН. *Модальный смысл дезидеративности: от семантической зоны к семантической типологии высказываний (на материале русского языка)*. Tallinn: Изд-во ТЛУ, 2006. 131 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-455-2.
2. MARIS SAAGPAKK. *Deutschbaltische Autobiographien als Dokumente des zeit- und selbstempfindens: vom ende des 19. Jh. Bis zur umsiedlung 1939*. Tallinn: Verlag der Universität Tallinn, 2006. 163 S. Universität Tallinn. Dissertationen in den Geisteswissenschaften. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-469-9.
3. JANIS EŠOTS. *Mullā Sadrā's Teaching on Wujūd: A Synthesis of Mysticism and Philosophy*. Tallinn: Tallinn University Press, 2007. 150 p. Tallinn University. Dissertations on Humanities. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-492-7.
4. ГРИГОРИЙ УТГОФ. *Проблема синтаксического темпа*. Tallinn: Изд-во ТЛУ, 2007. 145 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-507-8.
5. ДИМИТРИЙ МИРОНОВ. *Глагольность в сфере имен: к проблеме семантического описания девербативов (на материале русского языка)*. Изд-во ТЛУ, 2008. 98 стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-563-4.
6. INNA PÕLTSAM-JÜRJO. *Liivimaa väikelinn varase uusaja lävel. Uurimus Uus-Pärnu ajaloost 16. sajandi esimesel poolel*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2008. 257 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-570-2.
7. TIIT LAUK. *Džäss Eestis 1918–1945*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2008. 207 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-594-8.
8. ANDRES ADAMSON. *Hertsog Magnus ja tema "Liivimaa kuningriik"*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2009. 173 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-615-0.

9. ОЛЕСЯ ЛАГАШИНА. *Марк Алданов и Лев Толстой: к проблеме рецепции*. Tallinn: Изд-во ТЛУ, 2009. 151стр. Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-654-9.
10. MARGIT LANGEMETS. *Nimisõna süstemaatiline polüseemia eesti keeles ja selle esitus eesti keelevaras*. Tallinn: TLÜ kirjastus, 2009. 259 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-651-8.
11. LEO LUKS. *Ei kogemine nihilismi mõtlemises filosoofia ja kirjanduse ühtesulamisel*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2010. 147 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-463-55-8.
12. JELENA RUDNEVA. „Сказание о черноризском чине“ Кирилла Туровского: опыт лингвотекстологического исследования. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2011. 227 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-463-92-3.
13. ELO LINDSALU. *Naisekuju modelleerimine XX sajandi alguskümne eesti kirjanduses*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 236 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-29-024-6.
14. ANTON KÜÜNAL. *Специфика оперного либретто как текста: на примере опер на библейские сюжеты (Россия вторая половина XIX в.)* Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 234 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-29-069-7.
15. EINAR VÄRÄ. *Kaubandussidemed Soome suurvürstiriigi ja Eesti alade vahel aastail 1809–1865*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2012. 158 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-29-072-7.
16. INDREK JETS. *Lahingu maod. Skandinaavia 9.-11. sajandi kunstistiilid Eesti arheoloogilistel leidudel*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2013. 333 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-29-107-6.
17. MARGUS OTT. *Vägi. Individuatsioon, keerustumine ja praktika*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2014. 268 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9949-29-147-2.
18. MAREK TAMM. *Inventing Livonia: Religious and Geographical Representations of the Eastern Baltic Region in Early Thirteenth Century / Liivimaa leiutamine: Ida-Baltikumi religioosne ja geograafiline kujutamine 13. sajandi esimesel poolel*. Tallinn. Tallinna Ülikool, 2009. 201 lk. Tallinna Ülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid. ISSN 1736-5031. ISBN 978-9985-58-658-7.

DISSERTATSIOONINA KAITSTUD MONOGRAAFIAD (ilmunud iseseisva väljaandena)

1. ANNE VALMAS. *Eestlaste kirjastustegevus välismaal 1944–2000. I-II*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus, 2003. 205, 397 lk. Tallinna Pedagoogikaülikool. ISBN 9985-58-284-5. ISBN 9985-58-285-3.
2. ANNE LANGE. *Ants Oras*. Monograafia. Tartu: Ilmamaa, 2004. 493 lk. ISBN 9985-77-163-X.
3. KATRI AASLAV-TEPANDI. *Eesti näitlejanna Erna Villmer*. Monograafia. Tallinn: Eesti Teatriliit, 2007. 495 lk. ISBN 978-9985-860-41-0.

4. KRISTA ARU. *Üks kirg, kolm mõõdet. Peatükke eesti toimetajakesksest ajakirjandusest: K. A. Hermann, J. Tõnisson, K. Toom.* Monograafia. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2008. 479 lk. ISBN 9789949446254.