

## ОБРЯДЫ ТРОИЦКОГО ЦИКЛА МОРДВЫ ПЕНЗЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Статья посвящена рассмотрению обрядности троицкого цикла одной из этнотерриториальных групп мордовского народа, а именно мордвы Пензенской области. Это определяется необходимостью изучения и сохранения функционирования культурных традиций современных этносов в динамично меняющемся и интенсивно глобализирующемся мире. В связи с этим представляется актуальным охарактеризовать один из важнейших компонентов народной культуры – календарные праздники, в которых устойчиво сохраняются базисные основы ментальности этноса. Как правило, приобщение к общенациональной культуре происходит, через региональную культуру. Именно ощущение культурной самобытности и причастности своих предков к ее созданию инициирует людей к идентификации себя с этим локальным сообществом и восприятием его культуры. Таким образом, обеспечивается необходимая преемственность, без которой невозможно усвоение всего духовного наследия народа. Автором на основе литературных источников, а также своих полевых материалов проанализированы троицкие обряды. Выбор данного аспекта исследования инициирован тем, что они до последнего времени сохраняются в мордовских селах и, кроме того, традиционно являются многоплановыми. Эти церемонии объединяют в себе как ритуальные моменты, причем довольно архаичные, так и собственно зрелищно-развлекательные. Проведенное в рамках статьи исследование показало, что основные содержательные характеристики, статус участников и сакральное значение троицких обрядов мордовского населения исследуемого региона аналогичны подобным ритуалам, бытовавшим в среде других территориальных групп мордовского народа. Изменения их отдельных элементов были вызваны тем, что традиционные черты постепенно дополнялись инновациями. Последние появлялись в результате контактов мордвы с другими этносами, а также в процессе развития сельского социума, приспособляющегося к постоянно меняющимся социально-экономическим условиям. Так, многие элементы троицких церемоний, перейдя из религиозно-магической подструктуры в демонстративно-символическую, развлекательно-игровую и эстетическую, способствовали реализации эмоционально-психологической и регулятивной функций праздника.

**Ключевые слова:** мордва, Пензенская область, обрядность, праздники, культ плодородия, культ растительности, магия, развлекательно-игровые элементы, Троица, Тундонь ильямю – проводы Весны, хоровод, ряжение, березка.

Для цитирования: Корнишина Г. А. Обряды троицкого цикла мордвы Пензенской области // Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2017. – № 3. – С. 9–22.

© Корнишина Г. А., 2017

## **rites of the trinity cycle of mordva of the penzen region**

*The article is devoted to the rituals that took place during Trinity, in the environment of one of the ethno-territorial groups of the Mordovian people, namely, of the Mordvins, Penza region. The relevance of the study determined that it is necessary to study and preserve the functioning of modern cultural traditions of the various ethnic groups in a rapidly changing and rapidly globalizing world. In this connection it is appropriate to characterize one of the most important components of popular culture – calendar holidays, which continue to support the foundations of the mentality of ethnos. As a rule, the introduction to the national culture occurs through the regional culture. Cultural identity and ownership to the traditions of their ancestors encourages people to identify with the local community and contributes to the perception of its culture. This provides the necessary continuity, which is necessary for the perception of the spiritual heritage of the nation. The author analyzed the rituals of the Trinity on the basis of literary sources and field materials. This aspect of the study due to the fact that these ceremonies up to the present time are held in the villages of the Mordvinia's and, in addition, they traditionally are multifaceted. Undertaken under this article, studies have shown that inherently Trinity ceremonies of the Mordvins in the Penza region in many respects similar to those rituals that are in other territorial groups of the Mordovian people. Modification of individual elements of the Trinity is because traditional components gradually expanding at the expense of innovation. The latter was a consequence of the Mordovians contacts with other ethnic groups and the desire of the rural society, to adapt to a constantly changing socio-economic condition. So, many elements of the rites of the Holy Trinity cycle have moved from religious and mystical substructures in the entertainment and aesthetic rituals. This has led to an increase in emotional and regulatory functions of the holiday.*

**Keywords:** Mordvinians, Penza region, rituals, celebrations, fertility cult, the cult of vegetation, magic, entertainment and gaming elements, Trinity, Tundon iltamo – Held in the spring, round, costumed, birch.

*For citation: Kornishina Galina A. Rites of the trinity cycle of mordva of the penzen region. Gumanitarian : aktual'nye problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniia = Humanitarian : actual problems of the humanities and education. 2017. No. 3. P. 9–22.*

### **Введение**

Мордовский народ принадлежит к числу дисперсно расселенных этносов. Для него характерно проживание существенной доли этноса за пределами территории Республики Мордовия. В самой республике проживает лишь треть всего мордовского населения страны. Компактные группы мордвы обитают практически во всех регионах Урало-Поволжья, а также в Сибири, Алтайском крае, Московской области и других местах. В силу определенных условий культура таких этнотерриториальных групп приобрела черты самобытности

[1–3]. Это проявляется в том, что, с одной стороны, она долгое время сохраняла многие архаичные черты, а с другой – приобрела ряд элементов, которые появились как в результате этнических контактов мокши и эрзи с другими народами, так и в результате влияния общегородской урбанизированной культуры. В этом отношении определенный интерес для исследования представляет культура мордовского населения Пензенской области.

По итогам переписи 2010 г., на территории современной Пензенской области проживали 54 703 человека мокши и эрзи. Они

расселены в Белинском, Бековском, Городищенском, Камешкирском, Лопатинском, Малосердобинском, Мокшанском, Наровчатском, Никольском, Пензенском, Сосновоборском, Шемышейском, Бессоновском районах.

Мордва является автохтонным населением Пензенского края. В V – начале VII в. н. э. на его территории происходило формирование мордвы-мокши. В XVI–XVII вв. в верховья рек Суры, Мокши и Цны стала переселяться и эрзя. В результате в юго-западной части современной Пензенской области мокшане и эрзяне стали проживать в непосредственной близости друг от друга. Это привело к образованию этноконтактных зон, что предопределило их сближение в различных сферах культуры. В частности, произошло формирование смешанных говоров (городищенского и наскафтымского), общего костюмного комплекса. Основой его стали эрзянские элементы одежды, но существенными были и мокшанские признаки: многослойность костюма, незначительная роль набедренников, обычай повязывать платок поверх головного убора, способ ношения рубахи с напуском на пояс и др.

Важным элементом культуры пензенской мордвы являются также ее обычаи и обряды, в которых перекрещиваются и отражаются практически все основные стороны ее жизни. Предметом нашего рассмотрения является троицкая обрядность, основные компоненты которой до настоящего времени сохраняются у мордвы в различных регионах ее проживания. Это инициировано рядом причин. Одна из основных – сроки проведения праздника (летом), когда в родные места съезжаются люди из различных регионов: приезжает на каникулы учащаяся молодежь, прибывают отпускники и т. д. Важным аспектом является также то, что Троица представляет собой многоплановое празднество, которое включает в себя как ритуальные элементы, причем довольно древние, так и зрелищно-развлекательные.

Изучение празднично-обрядовой культуры мордвы пензенского края имеет длительную историю. Так, с середины XIX в. существенный вклад в изучение культуры мордовского народа внесли участники различных научных обществ: Русского географического общества, Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете и др.

Члены указанных обществ активно публиковали в периодической печати сообщения о быте и обрядности мордвы, в том числе проживающей на территории Пензенской губернии. Это работы В. А. Ауновского «Этнографический очерк мордвы-мокши» (1869 г.), Н. П. Орлова «Этнографические сведения о мордве Краснослободского и Наровчатского уездов» (1876 г.), Н. Прозина «Картины мордовского быта» (1866 г.), А. Снежницкого «Праздник «Петроозкс» – Петров молян в мордовском селе К-се» (1870) и др. Обзорной работой того периода, в которой охарактеризованы практически все аспекты жизнедеятельности мордовского населения рассматриваемого региона, в том числе его обрядность, является очерк Н. П. Смирнова «Мордовское население Пензенской губернии» (1874–1875 гг.).

В 1920-х гг. Пензенским краеведческим музеем и Пензенским Обществом любителей естествознания и краеведения были проведены этнографические экспедиции в районы компактного проживания мокши и эрзи: Городищенский, Краснослободский, Наровчатский, Спасский уезды. Их участники зафиксировали многие традиционные формы жизнедеятельности мордовского населения, в том числе общественные и семейные обряды. Данные материалы частично были апробированы в работах Н. И. Спрыгиной «Одежда мордвы-мокши Краснослободского и Беднодемьяновского уездов Пензенской губернии» (1928 г.) и А. Е. Любимова «Краткий исторический очерк мордовского народа» (1927 г.).

Во второй половине XX – начале XXI в. многие аспекты культуры мордвы пензенского края получили освещение в обобщающих работах «Мордва: историко-этнографические очерки» (1981 г.), «Мордва: историко-культурные очерки» (1995 г.), а также «Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа» (2004 г.). В 1993–1995 гг. в мордовских селениях Пензенской области работала экспедиция Мордовского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики. Ее участники Г. А. Корнишина и С. Д. Николаев использовали собранный материал в многочисленных публикациях. Значительным вкладом в изучение мордовского населения Пензенской области является книга В. И. Первушкина и В. Я. Прошкина «Мордва Пензенской области» (2010 г.), где обобщены материалы по динамике численности, социальному быту, праздникам и обрядам, промысловой деятельности и истории мордовского населения данного региона.

#### **Методы**

Теоретической основой данной статьи является сравнительно-исторический метод. Он позволяет выявлять напластования различных исторических эпох в обрядовой культуре этносов, а также проследить этапы появления в ней новаций и инноваций, определить этапы формирования и дальнейшего развития ее структурообразующих компонентов. Данный метод не всегда может претендовать на абсолютную точность и достоверность в связи с тем, что в нем, как правило, присутствуют определенные авторские гипотезы. Но это оправдано стремлением создать целостный обзор троицкой обрядности мордовского населения Пензенской области. Сравнительно-исторический метод дополнен полевыми методами. Полевые исследования были проведены автором в мокшанских и эрзянских селах исследуемого региона. В полевых условиях использовались методы непосредственного наблюдения и интервьюирования.

#### **Результаты**

Наиболее архаичные пласты троицкой обрядности связаны с почитанием растительности. И в наши дни устойчиво сохраняется традиция украшать ветками деревьев, зеленью и цветами окна, дома, дворы, ворота. Зеленью и венками на Троицу также убирают могилы. Данный обычай вошел и в церковный ритуал: зеленью украшают церковь, застилают пол травой, а на службу часто приносят с собой букеты цветов. Во время церковной службы люди часто стоят с березовыми ветками в руках, по народным поверьям они обладают целебной силой. Лечебные свойства приписывались и траве, которая устилала пол в церкви во время Троицы. Ею набивали подушки, которые клали под голову больных людей, кормили ею заболевших домашних животных. Целебной силой, по воззрениям мордвы, обладали и другие растения, из которых изготавливали чучела людей и животных для обрядовых церемоний. Например, участники праздничного троицкого шествия в Ельниковском районе Республики Мордовия (бывший Краснослободский уезд Пензенской губернии) обязательно стремились прикоснуться к чучелу Крапивной сношеньки, которая, как видно из названия, была сделана из крапивы. Таким способом они стремились обрести здоровье, заключенное, по их мнению, в лечебных свойствах жгучего растения. Недаром до настоящего времени во время обряда проводов весны в с. Клявлине Самарской области участники троицкого шествия стремятся ударить каждого встречного пучком крапивы [7, с. 333].

Традиционно и сами участники троицких обрядов, особенно молодежь, добавляли к своему костюму листья, цветы, веточки растений. Из березовых и кленовых ветвей с добавлением цветов и трав плели венки. Иногда девушки просто втыкали цветы в волосы над ушами или заплетали в косы. Из ветвей и трав изготавливали также чучела людей и животных. Были распространены, например, женские фигуры: Цветочная

и Конопляная молодухи, «Потишкат». На них одевали отдельные элементы женского костюма, а также традиционные женские головные уборы.

Основным символом троицкого цикла является украшенная березка, вокруг которой и происходят основные ритуальные и развлекательные события праздника. По представлениям мордвы, она символизировала женское начало, плодovitость. Ее считали любимым деревом Анге патяй (богини плодородия у терюшевской мордвы). По сведениям П. И. Мельникова, ни один праздник в ее честь не обходился без березки. Во время одного из них, совпадавшего с русским Семиком, ее срубленные стволы ставили перед избами, с березовыми ветками в руках девушки, с венками на головах обходили дома с пением Келунь морот (песнями, посвященными березе). По окончании обхода селения они направлялись к реке, озеру, пруду и т. п., где устраивали моление Анге патяй и Келу пазу (божеству березы). Если на месте моления росла береза, то это моление проводилось около дерева. Перед началом ритуала его украшали вышитыми полотенцами и разноцветными платками [10, с. 85–89].

Около березы во время Семика также проходил общественный молян, на котором обязанности жреца выполняла одна из взрослых девушек. На нем в жертву приносилась белая овца, которую предварительно украшали березовыми ветвями. Шкуру жертвенного животного развешивали на священной березе. Перед ней также раскладывались ритуальные кушанья и напитки. Возле березы проводили и еще один весенний праздник – бабань молян, участницы которого также приносили с собой наряженную березку.

Когда в быт мордвы прочно вошли христианские устои, береза стала центральным предметом троицкой обрядности. Перед праздником девушки ходили за ней в лес, а затем проносили по селу. В этой церемонии

береза в народном мировоззрении являлась персонификацией лета, поэтому ее называли «летним днем» (кизень чи), который девушки «приводили» в деревню. Перед тем как обрядить дерево, его окунали в воду, при этом участницы ритуала пели песню, в которой просили Ведь аву «вымыть летний день», чтобы он стал белым и красивым. В конце троицкой недели березу относили на хлебное поле или бросали в воду. Таким образом, старались передать посевам и воде плодоносящую силу дерева.

Еще одним важным компонентом троицкого цикла был культ плодородия. Дело в том, что к этому времени обычно заканчивались весенние полевые работы, и сельские жители считали необходимым проводить моления, которые должны были способствовать установлению благоприятной погоды и получению богатого урожая, обеспечить здоровье людям и скоту, благополучие в хозяйстве. Эти моления были как общесельскими (велень озкс), в которых принимали участие все члены крестьянского сообщества, так и половозрастными: мужскими (атянь озкс) и женскими (бабань озкс, или бабань каша).

С культом плодородия связаны и общественные поминовения предков, которые до настоящего времени проводятся перед Троицей. В этот день люди семьями ходят на кладбища, где поминают покойных и просят у них помощи в хозяйственных делах, в избавлении от болезней, в даровании дождя и т. п. В настоящее время эти поминовения проходят в основном по церковным канонам и с участием священников. В некоторых местах во время этого обряда проявляется древнейшая связь между культом предков и культом растений. Так, в некоторых мокшанских селах Зубово-Полянского района Мордовии, которые в начале XX в. входили в состав Пензенской губернии, до недавнего времени проводили на кладбище обряд зеленань пурдамо (свивание зелени). Для этого при входе на кладбище из бере-

зовых ветвей делали несколько арок, под ними проходили участники общеродовых поминок [8, с. 25].

Важная роль в троичном цикле принадлежит развлекательно-игровым компонентам. Они содействуют реализации эмоционально-психологической и регулятивной функций праздника. Конец весны, начало лета традиционно были временем, когда проводились гуляния молодежи, посиделки и беседы людей зрелого возраста, а также взаимные гостевания родственников. Одним из троичных обрядов, который наиболее был насыщен развлекательно-игровыми моментами, был общесельский карнавал Тундонь ильтямо – проводы Весны, который и сейчас проводится во многих мордовских селах. Главные компоненты и сам ход данной церемонии в основе были сходными во всех регионах проживания мордвы.

Обязательным составным компонентом ритуала проводов Весны практически повсюду была березка, которую обряжали разноцветными лентами, лоскутками или платками. Ее несли впереди праздничной процессии. В этом, как уже отмечалось выше, проявлялся культ растительности и плодородия. Он выражался и в составе персонажей праздника, одним из которых была Весна. В ее роли выступала девушка с большим венком на голове. В некоторых местах такой венок или большой букет из цветов прикрепляли на ритуальную березку или на специальный шест. В том случае если селение было большим и многолюдным, каждая улица или конец могли нарядить свою березку и выбрать свою Весну. В праздничной церемонии принимали участие и ряженые: Жених и Невеста, Дед и Баба, Медведи, Лошади.

По ходу движения участники ритуала обливали зрителей водой, вином или пивом. Это был прием так называемой симпатической или имитативной магии, когда люди стремились повлиять на природные стихии, подражая им, имитируя их. В данном случае

они прибегали к сходству явлений: чтобы вызвать дождь – обливались водой. Чаще всего данный прием использовался именно в троичных ритуалах, которые обычно проходили после окончания сева. Именно в этот период посевам наиболее всего была необходима влага. Также подобные действия совершались и с продуцирующей целью, чтобы обеспечить наилучшее произрастание растений. Аналогичный обычай обливания водой участников обряда с целью вызывания дождя известен практически у всех народов.

Церемония проводов Весны завершалась на хлебном поле или у реки. На поле кидали наряженную березку и ритуальный венок Весны, предварительно порвав их, чтобы их части смогли попасть на большие участки земли. Здесь же молодые девушки бросали свои кольца. Эти действия являются примером контактной магии, когда соприкосновение с определенными предметами, в данном случае с молодым деревом и украшениями девушек (будущих матерей, продолжательниц рода), должно было усилить плодородие почвы. Когда участники ритуала завершали обход у реки, березку и венки бросали в воду [11, с. 397].

Разумеется, в отдельных местностях данный обряд проходит в соответствии с местными традициями. Так, в с. Большое Пермиево Никольского района Пензенской области «венком» называют саму украшенную березку. Ее носят девушки, олицетворяющие Весну. Их выбирают по одной с каждого конца деревни (Ало пе – нижний конец и Вере пе – верхний конец). Традиционно их именовали Тундонь тейтерть (букв. Весенние девушки). Но постепенно за ними закрепилось название «березки», так как именно они носят наряженные деревца во время обрядового обхода села [14]. Их кандидатуры тщательно обсуждаются юношами каждого сельского конца. В результате отбора выявляются две-три девушки, которые считаются не только красивыми, но и скромными, добродетельными. В этом проявляется отго-

лосок архаичной традиции об особом положении так называемых девственных групп, которыми считались старые люди, вдовы и девушки. Участие их в обрядовых действиях должно было обеспечить желаемый результат, в данном случае плодородие полей, от чего в прошлом зависело благосостояние всего сельского сообщества. Кроме того, по свидетельству информаторов, это должно было благоприятно повлиять на судьбу самих девушек, которые в течение года, как правило, выходили замуж.

Наряду с девушками-«березками», большую роль в торжественном шествии в Большом Пермиеве и окрестных мордовских селах (Вачелай, Кармалы) отводится такому обрядовому персонажу, как Конь. Недаром в современной практике ритуал проводов Весны в этих селениях в средствах массовой информации Пензенской области обычно называют «Проводы коня», или «Праздник Коня» [18].

Надо отметить, что в традиционной культуре мордвы конь всегда пользовался большим почитанием. Это было вызвано его значительной ролью в крестьянском хозяйстве. В устно-поэтическом творчестве мордовского народа конь всегда представляется не только главным помощником человека в земледелии, но и сам является идеализированным символом этого вида хозяйственной деятельности народа. Имеется даже специальный цикл песен о коне и соколе, где изображается процесс становления земледелия как основного занятия мордвы. В этом песенном цикле лошадь спорит с охотничьей птицей – соколом по поводу того, кто должен быть кормильцем мира, и конь (т. е. фактически земледелие) выходит победителем в этом споре [6, с. 25]. В связи с этим понятно, почему образ лошади занимает заметное место в обрядности мордвы, особенно в той ее сфере, которая связана с культом плодородия.

Кроме того, в мировоззрении финно-угорских народов, как и у других народов

Евразии, конь неразрывно связан с солнечным богом, который являлся олицетворением плодоносящей силы. В их основе лежат архаичные представления о том, что солнце «проезжает» свой дневной путь по небесному своду. Все это содействовало тому, что у финно-угров конь стал символизировать как само небесное светило, так и все, связанное с ним, – тепло, наступление весны, плодородие. Удмурты обычно представляют лошадь прекрасным крылатым существом, непосредственно связанным с солнцем. Марийцы также отождествляли с ним коней соловой масти. Образ всадника на солнечном коне присутствует и в обрядности мордвы. Например, молодой мужчина, который изображал праздник Пасхи, приезжал в мордовские селения на лошади светлой (солнечной) масти. Популярными персонажами многих мордовских праздников были чучела коней. Их изготавливали из соломы, прутьев, полотна и использовали в театрализованных действиях Рождественского дома, в праздничных массовых шествиях на Масленицу, Пасху, Троицу, т. е. в те моменты, с которыми крестьяне связывали свои надежды на благосклонность природы и на щедрость солнца.

Связь лошадей с солнечным богом прослеживается и в церемониях жертвоприношения. До утверждения христианских традиций мордва в первый день Пасхи во время моления верховному богу, приносила ему в жертву лошадь или жеребенка, которого топили в реке [9, с. 46]. Животных закалывали и для умерших предков. Дело в том, что мордва полагала, что умершие становятся ближе к богам и могут способствовать благополучию в земных делах своих родичей. В связи с этим их старались всячески задобрить, в том числе с помощью различных приношений. Как правило, кони предназначались в жертву мужчинам, особенно главе семейства. Это было связано с тем, что именно мужчина-хозяин имел непосредственный контакт с конем, выполнял с его помощью различные хозяйственные

работы, ухаживал за ним, т. е. это животное считалось именно «мужским».

По литературным и полевым источникам можно проследить, как происходила эволюция от подлинной жертвы, когда она полностью отдавалась богам или предкам (как уже упоминавшееся выше жертвоприношение верховному богу лошади или жеребенка), до символического акта. В последнем случае в ходе обрядовой церемонии пищевая жертва, как правило, съедалась ее участниками, а боги «получали» лишь часть ее. Покойным также вначале «отдавали» все животное. Так, для главы большой мордовской семьи сохраняли в доме лошадь, которую не продавали до ее смерти. В Городищенском уезде существовал обычай, согласно которому именно на такой лошади родственники умершего ездили созывать людей на его поминание [17, с. 176]. После смерти такое животное закапывали, не сдирая шкуры, как неприкосновенную собственность усопшего. Эти сведения подтверждаются полевыми материалами. В с. Сярда Белинского района Пензенской области, пожилые люди сохранили воспоминания о том, что такую лошадь хоронили стоя, во всей упряжи [16]. В конце XIX – начале XX в. покойным стала «доставаться» лишь шкура животного, которую оставляли на могиле, вешали на могильный столб или кладбищенские деревья.

На рубеже XIX–XX вв. обряды, в которых принимали участие настоящие кони или их имитация проводились практически во всех мордовских населенных пунктах пензенского края. В частности, В. Ауновский сообщает, что во время обряда проводов Весны двоих мужчин наряжали лошадью, подвешивали ей на шею колокольчик, а верхом сажали мальчика. Вся сельская молодежь шла вслед за ней в поле, где «наряженную лошадь разоблачали с разными играми» [4, с. 96]. Это описание сходно с ритуалами, которые до настоящего времени сохраняются в ряде мордовских сел Никольского района.

В с. Большое Пермиево праздник ранее начинался с катания мужчинами крашенных яиц. Они расставлялись попарно по ширине оски (городка). Выбитые яйца игрок брал себе, часть из них он затем отдавал как плату за «коня». Многие исследователи считают, что весенние игры с яйцами, которые начинались на Пасху, возникли не просто как развлечение, а были магическим актом. Об этом свидетельствует тот факт, что яйца как средство продуцирующей (дающей плодovitость) магии использовались для воздействия на рост хлебов. Для этого их вместе с зерном раскидывали по полю в день посева, закапывали в борозду или ямку, прокатывали по зеленым всходам яровых. То есть соприкосновение яйца с землей должно было способствовать пробуждению ее от зимнего сна, ее оплодотворению. В связи с этим вполне понятна функциональная роль именно мужских игр с яйцами.

Во второй половине дня юноши и девушки с песнями под гармошку идут в лес, где выбирают березку. Затем женщины начинают украшать ее цветами, которые сейчас изготавливаются из разноцветных кусочков ткани, лент, бумаги, фольги. Ранее, по сведениям информаторов, деревца обряжали платками и живыми цветами. Согласно обычаю каждая женщина и девушка должна принести либо готовое украшение, либо материал для его изготовления. На вершине березки прикрепляют большой букет, который называется «счастье». После этого женщины произносят благопожелания, адресованные присутствующим девушкам: «Мирденень туемс, церынень шачтамс» («Замуж выйти, мальчика родить»). Затем все шли переодеваться в праздничную одежду. Но дерево ни в коем случае не оставляли без присмотра. Считалось, что если его кто-то повредит или оно потеряется до или во время торжества, это предвещает несчастье [14].

Непосредственно сама праздничная церемония начинается вечером. Торжествен-



ные процессии с каждого конца с песнями направляются к центру села. По словам старожилов, это место считалось священным, так как раньше здесь был родник, возле которого позже была сооружена часовня. Во главе процессии одного из концов села обычно идет гармонист, а за ним женщина, которая несет украшенную березку. Второе шествие возглавляет юноша с березкой, которого окружают молодые девушки, а позади них идут другие участники. Обе эти группы встречаются в центре села, где каждая из сторон начинает восхвалять красоту своей березки в песенной и речитативной формах.

С этого момента во дворе ближайшего от места сбора дома начинали делать «коня». Для этого брали две палки толщиной с черенок лопаты и соединяли их через просверленные в четырех местах отверстия свитыми из мочала жгутами. Эти черенки во время движения клали на плечи двух мужчин, которые несли всю эту конструкцию. Идущий впереди мужчина нес на палке «голову коня». В с. Большое Пермиево ее делали из соломы или сена, в с. Карамалы того же района использовали череп лошади. «Шкуркой» в настоящее время служит брезент, раньше для этих целей использовали дмотканое полотно. Хвост и гриву делают из мочала или пакли. На голову «коня» надевают уздечку, которая четко фиксирует его лицевую сторону. Иногда специально выделяют глаза [12, с. 106].

Во время подготовки «коня», кто-то из мужчин, изготавливающих его, обходит участников праздника, требуя платы как за работу, так и за исполнение роли «коня». Раньше платой были яйца и деньги, сейчас собираются лишь деньги, на которые покупают вино и угощение. В это же время юноши высматривали среди присутствующих двух девушек-«березок», которых, как уже отмечалось выше, заранее выбирали на эту роль. Юноши внезапно хватали их, взваливали на плечи и несли в дом, во дворе которого изготовлялся «конь». Информато-

ры сообщают, что в недалеком прошлом девушки старались спрятаться от своих «похитителей», при этом нередко происходили совсем не шуточные столкновения между девушками и их родственниками с одной стороны и юношами, которые хотели их схватить. Дело в том, что молодые девушки (17–19 лет) обычно в течение последующего года выходили замуж, чего не особенно желали ни они сами, ни их семьи.

После «похищения» девушки должны добавить к своему костюму детали, которые являются отличительными знаками их обрядовых персонажей. Таким элементом их наряда традиционно является мужская военная или обычная фуражка, к которой сзади прикрепляются разноцветные ленты. Примерно до 1950–1960-х гг. ее накрывали фатой, которую изготавливали из шелковой и атласной ткани (преимущественно красного или бордового цвета), обшитой по краю бахромой или контрастной полоской материи. Вероятно, это проявление травестизма – обрядовой перемены пола, когда мужчины надевают женскую одежду и наоборот. Данный обычай наблюдается у многих народов. По мнению ученых (например, Г. Баумана), он порожден стремлением людей повысить свою половую потенцию, посредством которой они затем могут повлиять на плодородие полей и скота. Подробное проявление травестизма встречается и в других обрядах мордвы. Например, во время девичьего праздника Тейгерень пиянь кудо («Девичий дом пива»), на котором проходил обряд приема юных девушек в старшую молодежную группу, две из них переодевались парнями (казаками). Они по утрам провожали за околицу деревенское стадо, при этом желая скоту плодovitости и здоровья, а полям плодородия [19, с. 27].

Общественная демонстрация зрелости девушек-«березок» раньше имела место и в обряде проводов Весны. Информанты пожилого возраста сообщают, что ранее подруги, которые помогали этим девушкам

наряжаться, переплетали им волосы заново в одну или две косы. Это было показателем изменения их социального статуса – перехода девушек в старшую молодежную группу, т. е. их готовности к браку.

В то время как происходит обряжение девушек, к участникам праздника выводили изготовленного «коня», который всячески демонстрирует свою силу: бегаёт, прыгает, брыкается, насакивает на людей. После того как на улице появлялись наряженные девушки им вручают березки и с этого момента их самих начинают величать «березками». Каждую из них окружает несколько юношей, которые охраняют не столько девушек, сколько березки. Молодые люди следят, чтобы никто не прикасался к обрядовым деревцам, так как они должны быть доставлены к хлебному полю в целости и сохранности. Считается, если кто-то, особенно человек со стороны (т. е. не из своего села) попытается сломать березку или схватить с нее украшение, это предвещает несчастье. По сведениям информаторов, когда случился подобный инцидент, то одна из девушек-«березок» родила внебрачного ребенка [14].

Когда начинает темнеть, праздничная процессия с песнями и частушками направляется к полю. Впереди нее несут березки-венки, позади которых «ведут коня». Он по-прежнему ведет себя очень активно, по ходу шествия его несколько раз стараются в шутку напоить колодезной водой. Недалеко от поля процессия останавливается, и девушки-«березки» начинают перепляс, а участники праздника определяют, кто из них лучше поет и пляшет. После этого на краю поля молодежь опрокидывает деревца, и все стараются схватить с них какое-либо украшение. Особо ценится букет «счастье», закрепленный на вершине. Считается, что тот, кому он достанется, будет счастлив весь год, и в доме его наступит благополучие. Сами же березки оставляют на поле. После этого все участники празд-

ничного шествия возвращаются в село, где продолжают веселиться до утра.

Необходимо отметить, что до настоящего времени в празднике Тундонь ильтямо стараются принять участие все жители с. Большое Пермиево, на него приезжают и люди, переехавшие на другое место жительства. То есть он стал, по сути, праздником землячества, а также своеобразной «визитной карточкой» не только этого села, но и всего Никольского района. Районная администрация пытается пропагандировать данный праздник как туристический бренд, чтобы привлечь на него как можно больше зрителей.

В с. Вечкилей Никольского района, которое находится неподалеку от с. Большое Пермиево, во время праздника Тундонь ильтямо вместо березового деревца украшают большую березовую ветку. Перед началом торжественного шествия в поле здесь раньше водили хороводы. Для Троицких хороводов была характерна любовная тематика, распространенная у многих народов нашей страны. Она проявлялась в их песенно-плясовых комплексах. Например, в с. Вечкилей большой популярностью пользовалась игра в выбор невесты. Во время нее юноши, которые находились внутри круга, выбирали себе «невест», вместе с которыми потом несколько раз проходили под руку по кругу. В их честь пелись величальные песни.

Изготовление «коня» и плата за него в Вечкилее проходили так же, как и в Большом Пермиеве. Различие заключалось только в том, что во время процессии мужчины, исполнявшие его роль, все время менялись. Торжественная процессия также шла к полю, где «ломали» березку и «коня». Затем на поле заходили две девушки и одна пожилая женщина. Они произносили речь, в которой прощались с весной и приглашали приходиться ее на следующий год. Возможно, что ранее это был какой-то молитвенный текст, обращенный к силам природы и покровителям плодородия, но сейчас его уже никто не помнит. Затем девушки выдергивали не-

сколько колосьев злаков с корнями и бросали через плечо яйца. Такие же действия совершались и во время обряда проводов Весны в с. Сабанове того же района. [12, с. 107].

В других мордовских селениях Пензенской области проводы Весны проходили примерно по такому же сценарию. Торжественное шествие с наряженной березкой проходило по селу и заканчивалось либо на поле, либо около водного источника. Например, в с. Каржимант и Мачкасы Шемейского района раньше девушки на Троицу ходили плести венки к многочисленным родникам, расположенным в окрестностях этих двух селений. Там же формировались и троицкие процессии этих сел, которые встречались у оврага Вергиз лей. Там девушки с обрядовыми песнями бросали венки в воду, гадая о своей дальнейшей судьбе [15]. Аналогичный обычай бытовал во многих мордовских селениях. Например, в с. Урусове Ардатовского района до настоящего времени молодые женщины, вышедшие замуж за год, прошедший с предыдущей Троицы, обходят свое село в последний день Троицкой недели. Они одеваются в красочные народные костюмы, на голове у них живописные венки из искусственных цветов. В сопровождении других жителей, с ветками березы и венками из березовых и кленовых листьев они обходят вокруг села, а затем бросают их в реку Суралейку [5, с. 109].

### **Обсуждение**

Таким образом, анализ обрядов Троицкого цикла и конкретно ритуала проводов Весны, показывает, что они были направлены на обеспечение благоприятной погоды для успешного произрастания растений, а также на обеспечение здоровья и плодovitости людей и домашнего скота. Поэтому одним из главных элементов этого календарного цикла является растительность. Культ растительности явственно выступает в семицко-троицких обрядах: сбор трав и цветов, украшение ими домов, церквей, ритуалы с венками, чествование березки или другого

дерева, которое, вероятно, в древности являлось символом духа растительности.

Почитание растительности было тесно связано с культом плодородия. То же «заламывание» березки на хлебном поле или потопление ее в реке, по народным поверьям, должно было способствовать плодородию полей и обеспечить достаточное количество влаги на все лето. Кроме того, считали, что вода становится целебной, поэтому все участники обряда купались в ней или хотя бы умывали лицо. А девушки, войдя в воду, били себя березовыми ветками, приговаривая: «Келу паз! Пошли нам гостя» (имелся в виду ребенок. – Г. К.) [20, с. 148]. Нижегородская мордва по окончании торжества березку бросала в костер, на котором готовились каша и яичница, т. е. продукты, также являвшиеся символами плодovitости [10, с. 89].

Проявлением культа плодородия был и состав ритуальных персонажей (Весна, «конь»), а также выполнение ими определенных магических действий: обливание водой, заигрывание с другими участниками и т. п. Надо отметить, что основная роль в троицкой обрядности традиционно принадлежала группе взрослых девушек, которые своей молодостью и красотой символизировали расцвет сил природы. Кроме того, они воспринимались окружающими как будущие матери, которые должны вскоре принести потомство, как и земля должна «принести» урожай. Недаром в ритуале Тундонь ильтямо прослеживаются остатки обычая инициации, т. е. перехода девушек, исполняющих роль Весны (Тундонь тейтерть), в старшую возрастную группу. А в церемонии, проводимой в с. Урусове Ардатовского района, молодые женщины после церемонии обхода села и погружения в воду венков и ветвей растений считаются членами группы замужних женщин. Кстати во время прохода по селу их одаривают крашеными яйцами. По сообщению В. Н. Майнова, раньше молодые женщины носили в качестве амулета яйцо, снесенное

в Семик (праздник богини плодородия Анге патай), для того чтобы иметь много детей. Его также обычно окрашивали в красный цвет. Девушки же надевали подобный амулет, чтобы скорее выйти замуж [20, с. 143].

Таким образом, на рубеже весны и лета девушки передавали обрядовые функции обеспечения плодородия земли замужним женщинам. Именно в это время, от конца сева до колошения хлебов, когда земля вынашивала свои плоды, проходили в мордовских деревнях женские братчины – авань поза, авань брага, авань пия. Во время них устраивались трапезы, на которых обязательными блюдами были изделия из муки, каша, яичница, а также напитки, приготовленные на основе ржаного солода: пиво или брага.

Надо отметить, что в настоящее время часто происходит перераспределение обрядовых функций между половозрастными группами. В силу того, что в сельской местности сейчас в основном проживают люди старшего возраста, которые к тому же являются хранителями народных традиций, именно они и выступают главными исполнителями обычаев и обрядов. К ним переходят те ритуальные функции, которые раньше выполнялись представителями среднего и молодого поколения. Так, в с. Кулясове Камешкирского района Пензенской области именно пожилые женщины проносят по селу наряженную ветку березы в конце троицкой недели, а затем «ломают» ее на поле [113]. То есть они осу-

ществляют тот обрядовый круг обязанностей, который ранее был присущ молодым девушкам.

### **Заключение**

Проведенный в статье анализ обрядов троицкого цикла показывает, что основные содержательные характеристики, статус участников и сакральное значение его отдельных ритуалов у мордовского населения исследуемого региона аналогичны подобным ритуалам, бытовавшим в среде других территориальных групп мордовского народа. В то же время наблюдаются и определенные локальные особенности, причем они выявляются даже в близлежащих селениях.

Зафиксированные тенденции изменения отдельных элементов праздничного ритуала были вызваны контактами мордвы с другими народами, а также определенными новациями. Последние возникали в результате творческого вклада участников церемониала, а также в процессе развития сельского социума, приспособившегося к постоянно менявшимся социально-экономическим условиям. Например, многие элементы троицкой обрядности (ряжение, игры с яйцом, обливание водой) постепенно перешли из религиозно-магической подструктуры в демонстративно-символическую, развлекательно-игровую и эстетическую. В результате этого в настоящее время основополагающими факторами церемониалов стали эмоционально-психологическая и регулятивная функции праздника.

### **Библиографический список**

1. *Арсентьев Н. М.* Идея единения народов в стратегии современной национальной политики Российской Федерации // *Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования.* – 2012. – № 2. – С. 6–11.
2. *Арсентьев Н. М.* Празднование Тысячелетия единения мордовского народа с народами Российского государства как фактор формирования социальной памяти россиян // *Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования.* – 2012. – № 2. – С. 24–31.
3. *Арсентьев Н. М.* Мемориальная (монументальная) история в современном гуманитарном пространстве Республики Мордовия (о Тысячелетии единения мордовского народа с народами Российского государства) // *Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования.* – 2010. – № 3. – С. 4–8.
4. *Ауновский В.* Этнографический очерк мордвы-мокши // *Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г.* – Симбирск, 1869, Отдел V. – С. 85–107.

5. *Ермаков Н.* Эрзянские причитания: традиции бытования и современное состояние. – Таллинн : Изд-во Таллин. ун-та, 2014. – 176 с.
6. *Козлова Т. А.* Материальные компоненты традиционной культуры в мордовском фольклоре (Историко-этнографическое исследование) : дис. ... канд. ист. наук. – Саранск, 2004. – 206 с.
7. *Корнишина Г. А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса (структура, субъекты, составные компоненты) : дис. ... д-ра ист. наук. – Саранск, 2001. – 492 с.
5. *Корнишина Г. А.* Календарная обрядность мордвы как фактор укрепления этнической идентичности // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 4. – С. 23–28.
9. *Корнишина Г. А.* Обряды мордвы, связанные с почитанием лошади (коня) // Культурные миры финно-угрии: опыт прошлого в моделях будущего : материалы всерос. науч.-практ.
10. *Мельников П. И.* (Андрей Печерский). Очерки мордвы. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1981. – 136 с.
11. Мордовия в истории России: дорогами тысячелетия / Н. М. Арсентьев, В. М. Арсентьев, Э. Д. Богатырев [и др.] ; под ред. чл.-кор. РАН Н. М. Арсентьева ; Издат. центр ИСИ МГУ им. Н. П. Огарева. – Саранск, 2012. – 596 с.
12. *Николаев С. Д.* Современные праздники и обряды мордвы Пензенской области // Этнокультурные процессы в мордовской диаспоре. – Саранск, 2005. – С. 104–109.
13. Полевые материалы автора, 1993 г. Камешкирский район Пензенской области, с. Кулясово (информанты: Хромайкина Е. П., 1905 г. р.; Бояркина А. А., 1909 г. р.).
14. Полевые материалы автора, 1994 г. Никольский район Пензенской области, с. Большое Пермиево (информанты: Старостина Е. Е., 1929 г. р.; Конкина А. Д., 1929 г. р.; Кузнецова Е. Д., 1933 г. р.).
15. Полевые материалы автора, 1995 г. Шемышейский район Пензенской области, с. Каржимант (информант Талабаева М. М., 1916 г.р.).
16. Полевые материалы автора, 1995 г. Белинский район Пензенской области, с. Сярда (тетрадь 3).
17. *Смирнов И. Н.* Мордва : историко-этногр. очерк. – Казань, 1895. – 291 с.
18. Фольклорный праздник в селе Большое Пермиево // Знамя труда. Газета Никольского района Пензенской области. – 2016. – 28 июня. – URL.: <http://www.znamyatrud.ru/news-7-3000.html>
19. *Чувашев М. И.* Тейтерень пиянь кудо – Девичий дом пива у эрзян // Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки : антология. – Самара : Изд-во СамГПУ, 2001. – С. 13–29.
20. *Mainov W.* Lez restes de la mythologie Mordvine // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Helsingissa, 1889. – S. 4–291.

### **References**

1. *Arsent'ev N. M.* Ideja edinenija narodov v strategii sovremennoj nacional'noj politiki Rossijskoj Federacii (The Idea of Unity of the Peoples in the Strategy of Modern Ethnic Policy in the Russian Federation), *Gumanitarij : aktual'nye problemy gumanitarnoj nauki i obrazovanija*. 2012. No. 2. P. 6–11. (In Russian)
2. *Arsent'ev N. M.* Prazdnovanie Tysjacheletija edinenija mordovskogo naroda s narodami Rossijskogo gosudarstva kak faktor formirovanija social'noj pamjati rossijan (The Celebration of the Millennium of Unification of the Mordovian People with Peoples of Russian State as the Factor of Formation of Social Memory of the Russians). *Gumanitarij : aktual'nye problemy gumanitarnoj nauki i obrazovanija*. 2012, No. 2. P. 24–31. (In Russian)
3. *Arsent'ev N. M.* Memorial'naja (monumental'naja) istorija v sovremennom gumanitarnom prostranstve Respubliki Mordovija (o Tysjacheletii edinenija mordovskogo naroda s narodami Rossijskogo gosudarstva) (Memorial (monumental) history of modern humanitarian space of the Republic of Mordovia (On the Millennium of Unification of the Mordovian People with Peoples of Russian State). *Gumanitarij : aktual'nye problemy gumanitarnoj nauki i obrazovanija*. 2010. No. 3. P. 4–8. (In Russian)
4. *Aunovskij V.* Jetnograficheskij ocherk mordvy-mokshi (Ethnographic Study of the Mordva–Moksha), *Pamjatnaja knizhka Simbirskoj gubernii na 1869 g. Simbirsk. 1869. Otdel V.* P. 85–107. (In Russian)
5. *Ermakov N.* Jerzjanskije prichitanija: tradicii bytovanija i sovremennoe sostojanie (Erzyan Laments: Traditions of the Existence and Current Status), Tallinn, 2014. 176 p. (In Russian)
6. *Kozlova T. A.* Material'nye komponenty tradicionnoj kul'tury v mordovskom fol'klore (Istoriko-jetnograficheskoe issledovanie) (The Material Components of the Traditional Culture of the Mordovian Folklore (Historical-Ethnographic Research)): dis. ... kand. ist. nauk. Saransk. 2004. 206 p. (In Russian)
7. *Kornishina G. A.* Tradicionno-obrjadovaja kul'tura v sisteme mordovskogo jetnosa (struktura, sub#ekty,

- sostavnye komponenty) (Traditional Ceremonial Culture in the System of Mordovian Ethnos (Structure, Actors, Components)): dis. ... dokt. ist. nauk. Saransk, 2001. 492 p. (In Russian)
8. Kornishina G. A. Kalendarnaja obrjadnost' mordvy kak faktor ukrepleniya jetnicheskoj identichnosti (Calendar Rituals of the Mordva as a Factor Strengthening Ethnic Identity). *Jetnograficheskoe obozrenie*. 2011. No. 4. P. 23–28. (In Russian)
  9. Kornishina G. A. Obrjady mordvy, svjazannye s pochitaniem loshadi (konja) (The Rites of the Mordovians, Associated with the Worship of the Horse (Knight)), Kul'turnye miry finno-ugrii: opyt proshlogo v modeljah budushhego: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf. s mezhdunar. uchastiem. Saransk, 2016. P. 45–50. (In Russian)
  10. Mel'nikov P. I. (*Andrej Pecherskij*). Ocherki mordvy (Essays Mordovians). Saransk, 1981. 136 p. (In Russian)
  11. Mordovija v istorii Rossii: dorogami tysjacheletija (Mordovia in Russia's History: the Road to the Millennium). Saransk, 2012. 596 p. (In Russian)
  12. Nikolaev S. D. Sovremennye prazdniki i obrjady mordvy Penzenskoj oblasti (Modern Festivals and Ceremonies of the Mordovians in the Penza Region). *Jetnokul'turnye processy v mordovskoj diaspore*. Saransk, 2005. P. 104–109. (In Russian)
  13. Polevye materialy avtora (Field Materials of the Author), 1993 g. Kameshkirskij rajon Penzenskoj oblasti, s. Kuljasovo (informanty: Hromajkina E. P., 1905 g. r.; Bojarkina A. A., 1909 g. r.). (In Russian)
  14. Polevye materialy avtora (Field Materials of the Author), 1994 g. Nikol'skij rajon Penzenskoj oblasti, s. Bol'shoe Permievo (informanty: Starostina E. E., 1929 g.r.; Konkina A. D., 1929 g. r.; Kuznecova E. D., 1933 g.r.). (In Russian)
  15. Polevye materialy avtora (Field Materials of the Author), 1995 g. Shemyshejskij rajon Penzenskoj oblasti, s. Karzhimant (informant Talabaeva M. M., 1916 g.r.). (In Russian)
  16. Polevye materialy avtora (Field Materials of the Author), 1995 g. Belinskij rajon Penzenskoj oblasti, s. Sjarda (tetrad' 3). (In Russian)
  17. Smirnov I. N. Mordva. Istoriko-jetnograficheskij ocherk (Mordvinians. Historical-Ethnographic Essay). Kazan'. 1895. 291 p. (In Russian)
  18. Fol'klornyj prazdnik v sele Bol'shoe Permievo (Folklore Festival in the Village of Bol'shoe Permievo), *Znamja truda* 2016. 28 ijunja. URL: <http://www.znamyatrud.ru/news-7-3000.html> (In Russian)
  19. *Chuvashев M. I.* Tejteren' pijan' kudo – Devichij dom piva u jertzjan (Tejteren' pijan' kudo – Girlish house beer Erzyas ), *Duhovnoe nasledie narodov Povolzh'ja: zhivye istoki: Antologija*. Samara, 2001. P. 13–29. (In Russian)
  20. *Mainov W.* Lez restes de la mythologie Mordvine, *Journal de la Societe Finno-Ougrienne*. Helsingissa, 1889. P. 4–291. (In Russian)

Поступила в редакцию 25 июня 2017 г.

#### Сведения об авторе

**Корнишина Галина Альбертовна** – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва». Сфера научных интересов: этнография, этнология, краеведение, мифология, фольклор. Автор более 200 научных и учебно-методических публикаций. ORCID <http://orcid.org/0000-0001-5680-5041>.

Тел.: (8342) 24-25-90

E-mail: G.Kornihina@mail.ru

#### About the author

**Kornishina Galina Albertovna** – doctor of historical sciences, professor of the department of Russian History of Ogarev Mordovia State University. Research interests: ethnography, ethnology, local history, mythology, folklore. The author of more than 200 scientific and educational publications. ORCID <http://orcid.org/0000-0001-5680-5041>.

Tel.: (8342) 24-25-90

E-mail: G.Kornihina@mail.ru