

*М. В. Сухова*

**«...И ТАМ КТО-ТО НОЧЬЮ ЕЁ СЪЕЛ»:  
ЧЕМ МОЖЕТ ОКОНЧИТЬСЯ ВОЗРАСТНАЯ ИНИЦИАЦИЯ  
(ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ  
ПО МАТЕРИАЛАМ УДМУРТСКОГО ФОЛЬКЛОРА)**



Проблематика статьи связана с изучением культурного феномена возрастных инициаций. На материале удмуртской волшебной сказки и с привлечением более обширных данных о мифологических представлениях удмуртов в статье проводится анализ внутренней структуры, основных признаков и гендерной специфики гипотетически конструируемых возрастных инициаций. Среди рассмотренных вопросов – пространственная структура; причины и способы отправления неофитов в лес; функциональность и признаки духов-инициаторов; виды ритуальных испытаний, возможность их реконструкции и современные представления о них; итоги возрастных инициаций и причины их дифференциации.

*Ключевые слова:* обряды перехода, возрастная инициация, гендерная дифференциация, неофит, агенты инициации, сегрегация, транзикация, испытания, реинкорпорация, миф, волшебная сказка, ритуал.

DOI: 10.35634/2224-9443-2021-15-1-172-182

Круг вопросов, связанных с исследованием культурного феномена инициации, обширен и традиционно привлекает внимание антропологов и этнографов. Наиболее архаичную информацию о реконструируемых ритуалах возрастных инициаций можно найти в сюжетах волшебных сказок и близких к ним жанровых форм. Как отмечал В. Я. Пропп, «то, что сейчас рассказывают, некогда делали, изображали, а то, чего не делали, представляли себе» [Пропп 2000, 309]. Тем более что «композиция мифов и сказок совпадает с последовательностью событий, связанных с инициациями» [Криничная 2002, 10]. Однако принципиально важно помнить, что обряд отмирает раньше, чем миф, и потому его нельзя считать точной иллюстрацией к обряду. В контексте обсуждаемой темы это значит, что сказка нам важна не только как «информационный концентрат» ритуала, пусть и изменившийся со временем. Значимо ещё и то, что волшебная сказка, рассказанная на ночь, сама по себе создаёт лиминальное пространство посвящения, являясь одновременно инструментом инициации.

Насколько точны сведения удмуртских сказок о структуре инициационных обрядов, сейчас судить сложно. Общий взгляд позволяет говорить о том, что модель А. ван Геннепа [Геннеп 1999] и критерии инициации, выявленные М. В. Тендряковой [Тендрякова 1992; 2014], соотносятся с данными удмуртской сказки и представляемой возрастной инициации. Но поскольку возрастная инициация неизбежно дифференцируется по гендерному признаку, то каково же предполагаемое соотношение гендерных моделей ритуала внутри мифа?

В пространстве волшебной сказки вполне отчётливо выделяются следующие структурно-композиционные элементы и признаки перехода-инициации.



### Сегрегация

Обряды возрастных инициаций древности главным местом действия имели, очевидно, лес – страну предков и мифологических существ. Лес – не-жилое пространство, в смысле нечеловеческое. По классификации Б. Томассена, лес может быть отнесён к средней лиминальной зоне: “areas, zones and ‘closed institutions’ (border areas between nations, monasteries, prisons, sea resorts, airports)” [районы, зоны и «закрытые учреждения» (пограничные зоны между народами, монастырями, тюрьмами, морскими курортами, аэропортами). – Перев. авт.] [Thomassen 2014, 91].

Пространство обряда обычно состоит из нескольких вложенных друг в друга кругов. Общую схему его организации можно представить так: лес → поляна → дом потустороннего существа → печь. Хорошо видно, что размер кругов уменьшается по мере приближения к центру, где и наступает «момент истины». Эта символическая неоднородность призвана обеспечить поэтапность обряда или его переживания. Лес в целом может быть и не так опасен – это крупный локус, чего не скажешь, например, об избушке *обыды*, а тем более о подполе, куда могут посадить пленника, или печи, где могут и изжарить. «Они зашли в лес <...>, идут дальше и видят избушку; там сидит человек с длинными зубами, собой страшный» [Верещагин 1995, 156]. Кроме дома в лесу это может быть баня или мельница у реки, также воплощающие идею пограничности – функционально и по местоположению. Здесь настаивает неопита приключение, и чаще всего мы сталкиваемся с сопряжением времени и пространства посвящения: в баню, на мельничную плотину, в лес он попадает ночью или в сумерки. В противном случае последующее испытание теряет значительную долю смысла. Попадание в лес – начало перехода: таким способом неопит исключается из социальной реальности и помещается в мифологическую среду.

Ряд интересных замечаний в источниках, как кажется, вызывает вопрос о причинах сегрегации. Причина отправки юноши или девушки в лес чаще всего маркируется хозяйственной надобностью. Герой или героиня самостоятельно отправляются в лес на охоту, к реке на мельницу молоть муку. Однако детей в контексте сказки чаще всего отправляют в лес родители: искать потерявшуюся лошадь, за метлами, за малиной и пр. Всё это выглядело бы вполне реалистично и правдоподобно, если не учитывать нюансы, «тайные мотивы взрослых» (И.С. Кон), благодаря которым организуется встреча с не-человеком. Девушка идёт в баню или молоть муку ночью и при этом громко поёт. Дети, попадая в лес, обязательно должны заблудиться, даже если они оказались там с родителями. Падчерицу, что неудивительно, мачеха посылает в покинутую избушку, «надеясь, что её растерзает вождь» [Удмуртские народные сказки 1976, 224; далее – УНС]. Сноху свекровь отправляет в лес, потому что хочет её извести или за бердом. Парень попадает в лес, когда отправляется свататься. В текстах удмуртских сказок можно встретить мотивы похищения детей духами. Запродажа детей, как правило, мальчиков связана с мотивом «отдай то, чего дома не знаешь». Человек обещает отдать духу в обмен на своё освобождение сына, о котором он и не знает: «Не спорить же с вумуртом. Человек согласился» [УНС 1976, 86]. В некоторых текстах мы не встречаем даже упоминания о причине: детей посылают в лес *просто так*. Этого достаточно для завязки. Видно, что условия игры заданы заранее и являются обязательными к исполнению: сватовство является ритуальной формой поведения; в лес отправляются в сумерки; предмет, за которым героя отправили в лес, может быть только поводом; песня на реке исполняется нарочито громко, потому что «на песню вышел из лесу высокий человек, подошёл к ней и спрашивает» [УНС 1976, 68].

Точного указания на возраст иницируемых в сказке по понятным причинам нет. Используемые в текстах термины *дети, мальчик, юноша, неженатый парень, молодой охотник, девочка, девушка, сноха* относительно определяют возрастной период – детство и юность. Согласно современным классификациям, это возрастные группы от 5–6 до 15–20 лет. Герои попадают в лес и проходят все испытания раздельно: тексты редко описывают случаи смешанных в гендерном смысле испытаний.

Соотнесение пола испытываемого и существа-инициатора выглядит не так однозначно. Количество мужских и женских духов, которые проводят посвящение, примерно одинаково.

К таким мифическим существам относятся *кукри-баба́*, *обыда́*, *египеча́*, которую в текстах именуют также старухой, жена *тэлькузё* (жена 'хозяина леса' / 'лесного человека'), *калмык-кышино́* ('старуха-калмычка'), *девушка*, *старик*, *нюлэсмурт* ('лесной человек' / 'хозяин леса'), *палэсмурт* ('половинчатый человек'), *кузьпинёмурт* ('длиннозубый человек'), *ягпері* ('боровогой дух'), *вумурт* ('водяной человек'), *вожоб* ('сумеречный дух'). В описаниях духов можно встретить любопытные детали, которые заставляют усомниться в их однозначном гендерном определении. Так, у *палэсмурта* «один сосок на груди, который настолько велик, что когда он кладёт его в рот человеку, то последний задыхается» [Емельянов 1921, 124]. Женские признаки у мужского существа должны бы удивлять слушателя. Но в контексте исторической динамики ритуала и мифа более архаичная женская природа мужского персонажа вполне объяснима и дополняет характеристики его половинчатости. Невидимость или слепота *палэсмурта*, в зависимости от того, откуда наблюдать, призваны подчеркнуть его не-живость. В коллекции Г. Е. Верещагина мужской и женский духи функционально замещаемы: *Иван Прокажённый* и *кузьпинёмурт* по своим внешним признакам и действиям вполне адекватны *кукри-бабе́* и *калмык-кышино́*. Наконец, гендерная принадлежность инициатора и неопита могут как совпадать, так и различаться. Поэтому мальчик, осматривая в лесу ловушки, встречает девушку, спасая которую, получает волшебный подарок [см. Богаевский 1892, 171], а три сестры встречаются с *кузьпинёмуртом* – длиннозубым человеком [см. Верещагин 1995, 156–157].

### Транзиция и виды испытаний

Положение неопита определяется текущим моментом и обозначается как лиминальное: «Лиминальные существа ни здесь, ни там... Они – в промежутке между положениями, предписанными и распределёнными законом, обычаем» [Тэрнер 1983, 169]. Сказка указывает не только на сам факт неопределённости, но вслед за ритуалом подчёркивает нарочито сниженный статус как страдание, недостаточность. Поэтому неопит часто превращается в сироту, бедного юношу, в падчерницу или нелюбимую дочь, сноху-неумёху и т. п. Почти все виды испытаний сказочных героев в той или иной степени выглядят как унижение, принуждение или устрашение, а в наиболее толерантном варианте – как проверка.

Гендерная дифференциация инициационного пространства сказки предельно проявляется в испытаниях. Источники позволяют выделить и общие, и особенные по отношению к обеим гендерным группам виды испытаний. Попавший в гости к лесному духу теряет свободу – находится он в избушке *кукри-бабы́* или под деревом общается с *нюлэсмуртом*.

Известный афоризм гласит, что мужчины не плачут, однако в сказке, независимо от пола, герой плачет, ведь он сирота, беден, боится и к тому же – в плену. В отношении женских слёз можно, очевидно, вспомнить царевну Несмеяну. Слёзы Несмеяны делают её спящей, мёртвой, ещё не возродившейся к жизни, не взрослой. Будит её поцелуй царевича, что обнаруживает и эротический подтекст сюжета. Однако было бы неправомерным прямое сопоставление сюжетов и мотивов русского и удмуртского сказочных текстов, в частности, потому, что Несмеяна *пребывает* в плаче, а героиня удмуртской сказки плачет по конкретному поводу. Слёзы открывают дорогу к спасению: «Именно после того как [герой] заплачет, ему на выручку является волшебный помощник» [Морозов 2007, 55].

Испытание страхом – одно из самых важных, поскольку учит распознавать страхи и управлять ими. Победившие страх обычно остаются в живых, возвращаются домой. Часто сказка создаёт ситуацию, в которой человек выживает, «взяв на испуг» духа – *палэсмурта*, *нюлэсмурта*. В этом случае герой узнаёт, что духи тоже подвержены страху. Однако если желание испытать страх было самоцелью, спасаясь, приходится дорого заплатить, например, обрезав себе руку по локоть [см. УНС 1976, 78].

Транзиция – состояние временной смерти, которое в контексте ритуала символизирует потерю одного статуса и приобретение нового. Испытание смертью в сказке характерно для обеих гендерных групп. Это может быть угроза быть убитым или съеденным. Среди лесных духов-людоедов *обыда́*, *кукри-баба́*, *калмык-кышино́*, *кузьпинёмурт* и *палэсмурт*. Пленников могут по-



садить в подполье, где стоит большой котёл, но в качестве места приготовления блюда подразумевается печь. Ритуальный статус печи в удмуртской, как и в русской, традиции – «место перевоплощений», причём в мужских возрастных инициациях. Угроза быть изжаренным в печи применяется к мальчикам. Так, *обыда* приказывает своей дочери «истопить печку и испечь Ваньку» [Гаврилов 1880, 125]; *кузьпинёмурт* велит «лечь на хлебную лопату, чтобы бросить его в печь» [Верещагин 1995, 157]. Характеристику обряда «перепекания» ребёнка можно встретить в описаниях лечебных практик у разных народов на протяжении достаточно длительного периода исследований. Удмурты «вместе с зыбкой ставят в печь, после того, как из неё вынули хлеб»; у бесермян больного сажали на хлебную лопату и перед печным устьем приговаривали: «Э, мон тае гурэ донго (Я его в печь засуну)» [Михайлов 1927, 24; Попова 1998, 72]. Как известно, символика ритуала базируется на «отождествлении ребёнка и хлеба» [Топорков 1988, 129], причём *недопечённого* хлеба (теста) и тела ребёнка. В удмуртской загадке зреющее в квашне тесто загадывается как «неготовый» человек: *Суйтэм-пыдтэм гыркысь потэ / Безрукий-безногий из дула выходит; Пиэ-пуэ тубем суйтэм-пыдтэм мурт / На дерево забирается безрукий, безногий человек* [Удмуртский фольклор 1982, 107; далее – УФ]. Обряд и миф уподобляют друг другу рождающее тело и печь, «так сказать, конструктивно» [Невская 1999, 105]. Попадающий в печь «перепекается», перерождается, приобретая новые социальные качества. Эту тождественность можно обнаружить в тексте бранного выражения: «*Берен лэсьтон – жеч лэсьтон! / Достойный того, чтобы вернуть в чрево матери и переделать!*» [УФ 1987, 243]. Интересно выглядит на этом фоне сопоставление символики печного устья и символики пещеры, отверстия: «Плодоносящая гора воспринималась как некое женское естество, карстовая полость выступала детородным священного каменного чрева» [Кызласов 1999, 38]. К. Герд, как известно, в описании родильной обрядности удмуртов ссылаясь на продевание пуповины новорождённой девочки через отверстие в пряслице [см. Герд 1993, 50].

В лесу неофитов ожидает проверка хозяйственных навыков. Здесь также действуют принципы гендерного разделения. Цель юноши – продемонстрировать хозяйственный ум, смекалку и навыки охотника, выиграв соревнование с хозяином леса. Испытание девушки связано с проверкой её готовности к ведению дома. Поэтому дух-инициатор предлагает ей выполнить весь спектр женских дел по дому: усыпить и накормить ребёнка, приготовить пищу, подмести пол, спрясть нитки и пр. Предложение неотвратимо: не приняв его и не выполнив весь ряд заданий, из лесу не выйдешь и домой не вернёшься.

Взаимоотношения человека с духом, хозяином избушки строятся, исходя из гендерной принадлежности неофита. В спор, состязание с духом вступает обычно мужчина. Победить в споре, обмануть и убить – основные задачи противостояния: духи «не обеспечены от смерти» [Смирнов 1890, 199]. «В народных сказках <...> ловкому герою удаётся несколько раз обмануть смерть» [Белецкая 2007, 178]. *Кузьпинёмурта* и *обыду* обманывают и убивают тем же способом, который угрожал самому посвящаемому – изжаривают в печи [см. Гаврилов 1880, 126], а *нюлэсмурта* можно перехитрить и убить липовой щепкой [см. Верещагин 1996, 178].

В текстах можно встретить ситуации, когда дух погибает случайно. Случайность – явление кажущееся. Она связана с нарушением предписаний, и дух умирает у границы, за которую войти не может: «*Подошли к воротам. Палэсмурт загнулся, упал и тут же умер*» [УНС 1976, 76]. Согласно полевым данным Т. Г. Владыкиной и Т. И. Паниной, *палэсмурт* в погоне за человеком «до моста дошел, а через реку уже не смог перейти» [Владыкина 2015, 61–62]. Смерть духа освобождает путь домой. Однако девушки и девочки, попавшие в лес, не ориентированы на убийство духа. Они стремятся сбежать и спастись. *Обыда*, *ведьма*, *кури-баба* тонут в погоне за пленницей, не сумев пересечь реки, которая является границей в сакральной топографии; Иван Прокажённый усыпляется и не может догнать девушку, едущую на спине быка, как ни старается [см. Верещагин 2001, 47]. Неудачно, неприятно, смешно и поэтому не страшно следствие погони для *кузьпинёмурта*: «*длиннозубый догнал их и хочет девушку поймать, но лошадинка опакостила его, и он остался*» [Верещагин 1995, 156].

Если причина мужских посвящений – поиск невесты, то содержательной стороной становится выбор: будучи на том свете, важно правильно выбрать приданое или подарок – «не серебро, а угли», живую девушку – вместо деревянного чурбана, который подсовывают *вожó* [УНС 1976, 70]. Было бы опрометчиво утверждать, что в удмуртской волшебной сказке ярко выражено противоборство мужского и женского начал, однако само наличие брачного мотива, выбора мужчиной невесты предполагает своеобразное «испытание женщиной». У П. М. Богаевского *Сейтег*, освободивший из ловушки девушку, теряет дорогу и спрашивает спасённую о том, куда его везут. Указывая на неопределённость статуса неопита, девушка отвечает, что это не его дело, вывозит его к дому и дарит кнут. Эротический, брачный подтекст имеет и сам дар, и правила обращения с ним: «Ударь ты им три раза о землю. Ложись на неё и прикройся войлоком; с этого времени земля тебя будет кормить» [Богаевский 1892, 171]. Ритуальное знакомство достигает своей цели: «Умение преодолеть опасность этой, неизвестной ещё молодому герою женской сущности через её же познание даёт возможность обретения статуса полноценного взрослого мужчины» [Мадлевская 2004, 134].

Только для мужских инициаций характерно испытание телесной болью. Роль таких испытаний в структуре инициации до сих пор вызывает повышенный интерес, и не только среди антропологов [см. Ortner 2003]. По справедливому замечанию М. В. Тендряковой, «во многих случаях обряды инициации вообще обходятся без каких-либо истязаний» [Тендрякова 1992, 32]. Испытание болью и страхом можно расценивать как катарсис, освоение опыта сопереживания, образования замкнутой группы. Воспоминания неопита о телесной боли актуализируют инициацию, каждый раз обновляя пережитое. «Воспоминания» о таком роде испытаний предположительно обнаруживаются в сказке о боровом духе *ягперí*, который «бить не бил, но смотрел на него со злобой» [УНС 1976, 84].

Девушки, попавшие в руки лесных духов, не подвергаются испытаниям телесной болью. Мотив их «перепекания» также не встречается в текстах. Однако именно с женскими посвящениями связано в подавляющем большинстве случаев испытание едой – антипищей. Лесная трапеза – способ приобщения к тому миру и новому статусу и символ временной смерти. В качестве нечеловеческой еды выступают струпья, короста, изжаренные человеческие пальцы, руки, ноги, насекомые. Этот вариант предполагает именно угощение неопита, которое может приобретать насильственный характер. Духи не едят щи с коростами, но потчуют «гостей», угрожая, что в случае отказа последние сами будут съедены. «Кукри-баба сошла с печки, соскребла с головы ребёнка коросту и потчует девушек. <...> Кукри-баба говорит: “Если не будете есть, я сама вас съем”» [Верещагин 1995, 163]. У неопита, как свидетельствуют тексты, два пути: одни съедают предложенное блюдо, другие успешно делают вид «будто едят, а сами бросают пальцы под лавку» [Верещагин 1995, 156]. Дух в этот момент как будто слеп и не замечает, что его обманывают. Главное – вызвать чувство отвращения: «...лёжа, она видела всё, что делается в избе. <...> Иван Прокажённый готовил...щи с коростами. <...> Две подружки, проголодавшись, захотели есть и щи с коростами ели с удовольствием, расхваливая кушанье, а Лымы смотрела с отвращением» [Верещагин 2001, 45, 46].

Навык преодоления брезгливости сказка культивирует именно в женщине. Чувство отвращения и брезгливости по силе воздействия на неопита, кажется, можно сравнить с ощущением боли. Но даёт ли это возможность говорить о функциональном сопоставлении испытаний болью и отвращением в мужских и женских инициациях соответственно? В отношении испытания отвращением можно сказать, что «антипища» прямо связана со смертью, она воспринимается как угроза витальности и способ умерщвления: съел – умер.

Одним из важных элементов характеристики гендерной дифференциации возрастных инициаций выступают маркеры биологического взросления. В случае с «мужскими» текстами таких маркеров в сказочной традиции удмуртов нет. Они обнаруживаются в «женских» текстах. Речь идёт о мотиве перепрыгивания через ёмкость. В коллекции сказок Г. Е. Верещагина можно обнаружить несколько подобных сюжетов. Так, *кузьпинёмурт* и *кукри-баба* заставляют сестёр перепрыгнуть через ступу, *калмык-кышно* и *Иван Прокажённый* требуют перескочить



через корыто и лохань. «Калмычка велит им перескочить через это корыто, предупреждая, что та, которая не перескочит, останется у неё в услужении» [Верещагин 1996, 170]. Из трёх или двух пленниц одна обязательно не справляется с заданием. Успешное выполнение задачи – залог освобождения. Мотив перепрыгивания ёмкости – выражение эротической символики как прыжка, так и ёмкости, тем более что ступа и корыто активно используются в брачных обрядах, и не только у удмуртов. Г. И. Кабакова приводит используемое в Полесье выражение «сховать под корыто» в значении «выйти замуж / жениться раньше старшего» [Кабакова 2001, 143, 159]. Загадывание и обозначение женщины как сосуда обычно для разных фольклорных форм. Одна из удмуртских пословиц советует: «Тусьтызэ адзытэк – сиёнзэ эн сиы, анайзэ адзытэк – нылзэ эн басьты / Не посмотрев в чашку, – не ешь, не увидев матери, – дочь замуж не бери» [Гыдыке 1991, 136]. В перепрыгивании ступы можно разглядеть своего рода код физиологического взросления женщины. Связь женских переходных обрядов с пубертатными, как правило, не позволяет расценивать их как инициации, на что уже было указано. Однако здесь необходим дополнительный комментарий. Во-первых, такая привязка обнаруживается лишь в части фольклорных сюжетов. Во-вторых, тексты иногда указывают на странное поведение девушки, о котором уже упоминалось и которое можно рассмотреть как искусственное создание ситуации перехода: «Вышла она ночью на плотину и стала петь» [УНС 1976, 68].

Волшебные дары, получаемые неофитами в ходе испытаний, – второй признак возрастной инициации, обычно представляются как приобретённое тайное знание, откровение. Получение волшебного предмета в дар в контексте инициации не является «привилегией» какой-либо гендерной группы. Волшебные предметы дарит дух-инициатор, взрослый, либо их необходимо добыть. Волшебные дары, как правило, легко соотносятся с полом неофита. Это предметы, которые «привязываются» по хозяйственному, а шире – социальному признаку: топор и кнут мужчине, бердо и веретено женщине. Так, за бердом *Егинечá* посылает свою невестку, а не сына. Но в ритуале важна не столько конкретно-операционная, сколько символическая функция предмета. В этом смысле интересен кнут, символизирующий в брачной обрядности жениха. У Б. Гаврилова среди свадебных напевов встречаются такие: «Много мы ходили по тёмному лесу, но не нашли кнutowища. И много ходили, и мало ходили, но не нашли лучше вас. <...> Из серебра мы сплели нагайку. Мы где вас увидим? Если, вставши утром, пойдёте за водой, то на дороге увидим» [Гаврилов 1880, 76, 81]. При буквальном прочтении текстов связь между двумя объектами поиска – невестой и кнутом – неочевидна. Однако, как и в случае с *Сейтегом*, именно кнут символизирует мужскую сексуальность и силу в целом.

Для современного читателя более привычным магическим предметом является волшебная палочка, касание или удар которой трансформирует объект, и «на ударяемого переносится жизненная сила» [Пропп 2000, 166]. Так, палку от *нюлэсмурта* получает «один бедный удмурт». Нечаянный удар палкой о воду в битве духов приносит герою успех: «Ты хорошо служил! <...> После этого удмурт начал постепенно богатеть» [УНС 1976, 71]. Ещё более интересна палочка из татарника. Юноша, получивший эту палочку от старика, защищается ею от диких животных и от женщины, обернувшейся змеей. В случае со змеей принципиально важно коснуться палочкой губ, чтобы испытание женщиной достигло цели: «...дотронулся татарником до губ – девушка упала и обернулась змеей. “Ну, – раздался голос из лесу, – теперь всё страшное позади, и дом недалеко”» [УНС 1976, 235]. Веретено в руках сироты, изгнанной из дома, в экстремальной ситуации используется тоже не по прямому назначению. Как и в случае с палкой *нюлэсмурта*, этим орудием воспользовались нечаянно: «...сирота с испугу стукнула по нему веретеном: гроб рассыпался кучей серебряных денег» [УНС 1976, 226].

Вероятно, в архаических вариантах удмуртской этнической традиции реконструируется наличие мужских и женских возрастных инициаций во всей возможной полноте, то есть в соответствии с теми признаками, которые выявлены как принципиальные. Однако для предполагаемых женских посвящений может быть характерна связь с циклом пубертатных обрядов, указаний на которые в случае с мужчинами нет. Представления исследователей о гендерном качестве бытования и итогах возрастных инициаций в удмуртской этнокультуре но-

сят лишь гипотетический характер. Вопрос, кажется, в другом: в возможных горизонтах реконструктивных построений, в опасности архаизации более поздних культовых практик этноса и одновременно – в отсутствии наблюдений над современными формами бытования феномена инициации.

### Реинкорпорация и итоги инициации

Реинкорпорация выглядит как возвращение прошедших испытание домой или, напротив, смерть испытываемых. Примерно в половине всех счастливо закончившихся сказочных сюжетов внимание слушателя акцентируется на будущем героя: *«Так избавил Лымы от Ивана Прокажённого бык. И живёт-поживает девушка и теперь кормит быка»*; *«А потом мальчик с собаками стал ходить на охоту, ловил множество зверей и разбогател»* [Верещагин 2001, 47; УНС 1976, 204].

В некоторых «женских» сюжетах даже при условии выполнения всех заданий вернувшаяся домой девушка гибнет. Даже смерть духа-инициатора не может быть абсолютной гарантией её выживания: *«девушка сошла на берег, покачнула бревно – и кукри-баба упала в воду. Так она, злодейка, и кончилась. Пришла девушка домой уже ночью, когда все домашние её спали. Взглянула она за кольцо двери... постучалась, постучалась – не отперли... Ушла она спать на сеник, и там ночью её кто-то съел, оставил только волосы»* [Верещагин 1995, 164]. Возможно, что такая неожиданная смерть прошедшего обряд человека определяется нарушениями условий мифологической коммуникации. Практически во всех случаях после возвращения домой погибает та девушка, которая пришла домой не утром, а в сумерках либо ночью – когда, как известно, сильны проявления «того мира». Такую «нелепую» смерть после возвращения М. Элиаде рассматривает как «образцовое выражение конца» «детства, неведения и состояния непосвящённости» [Элиаде 2002, 17, 16].

В юношеских инициациях такой вариант возвращения не зафиксирован: охотник выходит победителем в соперничестве с представителями иных пространств, сирота богатеет. *«Братья не послушались его, убили и ушли. Так истребили они трёх кузьпинёмуртов»* или *«Закипела злость в груди охотника, и выстрелил он в нюлэсмурта. Пуля попала ему прямо в сердце»* [Верещагин 1995, 157; Верещагин 1996, 179]. Убийство инициатора – не просто уничтожение страха, это реализация культурной агрессии. Количество проливаемой крови и трупов, особенно если представить себе процесс противоборства, момент и последствия убийства, истязания или поедания человеческого тела, в сказочных текстах-инициациях никого не трогает: ритуал обязывает, смерть превращается в банальность, то есть постоянно повторяющийся ритмичный процесс. Как раз об этом сгущении зверств писал П. Л. Вайль, имея в виду феномен «Криминального чтения» Тарантино: *«...эта залитая кровью картина оставляет странное ощущение близости и даже теплоты. <...> Разумеется, через горы трупов, сквозь тернии к звёздам, по колену в крови, но к нужному берегу»* [Вайль 2012, 390, 392].

Гендерное различие инициации в сказке отражает общее направление гендерной инкультурации. Разница смыслового содержания создания мужчин и женщин (doing gender) состоит в том, что мужская *самость* должна сформироваться через смещение идентификации от матери к отцу, от женщины к мужчине. Девочке не придется в будущем менять ролевые установки. Мальчику предстоит решить труднейшую задачу: «изменить первоначальную женскую идентификацию на мужскую по образцу культурных стандартов маскулинности» [Алёшина, Волович 1991, 75]. Возрастная инициация «превращает в человека», социально выражая половой диморфизм и формируя «поле пола», в котором человек само-реализуется.

Примечательно, что тот самый невидимый *кто-то* может поступить и по-другому: *«Вдруг ей на руку кто-то наматал целую связку золотых червонцев. Пришла она домой довольная и рассказала, что с ней случилось»* [УНС 1976, 81].



## ЛИТЕРАТУРА

- Алёшина Ю. Е., Волович А. С.* Проблемы усвоения ролей мужчины и женщины // Вопросы психологии. 1991. № 4. С. 74–82.
- Белецкая Е. М.* Казак перед лицом смерти: типология сюжетных ситуаций по фольклорным и литературным источникам // Мужской сборник. Вып. 3 / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. Н. Л. Пушкарева. М.: Издательство «Индрик», 2007. С. 167–178.
- Богаевский П. М.* Материалы для изучения народной словесности вотяков // Этнографическое обозрение. 1892. № 4. С. 171–178.
- Вайль П.* Похвальное слово штампу, или Родная кровь // Вайль П. Свобода – точка отсчёта. О жизни, искусстве и о себе. М.: Астрель: CORPUS, 2012. С. 390–397.
- Верещагин Г. Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. Вотяки Сосновского края. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. 260 с.
- Верещагин Г. Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. 204 с.
- Верещагин Г. Е.* Образцы произведений устной словесности вотяков / Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4: Фольклор. Кн. 1. Удмуртский фольклор. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 12–56.
- Владыкина Т. Г., Панина Т. И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: II. Палэсмурт («половинный человек / человекообразное существо – половинка») // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 4. С. 59–67.
- Гаврилов Б.* Произведения народной словесности вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Православное миссионерское общество, 1880. 190 с.
- Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. 198 с.
- Герд К.* Человек и его рождение у восточных финнов. Хельсинки: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1993. 97 с.
- Гыдыке / Составление Т. Г. Перевозчиковой; перевод поэтических текстов Г. Иванцова.* Ижевск: «Удмуртия», 1991. 208 с.
- Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков. Вып. III. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. 156 с.
- Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.
- Криничная Н. А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–22
- Кызласов И.Л.* Камень дырватый (Символика пещерных святилищ и культовой стрельбы из лука) // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 37–50.
- Мадлевская Е. Л.* Противоборство мужского и женского персонажей в былинке «Добрыня и Маринка» // Мужской сборник. Вып. 2. М.: Лабиринт, 2004. С. 127–136.
- Михайлов А. И.* Вотячка / Под ред. В. А. Гурко-Кряжина. М., 1927. 40 с.
- Морозов И. А.* «Мужские слёзы» и эмоции пограничных состояний // Мужской сборник. Вып. 3. М.: Издательство «Индрик», 2007. С. 143–161.
- Невская Л. Г.* Печь в фольклорной модели мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: загадка как текст. Ч. 2. М.: Издательство «Индрик», 1999. 184 с.
- Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 241 с.
- Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстол. коммент. И. В. Пешкова. М.: Издательство «Лабиринт», 2000. 336 с.
- Смирнов И. Н.* Вотяки: Этнографический очерк. Известия ОАИЭ при Императорском Казанском университете. Том VIII, вып. 2. Казань: Типография императорского университета, 1890. 358 с.
- Тендрякова М. В.* Мужские и женские возрастные инициации (Вариант постановки проблемы) // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 29–41.
- Тендрякова М. В.* Первобытные возрастные инициации в кругу «вечных» вопросов // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. С. 91–101.
- Топорков А. Л.* Ритуал «перепекания» ребенка у восточных славян // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция. Тезисы. В 2 ч. Ч. 1. М., 1988. С. 128–130.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М: Наука, 1983. 277 с.
- Удмуртские народные сказки. Ижевск: Удмуртия, 1976. 324 с.



- Удмуртский фольклор. Загадки / Сост. Т. Г. Перевозчикова. Ижевск: Удмуртия, 1982. 256 с.
- Удмуртский фольклор. Пословицы, афоризмы, поговорки / Сост., пер., введ. и комментарии Т. Г. Перевозчиковой. Устинов: Удмуртия, 1987. 274 с.
- Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / Пер. с франц. К.: София, М.: Гелиос, 2002. 352 с.
- Ortner D.J.** Mutilation. Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains (Second Edition), 2003. URL: <https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/initiation-rites> (accessed 30.01.2020). In English.
- Thomassen B.** Liminality and the Modern. Living Through the In-Between. Surrey, Ashgate Publishing, Ltd., 2014. 250 p. In English.

Поступила в редакцию 09.12.2020

**Сухова Мария Владимировна**,  
кандидат исторических наук, доцент  
ФГБОУ ВО «Глазовский государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко»  
427620, Россия, г. Глазов, ул. Карла Маркса, 29  
e-mail: salamramaswami@gmail.com

*M. V. Sukhova*

**“... AND THERE SOMETHING ATE IT AT NIGHT”: WHAT THE ADULT INITIATION CAN END  
(ETHNOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL NOTES ON THE MATERIALS OF UDMURT  
FOLKLORE)**

DOI: 10.35634/2224-9443-2021-15-1-172-182

The problems of the article are connected with the study of cultural phenomenon of age-related (adult) initiations. Based on the materials of Udmurt fairy tale with the use of more extensive sources on Udmurt mythological representations, the article analyzes structure, basic characteristics and gender specifics of hypothetically constructed age-related initiations. Among the issues have discussed are spatial structure (forest – meadow – hut – stove), the reasons and ways for neophytes sending to the forest (household needs, matchmaking, abduction), functionality and sings of initiating spirits, types of ritual tests, the possibility of its reconstruction and some modern ideas about these rituals, the results of age-related initiations and reasons of the age-related initiations differentiation.

*Keywords:* Rites of passage (transition rites), adult (age-related) initiation, gender differentiation, neophyte, initiation agents, segregation, transition, trials, reincorporation, myth, fairy tale, ritual.

**Citation:** Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2021, vol. 15, issue 1, pp. 172–182. In Russian.

REFERENCES

- Aleshina Yu. E., Volovich A. S.** Problemy usvoeniya rolei muzhchiny i zhenshchiny [Male and Female: Divergence and Meeting]. *Voprosy psikhologii*. [Psychology Issues], 1991. No. 4. Pp. 74–82. In Russian.
- Beletskaya E. M.** Kazak pered litsom smerti: tipologiya syuzhetnykh situatsii po fol'klornym i literaturnym istochnikam [Cossack in the face of death: a typology of plot situations according to folklore and literary sources]. *Muzhskoi sbornik*. [Men's collections], Moscow, Indrik Publ., 2007. Vol. 3. Pp. 167–178. In Russian.
- Bogaevskii P.M.** Materialy dlya izucheniya narodnoi slovesnosti votyakov [Materials for the study Votyaks' Literature]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 1892. No. 4. Pp. 171–178. In Russian.
- Vail' P.** Pokhval'noe slovo shtampu, ili Rodnaya krov' [Commendable word to stamp, or Native Blood]. Svoboda – tochka otscheta. O zhizni, iskusstve i o sebe [Freedom is a reference point. About life. Art and about yourself]. Moscow, Astrel: CORPUS Publ., 2012. Pp. 390–397. In Russian.



**Vereshchagin G. E.** Sbranie sochinenii: V 6 t. [Collected Works: in 6 vol.]. Izhevsk, 1995. Vol. 1: Votyaki Sosnovskogo kraja [The Votyaks of Sosnovka Area]. 260 p. In Russian.

**Vereshchagin G. E.** Sbranie sochinenii: V 6 t. [Collected Works: in 6 vol.]. Izhevsk, 1996. Vol. 2: Votyaki Sarapul'skogo yezda Vyatskoi gubernii [The Votyaks of Sarapul Uyezd of Vyatka Governorate]. 204 p. In Russian.

**Vereshchagin G. E.** Obraztsy proizvedenii ustnoi slovesnosni votyakov [Samples of Works of oral literature of the Votyaks]. *Sbranie sochinenii: V 6 t.* [Collected Works: in 6 vol.]. Izhevsk, 2001. Vol. 4: *Fol'klor* [Folklore]. Part 2.1. Udmurtskii fol'klor [Udmurt Folklore]. Pp. 12–56. In Udmurt and in Russian.

**Vladykina T. G., Panina T. I.** Obrazy lesnykh dukhov v udmurtskoi mifologii i fol'klore: 2. Palesmurt (“polovinnii chelovek / chelovekoobraznoe cyshchestvo – polovinka”) [Forest beings in the Udmurt mythology and folklore: 2. Palesmurt (half-Human Creature)]. *Ezhegonik finno-ugorskikh issledovaniy* [Yearbook of Finno-Ugric Studies], 2015. No. 4. Pp. 59–67. In Russian.

**Gavrilov B.** *Proizvedeniya narodnoi slovesnosti votyakov Kazaskoi i Vyatskoi gubernii* [Works of folk literature of the Votyaks of Kazan and Vyatka provinces]. Kazan', 1880. 190 p. In Udmurt and in Russian.

**Gennep A. van.** *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of passage. Systematic study of rites]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1999. 198 p. In Russian.

**Gerd K.** *Chelovek i ego rozhdenie u vostochnykh finnov* [Man and his birth in the Eastern Finns' culture]. Khel'sinki, 1993. 97 p. In Russian.

*Gydyke* [Gydyke]. Izhevsk, Udmurtiya Publ., 1991. 208 p. In Udmurt, in Russian.

**Emel'yanov A.I.** *Kurs po etnografii votyakov* [Votyak ethnography course]. Vol. 3. Ostatki starinnykh verovaniy i obryadov u votyakov [Remnants of ancient beliefs among the Votyaks]. Kazan', 1921. 156 p. In Russian.

**Kabakova G. I.** *Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoi traditsii* [Anthropology of the female body at the Slavic tradition]. Moscow, Lodomir Publ., 2001. 335 p. In Russian.

**Krinichnaya N. A.** Posvyashchenie v kolduny: istoriko-etnograficheskaya osnova russkikh mifologicheskikh rasskazov o peredache-usvoenii ehzotericheskikh znaniy [Initiation into sorcerers: historical and anthropological basis of Russian mythological stories about esoteric knowledge transfer and assimilation]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2002. No. 2. Pp. 10–22. In Russian.

**Kyzlasov I. L.** Kamen' dyrovaty (Simvolika peshcherykh svyatilishch i kul'tovoi strel'by iz luka) [Hole stone (Symbols of cave sanctuaries and cult archery)]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 1999. No. 4. Pp. 37–50. In Russian.

**Madlevskaya E. L.** Protivoborstvo muzhskogo i zhenskogo personazhei v byline “Dobrynya i Marinka” [The conformation male and female characters in the epic “Dobrynya and Marinka”]. *Muzhskoi sbornik* [Men's collection], Moscow, Labirint Publ., 2004. Vol. 2. Pp. 127–136. In Russian.

**Mikhailov A. I.** *Votyachka* [Votyak Woman]. Moscow, 1927. 40 p. In Russian.

**Morozov I. A.** “Muzhskie slezy” i ehmotzii pogranychnykh sostoyanii [“Male tears” and emotions of liminal states]. *Muzhskoi sbornik* [Men's collection], Moscow, Indrik Publ., 2007. Vol. 3. Pp. 143–161. In Russian.

**Nevskaya L. G.** Pech' v fol'klornoj modeli mira [The stove in the folklore world model]. *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoi dukhovnoy kultury: zagadka kak tekst. Ch.2.* [Research of Balto-Slavic spiritual culture: a riddle as a text. Part 2], Moscow, Indrik Publ., 1999. Pp. 101–110. In Russian.

**Popova E. V.** *Semeinye obychai i obryady besermyan (konets XIX – 90-e gody XX vv.)* [Family customs and rites of the Besermyans (late XIX – 90-s XX centuries)]. Izhevsk, 1998. 241 p. In Russian.

**Propp V.Ya.** *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical origins of a fairy tale]. Moscow, Labirint Publ., 2000. 336 p. In Russian.

**Smirnov I. N.** *Votyaki: Etnograficheskii ocherk* [Votyaks: Ethnographic Essay]. Kazan', 1890. 358 p. In Russian.

**Tendryakova M. V.** Muzhskie i zhenskie vozrastnye initsiatsii (Variant postanovki problemy) [Male and Female adult initiations (Variant of problem statement)] / *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 1992. No. 4. Pp. 29–41. In Russian.

**Tendryakova M. V.** Pervobytnye vozrastnye initsiatsii v krughe “vechnykh” voprosov [Primitive adult initiations as “eternal” question]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2014. No. 1. Pp. 91–101. In Russian.



**Toporkov A. L.** Ritual “perepekaniya” rebenka u vostochnykh slavyan [The ritual of “baking” a child among the Eastern Slavs]. *Fol'klor: problemy sokhraneniya, izucheniya, propagandy. Vsesoyuznaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya. Tezisy. V 2 ch. Ch. 1* [Folklore: problems of conservation, study, propaganda/ All-Union Scientific and Practical Conference. In 2 parts. P. 1]. Moscow, 1988. Pp. 128–130. In Russian.

**Terner V.** *Simvol i ritual* [Simbol and Ritual]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 277 p. In Russian.

*Udmurtskie narodnye skazki* [Udmurt folk tales]. Izhevsk, Udmurtiya Publ., 1976. 324 p. In Russian.

*Udmurtskii fol'klor. Zagadki* [Udmurt folklore. Riddles]. Izhevsk, Udmurtiya Publ., 1982. 256 p. In Udmurt and in Russian.

*Udmurtskii fol'klor. Poslovitsy, aforizmy, pogovorki* [Udmurt folklore. Proverbs, aphorisms, adages]. Ustinov, Udmurtiya Publ., 1987. 274 p. In Udmurt and in Russian.

**Eliade M.** *Tainye obshchestva: Obryady initsiatsii i posvyashcheniya* [Secret societies: Rites of Initiations]. Kiev, Sofiya Publ., Moscow, Gelios Publ., 2002. 352 p. In Russian.

**Ortner D. J.** Mutilation. Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains (Second Edition), 2003. URL: <https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/initiation-rites> (accessed 30.01.2020). In English.

**Thomassen B.** *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between.* Surrey, Ashgate Publ., Ltd., 2014. 250 p. In English.

Received 09.12.2020

**Sukhova Maria Vladimirovna**

Candidate of Science (History), associate professor

Glazov State Pedagogical Institute

29, ul. Karla Marksa, Glazov, Russian Federation

e-mail: [salamramaswami@gmail.com](mailto:salamramaswami@gmail.com)