

ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ОДЕЖДЫ И ПРЕДМЕТОВ БЫТА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Среди обрядов жизненного цикла свадебный обряд – яркое проявление традиционной народной культуры – отличается особым разнообразием. Для него характерно участие большого числа людей, где роль каждого строго регламентирована и расписана. Неслучайно свадебный ритуал многими исследователями сравнивается со сложным обрядово-драматическим действием, сыгранным сельским обществом и в особенности представителями двух родственных групп – со стороны невесты и жениха. Свадебная церемония обладала огромной воспитательной силой.

Большое место в традиционной свадебной обрядности отводилось различным символическим и магическим приемам, направленным на обеспечение продления рода, благополучия и богатства молодых, а также на защиту жениха и невесты от неблагоприятного воздействия со стороны злых сил. Такие магические обряды уходят корнями в толщу веков и имеют тесную связь с древнейшими религиозно-магическими представлениями. Несмотря на свою архаику, многие из них продолжают бытовать и в настоящее время, хотя их первоначальное значение не всегда адекватно осознается и интерпретируется современными участниками свадебной церемонии. Многие обряды с течением времени трансформировались, а некоторые, утратив первоначальный смысл, превратились в игру, в увеселительное действие.

В организации и внешнем оформлении свадебного ритуала немалую роль играют традиционный костюм и некоторые связанные с ним предметы. Языком символов и знаков они подчеркивали наиболее важные моменты обряда и ритуала.

Одним из первых российских исследователей, обративших внимание на знаковую сущность народной одежды, был этнограф П.Г. Богатырев, опубликовавший в 1937 г. статью "Функции национального костюма в Моравской Словакии". На русском языке она впервые была опубликована в 1971 г. (*Богатырев* 1971: 297–366). Исследователь выделяет три основных вида народного костюма – будничные, праздничные (торжественные) и обрядовые, каждый из которых обладает набором своих, узко специфических функций. В обрядовом костюме таковыми, по мнению ученого, являются следующие функции: обрядовая, праздничная, эстетическая функции; национальной либо региональной принадлежности; сословная и практическая. Говоря о функциях народного костюма, П.Г. Богатырев постоянно указывал и на его семиотическую природу. "Для того чтобы распознавать социальную функцию костюмов, – писал он, – необходимо научиться читать эти знаки (костюмы) так же, как мы учимся читать на других языках и понимать их... Костюм как язык не только удовлетворяет практическим нуждам владельца и его личному вкусу, но должен удовлетворять и окружение. И каждый человек как в своей речи, так и в своем костюме приспособляется к окружению" (Там же: 346).

Исследования знаковой составляющей народного костюма в отечественной этнографии имеют давнюю историю. Так, семантика предохранительных, продуцирующих, соединительных и других обрядов с использованием одежды и других атрибутов на примере свадебной обрядности восточнославянских и других народов Европы показана в работах Е.Г. Кагарова и Д.К. Зеленина (*Кагаров* 1917, 1929; *Зеленин* 1926).

О магии волос и сущности обряда смены девичьего головного убора на женский в свадебном ритуале восточноевропейских народов писала Н.И. Гаген-Торн (*Гаген-*

Торн 1933, 1960). На обширном этнографическом, лингвистическом, историческом, религиоведческом материале она в сравнительном освещении показывает место и значение полотенец и кусков ткани в обрядовой практике восточных славян и поволжских народов. Как полагает А.М. Решетов (2000: 101–102), рукопись статьи "Обрядовые полотенца народностей Поволжья" была написана Н.И. Гаген-Торн к осени 1936 г., но окончательный ее вариант подготовлен к концу 1950-х годов. Переделанный вариант статьи с добавлением славянского материала был опубликован в болгарском этнографическом журнале в 1963 г. (*Гаген-Торн 1963*). Авторский вариант статьи Гаген-Торн впервые опубликован только в 2000 г. к 100-летию со дня рождения исследовательницы. Подготовка текста рукописи к печати с дополнениями справочного аппарата была проделана А.М. Решетовым (*Она же 2000*).

Половозрастным признакам в материальной культуре русских и народов Поволжья, главным образом в одежде, посвящены работы Н.П. Гринковой (*Гринкова 1935, 1936*). Ею сделан важный вывод о том, что надевание одежды иного типа (головной убор, рубаха, поясная одежда и т.д.) в традиционном крестьянском обществе всегда было обусловлено переходом человека в определенную возрастную группу, "в иной возрастной разряд".

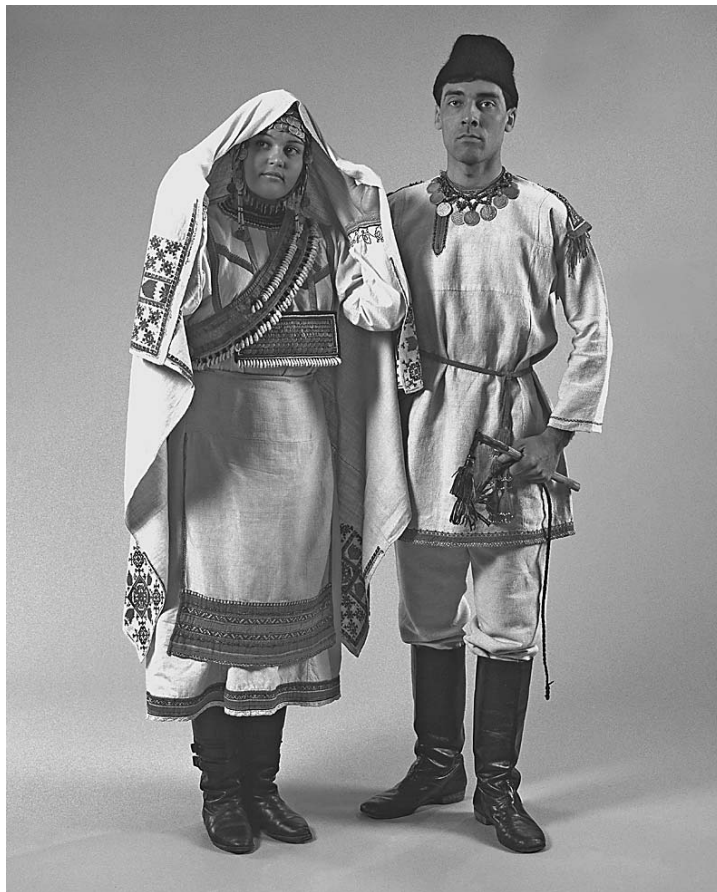
Заложенная в 20–30-е годы XX в. традиция изучения и осмысления семиотической природы народной одежды не получила в отечественной этнографии продолжения в ближайшие десятилетия. Вероятно, это произошло потому, что в то время в науке была развита яростная и беспощадная борьба с так называемыми религиозными пережитками. Эти проблемы стали глубоко разрабатываться с конца 1970-х – начала 1980-х годов в трудах некоторых исследователей, например, Г.С. Масловой (1984), А.А. Лебедевой (1978, 1989), Л.Н. Молотовой (1979), Т.А. Бернштам (1982) и других, где затрагивалась главным образом обрядность восточнославянских народов.

Обстоятельный и оригинальный семиотический анализ одежды на этнографическом материале армян Понта (южного побережья Черного моря) произвел в своей монографии И.В. Кузнецов (1985). В конце 1990-х – начале 2000-х годов вопросы семиотики традиционного народного костюма, в том числе в контексте обрядовой культуры, получили развитие в монографиях и статьях Н.М. Калашниковой (1998, 2000, 2002), Н.А. Тадиной (2002), Е.Ю. Смирновой (1999), Л.А. Явновой (2000), Л.Н. Жуковой (1998), С.В. Никифоровой (2003), С.Б. Самбуевой (2000) и др.

Знаковые функции народной одежды в регионе Урало-Поволжья изучены недостаточно. В том или ином аспекте они раскрыты в статьях и главах монографий казанского этнографа Н.В. Зорина по русским (1987, 1990, 2001), Т.Л. Молотовой и Л.С. Токсубаевой по марийцам (1990), Н.В. Бикбулатова и Ф.Ф. Фатыховой (1991), С.Н. Шитовой (1995, 2004), Р.А. Султангареевой (1994, 1998, 2005) по башкирам, П.В. Денисова (1969), А.А. Трофимова (1977, 1979), А.К. Салмина (1986, 1994, 2002) по чувашам, Т.А. Шигуровой по мордве (2003), П.А. Орлова по удмуртам (1999) и т.д.

В настоящей работе нами использована преимущественно отечественная литература, хотя традиция изучения магических и обереговых функций одежды и ее деталей в зарубежной этнологии имеет давнюю историю и по этой проблеме вышло немало работ. Из зарубежных исследователей костюма народов Урало-Поволжья особо хотелось бы отметить работы финской исследовательницы Ильдиико Лехтинен – одного из лучших специалистов в этой области. Она рассматривает, в частности, символическую и оберегово-магическую роль различных элементов женского костюма, включая украшения. Свои выводы Лехтинен делает на основе анализа обширного материала, полученного в результате изучения ею костюмов марийцев, мордвы, удмуртов, чувашей и других народов Поволжья и Западной Сибири (*Lehtinen 1978, 1994, 1999*).

В нашей статье мы на примере обрядового костюма чувашей Урало-Поволжья рассмотрим некоторые составные части свадебной одежды невесты и жениха, а также предметы быта, которым в соответствии с народными представлениями придавали не



Костюм невесты и жениха у средненизовых чувашей. XIX в. ЧНМ. (Из кн.: Николаев В.В., Орков-Иванов Г.Н., Иванов В.П. Чувашский костюм от древности до современности. М.; Чебоксары; Оренбург, 2002. С. 76)

столько утилитарные, сколько предохранительные или защитные функции. Разумеется, данное исследование не претендует на завершенность темы, а скорее, наоборот, лишь обозначает проблемы и направления для дальнейших изысканий. Цель статьи – показать вторичные (символические) функции одежды в контексте чувашской свадебной обрядности и по возможности попытаться раскрыть их семантику. На чувашском материале место и функциональное значение предметов материального быта, в том числе и одежды, в контексте ритуала впервые показали искусствовед А.А. Трофимов (1977, 1979 и др.) и этнолог А.К. Салмин (2002). Наша задача – продолжить эту тему и привлечь новые материалы и источники.

Одежда невесты. Обряд одевания невесты у чувашей происходит в нежилом помещении, как правило, в клети или в амбаре. Основные участники обряда – невестка молодой или посаженные родители. По традиции они должны соответствовать определенным нравственным критериям – пользоваться уважением, быть примером в быту и семье, иметь много детей (Салмин 1994: 130). Невеста надевала лучшие украшения и наряды – новую, украшенную вышивкой белую холщовую рубашку, передник, обувала сапожки или кожаные ботинки с чулками, реже – лапти. Поверх рубахи надевался

кафтан из тонкого сукна черного или синего цвета на подкладке (*пуста́в, йё́лен*) или богато украшенный вышивкой легкий холщовый халат (*шуня́р*). Как показывают старинные описания чувашской свадьбы, по традиции на голову невесты поверх девичьей шапочки (*тухья́*) набрасывали белое покрывало (*пёркенчё́к*). Смена девичьего наряда на женскую одежду происходила в строго определенный момент свадебного ритуала.

Девичьи рубахи отличались от женских декором нагрудной части. На первых нагрудные узоры имели асимметричную композицию или выполнялись в виде двух так называемых "процветших" ромбов – *сунтăх*, представлявших собой небольшие ромбовидные фигуры (*Николаев и др.* 2002: 58, 172). Асимметрия, вероятно, означала, что владелица рубахи не относится к половозрастной группе замужних женщин, хотя и достигла половой зрелости. Замужние женщины, в отличие от девушек, носили рубахи с двумя, четырьмя и более вышитыми на груди розетками в форме сложных восьмиконечных звезд, которые симметрично располагались по обе стороны от грудного разреза. Нагрудные вышивки на женских рубахах (*кёскё́*) – подлинные шедевры чувашского орнаментального искусства. Основной их мотив – фигуры, выполненные с использованием геометрического, животного и растительного орнамента (*Никитин, Крюкова* 1960: 21). Выполнялись розетки обычно с использованием шелковых нитей и подчеркивали зрелость носительницы рубахи. На старинных экземплярах расцветка розеток бывала красная, светло-зеленая, желтая. Иногда в расцветку узора включались металлические нити. В более поздних экземплярах вышивка выполнялась темно-красным шелком (*Гринкова* 1936: 33). Г.А. Никитин и Т.А. Крюкова, отмечая наличие на женских рубахах нескольких пар узора *кёскё́*, считают, что в увеличении числа нагрудных розеток "можно усмотреть стремление усилить плодovitость женщины" (*Никитин, Крюкова* 1960: 22). С появлением фабричных тканей, в особенности красного кумача, вышитые розетки на женских и девичьих рубахах постепенно заменялись разного рода нашивками. Вместо *кёскё́* на груди рубах стали нашиваться ромбовидные фигуры из полосок красного кумача со стилизованным орнаментом в центре (Там же: 22–23).

Характерно, что на рубашках девушек нашивкой или фигурой из тесьмы ромбической формы (*пўштёр, сунтăх*) украшалась лишь одна сторона груди, а другая декорировалась нашивкой в виде косой полосы (*Денисов* 1969: 20; Чуваши 1956: 270–271; *Николаев и др.* 2002: 112–113). Некоторые специалисты определяют подобные рубахи как вдовьи (*Архангельский* 1925: 13; *Акимова* 1928; *Гринкова* 1935: 35). Н.И. Гаген-Торн считала, что подобный узор – один из этапов эволюции нагрудного узора на одежде замужней женщины (*Гаген-Торн* 1960: 39). А.А. Трофимов – один из авторитетных исследователей чувашского орнаментального искусства – полагает, что данная трактовка в целом неверна. По его мнению, ни на одной из многочисленных рубах, хранящихся в различных музеях страны, не вышит отдельный медальон *кёскё́* и нет примеров, подтверждающих, что ромб (односторонний *сунтăх*) изображается на рубахе девушки или вдовы (*Трофимов* 2005). Однако большинство авторов подчеркивает, что рубахи, состоящие из одного узора в виде ромба на левой стороне груди и вышитой наискось полоски – на правой, относятся к девичьим аналогам. Л.М. Лойко – исследователь традиционной культуры народов Поволжья – констатирует, что это "подтверждается массовостью информационного материала, почерпнутого из коллекционных описей и достоверными сведениями такого глубокого знатока этнографии чувашей, как М.С. Спиридонов, почерпнутыми из его дневников" (*Лойко* 1988: 55–56). Под дневниками автор имеет в виду рукопись работы Спиридонова "Костюм низовых чуваш и резьба по дереву на архитектурных украшениях построек", известного живописца, коллекционера произведений старинной вышивки и исследователя чувашского орнамента, которая в настоящее время хранится в фондах научного архива ЧГИГН.

Представления о наличии в прошлом особого девичьего платья сохранились и среди самих этнофоров. Во всяком случае, в обиходном наречии чувашей Н.И. Ашмари-



Женский костюм. XIX в. НМ РТ. (Из кн.: Николаев В.В., Орков-Иванов Г.Н., Иванов В.П. Указ. соч. С. 178)

ну в свое время удалось зафиксировать название особого типа девичьей рубахи – *хёр сынла кёпе* (досл. "рубаха на девичий лад"). В кратком ее описании поясняется, что она декорируется лишь одним *нүитёр*, который располагается на правой стороне груди (Ашмарин 1937: 38).

Есть основания полагать, что особыми знаками-узорами декорировалась и наспинная часть рубахи. Исследователь чувашского костюма Г.Н. Орков, изучив традиционный костюм саратовских чувашей, к девичьему платью с некоторыми оговорками относит так называемый *самалăх кёпё*, отличительный признак которого – вышитая на спине, на уровне лопаток, округлая розетка (*самалăх тёрри*) диаметром около 6 см (Орков 1996а). Слово *сам* в словаре Н.И. Ашмарина трактуется как "пугало", "преисподняя" (Ашмарин 1937: 35). Возможно, такие розетки на рубахе играли роль оберега. Схожую трактовку разделения рубах на женские и девичьи нам удалось зафиксировать в Кармаскалинском р-не Республики Башкортостан, где бытует *нүитёр кёпе* – рубаха с нагрудными и наспинными нашивками из кумачовых лент в виде ромбов и крупных углов. По сведениям информантов, на девичьих и женских рубахах нагрудные кумачовые нашивки ромбической формы не различаются друг от друга. Вместе с тем небольшая фигура в форме полуромба с вышитым посередине "глазком" нашивается только на девичьи рубахи. Она располагается в центре на наспинной части рубахи, где соединяются наплечные кумачовые нашивки в виде угла вершиной вниз (ПМА. 2003 г. Кармаскалинский р-н Башкортостана).

Указанные выше варианты женских рубах по типу нагрудной вышивки, по мнению Н.П. Гринковой, – пережиток деления чувашских женщин на три половозрастные группы: 1) достигших брачного возраста и имеющих на рубахах девичью нагрудную вышивку; 2) ставших матерями, рубахи которых отмечены женской нагрудной вышивкой; 3) вдов, носивших рубахи с вдовьей нагрудной вышивкой (Гринкова 1936: 35). Можно также отметить, что девичьи и женские рубахи указанная исследовательница

различает по характеру расположения нарукавной вышивки. Она подчеркивает, что девичьи рубахи имеют вышивку, расположенную в виде розетки, на плече, а женские – продольную вышивку в форме широкой полосы вдоль верхнего полотнища рукава. Аналогичная дифференциация расположения нарукавной вышивки прослеживается также на марийском и удмуртском материале (Там же: 33–34). Особенности расположения орнаментики на рукавах женских рубах в зависимости от половозрастного признака на материалах одежды русских и поволжских народов (удмуртов, луговых марийцев и чувашей) Н.П. Гринкова анализирует также в статье "Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике" (*Она же* 1935).

Как считает П.В. Денисов, нагрудные вышивки типа кёскё на женских рубахах не только отражали половозрастные отличия; они играли роль своеобразного оберега женской груди (*Денисов* 1969: 22). На охранительное предназначение кёскё указывает название данной нагрудной вышивки, которое в 1930-е годы было выявлено Г.А. Никитиным во время экспедиционных исследований в Чувашии. В одном из районов ему удалось записать другой термин вышитой розетки – *чёчё карти*, что в переводе с чувашского означает "ограда груди" (*Никитин, Крюкова* 1960: 21–22). Очевидно, в прошлом данный термин имел широкое распространение. Об этом свидетельствует марийское заимствование этого термина из чувашского языка в говоре марийцев Моркинского р-на Марийской АССР (ныне – Республика Марий Эл), у которых такая же нагрудная вышивка на женских рубахах называется *чызе орол*, т.е. "сторож груди" (*Денисов* 1969: 22). Близкий по смыслу термин для нагрудных розеток на женских рубахах удалось записать Н.П. Гринковой в 1928 г. среди восточных марийцев Башкирии. В с. Чураево Бирского кантона она узнала, что типичные для женских рубах розетки носят название *ёрдыш-тамга* – реберный знак. При расспросах информантов о назначении этой вышивки исследовательница выяснила, что ёрдыш-тамга вышивается исключительно на женской рубахе для защиты грудного соска женщины (*Гринкова* 1936: 36).

В обрядах с рубашкой обращает на себя внимание частая перемена платья в ходе свадебного ритуала. Невеста меняет рубашку обычно на следующий день после брачной ночи и перед венчанием. Говоря о последнем, нужно сказать, что чувашки к данному церковному обряду относились как к дополнительному и необязательному. Как правило, его проводили лишь в тех селениях, где были сильны христианские традиции, и не обязательно в день свадьбы. К.П. Прокопьев отмечает, что венчание происходило у чувашей в прошлом за три–четыре дня или за неделю до свадьбы, чтобы не хлопотать об этом непосредственно в день свадьбы (*Прокопьев* 1903: 10). Нередки были случаи, когда обряд венчания проводили спустя несколько недель и даже месяцев после свадьбы. Эту особенность, характерную для свадебной обрядности уфимских чувашей, в начале XX в. отметил писатель и историк С.Р. Минцлов. Он сообщал, что чувашки смотрят на церковное венчание "как на совершенно чуждый и ненужный обряд" (*Минцлов* 1911).

Хотя об этом в имеющихся источниках ничего не говорится, есть основания полагать, что в старину молодая меняла не только девичий головной убор, но и платье, которое, по всей вероятности, было отмечено "девичьими знаками". В этой связи весьма показательна фотография костюма невесты закамских чувашей XIX в. из фондов НМ РТ, которая была опубликована в книге "Чувашский костюм от древности до современности". На фотографии невеста в девичьем платье с асимметричными нагрудными нашивками, о которых говорилось выше (*Николаев и др.* 2002: 369). С одной стороны, перемены рубах подчеркивали наступление нового этапа в свадебном ритуале. С другой, они имели ярко выраженное апотропейное (охранительное) значение. У русских перемена невестой костюма во время свадьбы, как отмечают Н.П. Колпакова и Г.С. Маслова, имела не только престижное значение – она была призвана предотвратить порчу, которая могла быть "напущена" на платье (*Колпакова* 1965; *Маслова* 1984). По той же

причине у чувашей на невесту предпочитали надевать новую одежду – "чистую" и "безвредную"¹.

Магический (предохранительный) смысл несет в себе традиция ношения невестой поверх рубахи верхней одежды под названием *шунӑр, пуств, йӗлен*. Подобная одежда в виде халата служила обязательным атрибутом служителям языческих культов, которые благодаря ей защищали себя, входя в контакт с небесными и земными боже-ствами и духами. Для усиления защитного действия старинные обрядовые халаты, бы-товавшие среди чувашей в XVIII–XIX вв., украшались сложными и богато вышитыми узорами, которые по существу выполняли роль оберега (*Николаев и др.* 2002: 70). В процессе дальнейшего развития традиционного костюма эти узоры потеряли свое на-значение и постепенно вышли из бытования. Однако отношение к халату (*йӗлен*), как обязательному атрибуту одевания жениха, невесты и других участников свадьбы, со-хранялось в народной ритуальной практике вплоть до середины XX столетия, напри-мер, у чувашей Южного Приуралья.

Сакральный атрибут одевания невесты на чувашской свадьбе – большой свадебный платок-покрывало *пӗркенчӗк*. На это ясно указывает этимология данного слова: оно происходит от чувашского *пӗркен* в значении "покрывать, окутывать" (*Ашмарин* 1936: 232). В таком же контексте этот термин встречается в других тюркских языках (*Федотов* 1996: 422–423). Платок-покрывало – обязательная принадлежность в ходе всего свадебного обряда. В отличие от обычного платка *пӗркенчӗк* закрывает лицо невесты, окутывая фигуру с головы до ног. Это большое прямоугольное полотнище (примерно 150 × 120 см), сшитое из нескольких полос тонкого белого холста. На старинных образцах углы и края покрывала украшались сложными двусторонними узорами в виде восьмиконечных звезд-розеток, вышивкой, а края обшивались шелковой или хлопчатобумажной тесьмой (*Никитин, Крюкова* 1960: 38; *Гаген-Торн* 2000: 107). С 30–40-х годов XX в. традиционное вышитое покрывало вытеснялось большим белым платком или отрезом неорнаментированного белого ситца. В настоящее время на чувашских свадьбах *пӗркенчӗк* практически не используется или встречается как исключение.

В церемонии с покрывалом обращает на себя внимание символический "отказ" не-весты от него: она дважды срывает с себя покрывало и только на третий раз соглаша-лась принять его и разрешала участникам обряда покрыть им себя. А.Ф. Риттих в своем сочинении пишет об этом так: "Затем ее (невесту. – *И.П.*) покрывают покрывалом из белого холста, вышитым по углам и краям. Два раза она его снимает, на третий раз покрывало остается на голове..." (*Риттих* 1870: 113). После этого молодую вводили в дом и она, укрытая покрывалом, в окружении своих подруг начинала исполнять сва-дебные причеты (*хӗр йӗрри, хӗр хӗххи*), в которых оплакивала свою долю, предстоя-щее расставание с родным домом, родителями, родственниками, подругами. По народ-ным представлениям, обрядовое причитание на свадьбе гарантировало молодой счаст-ливую жизнь в замужестве. Неслучайно чувашская пословица гласит: "Та, которая не плачет под покрывалом, наплачется потом под пологом" (*Чуваши* 1970: 46).

Сначала одна из женщин, обычно старшая сноха, садилась рядом с невестой под ее покрывалом и начинала причитать. Дальше исполнение причитаний невеста продол-жала сама. С точки зрения обрядовых функций плач невесты имеет многоплановый смысл. Г.Р. Столярова по этому поводу справедливо подчеркивает, что "плач очищал, освобождал людей от тревог, способствовал обновлению, а значит – переходу в дру-гое состояние" (*Столярова* 2006).

С покрывалом невеста не расставалась в течение всего свадебного церемониала. Снятие *пӗркенчӗк* и надевание на молодую женского головного убора, в частности головной повязки *сурпан* или женского головного убора на твердой основе *хушпу*, происходили в доме соседей или близких родственников невесты до отъезда в дом ро-дителей жениха либо в заключительной части свадьбы в доме жениха.

Обряд раскрывания молодой, в основе которого лежит церемония смены девичьего головного убора *тухья* на женские *сурпан* и *хушту*, – один из кульминационных моментов чувашского свадебного ритуала, знаменующий собой переход невесты в группу замужних женщин. Он, как правило, совершался в переднем углу около печи или за столом во время ритуального угощения молодых супом. Главным действующим лицом обряда был младший брат жениха, реже – старший брат, зять или младший дружка. Снятие покрывала с головы невесты совершалось при помощи кнута, кнутовища или разветвленной палки. Обряд этот (*инке салми*) получил достаточное освещение в научной литературе (Сбоев 1865: 36–37; Магницкий 1881: 205–206; Никольский 1919; Тимофеев 2002: 174–175; Салмин 1994: 137–138; 2002: 207–208 и др.). Об аналогичном по форме и содержанию ритуале – обряде "угощения невесты клецками" – в главе "Чувашская языческая свадьба" писал Дюла Месарош – венгерский тюрколог, фольклорист и этнограф, который в 1909 г. на венгерском языке издал фундаментальный научный труд "Памятники старой чувашской веры". Русский перевод книги увидел свет в 2000 г. (Месарош 2000).

Ниже приведем описание обряда, которое оставил в своем сочинении В.А. Сбоев – известный ученый-этнограф, историк, писатель и автор первой научной монографии о чувашах. Об этом он пишет: "Затем начинается церемониал снятия с молодой покрывала. Ближайший родственник новобрачного берет в руки суковатую ветвь и с нею при музыке, при единоголосном всех гостей гайканье и хлопанье в ладоши, пляшет от порога до передних нар в присядку, и, подошед к молодой, дотрагивается этой веткой до ея покрывала; повторяет ту же операцию в другой раз; наконец в третий раз, зацепив покрывало суком ветки, стаскивает его с невесты и на время выходит с ним из избы" (Сбоев 1865: 36–37).

Данный редкий и оригинальный обряд был сфотографирован в конце XIX в. среди верховых чувашей (*вирьял*) Казанской губ. известным казанским фотографом К.Т. Софоновым. Впервые фотография была воспроизведена искусствоведом Г.Н. Орковым-Ивановым в литературно-художественном журнале "Лик Чувашии" (Орков 1996). После снятия покрывала молодая окончательно покидала категорию незамужних и обрела новый статус – молодухи (*с'ёнё сын*, досл. "новый человек") – и обязана была носить исключительно женские головные уборы и украшения. В соответствии с правилами народного этикета молодуха должна была тщательно прятать свои волосы, особенно в первые годы пребывания в доме родителей мужа. По нормам обычного права в первый год замужества ей не позволялось появляться перед новыми родственниками, особенно перед свекром и деверями, с непокрытой головой и без обуви. Это считалось большим прегрешением. Если она случайно допускала такую оплошность, то платила им своеобразный выкуп деньгами или предметами одежды (платок, головной убор, рубашка и т.п.). В основе такого запрета лежит древнейшее представление о том, что открытые волосы замужней женщины из чужого рода якобы могут принести несчастье – неурожай, падеж скота и т.д. В виде различных табу и запретов подобные представления сохранились у многих народов.

Д.К. Зеленин полагал, что покрывание волос – наследие обычая закрывать лицо (Зеленин 1926). Происхождение этого обычая наиболее полно и аргументированно раскрыла Н.И. Гаген-Торн. Она полагала, что основная причина закрывания головы замужней женщиной заключалась в волосах: невеста, выходя замуж в другой род, могла повредить ему магической силой, заключенной в ее волосах (Гаген-Торн 1933: 88). "Чуваши, – пишет она, – считали, что замужняя женщина, выйдя без головного убора, навлекает несчастье. В прежнее время чувашаи даже скотину рано утром выгоняли в головном уборе хушту" (Она же 1960: 143). Последнее замечание в контексте нашего исследования весьма ценно. Во-первых, этот головной убор полностью закрывал волосы. Во-вторых, следует иметь в виду, что *хушту* у чувашей изготавливается из се-

ребриных монет, украшений, бисера, кораллов и др. Серебряные монеты и украшения, по народным представлениям, обладали мощной защитной силой.

Примечательно также и то, что у чувашей постельный обряд, т.е. отправление молодых на брачное ложе (*хёвэ хунни*), происходит как раз после перемены девичьего головного убора на женский. "По убеждению чуваш, – пишет Н.В. Никольский, – пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал, и пока на голову молодой не возложен еще сурбан, молодые не могут вступать в супружеские отношения, хотя бы были венчаны" (*Никольский* 1919: 76).

Основное назначение головного покрывала, согласно народным представлениям, – это защита невесты от сглаза и порчи. Об этом говорят и современные информанты. Таким образом, покрывало невесты следует рассматривать не только как обязательную принадлежность одеяния невесты, но и, как справедливо замечает А.К. Салмин, как "особое предохранительное средство на пути невесты к дому жениха" (*Салмин* 2002: 208). Вообще покрывание головы и лица молодых, по мнению Е.Г. Кагарова, есть "универсальный прием защиты от губельных влияний сглаза и злых сил" (*Кагаров* 1929: 163).

Вместе с тем Н.И. Гаген-Торн подчеркивала, что полотенце-покрывало оберегает женщину от гнева духов чужого рода, а род ее мужа – от магической силы чужеродки. По мнению этой исследовательницы, полотенце-покрывало в качестве головного убора замужней женщины употреблялось в период перехода от материнского к отцовскому роду (*Гаген-Торн* 2000: 107–108). Традиция закрывания невесты покрывалом имеет широкое распространение в свадебном ритуале многих народов Евразии.

Способностью обеспечить охрану молодых от порчи и сглаза в дни свадьбы, согласно народным представлениям, обладали также предметы-обереги (амулеты), которые являлись составной частью костюма молодых и других участников свадебного обряда – их помещали на одежду, клали в карманы, носили на шнурке, на шее и т.д. В настоящее время обереги на свадьбе почти не используют. Арсенал их в прошлом был чрезвычайно широк. Главным образом это вещи, изготовленные из металла и обязательно острые, например, булавки, иголки без ушек и т.д. Последние втыкали в одежду или в швы ее и таким образом обеспечивали защиту человека от воздействия inferнальных сил. В с. Казанла Базарно-Карабулакского р-на Саратовской обл. невеста после выезда из родительского дома такую иголку бросала влево, чтобы "уколоть глаза колдуну" (*Долгова и др.* 2004: 114). В Башкирском Приуралье чувашки новую иголку втыкали в один из углов покрывала невесты (ПМА. 2005 г. Аургазинский, Стерлитамакский и Стерлибашевский районы Республики Башкортостан). Русскими крестьянами Пошехонского у. Ярославской губ. для этих целей использовались железные ножи и ножницы. Последние клали в карман невесты, а нож – в карман жениха (*Маслова* 1984: 37). Примечательно, что у чувашей иголка в качестве отпугивающего злые силы средства применялась и в похоронном обряде – в хомут лошади, везшей гроб, втыкали иголку с шелковой ниткой (*Салмин* 2002: 233).

Такое же предназначение, что и острые предметы, имело на свадьбе оружие – первоначально холодное, а потом огнестрельное. Во всяком случае, в сообщениях о чувашской свадьбе есть неоднократные упоминания о том, что дружки жениха в прошлом были вооружены луком и стрелами. А.Ф. Риттих пишет: "...Полдружка потчует жениха и всех гостей пивом и вином и надевает через плечо лук, а к поясу подвязывает колчан со стрелой. К верхнему концу лука привязывается белый холст длиной аршин шесть. Полдружка, нарядившись, начинает плясать под музыку и ему вторят несколько холостяков. После этого все отправляются к невесте..." (*Pumtux* 1870: 111). О наличии лука со стрелами у дружек, сопровождавших жениха, сообщается и в "Топографическом описании губернии Симбирской" Тимофея Масленицкого (XVIII в.). В нем, в частности, отмечается, что "те, у коих есть верховые лошади, надевают сабли, берут ружья и колчаны с луком и со стрелами" (*Салмин* 2002: 247). В поздней традиции лук

со стрелами постепенно был вытеснен огнестрельным оружием. Однако магические представления, связанные с металлом, остались неизменными. Железное ружье и выстрел из него, в соответствии с народными суевериями, стали универсальным и эффективным средством отпугивания злых сил. Оберегающая роль огнестрельного оружия в свадебном ритуале и его непричастность к "первобытному способу заключения брака путем умыкания невесты" показана в работе Е.Г. Кагарова (1929: 157). У чувашей, как и у других народов Урало-Поволжья, выстрел из ружья производился обычно при выезде свадебного поезда жениха со двора родителей невесты (ПМА. 2003 г. Белебеевский и Бижбулякский районы Республики Башкортостан). В некоторых населенных пунктах из ружья стреляли в момент въезда невесты во двор жениха (Там же. 1985 г. Белебеевский и Бижбулякский районы). У русских Среднего Поволжья из ружей и пистолетов стреляли при выезде свадебного поезда со двора невесты, а также на всех перекрестках дорог, встречавшихся по пути следования (Зорин 2001: 159).

В качестве оберегов на свадьбе на территории края повсеместно использовались поддужные колокольчики – обязательный атрибут оформления подвод, входивших в состав свадебного поезда, в особенности жениха. В целом обереги из железа – универсальное средство защиты у многих народов мира.

Большую группу оберегов, призванных обеспечить защиту молодых, составляли обереги растительного происхождения, в частности рябина (*пилеш*). В качестве универсального отвращающего злые силы средства она применялась и применяется практически всеми народами Восточной Европы. Использовались ветки, кора и ягоды рябины. У русских ее листья и плоды клали в обувь и карманы жениха и невесты (Там же: 159–160; Маслова 1984: 38). Аналогичное употребление коры и веточек рябины было распространено и среди чувашей. По сведениям информантов, в старину в рубашке невесты прорезали потайной кармашек, куда на период свадебной церемонии помещали кору рябины или кусочек дерева, в которое когда-то ударила молния (ПМА. 1989 г. Аургазинский р-н Республики Башкортостан).

Для отвращения нечистой силы использовали лук и чеснок, которые приобрели магическое значение благодаря своим остроте и запаху. Традиция применения лука и чеснока в качестве оберега была воспринята чувашами, вероятно, от русских.

На чувашской свадьбе защитную функцию выполняли и предметы домашнего обихода, в частности домотканый занавес (*чаршав*), подушка (*минтер*) и войлок домашнего изготовления (*кёсçе*). Предохранительное назначение занавеса на свадьбе достаточно очевидно. В словаре Н.И. Ашмарина приводится пример из народного фольклора: "За красной занавеской сидит невеста под покрывалом" (Ашмарин 1941: 157). Подушки использовали почти все этнографические и этнотерриториальные группы чувашей. В прошлом в свите жениха и невесты неотлучно находился человек (*минтерçё*) с подушкой. Ее клали там, где сидели жених и невеста. Делалось это для того, чтобы уберечь их от нечистой силы, порчи и сглаза, которые можно было "подхватить", сев на голое, т.е. ничем не покрытое место. Если жених вставал, младший дружка тут же забирал подушку, чтобы ее не унесли. В последнем случае подушку приходилось выкупать. Для обеспечения дополнительной защиты от нечистой силы жених, прежде чем сесть на подушку, ударял крест-накрест по ней своей нагайкой (Денисов 1969: 28). Ниже приводится фрагмент из песни подружек невесты, в котором упоминается о подушке:

Ан лар, акка, сакку çине,
Мамăк минтер хумасан.
Кайсассан та каялла кил,
Хире ёç тухса илмесен.

Не садись, сестра, на лавку,
Пока не положат перовую подушку.
Уйдешь, обратно возвращайся,
Если навстречу тебе не выйдут.
(ПМА. 2002 г. Аургазинский р-н)

У русских и других восточнославянских народов молодых за стол и во время благословения сажали на разостланную мехом вверх шубу (Маслова 1984: 63). Согласно на-

родному мнению, "голые" предметы, используемые во время свадьбы, могли провоцировать "голую" жизнь, т.е. бедность и нужду (Зорин 2001: 78). Однако такие воззрения, по всей вероятности, возникли гораздо позже. Думается, что первичными были взгляды и суеверия, в соответствии с которыми "голые" предметы таили опасность с нежелательными последствиями, в особенности для чужих социумов. В свадебном ритуале таковыми являлись представители семейно-родственных коллективов жениха и невесты. В качестве рудимента такое отношение к "оголенному", а значит, опасному месту, в народном сознании сохранилось до наших дней. Чуваши, к примеру, всегда рассаживают гостей на лавки, скамейки или стулья, которые сверху покрыты домоткаными шерстяными коврами (паласами), половиками, дорожками, накидками, холщовыми отрезами и т.д. Предлагать гостям сесть на ничем не покрытые скамейки или стулья считается неприличным и противоречащим правилам народного этикета.

Такое же апотропейное значение имеет в свадебном обряде и войлок (*кёссе*), используемый для покрытия почетного места, где сидят жених и невеста (Ашмарин 1935: 312), а также в ходе обряда инке салми, или хёр салми, в доме жениха, о котором упоминалось выше. В.А. Сбоев пишет о нем: "...новобрачных ведут за стол и покрывают их головы войлоком; на стол ставят горячую яшку (по-русски "суп"). – И.П.): каждый из гостей подходит к этому кушанью, и, почерпнув полную ложку яшки, да чуть прихлебнув, бросает остальное на головы новобрачных" (Сбоев 1865: 37). Другой исследователь истории и быта чувашей, сославшись на приведенный выше отрывок, замечает, что "этот довольно странный обычай существует, вероятно, только в Казанской губернии. В Симбирской губернии нам не приходилось слышать про этот обычай. Здесь молодые, стоя около печки, покрываются войлоком, когда их посыпают мукой" (Прокопьев 1903: 28).

Обращает на себя внимание тот факт, что описанный обычай перекликается с обычаем "глядеть молодых", который бытовал среди крестьян с. Семеновское Алатырского у. Казанской губ. Там родственники мужа поочередно подходили к новобрачной здороваться, бесцеремонно ее разглядывали и платили "за подгляд" деньги (Зорин 2001: 88–89). Данный обычай, по всей вероятности, – пережиток достаточно древних свадебных ритуалов. Что касается чувашского обряда, то А.К. Салмин считает, что обливание супом новобрачных символизирует их совместную трапезу, в результате которой между молодыми возникают прочные родственные отношения, а покрывание жениха и невесты войлоком – это символ общей крыши над их головами (Салмин 1994: 138; 1999: 31).

Войлок также стелили под ноги невесты, когда ее встречали во дворе дома жениха. "Невеста, приехав на двор к жениху, сходит с лошади с помощью посаженного отца и становится на разостланный войлок. Родители жениха кидают на войлок деньги, на которые наступает невеста, подбирая их затем", – писал о данном обряде А.Ф. Риттих (1870: 115). Подобная встреча невесты объясняется запретом ступать на голую землю и стремлением таким образом избежать порчи. Следует заметить, что с начала и до завершения свадьбы невеста у чувашей не ходила пешком. К домам родственников в сопровождении подруг она передвигалась на особой кибитке *кёме* и обязательно стоя на ногах. Из кибитки до избы и обратно невесту на руках нес кто-нибудь из мужчин в ее свите (Никольский 1919: 79; Прокопьев 1903: 23) – обычно старший брат или другой старший родственник. Брошенные на войлок деньги, очевидно, означали пожелание молодой счастливой и обеспеченной жизни.

В поздней традиции у чувашей войлок сменили домотканые холщовые или шерстяные ковры, половики, подушки и т.п., однако семантическая мотивация использования этих предметов осталась прежней. В с. Айгулево Стерлитамакского р-на Башкортостана перед невестой расстилали шубу из овчины, на которую в знак обеспечения богатства, благополучия и достатка в будущей семейной жизни бросали деньги, зерно, конфеты (ПМА. 2005 г. Аургазинский, Стерлитамакский и Стерлибашевский райо-



Костюм жениха. Цивильский у. Казанской губ. Конец XIX в. Фототека НМ РТ. (Из кн.: *Николаев В.В., Орков-Иванов Г.Н., Иванов В.П.* Указ. соч. С. 154)



Костюм жениха с наплечным платком. XVIII–XIX вв. ЧНМ. (Из кн.: *Николаев В.В., Орков-Иванов Г.Н., Иванов В.П.* Указ. соч. С. 79)

ны). Шкуры животных и предметы из меха в свадебной обрядности имели распространение у многих народов. Г.С. Маслова считает, что их использование восходит к древним тотемистическим представлениям. "Шкура животного и ее заменители, – отмечает она, – была той связью с тотемом, которая имела как бы благотворное влияние на молодых... За время своей длительной жизни обряды менялись, потеряли связь с тотемистическими представлениями, но их апотропейное и продуцирующее значение сохранилось до сравнительно недавнего времени – конца XIX – начала XX в." (*Маслова 1984: 65*).

Костюм и атрибуты одежды жениха. В целом свадебная одежда мужчин почти ничем не отличалась от одежды, надевавшейся ими по праздникам. Однако в одежде жениха, как и в одежде невесты, имелось множество элементов, выполнявших предохранительную функцию, – прежде всего амулеты. Обряд одевания жениха у чувашей в литературе зафиксирован не очень подробно. Его содержание в деталях почти забыто и нынешними информантами. Тем не менее полевые материалы и имеющиеся письменные источники свидетельствуют о том, что данный обряд мало чем отличался от обряда одевания невесты. Действие происходило в нежилом помещении – главным образом в клети, где хранилось зерно. Одеваться жениху в новую чистую рубашку, шерстяные или суконные шаровары помогали дружка или золовка (Руттих 1870: 110; Салмин 1994: 125). Верхней одеждой служили кафтан или халат, подпоясывавшийся большим кушаком зеленого или синего цвета. На ноги жених надевал сапоги. Обязательным атрибутом костюма жениха являлись особые свадебные платки с богатыми узорами, бахромой и кистями – *кёрү тутри*, или *кёрү сурпанё*, т.е. "платок, или сурпан зятя". Они привязывались к концам рукавов, подшивались к подмышкам, их держали в руках (иногда – мизинцем за особую петлю). Приикские чуваша Южного Приуралья закрепляли платок спереди за пуговицу кафтана (Орков 1997). Кёрү тутри использовались для предохранения от порчи и сглаза (Салмин 1994: 126; Николаев и др. 2002: 74, 78). Жених украшал себя также и сурпаном невесты, который он получал во время сватовства. В случае согласия обеих сторон матери жениха через сваху передается целый сурпан, а жениху – часть его, а именно концы, которые прикреплялись в разных местах костюма – на спину, на грудь, за пазуху (Салмин 2002: 187, 190). Очевидно, именно такой сурпан запечатлен на фотографии жениха, сделанного К.Т. Софоновым в Цивильском у. Казанской губ. в конце XIX в. На снимке отчетливо видно, что концы платка заложены под кушак и свисают сзади, прикрывая нижнюю половину кафтана (Николаев и др. 2002: 154).

Особое место в одежде жениха занимал свадебный платок, прикреплявшийся на спину, – *сулак*. Это сложенный треугольником небольшой платок белого цвета, обшитый бахромой из алых шелковых нитей. Платок обычно покрывался вышивками сложного геометризованного орнамента с преобладанием алого шелка (Гаген-Торн 2000: 107). За два конца платок пришивали к плечам, а третий оставляли свободным. Об исключительно ритуальном его предназначении свидетельствует относящееся к началу XX в. сообщение из с. Уралка Оренбургской обл. (ныне – Старая Уралка Курганского р-на Республики Башкортостан): "на спине жениха прикалывается сложенный треугольником белый холщовый с красной бахромой платок, который разноцветными нитками весь вышит крупными квадратиками и крестиками" (НА ЧГИГН). Причем подчеркивается, что сулак употребляется только на свадьбах. Иногда такие платки надевали на палец с помощью петли или металлического кольца, которые закреплялись посередине. На чувашской свадьбе свахи размахивали этими платками во время исполнения свадебных песен и танцев. У женихов они по орнаментальным мотивам и колориту, как отмечает П.В. Денисов, имеют много общих черт с другими свадебными нарядами. В частности, угловые медальоны на середине платка по композиции и по узорам чрезвычайно напоминают орнамент *кёскё*, фигурирующий на женских рубахах, свадебных покрывалах *пёркенчёк* и свадебных подушках (Денисов 1969: 29).

Костюм жениха дополняли шейные и нагрудные украшения из бисера и серебряных монет (Руттих 1870: 110; Прокопьев 1903: 12), например, *сухал* – украшение из монет, пришитых к холщовой или матерчатой основе в форме щитка (Салмин 1994: 126), *май сыххи* (*мисиххи*) – шейное украшение типа ожерелья из бус и монет (НА ЧГИГН), *суха* – наплечное украшение в виде широкого круглого воротника из бисера и раковин каури (ПМА. 2003 г. Белебеевский и Бижбулякский районы). Женские украшения, как и платки, являлись принадлежностью костюма жениха, а в некоторых

случаях и его дружек. Это было продиктовано желанием подчеркнуть отличительную особенность костюма жениха и членов его свиты. Однако, на наш взгляд, есть и другие причины для их ношения во время свадебного ритуала. Они обусловлены религиозно-магическими представлениями чувашей, в частности верой в отвращающую от нечисти силу металла, в данном случае серебряных монет. Руководствуясь такими представлениями, чувашаи Башкирии пришивали на шапку жениха серебряный рубль (*Николаев и др.* 2002: 78) или кружок из какого-нибудь белого металла (*Мицлов* 1911). Чувашский поэт начала XX в. К.В. Иванов описывает в поэме "Нарспи" одеяние жениха-Тахтамана:

И верхом, ведя свой стан,
Первым вылетел из леса
Зять наш славный Тахтаман.
Плосконосый, узкоглазый,
С рыжеватой бородой;
Искаженный быстрой скачкой
Вид разгневанный и злой.
Шапка рыжая с монетой,
Черный плисовый кафтан,
Лапти новые, онучи, –
Не жених, а красота!
(*Иванов* 1990: 135).

Неизменным атрибутом жениха на свадьбе были кожаные или вязаные перчатки (в некоторых источниках – рукавицы) – *перчетке* и плетка – *саламат*, *нухайкка*. Необходимость их наличия подчеркивается во многих источниках. У А.Ф. Риттиха читаем: "На руки жених надевает маленькие рукавицы или перчатки, а в руки берет нагайку" (*Риттих* 1870: 110). К.П. Прокопьев также упоминает нагайку среди обязательных атрибутов у жениха: "...на голову (жениха. – *И.П.*) надевается меховая шапка, а в руки дается ременная толстая нагайка (*саламат*)" (*Прокопьев* 1903: 12). Примечательно, что на чувашской свадьбе нагайка – обязательный атрибут костюма многих свадебных персонажей, прежде всего главного дружки (*ман керӱ*) и дружек жениха (*кӱрӱ суммисем*, *пуса каччисем*). Оберегательные функции старшего дружки в чувашском свадебном обряде проявляются весьма отчетливо. Во время обряда *пӑсташи тасатни* (букв. "очищение порчи") он произносит слова заговора, три раза ударяет плеткой по воротам, в которые проезжает свадебная процессия, первым из поезжан входит в дом отца невесты, первым усаживается за стол и пробует все кушанья и напитки.

Как подмечает А.К. Салмин, "в его поведении мы усматриваем прежде всего стремление оберегать весь свадебный поезд и, естественно, молодого от возможной порчи, неприятных неожиданностей в пути и в чужом доме" (*Салмин* 1986: 57–58). Точно так же поступали жених и дружки. Первый, прежде чем садиться на предложенное ему место, три раза ударяет плеткой по подушке или войлоку. При входе в дом он бьет плетью по воротам и косякам дверей (*Прокопьев* 1903: 12). Таким же образом жених поступает и с приданым во время его выноса из дома невесты.

С плетью на чувашской свадьбе связан любопытный обычай, согласно которому жених ударял им невесту при выводе ее из дома родителей, а также на окраине деревни. Делалось это для "отогнания злых духов и предотвращения всяких наговоров злых людей" (Там же), а также для того, "чтобы ничего чужого не пристало к их супружеской жизни" (*Салмин* 2002: 244). Е.Г. Кагаров (1929), Т.А. Крюкова (1947), Г.С. Маслова (1984: 72) и другие усматривают в данном обычае еще и продуцирующее значение плетки. Они считают, что удары плетью должны были стимулировать плодovitость невесты. Другие исследователи в указанном акте видят символ подчинения жены мужу. Вместе с тем, по мнению Г.С. Масловой, последнее толкование "следует рассматривать как относительно позднее переосмысление обряда в процессе его трансформации" (*Маслова* 1984: 72). Таким образом, плетка была неотъемлемым атрибутом жениха, с по-

мощью которого он, с одной стороны, выражал свою силу, а с другой – оберегал невесту и ее приданое от порчи и сглаза.

В такой экипировке – кафтане, меховой шапке, перчатках и с плеткой в руках – жених оставался от начала до конца свадебного действа. В источниках XIX – начала XX в. подчеркивается, что все это жених не снимал на протяжении всей свадьбы. "В этом одеянии жених остается до конца свадьбы, даже в избе сидит он непременно в кафтане и шапке, хотя бы и в самую жаркую пору" (*Прокопьев* 1903: 12). Наличие в одежде жениха шапки, кафтана, кожаных или вязаных перчаток, даже несмотря на лето, А.К. Салмин объясняет инерцией действия устоявшейся традиции, согласно которой в прошлом чувашки устраивали свадьбы преимущественно в зимнее время – с начала января до Масленицы. По мнению ученого, предметы зимней одежды жениха таким образом закрепились в народном сознании и стали использоваться и в другие сезоны года (*Салмин* 1994: 126–127). В другой работе А.К. Салмин такую избирательность в одеянии жениха объясняет тем, что "семантически свадьба и смерть являются равнозначными". Именно поэтому, по мнению автора, одинаково одевали как жениха, так и умершего (*Он же* 2004: 168).

Таким образом, изложенный материал показывает, что одежда вместе с другими предметами материального быта играла в свадебном ритуале значительную роль. Различные элементы одежды широко использовались в качестве обрядовых атрибутов. Им придавалось магическое и символическое значение, в основе которого лежат древние (дохристианские) религиозно-магические представления. Это позволяет говорить о том, что свадебный костюм жениха и невесты представляет собой особый обрядовый комплекс со многими отличительными атрибутами. Факты и материалы, почерпнутые из чувашской ритуальной практики, вновь подтверждают, что "семиотический статус костюма, как группы функционально взаимосвязанных и взаимообусловленных предметов (его частей), на протяжении многих столетий продолжал оставаться очень высоким, обладал как утилитарной, так и знаковой прагматикой, т.е. соответствовал как утилитарным, так и символическим требованиям" (*Калашиникова* 2002: 224).

Примечание

¹ Надеванию чистой одежды чувашки в прошлом уделяли самое серьезное внимание. Перед совершением календарных, семейных и прочих обрядов чувашки, как правило, ходили в баню и наряжались в чистые одежды. В этом смысле чистая одежда и чистое тело символизировали абсолютную чистоту, необходимую для выполнения ритуала.

Автор выражает благодарность д.и.н., проф. П.В. Денисову, искусствоведу Г.Н. Оркову-Иванову за ценные замечания, высказанные в процессе работы над статьей, а также Фонду историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова в лице его директора д.и.н. В.П. Иванова, за предоставленную возможность опубликования иллюстраций из книги-альбома "Чувашский костюм от древности до современности".

Источники и литература

- Акимова* 1928 – *Акимова Т.М.* Эволюция женского костюма у саратовских чуваш / Тр. Нижне-Волжского областного науч. об-ва краеведения: Этнограф. секция. Вып. 35. Ч. 5. Саратов, 1928. С. 31.
- Архангельский* 1925 – *Архангельский Д.И.* Чувашские узоры. Ульяновск, 1925.
- Ашмарин* 1935 – *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. VII. Чебоксары, 1935.
- Ашмарин* 1936 – *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. X. Чебоксары, 1936.
- Ашмарин* 1937 – *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. XIII. Чебоксары, 1937.
- Ашмарин* 1941 – *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. XV. Чебоксары, 1941.
- Бернштам* 1982 – *Бернштам Т.А.* Обряд "расставания с красотой": к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // Сб. МАЭ. Т. XXXVIII. Л., 1982. С. 43–66.
- Бикбулатов, Фатыхова* 1991 – *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
- Богатырев* 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

- Гаген-Торн* 1933 – *Гаген-Торн Н.И.* Магическое значение волос и головных уборов в свадебной обрядности народов Восточной Европы // Сов. этнография (далее – СЭ). 1933. № 5–6. С. 76–88.
- Гаген-Торн* 1960 – *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья: Матер. к этногенезу. Чебоксары, 1960. С. 139–150.
- Гаген-Торн* 1963 – *Гаген-Торн Н.И.* Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья. (К вопросу о происхождении оберега) // Българска Академия на науките. Изв. на этнографския институт и музей. Кн. VI. С., 1963. С. 279–290 (на рус. яз.).
- Гаген-Торн* 2000 – *Гаген-Торн Н.И.* Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 2000. № 6. С. 103–117.
- Гринкова* 1935 – *Гринкова Н.П.* Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // СЭ. 1935. № 1. С. 60–90.
- Гринкова* 1936 – *Гринкова Н.П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 21–54.
- Денисов* 1969 – *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.
- Долгова и др.* 2004 – *Долгова А.П., Иванов Г.Н., Кондратьев М.Г., Матвеев Г.Б., Фокин П.П.* Симбирско-саратовские чувашки / Ред. М.Г. Кондратьев. Чебоксары, 2004.
- Жукова* 1998 – *Жукова Л.Н.* Одежда юкагиров: генезис и семантика. Автореф. дис. ... к.и.н. Якутск, 1998.
- Зеленин* 1926 – *Зеленин Д.К.* Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia*. Вып. 2. 1926. С. 315–317.
- Зорин* 1990 – *Зорин Н.В.* Символика невесты в русских свадебных обрядах (по материалам Казанского Поволжья) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки / Сост. Н.В. Зорин. Казань, 1990. С. 38–48.
- Зорин* 2001 – *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- Зорин, Токсубаева* 1987 – *Зорин Н.В., Токсубаева Л.С.* Обрядовые функции орнаментированных полотенец у русского населения Среднего Поволжья // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья / Ред. Г.А. Архипов, Г.А. Сепеев. Вып. XI. Йошкар-Ола, 1987. С. 95–105.
- Иванов* 1990 – *Иванов К.В.* Соч. 2-е, доп. изд. Чебоксары, 1990 (на чув. и рус. яз.).
- Кагаров* 1917 – *Кагаров Е.Г.* О значении некоторых русских свадебных обрядов // Изв. Академии наук. № 9. Пг., 1917. С. 645–652.
- Кагаров* 1929 – *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Т. VIII. Л., 1929. С. 152–195.
- Калашикова* 1998 – *Калашикова Н.М.* Народный костюм в контексте традиций русской культуры: Автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб., 1998.
- Калашикова* 2000 – *Калашикова Н.М.* Семиотика народного костюма: Учебник. СПб., 2000.
- Калашикова* 2002 – *Калашикова Н.М.* Семиотические функции народного костюма // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв.: Матер. Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию Российского этнографического музея / Отв. ред. А.Б. Островский. СПб.; Кишинев, 2002. С. 222–226.
- Колпакова* 1965 – *Колпакова Н.П.* Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде русских Севера // Славянский фольклор и историческая действительность / Отв. ред. А.М. Астахова и др. М., 1965. С. 275.
- Кузнецов* 1995 – *Кузнецов И.В.* Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М., 1995.
- Крюкова* 1947 – *Крюкова Т.А.* "Вожделение русалки" в селе Оськино Воронежской области // СЭ. 1947. № 1. С. 191.
- Лебедева* 1978 – *Лебедева А.А.* Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX – начало XX в.) // Русский народный свадебный обряд: Иссл. и матер. / Ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 202–220.
- Лебедева* 1989 – *Лебедева А.А.* Значение пояса и полотенца в русских семейных обычаях и обрядах XIX – XX вв. // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М.М. Громыко, Т.А. Листова. М., 1989. С. 229–248.
- Лойко* 1988 – *Лойко Л.М.* Коллекции по этнографии чувашей в Государственном музее этнографии народов СССР и их практическое применение // Проблемы развития художественных промыслов и народного искусства. Чебоксары, 1988. С. 50–64.
- Месарош* 2000 – *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / Пер. с венг. Чебоксары, 2000.
- Миңцлов* 1911 – *Миңцлов С.Р.* Чувашки. Этнографические очерки // Уфимский край. 1911. № 8–9.

- Магницкий* 1881 – *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.
- Маслова* 1984 – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
- Молотова* 1979 – *Молотова Л.Н.* К вопросу о функциях девичьих головных уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII–XIX вв.: (По коллекциям Гос. Музея этнографии народов СССР) // СЭ. 1979. № 1. С. 116–121.
- Молотова* 1994 – *Молотова Т.Л.* Рец. на: Ildiko Lehtinen. Tscheremissicher Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994 // Финно-угроведение. 1994. № 2. С. 115–121.
- Молотова, Токсубаева* 1990 – *Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С.* Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки / Сост. Н.В. Зорин. Казань, 1990. С. 74–82.
- НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. I. Д. 158. Инв. № 4696. Л. 27–28.
- Никитин, Крюкова* 1960 – *Никитин Г.А., Крюкова Т.А.* Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.
- Никифорова* 2003 – *Никифорова С.В.* Символика женских украшений в традиционной культуре якутов. Автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003.
- Николаев и др.* 2002 – *Николаев В.В., Орков-Иванов Г.Н., Иванов В.П.* Чувашский костюм от древности до современности. М.; Чебоксары; Оренбург, 2002.
- Никольский* 1919 – *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919.
- Орков* 1996 – *Орков Г.* Этнографическая светопись К.Т. Софонова // Лик Чувашии. 1996. № 4. С. 81–85.
- Орков* 1996а – *Орков Г.Н.* Материалы к изучению традиционного костюма саратовских чувашей // Чувашское искусство: Вопросы теории и истории. Вып. 2. Чебоксары, 1996.
- Орков* 1997 – *Орков Г.Н.* О народном костюме чувашей Башкортостана (по материалам экспедиции 1994 г.) // Чувашское искусство: Вопросы теории и истории / Ред. В.А. Прохорова. Вып. 3. Чебоксары, 1997.
- Орлов* 1999 – *Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Автореф. дис. ... к.и.н. Ижевск, 1999.
- ПМА – Полевые материалы автора 1985, 1989, 2002, 2003, 2005 гг.
- Прокопьев* 1903 – *Прокопьев К.П.* Брак у чуваш // ИОАИЭ. Т. XIX. Вып. 1. Казань, 1903.
- Решетов* 2000 – *Решетов А.М.* К 100-летию Н.И. Гаген-Торн // ЭО. 2000. № 6. С. 101–102.
- Риттих* 1870 – *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. XIV. Ч. II. Казань, 1870.
- Салмин* 1986 – *Салмин А.К.* Типология этнографических связей чувашских сказок о паттырах. Дис. ... к.и.н. Л., 1986.
- Салмин* 1994 – *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
- Салмин* 1998 – *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.
- Салмин* 2002 – *Салмин А.К.* Вещь в контексте ритуала // Проблемы изучения научного наследия Н.В. Никольского: Матер. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения ученого / Ред. В.А. Прохорова, Г.Б. Матвеев. Чебоксары, 2002. С. 180–258.
- Салмин* 2004 – *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
- Самбуева* 2000 – *Самбуева С.Б.* Символика традиционного бурятского женского костюма. Автореф. дис. ... к.и.н. Улан-Уде, 2000.
- Сбоев* 1865 – *Сбоев В.А.* Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношении. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М., 1865.
- Смирнова* 1999 – *Смирнова Е.Ю.* Магия в традиционном мировоззрении по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Вып. 1. Омск, 1999. С. 92–99.
- Столярова* 2006 – *Столярова Г.Р.* История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО. 2006.
- Султангареева* 1994 – *Султангареева Р.А.* Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994.
- Султангареева* 1998 – *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
- Султангареева* 2005 – *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2005.

- Тадина* 2002 – *Тадина Н.А.* Костюм как половозрастной знак в алтайской этнокультуре // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. СПб., 2002. С. 237–240.
- Тимофеев* 2002 – *Тимофеев Г.Т.* Тэхъяръл. Девятиселье. Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания. Чебоксары, 2002 (на чув. яз.).
- Трофимов* 1977 – *Трофимов А.А.* Орнамент чувашской народной вышивки. Вопросы теории и истории. Чебоксары, 1977.
- Трофимов* 1979 – *Трофимов А.А.* Антропоморфизация модели мира и народный женский костюм чувашей // Тр. ЧНИИ. Вып. 90. Чебоксары, 1979. С. 3–44.
- Трофимов* 2005 – *Трофимов А.А.* Вопросы изучения чувашской народной вышивки // *Трофимов А.А.* Искусство. Избр. тр: Сб. ст.: Чебоксары, 2005. С. 476.
- Федотов* 1996 – *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Т. 1. Чебоксары, 1996.
- Чуваши* 1956 – *Чуваши: Этнографическое исследование.* Ч. 1: Материальная культура. Чебоксары, 1956.
- Шигурова* 2003 – *Шигурова Т.А.* Этносоциальные функции традиционной женской одежды в обычаях и обрядах мордвы. Автореф. дис. ... к.и.н. Саранск, 2003.
- Шитова* 1995 – *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.
- Шитова* 2004 – *Шитова С.Н.* Пояс в обычаях и мифологии башкир // Башкирский фольклор: исследования и материалы. Вып. 5. Уфа, 2004. С. 157–171.
- Шлыгина* 2005 – *Шлыгина Н.В.* Рец. на: Ildiko Lehtinen. Marien mekot. Volgasuomalaisten kansanpukujen muutoksista // ЭО. 2005. № 4. С. 172–177.
- Явнова* 2000 – *Явнова Л.А.* Символика элементов свадебного обряда русского населения Алтая второй половины XIX – начала XX вв. // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 56–59.
- Lehtinen* 1978 – *Lehtinen I.* Naisten korut Keski-Venäjällä ja Lansi-Siperiassa. Women's jewellery in Central Russia and Western Siberia. Helsinki, 1978.
- Lehtinen* 1994 – *Lehtinen I.* Tscheremissicher Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994.
- Lehtinen* 1999 – *Lehtinen I.* Marien mekot. Volgasuomalaisten kansanpukujen muutoksista / Suomalais-Ugrilaisen Seuran Kansatieteellista julkaisuja 16. Helsinki, 1999.

Список сокращений

- АЭМК – Археология и этнография Марийского края
 ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете
 МАЭ – Музей антропологии и этнографии
 НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
 НМ РТ – Национальный музей Республики Татарстан
 РЭМ – Российский этнографический музей
 ЧНИИ – Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР (ныне – ЧГИГН)
 ЧНМ – Чувашский национальный музей

I.G. Petrov. Symbolic and Signal Functions of Clothes and Household Objects in Wedding Rites among the Chuvash of the Ural-Povolzhie Region

Traditional clothes and textile articles, alongside other everyday life objects, play an important part in the organization and design of wedding rites. Being essential ritual elements, they accentuate the most significant ceremonial moments and sometimes may grow into mandatory requirements for a rite. The authors analyzes constituent parts of the traditional wedding outfit of the Chuvash in the Ural-Povolzhie region and attempts to interpret their functions, drawing both on archival sources and own field materials.