

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМЕНИ Р.Г. КУЗЕЕВА
УФИМСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

И. Г. ПЕТРОВ

ОДЕЖДА В РОДИННЫХ
ОБРЯДАХ ЧУВАШЕЙ

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

Санкт-Петербург
«Своё издательство»
2015

УДК 391/395
ББК 63.5(2)Чув
ПЗО

Рекомендовано к печати решением Ученого Совета
Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева
УНЦ РАН

Протокол № 5 от 26.06.2015 г.

Рецензенты:

к.и.н. *Е.Е. Нечвалода* (ИЭИ УНЦ РАН),
к.и.н. *И.В. Кучумов* (ИЭИ УНЦ РАН),
к.и.н. *З.М. Давлетишина* (ИИЯЛ УНЦ РАН)

Петров И.Г.

ПЗО Одежда в родинных обрядах чувашей: историко-этнографические очерки / И.Г. Петров; Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН. СПб.: ООО «Своё издательство», 2015. 220 с.

ISBN 978-5-4386-0856-1

Знак информационной продукции **16+**

Монография представляет первое в этнографической литературе обобщающее исследование, посвященное изучению вторичных, знаково-символических функций одежды в родинной обрядности чувашей. Книга написана на основе литературных и архивных источников, а также материалов полевых исследований автора.

Рекомендуется этнографам, историкам, краеведам, работникам музеев, учреждений культуры, а также тем, кто интересуется традиционной культурой народов России и, в частности, народов Волго-Уральского региона.

УДК 391
ББК 63.5(2)Чув

На первой странице обложки фото няньки с ребенком, 1929 г. (автор П.А. Петров-Туринге, с. Кош-Елга Белебеевского кантона БАССР). Оригинал хранится в Научном архиве ЧГИГН (г. Чебоксары).

ISBN 978-5-4386-0856-1

© Петров И.Г., 2015
© ИЭИ УНЦ РАН, 2015

ВВЕДЕНИЕ

Одежда, как известно, является одним из ярких и устойчивых компонентов материальной культуры этноса. В ней отражаются особенности хозяйственного уклада, этногенетические и историко-культурные связи с другими народами, идеология и социальные отношения, эстетические идеалы и традиции. Как составная часть народной культуры одежда имеет тесную связь с духовной культурой народа, его мировоззрением и религиозно-магическими представлениями. В этом контексте наряду с утилитарной функцией она выполняет так называемую знаковую или символическую функцию. Обладая сложной семиотической структурой, она занимает особую нишу в духовно-обрядовой культуре. Включаясь в тот или иной обряд, одежда вместе с другими материальными компонентами культуры, языком символов и знаков подчеркивает наиболее существенные моменты ритуала, а иногда становится обязательным атрибутом обряда. Поэтому правы те исследователи, которые подчеркивают, что задачей исследователя, занимающегося традиционной культурой, является не только обстоятельное описание внешних признаков той или иной области материальной культуры, но и анализ ее внутреннего (смыслового) содержания или контекста¹. Если в зарубежных исследованиях структурно-семантический, семиотический и другие концепции в части исследования материальных объектов культуры (одежды в том числе) имеют давнюю историю практической разработки, то в отечественной этнологии, культурологии, искусствоведении и т.д. в этом плане делаются только первые шаги. Огромный пласт информации в аспекте осмысления и обобщения вторичных функций, места и значения одежды в социальных отношениях пока остается недостаточно

¹ Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (К проблеме этнографического факта) // СМАЭ. Т. 38: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 5–15.

изученным. В этом смысле нельзя не согласиться с А.К. Байбуриным, который культуру предлагает рассматривать не как собрание отдельных ее элементов, а как неразрывный и единый текст. По мнению ученого, традиционно сложившиеся связи предметного мира находят свое выражение в лексике, обрядах, мифологических представлениях, фольклоре¹.

Описательный подход в части исследования народной одежды сохраняется и в настоящее время. Одежда продолжает изучаться в рамках утвердившихся правил и классификаций, когда из нее выделяются нательная одежда, плечевая одежда, поясная одежда, головные уборы, украшения, обувь, исследуется ее эволюция в пространственно-временном континууме. Исследование одежды во всем его разнообразии под таким углом зрения очень важно для науки. Именно благодаря этому отечественная этнология в исследовании традиционного костюма народов России достигла больших и впечатляющих результатов. Было доказано, что костюм является неисчерпаемым и надежным источником в изучении многих проблем этнической истории и культуры. Однако следуя только этому направлению, не всегда удается изучить другие, не менее важные аспекты, которые имеют отношение к одежде. По этому поводу С.А.Токарев отмечал, что «материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку – тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется»². Он подчеркивал, что «вещеведческие» описания всегда были и остаются лишь вспомогательными приемами, а не целью этнографического изучения³. Подразделение народной культуры на материальную и духовную – вполне условно и является инструментом познания этнографической действительности. Потому что и материальное, и духовное в этнической культуре существуют в неразрывной связи и дополняют друг друга. По Ю.В. Бромлею, «любой продукт человеческого труда

¹ Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения. С. 13–15.

²Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Токарев С.А. Избранное: Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т. 2. М., 1999. С. 4.

³ Там же.

является одновременно результатом как духовного, так и физического труда»¹. Отсюда следует, что одежду следует рассматривать не только как составную часть материальной культуры, но и как явление, тесно связанное с духовной жизнью народа.

Одним из первых российских исследователей, обративших внимание на знаковую сущность народной одежды, был П.Г. Богатырев, который в 1937 г. опубликовал статью «Функции национального костюма в Моравской Словакии». Русский перевод статьи вышел в 1971 г.² В ней ученым впервые были выделены семиотические функции одежды как одной из важнейших подсистем предметного кода культуры. В статье показано, что традиционный костюм обладает достаточно обширным кругом смысловых значений и функций, является маркером пола, возраста, семейного, социального, сословного, имущественного положения, этнической, региональной, конфессиональной принадлежности, хозяйственных занятий человека и т.д.

Из других исследователей, обративших внимание на знаковую сущность одежды, место костюма и его отдельных предметов в обрядовой культуре, следует упомянуть Д.К. Зеленина³, Е.Г. Кагарова⁴, Н.Ф. Сумцова⁵. Значение обряда перемены жен-

¹ Цит. по: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 3.

² Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297–366.

³ Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia*. 1926. Вып. 2. С. 315–317; Он же. Русские народные обряды со старой обувью // *Живая старина*. 1913. Вып. 1–2. С. 1–16; Он же. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // *Живая старина*. 1911. Вып. 1. С. 1–20; Он же. Обрядовые празднество совершеннолетия девицы у русских // *Живая старина*. 1911. Вып. 2. С. 238–241; Он же. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. М., 1991 и др.

⁴ Кагаров Е.Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // *Известия Академии наук*. 1917. № 9. С. 645–652; Он же. Состав и происхождение свадебной обрядности // *СМАЭ*. Т. 8. Л., 1929. С. 152–195.

⁵ Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // *Журнал Министерства народного просвещения*.

ского головного убора в свадебном ритуале восточноевропейских народов и место полотенца в ритуальной практике восточных славян и народов Урало-Поволжья в своих исследованиях показала Н.И.Гаген-Торн¹. Половозрастные признаки в одежде русских и народов Среднего Поволжья и их обусловленность переходными ритуалами в своих работах проанализировала Н.П. Гринкова². Ученым был сделан важный вывод о том, что использование человеком одежды иного типа (головного убора, рубахи, поясной одежды и т.д.) в традиционном обществе всегда было обусловлено переходом человека в определенную возрастную группу, по терминологии ученого – в «иной возрастной слой», а с развитием института семьи – «в иное семейное положение»³.

В последующие десятилетия заложенное в 20–30-е гг. XX в. направление по изучению и осмыслению знаковой составляющей народной одежды в советской этнографии не получило дальнейшего развития. Эти проблемы на новом уровне стали вновь разрабатываться в трудах ученых-этнографов с конца 70-х – начала 80-х гг. XX в. В этом отношении особенно необходимо отметить монографию Г.С.Масловой, которая

1880. № 11. С. 68–94; Он же. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881; Он же. Символика славянских обрядов: избранные труды. М., 1996.

¹ Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебной обрядности народов Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5–6. С. 76–88. Она же. Женская одежда народов Поволжья: материалы к этногенезу. Чебоксары, 1960; Она же. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья. (К вопросу о происхождении оберега) // Българска Академия на науките. Изв. на етнографския институт и музей. 1963. Кн. VI. София, 1963. С. 279–290; Она же. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // ЭО. 2000. № 6. С. 103–117.

² Гринкова Н.П. Очерки по истории развития русской одежды (Поясные украшения) // СЭ. 1934. № 1–2. С. 66–94; Она же. Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // СЭ. 1935. № 1. С. 60–90; Она же. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (По материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 21–54.

³ Гринкова Н.П. Родовые пережитки. С. 52.

одежду проанализировала как важный компонент традиционной народной обрядности, как инструмент, средство и объект различных магических действий. Много ценного в осмысление и развитие данной проблемы внесли труды А.А.Лебедевой, Л.Н.Молотовой, Т.А.Бернштам, Н.Н. Прокопьевой и др., посвященные изучению семейной обрядности восточнославянских народов и места в них материальных компонентов бытовой культуры, в том числе и одежды¹.

В последние десятилетия изучение символических функций материальных предметов быта на принципиально новый уровень поднялось в трудах ученых, разрабатывающих проблемы семиотических (знаковых) систем в традиционной культуре в целом: Ю.М. Лотмана, А.К. Байбурина, В.Н. Топорова, А.Л. Топоркова, Вяч. Вс. Иванова, Н.И. Толстого, С.М. Толстой и др.² Обстоятельный анализ семиотики одежды армян

¹ 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. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 202–220; Она же. Значение пояса и полотенца в русских семейных обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С.229–245; Молотова Л.Н. К вопросу о функциях девичьих головных уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII–XIX вв.: (По коллекциям ГМЭ СССР) // СЭ. 1979. № 1. С. 116–121; Бернштам Т.А. Обряд «расставания с красотой»: к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // СМАЭ. Т. 38: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66; Прокопьева Н.Н. Женская рубаха у русских в ритуалах жизненного цикла // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 58–68.

² Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2000; Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // СМАЭ. Л., 1981. Т. 37: Материальная культура и мифология. С. 215–226; Он же. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88; Он же. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Он же. Пояс // СМАЭ. Т. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5–13; Он же. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских об-

Понта (южного побережья Черного моря) произвел в своей монографии И.В. Кузнецов¹. Символика традиционного костюма, в том числе в контексте обрядов, в последние годы получили развитие в статьях и монографиях, например, Т.В. Козловой², Н.М. Тарабукина³, Л.И.Харченко⁴, Л.М.Ивлевой⁵, Н.М. Калашниковой⁶, А.Н.Павловой⁷, Е.Ю.Смирновой¹,

рядов СПб., 1993; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области поэтического. М., 1995; Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: сб. науч. тр. / Отв. ред. А.С. Мыльников. СПб., 1989. С. 89–101; Он же. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX–XX вв. Т. 2. М., 1990. С. 67–135; Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.38–62; Он же. Чет и нечет. Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Вып. 15. Тарту, 1982. С. 26–71; Он же. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М., 1995; Толстая С.М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 196–206; Она же. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: Сб. ст. и мат-лов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77; Она же. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

¹ Кузнецов И.В. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М., 1995.

² Козлова Т.В. Костюм как знаковая система: конспект лекций. М., 1980.

³ Тарабукин Н.М. Очерки по истории костюма. М., 1994.

⁴ Харченко Л.И. По одежде встречают... Секреты русского костюма. Лингвистический словарь. СПб., 1994.

⁵ Ивлева Л.М. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

⁶ Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма. СПб., 2000.

⁷ Павлова А.Н. Семиотика костюма волжских финнов I – нач. II тыс. н.э. Йошкар-Ола, 2000; Она же. Костюм волжских финнов как этнокультурный феномен. Йошкар-Ола, 2006.

Л.А. Явновой². В самом широком спектре проблем эта тема активно разрабатывается в диссертационных исследованиях. В этом отношении интерес представляют работы Т.Н. Тропиной³, Н.М. Калашниковой⁴, П.А. Орлова⁵, Л.А.Акимовой⁶, Л.Н.Жуковой⁷, С.В. Никифоровой⁸, Е.М. Ефимовой⁹, С.И. Петровой¹⁰, С.Б. Самбуевой¹¹, М.П. Полиховой¹², Т.А. Шигуровой¹³ и др. Теоретические и другие вопросы изучения этнической специфики знаковых средств вербальной и невербальной коммуникации, способы этнознаковой объективации

¹Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Вып. 1. Омск, 1999. С. 92–99.

² Явнова Л.А. Символика элементов свадебного обряда русского населения Алтая второй половины XIX – начала XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 56–59.

³ Тропина Т.Н. Русский народный костюм в контексте народной художественной культуры: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1988.

⁴ Калашникова Н.М. Народный костюм в контексте традиций русской культуры: автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб., 1998.

⁵ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): дис. ... к.и.н. Ижевск, 1999.

⁶ Акимова Л.А. Декоративный ансамбль народного женского костюма Русского Севера: семантические и знаковые аспекты: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1995.

⁷ Жукова Л.Н. Одежда юкагиров: генезис и семантика: автореф. дис. ... к.и.н. Якутск, 1998.

⁸ Никифорова С.В. Символика женских украшений в традиционной культуре якутов: автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003

⁹ Ефимова Е.М. Семантика картины мира якутов в традиционной одежде: автореф. дис. ... канд. культурологи. Улан-Удэ, 2006.

¹⁰ Петрова С.И. Обрядовая одежда народа Саха: автореф. дис. ... к.и.н. Новосибирск, 2002.

¹¹ Самбуева С.Б. Символика традиционного бурятского женского костюма: автореф. дис. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2000.

¹² Полихова М.П. Символика костюма в контексте культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 2003.

¹³ Шигурова Т.А. Семантика картины мира в традиционном костюме мордвы: автореф. дис. ... д-ра культурологии. Саранск, 2012.

материальных и духовных средств культуры нашли также отражение в работах этнографов, лингвистов, искусствоведов, опубликованных в тематических сборниках¹.

В той или иной полноте изучение знаковых функций одежды в обрядовой культуре получило развитие в регионе Урало-Поволжья. В этом отношении необходимо упомянуть труды Н.В.Зорина (по русским)², Т.Л. Молотовой и Л.С. Токсубаевой (по марийцам)³, Н.В. Бикбулатова, Ф.Ф. Фатыховой, С.Н. Шитовой, Р.А. Султангареевой, З.М. Давлетшиной (по башкирам)⁴, С.В.Сусловой и Р.Г.Мухамедовой (по татарам)⁵ Т.А. Шигуровой (по мордве)⁶, П.А. Орлова, Л.С. Христолюбо-

¹ Этнографическое изучение знаковых средств культуры: сб. науч. тр. СПб., 1989; Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990; Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

² Зорин Н.В. Символика невесты в русских свадебных обрядах (по материалам Казанского Поволжья) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки. Казань, 1990. С. 38–48; Он же. Обрядовые функции одежды в русском свадебном ритуале // Там же. С. 49–73; Он же. Русский свадебный ритуал. М., 2001; Зорин Н.В., Токсубаева Л.С. Обрядовые функции ornamentированных полотенец у русского населения Среднего Поволжья // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Сб. статей. Йошкар-Ола, 1987. С. 95–105.

³ Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992; Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. С. 74–82.

⁴ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991; Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995; Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994; Она же. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998; Она же. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2005; Давлетшина З.М. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. Уфа, 2012.

⁵ Суслова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). Казань, 2000.

⁶ Шигурова Т.А. Традиционный костюм мордвы в свадебных обычаях и обрядах. Саранск, 2008; Она же. Покрывало мордовской

вой (по удмуртам)¹, П.В. Денисова, А.А. Трофимова, А.К. Салмина, И.Г. Петрова (по чувашам)² и др.

Таким образом, даже поверхностный анализ литературы показывает, что, несмотря на имеющийся научный задел, традиционный костюм народов России, в том числе народов Волго-Уральского региона в контексте исследования его внутреннего (смыслового) содержания до сегодняшнего дня не стал предметом специальных исследований. Между тем полисемантичесность народного костюма представляет собой широкое исследовательское поле, в котором одним из малоизученных направлений является изучение функций и символики одежды в традиционных обычаях и обрядах жизненного цикла. Потому

невесты в свадебном обряде: этносоциальный аспект // Вестник Чуваш. ун-та. 2011. № 1. С. 133–138; Она же. Одежда в родильном обряде мордвы // Вестник Чуваш. ун-та. 2011. № 4. С. 117–122.

¹ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры); Христорождина Л.С. Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XVIII–XX вв. Ижевск, 1991. С. 157–176.

² Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969; Трофимов А.А. Орнамент чувашской народной вышивки. Вопросы теории и истории. Чебоксары, 1977; Он же. Антропоморфизация модели мира и народный женский костюм чувашей // Труды ЧНИИ. Вып. 90. Чебоксары, 1979. С. 3–44; Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994; Он же. Вещь в контексте ритуала // Проблемы изучения научного наследия Н.В.Никольского. Чебоксары, 2002. С. 180–258; Он же. Система религии чувашей. СПб., 2007; Петров И.Г. Одежда чувашей Урало-Поволжья в обрядах жизненного цикла: историография проблемы. Уфа, 2007; Он же. Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // ЭО. 2008. № 1. С. 145–162; Он же. Защитные и магические функции одежды в чувашских родильных обрядах // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 6 (32). С. 300–304; Он же. Одежда как символический заместитель человека в чувашских обычаях и обрядах // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. История. № 15 (196). Вып. 40. С. 14–23; Он же. Лечебно-магические ритуалы с детской одеждой в народной медицине чувашей // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. История. № 25 (279). Вып. 52. С. 5–8.

что в обрядовой системе жизненного цикла одежда играет важную роль социальных и сакральных знаков.

Основная цель настоящего исследования – изучить и показать место и роль одежды в родинной обрядности чувашей и связанные с нею традиционные представления.

Исходя из этой цели, в работе поставлены следующие задачи:

- реконструировать основные этапы обрядового комплекса, связанного с рождением ребенка;
- выявить в родинных обрядах семиотические и социальные функции одежды, как одной из важнейших подсистем предметного кода культуры;
- показать общее и особенное в традиционных представлениях чувашей относительно одежды в обрядах детства в сравнении с аналогичными представлениями у других народов Волго-Уральского региона.

Для решения поставленных задач в исследовании рассмотрены следующие вопросы:

- 1) Характеристика репродуктивных мотивов в семейных и календарных обрядах чувашей (глава 1);
- 2) Анализ традиционных представлений, связанных с одеждой беременной женщины (глава 2);
- 3) Характеристика магических действий с одеждой ребенка в обрядах детства (глава 3);
- 4) Отражение специфики одежды на различных этапах физического развития ребенка (глава 4);
- 5) Анализ ритуальной практики чувашей в контексте предупреждения и лечения детских болезней с использованием одежды (глава 5).

Работа написана на основе комплексного изучения и анализа различных источников. Первая группа источников представлена архивными материалами, главным образом Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН), Отдела рукописей Чувашского национального музея (ЧНМ), Государственного исторического архива Чувашской Республики (ГИА ЧР). Вторую группу составили опубликованные литературные источники по теме исследования. В третью группу источников вошли полевые материалы автора, собранные в различные годы в чувашских селениях

Республики Башкортостан и за его пределами (в частности, в Республике Татарстан и Оренбургской области).

Хронологически исследование охватывает период с середины XIX в. до начала XX вв. В отдельных случаях используются материалы более раннего времени.

Специальных исследований по данной теме не проводилось, однако отдельные ее аспекты рассматривались и освещались в рамках других, более обширных тем, касающихся традиционного костюма, религии, обрядовой культуры, фольклора чувашей и т.д. Таким образом, указанная тема в историко-этнографическом плане разработана лишь отчасти, что дает основание считать настоящее исследование вполне актуальной. В монографии вторичные функции одежды в родинных обрядах чувашей исследуются в качестве самостоятельного направления исследования. Не менее интересные данные по этому вопросу можно получить на примере других видов семейной и календарной обрядности чувашей. Однако это – тема будущих исследований.

В заключение хотелось бы выразить слова благодарности тем, кто способствовал появлению данной книги, прежде всего, коллегам по работе – Ф.Г. Галиевой, Е.Е. Нечвалоде, Р.Р. Садикову, М.Г. Муллагулову, И.В. Кучумову. Слова благодарности за оказанную помощь, ценные советы и замечания хочу выразить ученым из Чувашского государственного института гуманитарных наук (Г.А. Николаеву, А.А. Трофимову, Г.Б. Матвееву, В.П. Иванову, Н.И. Егорову), Чувашского государственного университета (О.В.Егоровой, Н.А. Петрову), Поволжской государственной социально-гуманитарной академии (Е.А. Ягафовой). Отдельное спасибо заведующей Научным архивом ЧГИГН Г.Г. Николаевой за помощь в поиске и подборе архивных источников. Выражаю также благодарность моим рецензентам за доброжелательность и в целом позитивную оценку моего труда. И, конечно, низкий поклон моим информаторам за гостеприимство, душевное тепло, радушие, а также ценные сведения, с которыми они щедро делились со мной во время экспедиционных поездок и командировок.

ГЛАВА 1

РЕПРОДУКТИВНЫЕ МОТИВЫ В СЕМЕЙНЫХ И КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ ЧУВАШЕЙ

Рождение ребенка являлось одним из важных событий в семье. Издавна оно сопровождалось разнообразными обрядами, сущность в которых состояла в том, чтобы обеспечить безопасность родов, здоровье новорожденного и благоприятным образом повлиять на жизнь и судьбу ребенка. Прибавление в семье еще одного члена во все времена считалось необходимым условием для оптимального существования и жизнеобеспечения семьи. Дети были жизненно необходимы для продолжения рода, ведения хозяйства, поддержки и присмотра родителей в старости. В обилии потомства были заинтересованы не только отдельно взятая семья, но и весь родственник коллектив. Многочисленность детей и родственников была одним из важных критериев положения человека среди окружающих. По представлениям чувашей, дети помогали своим родителям и в потусторонней жизни. В народе полагали, что не имеющие детей на том свете мучаются без поддержки, символического кормления и поэтому терпят вечные страдания¹.

Появлению детей радовались в каждой семье, особенно первенцев. С большой радостью относились к рождению мальчика – будущего работника и кормильца. Такое отношение к рождению мальчиков нашло отражение в чувашских поговорках. В одном из них говорится: «*Ывъл кирлӗ ашиӗ килне тӑтма*» (Сын нужен, чтобы держать дом отца)². Девочки, особенно если в семье не было ни одного мальчика, вызывали меньшую радость, так как они, по народным представлениям, когда-нибудь покидали отчий дом и для них необходимо было приготовить хорошее приданое. Не случайно в народе говори-

¹ Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 193–194, 201.

² Научный архив ЧГИГН (далее – НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 181. Л. 169.

ли: «*Ҫичӗ ывӑл авлантаракан уллут пулнӑ, Ҫичӗ хӗр паракан ҫука юлнӑ*» (Тот, кто женит семь сыновей становится богачом, а тот, кто выдает замуж семь дочерей, становится бедняком)¹. Рождение мальчика в семье было предпочтительным также и потому, что ему по законам общины полагался дополнительный надел земли. После рождения сына чуваша говорили «*ят хутшӑнатӑ*», то есть «прибавляется имя» (то есть надельная душа. – *И.П.*). По этому поводу Г.И. Комиссаров писал: «Особенно рады чуваша рождению мальчика. Женщина, родившая мальчика, пользуется и общей любовью и большей заботливостью со стороны окружающих. Если же чувашка родит несколько девочек, но ни одного мальчика, то она тем самым как бы делается виноватой, и ей много достается от мужа»².

Бездетность, как и у других народов, у чувашей считалась несчастьем и даже позором, так как не имеющие потомства не признавались полноценными и полноправными членами сельского общества. В целях предупреждения и избавления от бесплодия чуваша прибегали к различным рациональным (массаж, фитотерапия) и иррациональным приемам и способам лечения³.

В комплексе родинных обрядов и обычаев можно выделить несколько относительно самостоятельных подструктур. Так, особый круг составляют действия, направленные на обеспечение потомством молодых супругов. К следующей группе относятся приемы предохранения беременной от сглаза и порчи, строгое табуирование поведения, режима питания и т.д. Отдельную группу составляют различные приемы родовспоможения и послеродовые обряды, выполняемые повитухой и членами семейно-родственного коллектива, направленные на

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 181. Л. 37.

² Комиссаров Г.И. Чуваша Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Т. 27. Вып. 5. Казань, 1911. С. 364–365.

³ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей // Этнология религии чувашей.: Сб. науч. тр. Вып. 1. Чебоксары, 2003. С. 20–22; Она же. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2010. С. 96–103; Она же. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. Чебоксары, 2010. С. 25–32.

облегчение родов, обеспечение здоровья младенца и роженицы, а также на включение младенца в семейно-родственный коллектив. Комплекс обрядов и обычаев, непосредственно связанных с рождением ребенка, обычно завершался смотринами и крещением новорожденного, которое знаменовало завершение лиминального, то есть порогового или переходного периода в жизни новорожденного и интеграцию его в социум. Немалая роль в этих обрядах отводилась религиозно-магическим действиям с одеждой как матери, так и младенца.

Заботой о будущем потомстве были проникнуты не только обряды, сопровождающие рождение ребенка и первый период его жизни, но и другие обряды семейного и календарного цикла. Поэтому представляется целесообразным комплекс родинной обрядности предварить небольшим очерком о предшествующих ему обрядах, смысл которых заключался «в создании предпосылок для успешного зачатия, нормального протекания беременности и рождения здорового и жизнеспособного ребенка»¹. Особо выпукло такие действия и приемы проявляют себя в свадебном ритуале. Не случайно французский ученый Арнольд ван Геннеп писал, что в традиционных обществах обряды, связанные с беременностью и родами, являются составной частью и заключительным актом свадебной церемонии². В предсвадебных и свадебных приготовлениях и обрядах полагалось принять ряд мер для того, чтобы молодые супруги произвели на свет здоровое и полноценное потомство. В отечественной этнологии эти действия принято объединять в группу обрядов продуцирующей магии. К числу таковых, имеющих место в свадебной обрядности чувашей, можно отнести обычай приурочивать сватовство (иногда и свадьбу) к новолунию, что было обусловлено пережитком культа луны. У чувашей «несчастливыми» считались дни, совпадающие с серединой лунного месяца и полнолунием (*малалла уйӑх тӑхри, каялла уйӑх тӑхри, кивӗ уйӑх*). В эти дни избегали начинать какие-

¹ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 14.

² Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю.В.Ивановой, Л.В. Покровской. М., 1999. С. 18–19.

либо работы, а порою и вовсе не работали. Появление нового месяца (*сёнь уйӑх*), напротив, служило хорошей приметой для начала важных крестьянских дел¹. Например, чувашаи Шуматовского прихода Ядринского уезда до появления новой луны не начинали сеять хлеб, не сажали овощи в огородах, не залили холсты². В некоторых селениях такие же представления проецировались на общественные и семейные обряды, например, сватовство и свадьбу. Исследователь свадебных обычаев славянских народов Н.Ф.Сумцов данное обстоятельство объясняет тем, что «народная мысль в соответствии с прибавлением и ростом месяца поставила понятие об обилии и приращении; ущерб же месяца, напротив, стал знаменовать ослабление или обеднение человеческих сил и способностей»³. Для объяснения обычая справлять свадьбу в полнолуние показательны поверья лужицких сербов, которые считают, что когда на небе во время свадьбы нет месяца, у молодых не будет детей⁴. В этом же контексте следует рассматривать обычай карел приурочивать к новолунию и брачную ночь. Согласно их поверьям, растущая луна должна была благоприятствовать развитию плода в чреве матери, тогда как убывающая луна, напротив, могла оказать вредное воздействие, отчего он рождался хилым, нездоровым и мог рано умереть⁵. Аналогичные поверья были распространены среди чувашей. По народным представлениям, первый половой акт у молодых должен был состояться в новолуние⁶.

Представления, связанные с употреблением лунного календаря, с понятиями «счастливого» и «несчастливого» дня,

¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка (далее – СЧЯ). Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 360–361.

² Магницкий В.К. Из поездки в село Шуматово Ядринского уезда Казанской губ. (Курганы. Киремети. Жертвенные приношения киреметям и покойникам. Покинутые кладбища. Очувашившиеся черемисы. Поверья. Наряд чувашек. Детские куклы. Чувашские слова, не вошедшие в словарь Н.И. Золотницкого) // ИОАИЭ. Т. 3. Казань, 1884. С. 178.

³ Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 61.

⁴ Там же.

⁵ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 14–15.

⁶ Егорова О.В. Этнография детства у чувашей. С. 92.

сохранились у кочевых народов Средней Азии, Казахстана и Восточной Сибири – калмыков, казахов, туркмен, алтайцев, тувинцев и т.д. У тувинцев «несчастливыми» считались 8-й, 15-й и 22-й дни каждого месяца (15 – полная луна, 8 и 22 – луна убывает на половину). В эти дни нельзя было совершать перекочевки, отправляться на охоту, начинать важные дела¹. Ко дню новолуния, который считался «счастливым днем», стремились приурочить свадьбы, сватовство, дальние поездки. Такие же представления существовали у древних хуннов (гуннов), которые предпринимали дела, «смотря по положению звезд и луны, к полнолунию идут на войну, при ущербе луны отступают»². По представлениям чувашей, ответственные занятия вообще следовало начинать в новом месяце, иначе они не будут спориться. Исключения делались для общественных и семейных поминок, которые, как правило, совершались в старом месяце³.

Некоторые действия, направленные на появление у молодых потомства, соблюдались во время проведения обряда сватовства. Так, у чувашей Самарской Луки основным атрибутом сватуна (*евчѣ*) во время предварительного визита в дом невесты был большой яблонеый сук, который обязательно ломали, спиливать его запрещалось. Чтобы у новобрачных было много детей, сватун выбирал как можно более ветвистый сук⁴. У чувашей Южного Приуралья сватун также вооружался каким-нибудь ветвистым суком или палкой. Во время посещения этой палкой он старался незаметно слегка кос-

¹ Денисова Н.П. Общинные традиции в хозяйственно-бытовой жизни чувашского крестьянства (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вопросы традиционной и современной культуры и быта чувашского народа. Чебоксары, 1984. С. 31.

² Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.–Л., 1950. Т. 1. С. 50.

³ Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 155.

⁴ Фокин П.П. Брачная обрядность чувашей Самарской Луки (по материалам комплексной экспедиции ЧНИИ 1971 г. // История и культура Чувашской АССР. Чебоксары, 1972. Т. 2. С. 344–356; Он же. Свадебные традиции чувашей Самарской Луки // Чуваша Самарской Луки / Моногр. исслед. Чебоксары, 2003. С. 92–101.

нуться будущей невесты¹. В использовании сватуном яблоневое дерево можно усмотреть общераспространенный культ плодового дерева, которое у тюркских народов способствовало обильному потомству².

Важное место в свадебной обрядности чувашей занимало родительское благословение, в котором в адрес молодых помимо других наставлений непременно высказывалось пожелание иметь много детей. Данный мотив является универсальным для большинства свадебных фольклорных текстов: «Плодитесь так же, как орешник пускает ростки», «Пусть скамейки будут заполнены детьми», «Пусть жена будет 12 раз беременной и пусть у вас будет 9 сыновей и 3 дочери», «Пусть из поколения в поколение потомство ваше множится»³, «Пусть у вас будет много детей и скота, будьте долголетними»⁴, «Будьте как орел с орлицей, лягте вдвоем, а встаньте втроем»⁵.

Такого же рода пожелания присутствуют в свадебном обряде «*салма яшки*»⁶, «*салма шӳрпи*»⁷, «*касмак яшки*»⁸. Его название происходит от названия супа, который специально для этого готовили. Основным компонентом кушанья явля-

¹ Полевые материалы автора (далее ПМА). 2005 г. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Ю.Ф. (1937 г.р.), Антонова А.Ф. (1934 г.р.).

² О значении фруктовых деревьев и их плодов в свадебной обрядности земледельческих народов Средней Азии см.: Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 79; Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков // ТИЭ. Нов. сер. Т. 44. М., 1959. С. 181, 183; Сухарева О.А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. № 3. С. 174.

³ Романов Н.Р., Волков Г.Н., Иванов Л.А. и др. Семейно-родственные отношения и воспитание детей // Чувашки: Этнографическое исследование. Ч. 2. Духовная культура. Чебоксары, 1970. С. 65.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 165.

⁵ Волков Г.Н. Чувашская народная педагогика. Очерки. Чебоксары, 1958. С. 32–33.

⁶ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881. С. 206.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21. Л. 558.

⁸ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 135.

лись клецки (*салма, сѣмах*), сваренные на молоке из пшеничной или полбенной муки. Обряд заключался в том, что в доме родителей жениха молодых спинами ставили к печи, закрывали сверху войлоком, после чего один из подростков или молодых парней брал в руки трехрожковую вилку или сучок из дерева с нанизанными на них клецками и, обращаясь к молодым, говорил следующие слова: «*Хуп-хуп кѣпер, хуп кѣпер, хуп кѣпер урлӑ касма пар; ывӑл та пар, хѣр те пар!*» (Мост лубяной, мост лубяной, дай перейти через мост лубяной. И сына дай, и дочь дай!)¹. При этом он три раза подходил к молодым и тыкал клецками в рот. В это время кто-нибудь другой или этот же мальчик ложкой черпал бульон из чашки и плескал на жениха с невестой². На заключительном этапе он срывал с невесты покрывало и прятал его в сусеке, а вернувшись обратно, сыпал на молодых муку (чтобы молодые жили богато). По В.К. Магницкому, в Абызовском приходе Ядринского уезда этот обряд назывался по-другому, а именно «хачмак ильны» (*хасмак илни. – И.П.*)³.

Пожелания молодым обзавестись большим потомством имеют место в многочисленных куплетах песен, которые исполнялись участниками свадебного торжества:

<i>Тӑхӑрвун тенкӗ патӑмӑр та</i>	Девяносто рублей отдали
<i>Тӑхӑрвун тенкӗ патӑмӑр.</i>	Девяносто рублей отдали.
<i>Тӑхӑр ача тумашкӑн та</i>	Девять детей народить,
<i>Тӑхӑр ача тумашкӑн.</i>	Девять детей народить.
<i>Аяюк-маяюк, тӑхӑр ача</i>	Аяюк-маяюк, девять детей
<i>тумашкӑн.</i>	народить ⁴ .

Продуцирующее значение имели религиозно-магические действия, в основе которых лежит использование предметов с признаком неисчислимости и множественности:

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 135; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 257.

² Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 258.

³ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 206.

⁴ ПМА. 2005. РБ, г. Белебей, Петрова Г.В. (1927 г.р.).

зерна, гороха, конфет, монет и т.д. Для создания образа изобилия, подразумевающего бесчисленное потомство, молодых осыпали зерном, чтобы у них было столько детей, сколько колосьев и зерен, рассыпали горох по лавке, чтобы у молодых была полная скамья детей, раскидывали веник со словами: «Сколько в прутике ветвей - столько вам детей»¹. Семантика множественности и плодовитости распространялась и на хмель. Чтобы у молодых был достаток, родилось много детей, при въезде в ворота тестя в сторону жениха чувашки бросали муку и хмель. Схожим образом поступали с невестой. При въезде в дом свекра в лицо невесты бросали муку², хмель, а из избы выкатывали яйцо³. По В.К. Магницкому, через повозку невесты перебрасывалась «деревянная посуда наполненная мукой, солодом и хмелем с куриным яйцом»⁴. С аналогичной целью зерном и шишками хмеля осыпали молодых русские⁵ и мордва⁶. Осыпая будущих супругов соцветиями хмеля, родственники на мордовской свадьбе приговаривали: «Сколько в поле хмелинок, столько в доме детинок!»⁷. В целом осыпание молодых зерном, барвинком, орехами, желудями, еловыми шишками, шишками хмеля, семенами тыквы, монетами, печеньями из теста, внутри которых был горох и т.д., в свадебном обряде символизировало новую жизнь, провоцировало благо-

¹ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 20; Она же. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. С. 19–20.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 308. Л. 231.

³ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010. С. 181.

⁴ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 203.

⁵ Усачева В.В. Зерно // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 324–327.

⁶ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е гг. XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 80.

⁷ Там же. С. 80.

получие, здоровье, зачатие, многодетность будущей семьи, и предохраняло ее от порчи¹.

К числу обрядов, в основе которых лежат побудительно-продуцирующие мотивы, относится обряд закрывания молодых на брачную ночь в каком-либо нежилом хозяйственном помещении (амбаре, клети), где обычно хранилось зерно. Устройство постели для новобрачных в местах хранения зерна, иногда в помещениях для содержания скота, по мнению Д.К.Зеленина, должно было стимулировать хороший урожай и приплод скота². В «Записках о чувашах и черемисах Казанской губернии» А.А.Фукс по этому поводу замечает: «Сусеки нарочно сделаны и насыпаны хлебом к свадьбе. У чуваш всегда помещают молодых в амбарах с хлебом, чтобы жить богато и в изобилии»³. Сопровождающие молодых родственники при отправлении их на брачное ложе также высказывали пожелания обзавестись большим потомством. Впрочем, деликатность темы исключала прямые и откровенные намеки, поэтому они произносились в виде иносказаний: «*Иккён ыртса виççён тӓмалла пултӓр!*» (Двоим ложиться и троим вставать!)⁴. В помещение, где приготовлена брачная постель, молодым приносили непочатый хлеб, масло, домашний сыр (*чӓкӓт*), пиво, немного водки. Починая сырок, родственники обращались к молодым с намеком на хорошие супружеские отношения: «*Чӓкӓт пек хытӓ пултӓр!*» (Пусть будет крепок, как сырок)⁵. Под последним А.К.Салмин усматривает прямую ассоциацию с

¹ Усачева В.В. Осыпание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 581–584.

² Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д.Цивиной, прим. Т.А.Бернштам, Т.В.Станюкович, К.В.Чистова, послеслов. К.В.Чистова. М., 1991. С. 336–337.

³ Фукс А.А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 4; Александра Фукс. Записки о чувашах // Лик Чувашии. 1994. № 2. С. 164.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 208. Инв. № 5695. Л. 129; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5662. Л. 357; Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6057. Л. 299.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Инв. № 4587. Л. 59.

мужским penis¹. Иногда допускались вполне прямые и откровенные намеки: «*Выртни вырӑнӑ пултӑр, тӗртни тӗрӗс пултӑр, тунӑ ывӑл пултӑр!*» (Возлежание пусть будет уместным, стыковка пусть будет правильной, а сделанное увенчается рождением мальчика!)². Иногда такие пожелания носили шуточный характер: «*Савӑнта, сӗлӗк синче сӑм кунти пур, савна шӑра!*» (Там на полке есть лукошко с шерстью, поищи!)³. Чтобы результат брачной ночи оказался «положительным», в клеть, куда закрывали молодых, сопровождающие заходили только в нечетном количестве⁴.

Существовало поверье о возможности умышленного принесения вреда при подготовке брачной постели, что могло вызвать бесплодие супругов. Поэтому к приготовлению брачной постели чужих людей не подпускали⁵. Для достижения «безопасности» в некоторых чувашских селениях молодые перед брачной ночью по настоянию родственников тщательно проверяли постель или застилали ее заново⁶. Приготовление постели для молодых поручали одной из самых близких родственниц жениха, как правило, многодетной женщине. В соответствии с народными представлениями, многодетная женщина через контакт с постелью передавала им способность к деторождению. У башкирских чувашей постель также стелили замужние и имеющие детей женщины, которые после выполненной работы должны были на ней поваляться. За это жених преподносил им подарки или одаривал монетами⁷. Также же поступали во время приготовления постели моло-

¹ Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 139–140; Он же. Система религии чувашей. С. 259.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Инв. № 4587. Л. 59; Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 140; Он же. Система религии чувашей. С. 250.

³ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры / Пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары, 2000. С. 350.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Л. 34.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 332. Л. 107.

⁶ Там же.

⁷ ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, с. Суккулово, Гаврилова Т.З. (1916 г.р.).

дым на башкирской свадьбе¹. А в дер. Средние Алгаши Верхнетимерсянской волости Симбирской губернии, по Д. Месарошу, постель для молодоженов готовили живущие в согласии и любви супруги-родственники². Это делалось для передачи молодым плодовитости, а также для того, чтобы они жили долго и счастливо.

По ходу церемонии участники обряда прибегали к разнообразным магическим действиям, посредством которых стимулировалось не только чадородие, но и рождение ребенка того или иного пола. Чтобы первенец был мужского пола, на перину новобрачных бросали мальчика³. Относительно этого обряда у Г.И.Комиссарова в примечании имеется следующее пояснение: «Это своего рода обряд. Выражает он пожелание, чтобы спанье молодых на этой перине не было бесплодным, а принесло им детей, притом же мальчиков»⁴. Для обеспечения рождения мальчиков иногда прибегали к другим приемам: ели очень соленую пищу, утром старались первым увидеть мужчину, к порогу клали топор или нож, спали головой на восток, отдавали свои вещи семье, в которой было много мальчиков⁵. К поеданию соленой пищи прибегали и на пирушке по случаю крещения ребенка. Чтобы у супругов следующий ребенок был мальчиком, бабка повитуха заставляла отца ребенка съесть сильно насоленную горбушку хлеба⁶. Кроме этого, для зачатия мальчика под перину клали предметы мужской одежды (шапку, штаны, рубаху) или предметы с выраженной «мужской семантикой» – нож, топор, ружье и т.д.⁷ В других локальных вариантах, чтобы родился ребенок

¹ Хисамитдинова Ф.Г. Железо (тимер) в мифологии башкир // Урал-Алтай: через века в будущее: мат-лы VI Всерос. тюрколог. конф. (с междунар. участием). Уфа, 2014. С. 111.

² Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 350.

³ Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья. С. 363; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 434. Л. 14 об.

⁴ Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья. С. 419.

⁵ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 19; Она же. Традиционная родильная обрядность. С. 22.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 267. Инв. № 5974. Л. 139.

⁷ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. Сновидения / Сост.: Е.В. Федотова. Чебоксары, 2009. С. 44, 192; Чуваши:

мужского пола, женщина до соития на колени сажала мальчика без штанов и давала ему грудь, носила сорочки женщин, родивших много мальчиков¹, надевала на себя мужские штаны² или мужской головной убор³.

Если желанным ребенком была девочка, то в постель или под подушку клали что-нибудь из женского рукоделия – прялку или веретено⁴. По другим источникам, чтобы зачать девочку, жена или муж до совокупления повязывали свои головы платком, а если мальчика – надевали на голову шапку или картуз⁵. В этом отношении заслуживает внимание и то, что в клеть, куда закрывали молодых, невеста в некоторых чувашских селениях обязательно должна была входить в шапке жениха⁶. Шапку жениха на невесту надевали также в доме родителей после родительского благословения⁷. По полевым материалам Н.Р. Романова, мужскую шапку на невесту надевали до покрывания ее головы покрывалом (*пёркенчёк*)⁸. Такие манипуляции с шапкой жениха, вероятно, проводились не только с целью программирования зачатия, но и с целью ритуально-магического единения супругов. С.М. Толстая по этому поводу

история и культура. Ист.-этногр. исслед. в 2 т. Т. 2 / Под ред. В.П. Иванова. Чебоксары, 2009. С. 118; ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Наумова А.П. (1893 г.р.), Тихонова М.И. (1917 г.р.), Захарова И.В. (1963 г.р.); ПМА. 2009. РБ, Аургазинский р-н, с. Чуваш-Нагадак, Данилов Г.Н. (1965 г.р.).

¹ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 196.

² Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 192; Слакбашские родники: сборник фольклорных произведений родины К.В. Иванова / Сост. А.С. Алексеева, Г.Г. Ильина, Е.С. Сидорова, Г.И. Тимофеева. Чебоксары, 2010. С. 111.

³ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 44, 45; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 22; Чуваши: история и культура. Т. 2. Чебоксары, 2009. С. 118.

⁴ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 44.

⁵ Там же. С. 44, 45; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 22; Чуваши: история и культура. Т. 2. С. 118.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 211. Л. 57; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 259.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 1. Инв. № 1. Л.13.

⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 434. Л. 9 об.

считает, что в русском свадебном ритуале элементы мужской одежды у невесты и женской у жениха «символизировали их единение и одновременно магически защищали их»¹. По мнению этнолога А.К.Салмина, этот акт означает, что невеста покорена и находится под покровительством родни мужа².

В некоторых ситуациях «программирование пола» будущего ребенка производилось с помощью детской одежды. Так, в семьях, в которых рождались только мальчики или девочки, существовал следующий обычай: детские вещи (распашонки, чепчики, одеяло, пеленки) последнего ребенка, которым пользовались до достижения им шести месяцев, отдавали на сторону или, разорвав на части, выбрасывали. Отдавая вещи кому-либо, говорили: «*Эпё сире ывъл ача (хёр ача) сүтатӓп, ывъл ача (хёр ача) кутӓп илетӓп*» (Я вам мальчика (девочку) продаю, мальчика (девочку) обратно забираю». Если родители нуждались в рождении девочки, вещи предыдущего ребенка отдавали в семью, в которой было много девочек³.

Для достижения желаемого пола при проведении обряда первой брачной ночи участники обряда или сами новобрачные руководствовались пространственными категориями, как «правое» и «левое». Как известно, в мифологии и мировоззрении многих народов мира «правое» устойчиво ассоциируется с мужским началом, а «левое» – с женским. Поэтому, чтобы у молодой рождались мальчики, муж должен был ложиться справа от жены и наоборот⁴. Семантически схожие взгляды на «правое» и «левое» бытовали в постельном обряде славянских народов. В русской традиции, чтобы первенец был мальчиком, в первую брачную ночь молодая ложилась справа от мужа, у его правой руки⁵.

¹ Толстая С.М. Одежда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 526; Она же. Семантические категории языка и культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. С. 120.

² Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 105.

³ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 23–24.

⁴ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 92.

⁵ Толстая С.М. Правый-левый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 236.

Наряду с одеждой в магических целях иногда использовались женские украшения, в частности украшение из монет на кожаной или холщовой основе в виде треугольника – *сурпан сакки*. Его своеобразная символика нашла отражение в следующем поверье: «Если класть ее под подушку, то обязательно родятся дети»¹. В таком же контексте символика данного украшения закрепились в приметах на сновидения: «Если под голову на ночь класть *сурпан сакки*, то родится мальчик»², «Если повесишь его на себя, то станешь тяжелой»³.

Аналогичного свойства обряды по «программированию пола» будущего ребенка с помощью соответствующих (мужских и женских) предметов, в том числе и одежды, бытовали у других народов. Так, удмурты во время проведения постельного обряда у присутствующих мужчин отбирали шапки, а у женщин платки или фартуки и бросали под подушку молодых⁴. У башкир, чтобы родился мальчик, супруги спали, положив под подушку стрелу (*ук*)⁵. У сербов женщина, у которой рождались одни девочки, желая родить сына, должна была пролезть голой через мужскую рубашу или повесить на ночь рубашу, в которой она рожала предыдущего ребенка, на «мужское» дерево; если же она хотела родить девочку, она вешала рубашу на «женское» дерево⁶. В рассмотренных выше действиях с одеждой прозрачно просматривается перенесение магических свойств на предметы с «половой семантикой». По народным представлениям, «мужские» или «женские» предметы (в том числе и одежда), которые клали в постель или под кровать во время зачатия, обеспечивали рождение младенца того или

¹ Чуваши: история и культура. Т. 1. Чебоксары, 2009. С. 368.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 204.

³ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 317.

⁴ Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. Ижевск, 1995. С. 42.

⁵ Давлетшина З.М. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. С. 21.

⁶ Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. С. 120.

инога пола¹. В них, несомненно, усматриваются древние пережитки контактной магии.

С явным намеком пожелания плодородия и активного продолжения рода мужа к церемонии причесывания и одевания невесты на свадьбе у чувашей допускались многодетные женщины. В д. Солдыбаево Козловского района ЧР для проведения этого обряда приглашали беременную женщину². Иногда к данной церемонии допускалась имеющая детей и заслуживающая примера в быту невестка девушки, либо многодетная родственница, у которой сложилась счастливая семейная жизнь³.

С таким же подтекстом во время свадебной церемонии проводился обряд выноса детской люльки чувашами в с. Средние Алгаши Ульяновской области. Во время выноса приданого невесты родственники из дома родителей выносили детскую зыбку (*сӓпка*) и приговаривали: «*Йышлӓ ача-пӓча пултӓр, пурте юрӓхлӓ пулчӓр*» (Пусть народят много детей и они будут здоровыми)⁴.

Аналогичные по смыслу представления были у других народов. Так, у бурят к церемонии одевания допускались женщины со стороны жениха, но при одном условии, чтобы они были счастливы в браке⁵. У казахов бездетных родственников не было принято приглашать на свадьбу вообще. Всячески избегали участия таких родственников и при проведении важнейших свадебных обрядов, например, при ритуальном возведении юрты для молодых. Такую юрту, как правило, сооружали многодетные и благополучные в браке женщины. Одна из женщин поддерживала «шанарак» (верхний круг юрты), а остальные нанизывали на него длинные жерди, образующие ку-

¹ Гура А.В. Брачная ночь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 257–261; Кабакова Г.И., Толстая С.М. Зачатие // Там же. Т. 2. М., 1999. С. 282–284.

² Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 19; Она же. Традиционная родильная обрядность. С. 18.

³ Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 129–130.

⁴ Родионов В.Г. Материалы комплексных экспедиций. Чебоксары, 2008. С. 74.

⁵ Басаева К.Д. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 6–15.

пол юрты. Участие в возведении юрты многодетных и пожилых женщин способствовало счастливой жизни, многодетности и долголетию супружеской четы.

Таким образом, обряды с участием многодетных или беременных женщин в свадебном ритуале имеют двоякий смысл. Во-первых, они проводились с целью не допустить возможного вредоносного воздействия на невесту со стороны бездетных и несчастливых в браке людей. Во-вторых, этим обеспечивался необходимый «контакт» невесты с рожавшей женщиной или женщиной, готовящейся стать матерью.

Возможно, руководствуясь этими же представлениями, невеста на чувашской свадьбе во время традиционного плача и прощания с родными обращалась и к одной из родственниц, у которой было много детей¹. В этом можно усмотреть не только прощание невесты со старшей женщиной из родственного круга, но и обращение к ней с целью испрашивания с ее стороны благословения на счастливую семейную жизнь и чадородие. Потому что счастливая семейная жизнь помимо прочих других жизненно важных критериев (богатство, достаток, мир и взаимопонимание в семье и др.) обязательно предполагала и обилие потомства.

В таком же контексте следует рассматривать обычай надевания на голову невесты женского головного убора. У чувашей данную церемонию проводила посаженная мать (*хэйматлăх*), которая выбиралась из старших родственниц невесты. Во время ритуала она повязывала голову невесты своим полотенчатым убором *сурпан* или надевала на нее *хушту* – женский головной убор на жесткой основе. С одной стороны, это – обряд, символизирующий переход невесты в ранг замужней женщины. С другой – обряд, относящийся к продуцирующей магии. Повязывая голову невесты своим головным убором, она наделяла ее функцией продолжателя рода, сообщая чадородие и плодовитость. По другим источникам, голову мо-

¹ Ашмарин Н.И. СЧА. Вып. II. Казань, 1929. С. 165. Хотя у Н.И. Ашмарина не приведены слова из плача невесты, этот факт заслуживает внимания (– И.П.).

лодой повязывали *сурпаном* ее матери¹. Обряд перемены девичьего головного убора на женский (*сурпан* или *хушпу*) у чувашей называется по-разному – *сурпан сырни*² (повязывание сурбана), *пуç сырни*³ (повязывание головы сурбаном), *хушпу тăхăнни*⁴ (одевание хушпу), *пуç шуратни*⁵ (досл. обеление головы) и т.д. Происхождение последнего термина обусловлено цветом головного убора *сурпан*, а точнее цветом ее срединной части, которая ткалась исключительно из белых нитей. В таком же контексте этот обряд сохранился в свадебной песне посаженной матери:

<i>Хёвел хёрелсе тухнă чух,</i>	Когда солнце красное поднималось,
<i>Хёрлĕ питлĕ хёр турăм.</i>	Родила дочку с румяным лицом.
<i>Шурăмпуç шуралса</i>	Когда рассвет белым цветом при-
<i>килнĕ чух,</i>	ходил,
<i>Шурă пуçлă хёр турăм.</i>	Дочь с белой головой родила ⁶ .

Этот же мотив содержится в песнях свадебных поезжан со стороны жениха:

¹ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко-то черемис, чуваш и вотяков, с показанием их жительства, политического учреждения, телесных и душевных дарований, какое платье носят, от чего и чем питаются, о их торгах и промыслах, каким языком говорят, о художествах и науках, о естественном и вымышленном их языческом законе, тако ж о всех употребительных у них обрядах, нравах и обычаях; с приложением многочисленных слов на семи разных языках, как-то: на казанско-татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, мордовском, пермском и зырянском, и приобщенным переводом Господней молитвы «Отче наш» на черемисском и чувашском языках. СПб., 1791. С. 72; Прокопьев К.П. Брак у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 1. Казань, 1903. С. 14; Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 103.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 203.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 26.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVI. Чебоксары, 1941. С. 278.

⁵ ПМА. 1986. РБ, г. Уфа, Максимова А.И. (1928 г.р.); ПМА. 2002. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ефремкино, Васильева Н.П. (1933 г.р.), Дмитриева О.А. (1930 г.р.) и др.

⁶ ПМА. 1998. РБ, Аургазинский р-н, с. Месели, Никитин И.И. (1927 г.р.).

*Лапка, лапка юр с̣авать,
Шур п̣урт с̣ине шуратать.
Ача чипер с̣авӓ пур,
П̣ёр х̣ёр пусне шуратать.* Густыми хлопьями падает снег
Крышу дома белым покрывает.
Паренек хороший есть
Голову одной девушки белым делает¹.

*Лапка, лапка юр сурӗ,
Хура с̣ёре шуратрӗ.
Ачаи чипер Иван пур,
П̣ёр х̣ёр пусне шуратрӗ.* Густыми хлопьями снег выпал
Черную землю белым покрыл.
Добрый парень Иван
У одной девушки голову обелил².

Другие примеры:

*Шурӓмпус шуралса килнӗ чух,
Х̣ёрсен пусне шуратса
килтӗмӗр.
Х̣ёвел х̣ёрелсе килнӗ чух,
Х̣ёрлӗ питлӗ х̣ёр илсе
килтӗмӗр.* Когда заря белым рассветала,
Девушек с белыми головами
привезли.
Когда красно солнце восходило,
Девушек с румяными лицами
привезли³.

*Сисе юлӓр яшкине
С̣авӗ шӓнса каиччен.
Курса юлӓр тӓвана
Сурпан шурри с̣апиччен
Х̣ёртен арӓм пуличчен.* Суп успейте докушать,
Пока жир на нем не остыл.
На родню успейте посмотреть
Пока не обелил белый сурбан,
Пока она не стала бабой⁴.

Однако рассмотренный обряд, кроме основной его цели – закрывать волосы молодой, символизировал акт дальнейшей социализации невесты – перемену статуса, еще одну ступень жизни. Согласно чувашскому обычаю, завязав себе на свадьбе головную повязку *сурпан*, женщина уже не имела права сбросить его. В случае нарушения этого правила она считалась от-

¹ Ашмарин Н.И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской // ИОАИЭ. Т. 16. Вып. 4–6. Казань, 1900. С. 59.

² ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Р.Ф. (1937 г.р.)

³ Слакбашские родники. С. 274.

⁴ Там же. С. 286.

ступившей от общепринятой нормы и ее в наказание обливали сорока одним ведром воды¹. В словаре Н.И. Ашмарина отмечается, что после обряда *пуç сырни* «девушка уже ни за что за другого не пойдет, если бы даже и не повенчана»². Переход невесты в статус молодухи после смены головного убора находит своеобразное отражение в ее причитаниях, в которых отчетливо проходит мысль о прощании с девичьей волей, молодостью:

<i>Сӳл ту синче тӳм кӳлкан</i>	На высокой горе ковыль
<i>Сил еннелле саврӳнчӳ.</i>	Наклонился в сторону ветра.
<i>Манӳн сӳмрӳк ёмӳрём</i>	А мой молодой век
<i>Ват еннелле саврӳнчӳ.</i>	Наклонился в сторону старости ³ .

Примечательно, что в с. Абашево Чебоксарского уезда после того, как посаженная мать (*хӳйматлӳх*) срывала с головы невесты покрывало (*пӳркенчӳк*), она бросала его на подруг невесты, состоявших из незамужних девушек⁴. Таким же образом поступала посаженная мать в с. Богатырево Ядринского уезда⁵. А в дер. Средние Алгаши Верхнетимерьянской волости Симбирского уезда одна из женщин снимала с головы невесты покрывало, махала им в разные стороны и говорила: «*Кӳсал пӳри карӳ, килес сӳл пиллӳкӳн каймалла пулчӳр!*» (В этом году одна вышла замуж, в следующем году пусть выходят пятеро!)⁶. В этих действиях явно или неявно угадывается тот же смысл, имеющий продуцирующую семантику. С одной стороны, это являлось пожеланием для девушек поскорее выйти замуж. С другой, через непосредственный контакт с покрывалом невесты незамужние девушки обретали некую магическую силу или свойство в скором времени перейти в брачное состояние. В зависимости от местных традиций, иногда то же самое проделывал мальчик, принимавший участие в обряде снятия

¹ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 132.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 203.

³ Слакбашские родники. С. 294.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 434. Л. 9 об.

⁵ Комиссаров Г.И. Чувашаи Казанского Заволжья. С. 363.

⁶ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 350.

покрывала с головы невесты, который происходил во время символического угощения молодых супом (*хёр салми*). По А.К. Салмину, «сорвав с невесты чадру, мальчик машет ею, задевая, а иногда и просто хлестая стоящих вокруг девушек»¹. Согласно поверью, задетая покрывалом невесты девушка в будущем непременно должна была выйти замуж.

Обращение, адресованное подругам выйти замуж, исходило также от невесты. В д. Сабанчино Мало-Яльчикского района, по наблюдениям М.С. Спиридонова, невеста, перед тем, как накрыться покрывалом, причитала следующими словами: «*Ман пуç çинчи пёркенчĕк Плаки пуç çине кайса ўктĕр, ура айёнчи пукан, Плаки ури айне пырса ўктĕр, ман кут айёнчи минтер Плаки кут айне пырса ўктĕр*» (Покрывало, находящееся на моей голове, пусть упадет на голову Пелагеи, стульчик, находящийся под моим ногами, пусть упадет под ноги Пелагеи, подушка, находящееся под моим сидением, пусть окажется под сидением Пелагеи)².

Такой же скрытый смысл усматривается в обычае одаривания невестой родственниц жениха вышитыми женскими нагрудными украшениями «кёскё». В с. Яншихово-Норваши Цивильского уезда во время свадьбы невеста в числе других подарков девушкам-родственницам жениха преподносила и «кёскё», чем выражала свое пожелание выйти замуж³. Как известно, узоры «кёскё» вышивались исключительно на женских рубахах и являлись одним из отличительных признаков рубахи замужних женщин⁴.

¹ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 119.

² НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 1. Инв. № 1. Л. 12–13.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VII. Чебоксары, 1935. С. 302.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 29; Петров И.Г. Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // ЭО. 2008. № 1. С. 145–162; Петров И.Г. К вопросу об интерпретации нагрудных вышивок на чувашских женских рубахах // Вестник ЧелГУ. 2009. Вып. 34. С. 47–52; Петров И.Г., Никонорова Е.Е. Признаки половозрастной стратификации в чувашской женской одежде // Известия Самарского научного центра РАН. 2008. Т. 10. № 4 (26). Октябрь-Декабрь. С. 1275–1284.

Выраженный продуцирующий характер в свадебном ритуале имеют пища и блюда, которыми кормили новобрачных. Чтобы у молодых было много детей, невесту и жениха во время гостеваний чуваша кормили похлебкой с яйцами (*хёр шӳрпи, сӳмарта шӳрпи*) или яичницей¹. Яйцо, как известно, является одним из универсальных символов зарождающейся жизни и потомства. Как таковой этот символ имеет широкое распространение в обрядовой практике многих народов мира. Например, у земледельческих народов яйцо часто присутствует в обрядности аграрной направленности и ритуалах жизненного цикла.

Такую же продуцирующую направленность имела традиция приготовления на свадьбу для молодых супа с клецками (*салма яшки*). По этому поводу А.К. Салмин пишет: «Если *салма* готовится к свадьбе, то шарики обычно делают более крупные: чтобы дети у молодых были здоровыми, бойкими и родились нечасто; мелкие шарики могут способствовать частому рождению детей, то есть промежутки между родами могут быть короткими»².

Чтобы у молодых было много детей на сватовство чуваша ехали со всевозможными подарками и подношениями, в число которых в неограниченном количестве («без счета») включали хлебцы из пресного теста (*йӳва/йӳвача*)³. Это кушанье находит близкую параллель с приготовлением обжаренных в масле кусочков теста – *бугурсак* у народов Средней Азии. Функциональное значение блюда – способствовать плодородию земли и продолжению рода. Поэтому оно широко использовалось для исцеления от бесплодия. По Г.П.Снесареву, *бугурсак* делали двух разных форм, каждая из которых означала мужской и

¹ Прокопьев К.П. Брак у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 1. Казань, 1903. С. 7, 22; Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. С. 76, 79; Он же. Этнографические заметки о чувашах Козмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Т. 17. Вып. 4. С. 250; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С. 22; Он же. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 40.

² Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 25.

³ Прокопьев К.П. Указ. соч. С. 5.

женский пол. Женщины, желающие забеременеть, выбирали и съедали кусочки обжаренного теста той формы, которая соответствовала желаемому полу будущего ребенка¹.

Примечательно, что в чувашском мучном блюде *йӑва/йӑвача* типологически сходном с *бугурсак* некоторые ученые также усматривают продуцирующую функцию, но уже применительно к животноводческой обрядности. По их мнению, семантическая составляющая *йӑва/йӑвача* состоит в их способности стимулировать плодородие, здоровье и закалку домашних животных, и в первую очередь овец. Поэтому *йӑва/йӑвача* старались приготовить в неограниченном количестве и угостить им всех проходящих в дом². Мучные изделия (*баурсак, чак-чак, йӑуаса* и др.) считались символами плодovitости и богатства у башкир. Их обязательно было принято готовить на свадьбу в качестве свадебного угощения³.

Таким образом, приведенные выше продуцирующие обряды (осыпание молодых мукой, горохом, хмелем, зерном, прутиками веника, приглашение на церемонию одевания невесты беременной или многодетной женщины, кормление молодых похлебкой с яйцами и другими кушаньями и т.д.) были призваны обеспечить магическое соприкосновение (контакт) молодых в начальный момент их совместной жизни с предметами, связанными с культом плодородия и с людьми, обладающими желательными качествами (долголетием, чадородием, благополучием в семейной жизни и т.д.). Одна из главных целей этих обрядов – способствовать появлению у молодоженов многочисленного потомства.

Действия, направленные на обеспечение молодых супругов потомством, имели место также в обрядах годового календарного цикла. Из обрядов осенне-зимнего цикла наиболее показательным в этом отношении представляется празднова-

¹ Снесарев Г.П. Указ. соч. С.226; Горшунова О.В. Идея двух начал в культуре плодородия у народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 4. М., 2001. С. 228.

² Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 43–44.

³ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2011. С. 274.

ние Нового года. У верховых чувашей (*вирьял*) этот праздник сопровождался хождениями ряженных и колядованиями, а у низовых (*анатри*) празднование включало преимущественно гадания и молодежные увеселения. Наиболее распространенным названием праздника в чувашских селениях был *сурхури* (от *сурăх ури* – овечья нога). Позднее, когда *сурхури* совпал с христианским Рождеством, древнее название праздника постепенно было вытеснено Рождеством (*раштав*), а термин *сурхури* стал применяться для обозначения непосредственно обряда гадания. Старинный чувашский праздник *сурхури* отмечался целую неделю в период зимнего солнцестояния, когда день начинал прибывать. Во время празднования *сурхури* проводились обряды, призванные обеспечить хозяйственные успехи и личное благополучие людей, хороший урожай и приплод скота в новом году.

В целом обряд *сурхури* в литературе освещен достаточно подробно¹. В первый день *сурхури* детвора собиралась группами и обходила подворно деревню, начиная с крайнего дома. При этом дети распевали песни о наступлении нового года, поздравляя односельчан с праздником. Хозяева домов встречали ребят у распахнутых ворот, приглашали в избу и угощали пирожками, калабашками, сладостями, орехами и непременно – жареным горохом. Дети под музыку пели песни, желая хозяевам благополучия, доброго урожая, обильного приплода скота. Детвора осыпала щедрых хозяев, а также молодняк домашнего

¹ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 97–99; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С.157–159; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 197–201; Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. С. 121–124; Чуваши: Этнографическое исследование. Ч. 2. С. 78–92; Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С.142–166; Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 3–64; Культура Чувашского края. Ч. 1: Уч. пос. / Сост. М.И.Скворцов. Чебоксары, 1994. С. 177–183; Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 66–69; Он же. Праздники и обряды чувашской деревни. Чебоксары, 2001. С. 20–26 и др.

скота горохом. При этом они произносили следующее пожелание:

Сорхори! Сорхори!
Сорхсем пĕттек туччĕр-и,
Арĕсем ача туччĕр-и,
Хĕрсем хĕсĕр юлчĕр-и?

Сорхори! Сорхори!
Пусть овцы ягнятся,
Пусть женщины рожают,
Пусть девки девствуют!¹

С такими же словами детвора осыпала горохом молодых (*кĕсĕн сын*), девушек, а также приехавших в гости подруг (*хĕна хĕр*), если они случайно оказывались в доме, что также является прямым пожеланием плодородия и чадородия. Иногда перед уходом из дома дети восклицали: «*Сак тулли ачи-пĕчи, урай тулли пукки! Пĕр вĕсĕ – шывра, тепĕр вĕсĕ – карта-ра!*» (Лавки пусть будут полны детьми, а дом ягнятами! Один конец пусть будет у водопоя, а другой – в сарае!)². Если хозяева были не очень щедрыми, то ребята пели сатирические куплеты, просили угощения, денег, а в случае отказа сулили хозяевам всяческие неприятности. Больше всего на празднике сурхури веселилась молодежь.

На другой день, после обхода деревни детворой, обход совершали взрослые парни. Они собирали для праздника различные продукты, в каждом доме их одаривали, чем могли. Молодицы, вышедшие замуж в прошедшем году, дарили вышитые полотенца, тканые узорные пояса. Эти подарки предназначались для музыкантов. После обхода всех дворов, собранные продукты относили в специально отведенный для праздника дом. Там из собранных продуктов девушки варили пиво, пекли пироги и другую снедь. Вечером назначенного дня в этом доме собиралась молодежь деревни и устраивала посиделки. Традицией было приглашать на сурхури подруг из соседних деревень. Во время приготовлений к празднику парни присматривались к девушкам с целью знакомств.

Во время сурхури от Рождества до Крещения по вечерам ходили ряженые, которые непременно появлялись на празд-

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 199; Родионов В.Г. Указ. соч. С. 41; Салмин А.К. Праздники и обряды чувашской деревни. С. 22.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 24. Инв. № 2042. Л. 34, 35.

нике. Ряженые разыгрывали всевозможные юмористические сценки. Одним из отличительных признаков ряженых являлось хождение молодых в костюмах суженых. «В эти вечера молодежь ходит в рубашках, подаренных им избранницами. Некоторые из девушек одевают парней в девичьи наряды так, что те становятся похожими на девушек. Рядом с «невестой» ходят парень, дружки и подружки; «невесту» водят из дома в дом, исполняя при этом плач невесты. Девушки также переодеваются в мужчин, старух и т.д. Они стараются оставаться неопознанными: изображают медведя, надев на себя вывернутую шубу, а также солдат, стариков, сделав из куска шкуры бороду»¹. Полагали, что посещение дома ряжеными в Рождество способствует появлению в семье детей, преумножению приплода скота и урожая. Поэтому их принимали радушно, угощали обрядовыми блюдами и пивом. Обрядовый травестизм, как защитное или продуцирующее средство, имеет место и в славянской обрядности².

Таким образом, многообразие способов и средств, с помощью которых чувашки старались обеспечить потомство, еще раз доказывает, насколько важное значение в народном мировоззрении придавалось вопросу продолжения рода. Для этого применялся широкий спектр приемов, начиная от родительского благословения до различного рода религиозно-магических обрядов продуцирующего характера, которые имели место как в семейной, так и в календарной обрядности.

¹ Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 69.

² Толстая С.М. Одежда. С. 525–526.

ГЛАВА 2

ОДЕЖДА БЕРЕМЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ И СВЯЗАННЫЕ С НЕЙ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Согласно народному этикету, женщине следовало тщательно скрывать свою беременность от окружающих и особенно если она беременна первым ребенком. В одном из источников по этому поводу говорится: «Если женщина беременна первым ребенком, то старается скрывать свое положение, пока возможно; если не первым, то не скрывает»¹. Такая предосторожность была вызвана страхом порчи и боязнью за здоровье будущего ребенка.

При появлении первых признаков беременности женщины старались не показываться на глаза чужим людям, предпочитали реже появляться на улице и на обществе, например, на молениях, свадьбах, похоронах и т.д. По обычаю беременной женщине запрещалось участвовать при венчании молодых и быть восприемницей. Женщины, ожидающие ребенка, также остерегались случайных встреч с колдунами, старыми девами, бесплодными женщинами, обладателями дурных глаз. От них всегда ждали подвоха, полагая, что они могут сглазить и навести порчу. При встречах с такими людьми старались не вступать с ними в разговор, остерегались спорить и тем более ссориться.

Такие ограничения были связаны с представлением, что женщины в период беременности бывают особенно подвержены сглазу, порче и действию вредоносных сил. Для их обмана в народной практике применялся целый арсенал религиозно-магических средств и приемов. Своего рода «тайным» языком обозначалось наступление беременности. Чтобы не навлекать беду, в обыденном общении родственники беременной прибегали к особым словам-обозначениям, в основе которых лежала

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 109; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш // Никольский Н.В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004. С. 325.

констатация изменений во внешнем облике женщины, появление у нее некоего «груза» или другой (дополнительной) души: *йывър сын* (человек с тяжестью), *йывърлӑ* (тяжелая), *хырӑмлӑ* (с животом), *вӑрсе хӑпартнӑ*, *тулнӑ* (надутая), *сире пур*, *сире юлнӑ*, *сире юлнӑ* (беременная), *мал ёмӑтлӑ* (живущая мечтой)¹, *хӑрӑх чӑрнелӑ* (имеющая сорок ногтей) и др.² Суть этих иносказаний заключался в том, что близкие и родственники беременной таким образом стремились отвести от нее возможную порчу и оградить от «злых сил» и болезней. Аналогичного свойства слова для обозначения состояния беременности, в которых обретенная женщиной тяжесть подчеркивается как физическая характеристика и ведущий номинативный признак³, получили распространение у народов Волго-Уральского региона. Так, закамские удмурты беременную женщину именовали *секытэн* (тяжелая), *зӧк* (полная), *кӧтӧ* (с животом)⁴. Чепецкие татары беременную именовали *авырлы* (тяжелая), *янында бар* (у нее рядом есть), *буенда бар* (у нее в талии есть)⁵.

Особое положение женщины, ожидающей первенца, сказывалось на ее социальном статусе и положении в семье. С наступлением беременности ее положение существенно менялось, потому что в глазах общества она «вступала в период выполнения своей основной миссии, то есть становилась продолжательницей рода мужа»⁶. По народным представлениям,

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 45.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 47; ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.). В данном контексте имеется в виду общее количество ногтей, имеющееся у беременной и еще не родившегося ребенка (– И.П.).

³ Баранов Д.А. Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Илл. энциклопедия. СПб., 2005. С. 57.

⁴ Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов: история и современные тенденции развития. Уфа, 2008. С. 134.

⁵ Касимова Д.Г. Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX – начало XX в.). Ижевск, 2003. С. 42.

⁶ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 22.

именно материнство было главным предназначением женщины. Считалось, что только так она может реализовать себя и выполнить свой долг перед людьми и Богом. Можно утверждать, что благодаря ребенку происходила своеобразная социализация женщины, обретение ею статуса продолжателя рода. Так как только с рождением первенца она обретала относительную самостоятельность и статус полноправного члена семьи. Своеобразное отражение это нашло в языке. До замужества девушек и взрослых девиц чувашки именовали под собирательным названием *хёрупрас*, *хёропрас*, *хёрупӑрас*, *хёрипӑрас*, *хёрипрас* *хёрипрасӑ*¹. Вышедшую замуж девушку (молодушку) после проведения обряда *хёве хупни* (закрывание на секрет) или отправления молодых на брачное ложе было принято называть «*кёӑён сын*» (младший человек) или «*ӑёнӑ сын*» (новый человек)². Если же она носила под сердцем ребенка, родственники называли ее не иначе, как «*асӑ сын*» (большой, великий, важный человек)³. Не случайно одной из форм благопожеланий со стороны родителей жениха и других старших родственников, адресованных молодой, было пожелание поскорее стать «*асӑ сын*»⁴. Под этим подразумевалось пожелание как можно скорее стать матерью и побольше народить детей.

Избегание беременной женщиной общества объяснялось также тем, что в традиционных культурах роды всегда изображались как «смерть» роженицы. Исходя из этого, беременность воспринималась как «постепенное умирание будущей матери, что нашло свое выражение в многочисленных запретах и предписаниях для беременной, свидетельствующих о

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 33.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VII. Чебоксары, 1935. С. 310; Он же. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С. 75; Он же. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 4.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 291; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Л. 22; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 112; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 325.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 112; Он же. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С. 75–76; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 325.

резком сужении ее жизненного пространства, о ее социальной изоляции»¹.

Женщина, готовящаяся стать матерью, считалась человеком слабым, подверженным сглазу (*кусăхтарни*) и порче (*пăсни*). Поэтому беременной надлежало соблюдать определенные нормы поведения и придерживаться ряда запретов. По народным поверьям, внимательное отношение к своему состоянию, соблюдение несложных правил поведения должны были обеспечить рождение физически и психически здорового ребенка, полноценного представителя социума. В целом такого рода правила и запреты находят близкие параллели с аналогичными представлениями, имеющими место в обрядовой практике других народов. На чувашском материале такие сюжеты хорошо исследованы в работах Н.В. Никольского, П.П.Фокина, А.К.Салмина, О.В.Егоровой и др. и поэтому нет необходимости в подробном их перечислении и объяснении. В связи с этими достаточно сказать, что с акцентом на мотивировку такие запреты могут быть объединены в несколько групп: пищевые (нельзя есть орехи или подсолнух с двумя ядрышками, рыбу, селезенку, желудки куриц или других домашних птиц, заячье мясо), поведенческие (ни с кем не ссориться, не смотреть на покойника, увечных или некрасивых людей, не подходить близко к очагу, не варить пищу, не присутствовать при забое скота, не красть чужие вещи, не мотать нитки, не вязать, не подтягиваться, не вешать белье, не обижать животных), временные (не работать по воскресеньям и церковным праздникам), обрядовые (не провожать покойника до кладбища, не целовать его при прощании, не присутствовать на поминках, на молениях и общественных праздниках, не участвовать при венчании молодых, не быть восприемницей и т.д.). Почти все эти запреты, регламентировавшие поведение беременной, опирались на религиозно-магические представления народа и во многом были иррациональными. Однако во многих из них, как справедливо отмечает Ю.Ю. Сурхаско, усматривается и рациональный смысл². К таковым следует отнести стремление предохранить женщину от испуга или других нервных расстройств, стремление, чтобы она соблюдала пра-

¹ Баранов Д.А. Беременность. С. 56.

² Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 22.

вильный пищевой рацион и диету, не перенапрягалась и не делала резких движений, предохраняла себя от нежелательных эмоциональных переживаний и т.д. В целом все они были направлены на сохранение здоровья беременной женщины, служили установлению стабильных отношений с близким окружением¹.

Однако соблюдение таких запретов и предписаний считалось недостаточным. По мере приближения родов опасность порчи и влияния нечистых сил многократно возрастала и беременная по совету свекрови или других старших женщин принимала дополнительные меры защиты. К их числу, по народным представлениям, относилось обязательное ношение оберегов – различных магических предметов, предохранявших человека от потенциальных опасностей: нечистой силы, болезней, сглаза, порчи и т.д. Их предназначение – «предотвратить еще не реализованное зло – создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, магически закрыть охраняемый объект, сделать его невидимым, нейтрализовать носителя опасности, нанести ему вред, уничтожить его, отогнать опасность, задобрить ее или наделить сам охраняемый объект защитными свойствами и способностью сопротивляться злу»². Беременная, которая находилась в «пограничном» состоянии, на пути обретения нового статуса в такой защите нуждалась особо.

Специальной бережной одежды для будущей матери не шили. В целом она оставалась традиционного кроя и для ее изготовления использовали домотканый холст, а с середины XIX в. – фабричные хлопчатобумажные и другие ткани. Единственное исключение составляло лишь то, что такая одежда по практическим и иным соображениям шилась большего размера, чтобы она максимально скрывала фигуру женщины. Благодаря этому будущая мать имела возможность преодолеть первый, наиболее опасный период начала беременности, сделав ее незаметным для окружающих. Однако для обеспечения еще большей защиты себя и будущего ребенка от различного рода опасностей беременной приходилось применять предме-

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 51.

² Левкиевская Е.Е. Обереги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 443.

ты-обереги, препятствующие действию злых сил и оберегающие плод. Среди них значимое место отводилось хозяйственным или специально изготовленным предметам (амулетам), которые либо находились рядом с беременной, либо входили в состав ее одеяния в качестве обязательного атрибута или украшения. Их клали в карманы, втыкали в одежду, обвязывали вокруг тела, носили на шнурке, на шее, клали в рукав, подпоясывались и т.д.

Значительное место среди них занимали металлические предметы. В качестве оберега чувашки использовали иглы, булавки, ножи, ножницы, косари, серпы, топоры, гвозди или другие острые предметы из железа. Иглы и булавки женщины прикалывали к нижнему белью или платью, втыкали в подол, в швы¹, а нож, ножницы, гвоздь и другие предметы клали в карманы. Укладываясь спать, нож, ножницы или косарь женщины клали под подушку. Эти предметы беременная и роженица носили с собой даже тогда, когда им на короткое время приходилось выйти из избы².

Следует отметить, что использование железных предметов в качестве оберега было универсальным явлением, обнаруживающим близкое сходство с предохранительной магией других культур и народов мира. Например, в первые дни после родов кетские женщины из чума выходили, имея при себе ножик или какое-либо другое оружие, так как кеты считали, что в это время женщины наиболее слабы и подвержены нападению «злых духов»³. В защитной магии многих народов мира, в том числе и чувашей, острые, режущие и колючие предметы из железа были призваны обезвредить или уничтожить носителя опасности. С другой стороны, апотропеические свойства этих предметов усиливались за счет металла, из которого они были изготовлены. Как известно, металлы благодаря своей твердости, прочности, долговечности и другим качествам, а также связи с огнем (еще одним мощным апотропеем) причислялись к

¹ Чувашское народное творчество. Мифы. Легенды. Предания / Сост. Е.С. Сидорова. Чебоксары, 2004. С. 277.

² Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 137.

³ Алексеенко Е.А. Старинные обычаи кетов, связанные с рождением ребенка // КСИЭ. Т. 38. М., 1963. С. 74.

универсальным оберегам. Поэтому все они обладали мощными отпугивающими и оберегающими свойствами¹.

Другую группу оберегов составляли обереги растительного происхождения. Среди них особое место занимала рябина. По представлениям чувашей, рябина «имела свойство отгонять нечистую силу»². Самым распространенным способом ее применения было ношение рябинового крестика (*пилеш хёрес*)³. Иногда ограничивались кусочками рябиновой ветки или ягодами, которые закалывали в волосы или головной убор⁴. Рябиновую палочку или ягоды рябины носили на шее в качестве ожерелья⁵ или клали в карманы одежды. Вера в отгонное свойство рябины распространялась и на животных, особенно на молодняк. Во многих местах на шею домашних животных вешали кресты, пластины или небольшие веточки, изготовленные из рябины⁶. Иногда на шею животных вешали какой-либо металлический предмет: старый ключ или кольцо⁷.

Мощной отгонной силой, по верованиям чувашей, обладали кусочки дерева, в которое ударила молния. Такой оберег было принято носить с собой в кармане одежды или повесить на шею за шнурок. В обязательном порядке кусок такого дерева клали в карман свадебного платья невесты⁸.

¹ Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // СМАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 154–155.

² Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. С. 47.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 218. Инв. № 5694. Л. 105; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 209.

⁴ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 98, 212.

⁵ Магницкий В.К. Об ирихах у чуваш // ИОАИЭ. Т. 9. Вып. 1. Казань, 1891. С. 1–13; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1936. С. 84; Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 169.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156. Л. 159; Ед. хр. 158. Л. 43; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 209; Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. С. 33; Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 169.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 243. Л. 757.

⁸ ПМА. 1989. РБ, Аургазинский р-н, с. Шланлы, Ефимова Н.К. (1926 г.р.).

Широко распространенным способом обеспечения защиты беременной от порчи и сглаза было опоясывание. В этих целях чувашки производили опоясывание по нагому телу или одежде шерстяной ниткой черного или красного цвета¹. Иногда чувашские женщины опоясывались своими передниками. Чтобы ночью огненный змей (*вёрицёлен*) не проник в дом и не украл ребенка, беременные женщины на ночь плотно закрывали дымоход и ложились, повязываясь своими фартуками². Посредством опоясывания беременная создавала вокруг себя магический круг³ и обеспечивала себе надежную защиту. С чувашским обычаем опоясывания шерстяной ниткой и фартуком определенную семантическую близость и сходство обнаруживает обычай повязывания на голое тело пояса или рыболовной сети у русских и других народов. По поверьям русских, беременная, ложась спать, должна была перепоясываться поясом – иначе колдуньи засунут ей в живот голик или «головешку»⁴. Рыболовная сеть как охранительное средство от порчи и сглаза для невесты и жениха (а также для других участников свадьбы) имела широкое распространение на свадьбе у русских в Олонецкой, Новгородской, Вологодской, Костромской, Пермской, Орловской, Воронежской, Тамбовской, Рязанской, Казанской и др. губерниях⁵. К примеру, у русских Вологодской области невеста «опоясывалась мережечным поясом или сеткой, под пятку клала кончик своей косы, огниво и можжевельные ягоды, брала в рот серебряную монету, втыкала в платье безухую иголку»⁶. Рыболовная сеть в качестве средства защиты от колдовства использовалась курганскими башкирами. Ею обвязы-

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 54.

² Волков Г.Н. Чувашская народная педагогика. С. 36.

³ Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Опоясывание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 552–556.

⁴ Магницкий В.К. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883. С. 19.

⁵ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 37–38; Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Опоясывание. С.554.

⁶ Цит. по: Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 362.

вали талию под одеждой или носили в кармане в виде отдельного куска¹. Специальный пояс, сплетенный в виде сети с двойным рядом, в качестве оберега носили беременные женщины у коми². Во избежание выкидыша строжайше запрещалось ходить непооясанными беременным женщинам у мордвы. Кроме пояса они еще использовали специальные нити «*меки потав*», «*меки потэть*» (нити, которые не вмещались в бердо), которыми перевязывали себе живот и носили до наступления родов³.

Одним из действенных оберегов у чувашей считался лоскут красной ткани или кумача, который беременная нашивала на грудь⁴ или на какое-либо видное место одежды⁵. В Пермском Прикамье чувашаи также прибегали к красной тряпке или красной нитке, однако их на одежду не нашивали, а прятали за пазуху⁶. К данной предохранительной мере беременные прибегали тогда, когда шли проститься с покойником. При прощании с покойником на похоронах кроме лоскута красной ткани беременные использовали и другие защитные средства: втыкали в одежду иголку или булавку (острием вверх), клали в карман нож или ножницы, перепоясывались шерстяной ниткой, не смотрели людям в глаза и по возможности отводили их в сторону и т.д.⁷

В Чистопольском уезде Казанской губернии для защиты беременной женщины и роженицы от злых сил (*усалов*) ис-

¹ Минибаева З.И. Предохранительная магия курганских башкир // Этнос. Общество. Цивилизация: III Кузеевские чтения: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. Уфа, 28 сент. 2012 г. Уфа, 2012. С. 59.

² Романова Н.Г. Традиционное воспитание детей у коми // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Сб. науч. тр. Ч. 1. Л., 1991. С. 19; Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. С. 149–150.

³ Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4. С. 118.

⁴ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 77.

⁵ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 54.

⁶ Черных А.В., Каменских М.С. Чувашаи в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2014. С. 124.

⁷ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 54.

пользовались рога оленя (*пйлан майраки*). Кусок рога вешали на одежду женщины, либо с помощью ножа соскребали с него мелкую пыль и вышивали с жидкостью¹. Кусочек оленьего рога привязывался на шею рядом с крестом также у крещеных татар Уфимской губернии².

В некоторых локальных традициях функции оберега распространялись на предметы одежды супруга. Если беременная женщина оказывалась дома одна, то она в постель рядом с собой клала мужскую шапку, чтобы «злые духи» не подумали, что женщина осталась без мужа³. Аналогичный прием в прошлом бытовал среди русских. Если муж был в отъезде, молодая женщина подпоясывалась поясом мужа, а на ночь укрывалась чем-нибудь из его одежды, чтобы «сила» супруга всячески охраняла и оберегала жену.

В некоторых ситуациях использовались вещи православного культа, например, кусочки ладана или церковные ладанки, в которые зашивались бумажки с текстом молитвы или какого-либо заговора. Для предотвращения несчастий будущая мать должна была постоянно креститься, читать молитвы. Над постелью она вешала охранительные амулеты и ладанки с молитвами и заговорами⁴. После христианизации функцию покровителя и защитника женщины начинают выполнять иконы, прежде всего икона с изображением Богородицы. Перед этой иконой зажигали свечу при трудных родах⁵. Чтобы предстоящие роды были легкими, беременные женщины молились Николаю Чудотворцу, а также ставили свечи с молитвами в близлежащих монастырях⁶. В стадийном отношении исполь-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 235. Л. 140.

² Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. Казань, 1899. С. 9.

³ Салмин А.К. Система религии чувашей. С.195–196.

⁴ Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник. Казань, 1888. С. 9; Егорова О.В. Представления о душе в родильной обрядности чувашей // Изв. Уральского гос. ун-та. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2009. № 12 (63). С. 251.

⁵ Фокин П.П. Следы матрилокальности брака у чувашей // Труды ЧНИИ. Вып. 56: История, археология и этнография Чувашской АССР. Чебоксары, 1975. С. 95.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв. № 5220. Л. 325.

зование предметов православного культа является более поздним явлением, получившим распространение с утверждением среди чувашей христианства.

Ношение женщиной, ожидающей ребенка, при себе различных амулетов было распространенным явлением у других народов Урало-Поволжья. Так, башкиры для предохранения беременной от вредоносного влияния злого духа – *ен, пэрэй, албасты* и т.д. на одежду пришивали раковины каури (*кортбаи*)¹, амулеты *бетеу*, пучки гусиного пуха². Для защиты от сглаза, духов болезней, нечистой силы она должна была носить кольца и браслеты, серьги и бусы, железные предметы (нож, ножницы, иголку) кусочки разноцветной пряжи или мулине, амулеты³. В некоторых районах место для роженицы огораживали занавеской, на нее вешали когти зверей, птиц⁴, на пол стелили шкуру медведя⁵.

С особым вниманием и осторожностью беременная относилась к своей одежде, в особенности к нательной. Чтобы не вызывать у окружающих повышенного внимания к себе и чувства зависти или ненависти, беременная не носила яркую и красивую одежду⁶. В течение беременности она также остерегалась оставлять где-нибудь без присмотра свое платье. Потому что, по поверьям чувашей, через кусок вырезанный незаметно из одежды, на ее обладателя можно было наслать сильную порчу. Для этого, например, достаточно было бросить этот ку-

¹ Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Т. 5. Уфа, 1973. С. 30; Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX-XX вв. М., 1991. С. 88.

² Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 88; Минибаева З.И. Детские обереги у курганских башкир // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тез. докл. Петрозаводск, 2011. С. 370.

³ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 90; Минибаева З.И. Детские обереги. С. 370; Она же. Предохранительная магия курганских башкир. С. 60.

⁴ Давлетшина З.М. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. С. 22.

⁵ Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2005. С. 61.

⁶ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 47.

сок в сухой овраг и сказать: «Пусть высохнет, как этот овраг»¹. Человек мог заболеть или умереть, если кусочек его одежды подбрасывали к засохшему дереву², пачкали кровью и подкидывали обратно³ и т.д. Поэтому, остерегаясь порчи, использованную одежду не оставляли в бане, а выстиранное белье не сушили на улице или во дворе, в особенности после захода солнца. Для высушивания белья выбирали какие-нибудь укромные места в подворье или предпочитали сушить внутри жилища. Особенно опасались оставлять одежду за пределами жилища в день *калъм* (в ночь на среду накануне Пасхи – *И.П.*). В этот день в целях защиты от колдунов и «злых духов» на окна, двери, ворота, гумна втыкали рябиновые прутьики, мелом наносили кресты, вилами или другими железными предметами вокруг усадьбы или дома чертили «железную ограду» (*тимёр карта*), а со двора убирали всю одежду и тряпки⁴. Впоследствии такие поверья у чувашей утвердились в запрете стирать белье в середине недели, то есть по средам: «*Юнкун кёпе-йём сусан, кёсё тухать, теçсё*» (Если белье стирать в среду, то будет чесотка)⁵. Или другое поверье: «*Юнкун сунă кёпене тăхăнсан, сын чирлет, тет*» (Если надеть белье, выстиранное в среду, можешь заболеть)⁶. Стирать белье чувашки остерегались также в день выгона скота⁷. Аналогичного характера запрет относительно стирки белья в пасхальную неделю был известен удмуртам. Остерегаясь возможного проникновения нечистой силы в человека через одежду, в ночь на Великий

¹ Салмин А.К. Вещь в контексте ритуала // Проблемы изучения научного наследия Н.В.Никольского: Мат-лы конф., посв. 120-летию со дня рождения ученого. Чебоксары, 2002. С. 182–183; Он же. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 98.

² Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 372.

³ Там же. С. 361.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 482. Инв. № 4593. Л. 15; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 159–160; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 86.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 179. Инв. № 5139. Л. 272.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 332. Л. 136.

⁷ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 120.

четверг в замоченное белье удмуртки в качестве апотропея закладывали можжевельные ветки¹.

Чуваши остерегались также порчи одежды со стороны мышей или других грызунов. Потому что, по их поверьям, это сулило хозяину несчастье или смерть: «Если мыши повредят какое-нибудь платье, то Чуваша не наденет уже его, из опасения смерти или несчастья, а потому старается его продать Русским или Татарам. Земляки Чуваша никогда такой одежды не купить»². Такие поверья и запреты были обусловлены тем, что нательная рубаша или белье в традиционных представлениях воспринимались как непосредственное «продолжение» кожи человека, его дополнительный защитный слой. В соответствии с народными воззрениями, как наиболее близкая, плотно прилегающая к телу человека субстанция, одежда «вбирала» в себя и «аккумулировала» физические и духовно-нравственные качества своего хозяина. Как совершенно точно отметил А.Л. Топорков, одежда и особенно головной убор в представлениях многих народов мира «предстает не только как внешний покров тела, но и как его продолжение, своеобразная экстериоризация личности. С передачей одежды другому человеку ему как бы передается часть личности ее владельца»³. Этими представлениями, вероятно, объясняются некоторые магические действия продуцирующего характера с одеждой многодетных женщин, к которым по мере необходимости прибегала женщина, ожидающая ребенка. Чтобы получить и реализовать продуцирующую силу рожавшей многодетной женщины, беременные нередко наряжались в их сорочки⁴. В таких действиях беременной иногда допускался избирательный подход. Например, беременная, которая хотела родить ребенка мужского пола, на некоторое время надевала на себя рубашу женщины,

¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 231.

² Аноров П.А. Нравы и поверья чувашей // Сын Отечества. 1838. Т. 3. Отд. 3. С. 199.

³ Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. С. 98.

⁴ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 124.

имеющей много мальчиков¹. В других случаях беременная на время отдавала поносить свое нательное платье женщинам, родивших здоровых мальчиков или девочек. Иногда для этих целей ограничивались применением пеленок ребенка (*кипке*), взятых из таких домов. В основном их использовали в семьях, где «не держались» дети или женщина долгое время не могла забеременеть².

Одежда многодетной женщины занимала центральное место в обряде «купли-продажи» ребенка. В целях обеспечения ребенку долголетия, родители совершали символическую продажу и покупку своего ребенка у чужого человека. Однако в качестве такового чуваша предпочитали выбрать многодетную женщину, которая, приняв ребенка от бабки-повитухи, обращивала его своим платьем или принесенными из дома пеленками³.

Вера в чудодейственную силу одежды многодетной женщины была свойственна и другим народам. Чтобы перенять детородные способности рожавшей женщины, у удмуртов бездетная женщина должна была незаметно похитить и надеть на себя ее рубашку⁴. Сибирские татары во избежание неблагоприятных родов пришивали к своей одежде куски штанины удачливой в этом отношении роженицы⁵. У алтайцев существовало поверье, будто бы женщина, которая не может родить ребенка, получала этот дар, если украдет трусы многодетной женщины и тайком будет их носить или держать под постелью⁶. Башкирские женщины для излечения от бесплодия надевали на себя платье многодетной женщины, платок или дру-

¹ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 196.

² Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Вып. 1. Чебоксары, 1994. С. 62.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Инв. № 4587. Л. 52.

⁴ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). С. 133.

⁵ Кадырова Л.М. Народные медицинские знания сибирских татар Омского Прииртышья. Омск, 2008. С. 47.

⁶ Саввинов А.И. Традиционная одежда в обрядах и представлениях долган // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2011. Вып. 140. С. 12.

гую одежду¹. У северных народов бездетные просили у рожавших женщин на время поносить их натазники². Такие же магические действия с одеждой и другими предметами костюма были распространены у русских³ и финно-угорских народов⁴.

К подобного рода магическим действиям с одеждой беременные женщины прибегали не только в целях перенесения на себя детородных способностей и избавления от бесплодия, но и для того, чтобы предстоящие роды были легкими и удачными. У чувашей для этого родственники тайком брали что-нибудь из одежды легко рожавшей женщины (рубашу, штаны, трусы) и надевали на беременную⁵. В других локальных традициях использовались другие атрибуты костюма, которые имели контакт с многодетной женщиной, например обувь. Чувашки верили, что если роженица наденет лапти женщины, которая легко рожала, то ей обязательно повезет⁶. По поверьям башкир, бережной и продуцирующей функцией обладала стелька обуви. Чтобы вылечить женщину от бесплодия, ее окуривали дымом от подметки или стельки обуви родившей близнецов женщины⁷.

Впрочем, магические средства, которые чувашами применялись для лечения от бесплодия, перечисленными выше

¹ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 89, 174.

² Решетов А.М. Целебно-защитные и эстетические функции одежды (некоторые соображения по поводу) // Жилище и одежда как феномен этнической культуры: Мат-лы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 157.

³ Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 397.

⁴ Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 118.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. Л. 178; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 59; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 78.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 204. Инв. № 5649. Л. 245; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 59; Салмин А.К. Вещь в контексте ритуала. С. 192; Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 108; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 78.

⁷ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 174.

способами не ограничивались. В целях излечения от этого недуга бабки бесплодную женщину сажали на место, где рожала другая женщина, давали ей поручение сажать в гнездо курицунаседку, ставили на живот глиняный кувшин или горшок, советовали поставить во дворе дубовый ствол, снять с него почки и выпить отвар, просили съесть пчелиную матку, порошок от ладана, оставить на перекрестке дорог детскую еду или куклу¹, проводили между двумя ветвями растущего дерева² и т.д. Нередко женщины-чувашки обращались за помощью к покойникам. По поверьям чувашей, причиной бесплодия могло стать то, что женщина неосторожным словом обидела кого-нибудь из умерших или не выставила покойнику достаточных яств во время ежегодных поминок или годовщины его смерти. Для отвращения этого проклятия, по Д. Месарошу, знахарь произносил особый «наговор для чадородия». Заклинание произносилось над водкой, которую женщина затем выпивала. После завершения заклипания знахарь подсказывал ей, кому из умерших родственников на каких-то поминках она забыла поставить яства и кто за это обиделся. Такого покойника следовало умилоствовать. Женщина шла на могилу указанного знахарем покойника, брала с собой кусок хлеба или лепешку, оставливалась у могилы и под произнесение заклипания отламывала по паре кусков от хлеба и лепешки:

*Мана, вилё пуслăхё,
Усал-тёсел ан тăвăр,
Ирёк ан ярăр усала ман çине,
Эсёр сыхлăр, амин.*

Предводители усопших,
Не причиняйте мне зла,
Не дайте воли злomu духу,
Не подпускайте его ко мне,
Оберегайте, аминь.

После этого она съедала один-два кусочка хлеба или лепешки и возвращалась домой³.

В других случаях женщина преподносила умершим дары и жертвоприношения в виде лоскутов холста⁴, которые разбра-

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 27–28.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 243. Инв. № 5862. Л. 29.

³ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 230–231.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 158.

сывала за деревней и говорила следующие слова: «Дарю вам всем одежду, платье, помогите зачать ребенка»¹. Иногда в качестве даров покойникам подносили небольшие (длиной в одну пядь и шириной в два пальца) отрезки полотна, иголку с ниткой и яйцо. При этом один конец полотна разрезали, будто пальцы руки². Иголка с ниткой и отрез полотна были необходимы для того, чтобы покойники не сидели без дела и могли шить. В д. Асхва Цивильского уезда с этой же целью женщины из кусков холста шили небольшого размера платья, сурбаны, матрацы, подушки и оставляли их на кладбище вместе с иголкой, ниткой и другими вещами. Аналогично поступали в д. Сиделево Тарханской волости Буинского уезда. Для этого брали кусок ткани шириной в 3 пальца и длиной 2–3 метра и делали на нем 41 разрез, поминая главу кладбища, его родных, и так доходили до своих близких. Далее этот кусок холста вешали на крест. Кроме отреза холста на могилу клали блины, испеченные из 41 капли теста³.

Есть основания предполагать, что женщины-чувашки ради избавления от бесплодия своим предкам в качестве дара преподносили готовые детские рубашки или их части. Об этом свидетельствует описание «моления о даровании» (ребенка), принадлежащее Т.К.Кириллову. В соответствии с источником в предметный ряд данного моления входили: ритуальные лепешки (*юсман*), копейка денег с поставленной на ней свечой, две липовые палочки, две наспинные части детской рубашки, которые, по описанию, прикреплялись к липовым палочкам⁴.

Подношение даров для избавления от бесплодия в виде лоскутков или предметов одежды духам святых на священных местах или умершим предкам на кладбищах было характерно и для остальных народов Урало-Поволжья, в частности татарам и башкирам⁵. Для излечения от бесплодия жертвоприношения богам и умершим в виде отрезков домотканого холста и

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 28.

² Там же.

³ Там же.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 144. Л. 32; Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 78–79.

⁵ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 87.

элементов одежды (платков, рубашек, головных уборов, поясов и т.д.) на могилы предков приносили женщины-мордовки¹.

Таким образом, обряды с одеждой в дородовый период сводились в основном к магическим действиям, носящим как предохранительный, так и побудительный характер. С помощью тех или иных действий будущая мать стремилась максимально обезопасить себя от порчи и «злых сил» и таким образом обеспечить благополучные роды. В этих целях она намеренно изолировала себя от общества, предпринимала ряд мер, чтобы обеспечить дополнительную защиту себя и своего ребенка. Соблюдая меры охранительного свойства, беременная следила за тем, чтобы ее одежда не стала объектом опасного воздействия со стороны инфернальных сил. Беременной предпринимались меры для того, чтобы влияние таких сил было локализовано или сведено к минимуму. Прежде всего, это находит отражение в активном использовании беременной различных амулетов и оберегов. Последние в этот период становятся обязательной частью (атрибутом) ее одежды. Таким образом, с помощью оберегов одежда приобретала дополнительные защитные свойства и надежно защищала беременную от реальных и мнимых опасностей.

В то же время в дородовый период одежда беременной активно использовалась в обрядах продуцирующей магии. Для достижения чадородия и благополучных родов она на время отдавала свое одеяние многодетным, легко рожаящим, рожаящим мальчиков или девочек женщинам или сама облачалась в их одежды и через контакт с одеждой наделяла себя желаемыми детородными способностями. С целью избавления от бесплодия и обеспечения благополучных родов в это время беременная за помощью обращалась также к духам предков, преподносила им различные дары, в том числе в виде предметов одежды.

¹ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 80; Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 118.

ГЛАВА 3 МАГИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ С ОДЕЖДОЙ В ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ ПО УХОДУ ЗА РЕБЕНКОМ

3.1. Рождение ребенка

Роды у чувашей проходили в изолированном помещении вне жилого помещения: в бане, конюшне, хлеву и т.д. Однако с точки зрения народной обрядовой практики более подходящим местом считалась баня. Говоря об обрядах при родах, И.И. Лепехин не случайно отмечал, что «в бане родить они почитают легче, нежели в избе»¹. Предпочтение бане отдавалось не только потому, что в ней было тепло, имелась вода и она скрывала от посторонних взглядов, но и потому, что баня в народном сознании переплеталась с древними религиозно-мистическими представлениями. В их основе лежали представления о сакральной нечистоте роженицы и новорожденного, а также необходимости их ритуального очищения². И.И. Шангина считает, что в основе этих поверий лежат «мифологические представления древности об акте рождения, как действии, связанном с «иным» миром, из которого якобы новорожденный приходит в «наш» мир, неся с собой всю его нечистоту и враждебность»³. Поэтому эта постройка в черте усадьбы в представлениях крестьян всегда наделялась сакральностью. Бани играли большую роль при проведении санитарно-гигиенических процедур и многих семейных обрядов, в том числе родинных⁴. Обычай рожать в хлеву, очевидно, мо-

¹ Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академиею наук. Т. III. Записки путешествия академика Лепехина. СПб., 1821. С. 181.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 110.

³ Шангина И.И. Появление ребенка на свет // Русские дети: Основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 301.

⁴ Баня и печь в русской народной традиции.: Сб. ст. / Отв. ред. В.А. Липинская. М., 2004; Ильина И.В., Шабаев Ю.П. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Сыктыв-

жет быть объяснен верой в продуцирующую (чтобы роженица способствовала размножению скота) и уподобительную магию (чтобы рождение ребенка оказалось таким же обыденным и легким, как рождение ягнят и телят)¹. Тем не менее, такая избирательность не всегда соблюдалась. Потому что значительная часть женщин, руководствуясь санитарно-гигиеническими представлениями, предпочитала рожать детей в пределах жилого дома². Иногда чувашки своих первенцев предпочитали рожать у своих родителей либо в доме посаженной матери (*хйматлх амйше*)³. Опасаясь тяжелых родов, акт рождения ребенка чувашки максимально скрывали от окружающих: «Чуваши стараются о том, чтобы самый акт рождения был по возможности мало кому известен, полагая, что в противном случае роды будут очень тяжелые»⁴.

К родам заранее готовились: внутри бани или дома мыли пол, скамейки, с помощью апотропеических средств изгоняли «злых духов», варили настои лекарственных трав, запасались чистым бельем⁵. Как и у многих других народов, в родинной обрядности чувашей огромная роль принадлежала повивальной бабке. В разных локальных традициях повитуху чувашки называли по-разному: *абай, бабушка, навйшка, айрамса карчак, апс, ача карчак, папас, эпс карчак, эти карчак, майчавар, мунчавар* и т.д.⁶ Повитухи должны были обладать не только элементарными акушерскими навыками и уметь вы-

кар, 1985. Тр. ИЯЛИ Коми фил. АН СССР. Вып. 32. С. 109–119; Никонова Л.И. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000; Она же. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск, 2003; Никонова Л.И., Кандрина И.А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. Саранск, 2003 и др.

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 57.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Инв. № 4587. Л. 52.

³ НА ЧГИГН. Отд. I.. Ед. хр. 434. Л. 7.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I.. Ед. хр. 172. Инв. № 4974. Л. 14 об.

⁵ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 32.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 276. Л. 178; Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 32.

полнять необходимые процедуры над ребенком и роженицей, но и обладать необходимыми сакральными знаниями, прежде всего заговорами и приемами народной магии. Потому что защита роженицы и новорожденного от нечистой силы являлась одной из основных ее функций. Повитухами могли быть рожавшие когда-то детей пожилые женщины или вдовы, которые вели безупречную в нравственном отношении жизнь, пользовались всеобщим уважением и авторитетом. Девицы и бездетные женщины (т.н. бабы-неродицы) повитухами быть не могли¹. В больших семьях роль повитухи часто брала на себя свекровь роженицы или другая родственница или свойственница, имеющая практический опыт в данной области. Впрочем, женщины, уже имеющие детей, как правило, рожали одни, без посторонней помощи.

Акушерское искусство повитухи было направлено на то, чтобы всеми способами «развязать роды», помочь раскрыться рожаящему телу. Для этого наряду со всевозможными способами родовспоможения рационального свойства (прогревание тела, растирание, массаж и т.д.) повитуха выполняла различного рода магические действия, символизирующие или имитирующие разрыв замкнутости. По ее указанию в доме отпирали все имеющиеся замки, открывали заслонки печи, сундуки, ящики, двери, ворота и т.п.² У приикских чувашей при наступлении тяжелых родов было принято просить мужа развязать образовавшиеся узлы на веревке³. В с. Орауши Ядринского уезда при трудных родах развязать какой-нибудь узел заставляли саму роженицу или ее мужа⁴. В селениях, где находились православные храмы, для облегчения тяжелых родов обращались к священнику, просили прочесть разрешительную мо-

¹ Высоцкий Н.Ф. Роль женщины в истории нашей народной медицины // ИОАИЭ. Т. 24. Вып. 3. Казань, 1908. С. 228.

² Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 36.

³ ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Данилова А.П. (1915 г.р.).

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л. 78.

литву и раскрыть царские врата¹ или входные двери в здание церкви².

Манипуляции, в основе которых лежит разрыв замкнутости, проводились и с одеждой. Перед началом предродовых схваток роженица по совету повитухи развязывала все имеющиеся на одежде узлы, расстегивала ворот, снимала с себя серьги, кольца, распускала волосы. Аналогичные действия с одеждой совершал муж роженицы, который присутствовал при родах. С началом схваток он расстегивал на себе ворот рубахи, ослаблял пояс³. Иногда для облегчения родовых мук ограничивались только одеждой мужа, которая выступала его заместителем или двойником. Так, в д. Новые Шимкусы Тетюшского уезда при трудных родах женщину символически били брюками мужа⁴. Такие же символические действия с одеждой мужа имели место в родинной обрядности восточнославянских народов – русских и украинцев. В Тульской и др. губерниях роженицу заставляли перешагивать через мужа или через его одежду. Аналогичным способом поступали при тяжелых родах в губерниях, где проживали северные русские. На Украине роженица при трудных родах перешагивала через *gati* мужа или же их развешивали около ее ног. Во Владимирской губернии при тяжелых родах роженица утиралась мужниной шубой⁵. В Пензенской, Костромской, Рязанской, Псковской, Вологодской, Новгородской и Казанской губерниях исследователями были отмечены такие формы поведения мужа, как надевание женской рубахи или юбки, а также повязывание головы платком. В таких ситуациях предпочтительным считалось, «если муж снимет с себя штаны или разденется догола, а также будет стоять у изголовья и кричать и стонать вместе с женой»⁶. Близкое по семантике магическое действие со сторо-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 110.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6420 Л. 148; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 269.

³ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 64.

⁴ Там же.

⁵ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С.102.

⁶ Цит. по: Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 200–201.

ны мужа для облегчения родовых мук было зафиксировано Н.В. Никольским в 1904 г. в чувашской дер. Сосновка Ядринского уезда. Желая облегчить роды своей жены, супруг привязывал к крюку веревку и, хватаясь за обе концы, изображал ее мучения и стоны¹.

Аналогичного характера магические действия с одеждой с целью облегчения родов были характерны для мордвы-мокши и мордвы-эрзи: «у мордвы-мокши Лукояновского уезда Нижегородской губернии при первых родах муж и жена менялись штанами, причем муж был обязан лежать, особенно во время тяжелых родов. У мордвы-эрзи в этой же ситуации старуха-повитуха развязывала гашник лежащему рядом с родильницей мужу»². В приведенных выше магических ритуалах усматриваются древние пережитки, которые в научной литературе известны под названием «кувада». Они были основаны на «представлении о существовании непосредственной, внепространственной связи между мужчиной и его женой с новорожденным»³, а также поверьем, что муж своим присутствием и поведением может оказать магическую помощь рожаящей жене⁴. Большинство исследователей связывают куваду с эпохой перехода от матриархата к патриархату. Согласно данной точке зрения, изображая роды, отец тем самым утверждал свое право на ребенка. По другой версии, кувада преследовала своей целью ввести в заблуждение нечистую силу и минимизировать их воздействие на роженицу и младенца. Согласно концепции К. Леви-Строса, смысл кувады заключается в том, «чтобы не столько вжиться в роль жены, сколько воплотиться в ребенка и тем самым окончательно стать мужчиной и отделиться от материнского лона»⁵.

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 144. Л. 93–94; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 200.

² Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 118.

³ Баранов Д.А. «Роды» мужские // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Илл. энциклопедия. СПб., 2005. С. 531.

⁴ Хазанов А. М. Загадочная кувада // СЭ. 1968. № 3. С. 113–124; Кабакова Г.И. Кувада // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 18–19.

⁵ Кабакова Г.И. Кувада. С. 18.

Магические действия с одеждой, в основе которых лежит мотив разрыва замкнутости, также проводились с одеждой посторонних людей. Если кто-либо случайно заходил в дом, где в это время проходили роды, то чуваша тотчас же рвали его рубашку¹. У казахов, чтобы ускорить роды, совершали такой же по смыслу магический обряд – у вошедшего человека разрывали подол одежды². У пермских башкир в таких ситуациях было принято разрывать правый подол рубахи роженицы³.

В целом развязывание узлов и пояса, расстегивание ворот на одежде, разрывание одежды или ее отдельных частей, равно как распускание косы, открывание ворот, замков и т.д. были обусловлены с верой в симпатическую или имитативную магию и символизировали собой открывание женского лона. По Г.С.Масловой, такие магические действия с одеждой содействовали уничтожению преград к выходу ребенка из материнской утробы⁴. Таким образом, магические действия повитухи с одеждой и с другими хозяйственными и бытовыми предметами были направлены на «опредмечивание» мотива развязывания⁵ и раскрытие женского тела. С другой стороны, такие манипуляции означали постепенное отдаление роженицы от сферы «культуры». «Роженица, как и невеста, – отмечает А.К.Байбурин, – по мере приближения родов (свадьбы) отдалается от сферы «культуры», что выражается не только в увеличении количества запретов, регламентирующих ее связи с остальными людьми, но и предписаниях (особенно для роженицы) распусть волосы, развязать все узлы, снять пояс,

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. Л. 178; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 60–61; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 198.

² Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX – начала XX века (по материалам Восточного Казахстана): дис. ... к.и.н. М., 1978. С. 85.

³ Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда (этнолингвистический анализ). Уфа, 2008. С. 69.

⁴ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 101.

⁵ Баранов Д.А. Роженица // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Илл. энциклопедия. СПб., 2005. С. 534.

крест, серьги, кольца – то есть все те знаки, которые указывают на ее принадлежность миру людей»¹.

Такие аналогии в народной культуре объясняются принципами гомеопатической (подражательной) магии: завязанный узел, закрытый замок, закрытая дверь, заплетенные волосы и т.д. – все это могло воспрепятствовать свободному протеканию энергии². С другой стороны, ассоциации с закрытым замком, с завязанным узлом и пр. характеризуют рождение как высвобождение из лона матери. То есть высвобождение происходит путем раскрытия лона, его развязывания, расстегивания. Поэтому при родах, следуя принципу подражания, все в доме, в том числе на роженице и присутствующих людях раскрывалось, развязывалось, расстегивалось. Чтобы облегчить тяжелые роды, в магических целях повитуха прибегала к использованию одежды легко рожаящей женщины. Для этого заранее крали что-либо из одежды такой женщины (например, трусы или платье) и одевали на роженицу³.

3.2. Захоронение плаценты и обрезание пуповины

С появлением ребенка на свет все действия повивальной бабки были направлены на «очеловечивание» новорожденного и отделение его от враждебного воздействия «иногo» мира, откуда он пришел. Первым актом, отделявшим младенца от запредельного мира, считалось захоронение плаценты и обрезание пуповины.

Плацента, как и пуповина, по народным представлениям, находилась в симпатической связи с ребенком и от степени ее сохранности зависели его здоровье, жизнь и судьба. По Д.Д. Фрэзеру, в плаценте пребывал дух-хранитель ребенка или часть его души⁴. Поэтому к последу относились с особым трепетом и уважением. У чувашей повивальная бабка послед тща-

¹ Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // СМАЭ. Т. 45: Из культурного наследия Восточной Европы. СПб., 1992. С. 7.

² Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 322–324.

³ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 198.

⁴ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 52.

тельно мыла с мылом повертывая его три раза по солнцу. Считалось, что если послед поворачиваешь в обратную сторону, ребенок может умереть¹. С соблюдением особых магических действий проходил обряд захоронения последа. У чувашей этот обряд зафиксирован в нескольких вариантах. Один из них – захоронение последа в подполе около первого венца². Это делалось для того, чтобы ребенок вырос и впоследствии оказался способным править домом (*никёс тытмалла пултър*)³. В другом варианте, если рождался мальчик, вымытую плаценту заворачивали в белый холст, клали в старый лапоть и прятали в подполе конюшни⁴. Цель – чтобы ребенок был способен ухаживать за лошадьми и стал полноправным хозяином в доме. Если младенец был женского пола, то послед закладывали в старый лапоть и прятали на чердаке⁵ или бросали на подволоку⁶ (чтобы поскорее выросла и стала помощницей в доме).

В других вариантах лапоть с последом ставили около загиба печной трубы на чердаке, на столб, забор, возле ограды, в стог соломы, на чердаке бани, в подполе возле красного угла и т.д.⁷ Послед должен был быть запрятан в безопасном и недосягаемом для «злых духов» и колдунов месте. Потому что перевернутый лапоть с последом сулил ребенку короткую жизнь, а роженице – неминуемую болезнь. Из опасения, что послед могут подобрать и съесть собаки или на него наступят люди, его прятали в каком-либо укромном и чистом месте (*таса сёр*). Собак опасались потому, что, по представлениям чувашей, они выполняли функции хтонического животного, животного-посредника между миром людей и царством мертвых.

Такие же меры предосторожности были у других народов Урало-Поволжья. По представлениям мордвы, если не захоро-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 82, 295; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 327.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 295.

³ Там же; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 327.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 110; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 295.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 110.

⁶ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 40.

⁷ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 86–87.

ненный послед украдут бездетные женщины, то роженице будет нанесен вред¹. Удмурты, как и чуваши, послед зарывали в углу подпола². Чепецкие татары плаценту и кусок пуповины, предварительно вымыв и высушив, заворачивали в тряпку или бумагу с текстом молитвы и закапывали за пределами жилища – под деревом у дома, на краю могилы в ногах умершего или у ограды кладбища³. Башкиры послед клали в лапоть и бросали в реку, прятали на чердаке бани или закапывали в укромном месте. Перед этим послед мыли, затем в несколько слоев заворачивали белой тканью (*кэфен*) и перевязывали нитками (*билеу ен*)⁴. У бесермян, если в семье было несколько женщин, имеющих детей, то последы каждой в подполье размещали отдельно ближе к кровати (углу) супругов. Для захоронения плаценты использовали только левый лапоть отца ребенка, по другим – плаценту девочки следовало класть в женский лапоть, а мальчика – в мужской⁵. Возможно, подобный выбор был обусловлен стремлением магически «закрепить» пол ребенка. Как отмечает Л.Н. Жуковская, закапывание последа в мировоззрении тюрко-монгольских народов означало возвращение его в лоно матери земли-прародительницы, а также в мир предков⁶. Аналогичного мнения в части принадлежности плаценты «иному миру» придерживается и А.К. Байбурин⁷.

С таким же почтением и предосторожностью чуваши относились к пуповине. Ее также тщательно обмывали, а потом прятали подальше от чужих глаз: в подпол, под навес, на чердак, в печную трубу, в деревянный сосуд для хранения одежды

¹ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 81; Беляева Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX–начало XX в.) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск, 1982. С. 56.

² Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск, 1998. С. 49.

³ Там же. С. 46.

⁴ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. 94–95.

⁵ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 47.

⁶ Жуковская Л.Н. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1998. С. 92.

⁷ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 42–43.

(*сiнче*), сундук, красный угол избы¹ и т.д. Говоря об обрядах, связанных с пуповиной, нужно добавить несколько слов о правилах ее обрезания. Как и у других народов, у чувашей существовало поверье, что будущая жизнь ребенка, его нравственные качества, навыки и привычки, черты характера и т.д. будут иметь прямую зависимость от того, кто исполнит данное действие. Поэтому к обрезанию пуповины, если выпадала такая возможность, старались привлечь человека с хорошей репутацией². Например, если отец ребенка был человеком сердитым и неуживчивым, обрезание пуповины поручали провести какому-либо родственнику или соседу со спокойным и добрым нравом³. Были также свои особенности в способах обрезания пуповины в зависимости от пола ребенка. Так, пуповину мальчика следовало перерезать ножом или топором на топорище или черенке кочедыка⁴, чтобы он стал прилежным к мужским занятиям или хорошим плотником. Пуповину девочки обрезали ножницами на донце прялки или веретене, чтобы она охотно выполняла женскую работу и стала искусной пряхой⁵. Кочедык, колодка для плетения лаптей в качестве «мужских» предметов-символов, а прялки – в качестве «женских» упоминаются в сочинении В.Я.Смелова. В нем, в частности, говорится: «Так, если роженица долго не разрешается от бремени, то присутствующие при этом старухи садятся на печь, свесив ноги на сторону устья печи. Одна из них берет лапотную колодку и кочедык, а другая веретено и канчалу (палка, утвержденная в донце, заменяющая русский прядильный гребень) и начинают этими орудиями стучать и приговаривать: если ты мальчик, то выходи скорее лапти плести, а если девочка – то прясть»⁶. Место хранения пуповины также связывалось с родом предстоя-

¹ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 205; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 83–84.

² Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 326.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6420. Л. 145.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 156.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 625. Л. 13. Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность у чувашей. С. 81.

⁶ Смелов В.Я. Очерк религиозных верований чуваш // Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 256.

щей деятельности. К примеру, пуповину мальчика клали в сарай под деревянное корыто, из которых поили домашних животных, чтобы он любил их и умел ухаживать¹, а пуповину девочки – на чердак, чтобы она в будущем стала хорошей хозяйкой в доме.

Сходные по смыслу обряды отмечаются у других народов региона. Например, удмурты пуповину мальчика бросали в сарай, а пуповину девочки хранили в сундуке. Бесермяне, чтобы девочка в будущем стала хорошей пряхой, пуповину старались спрятать в той части избы, где женщины занимались рукоделием, ткали, хранили инструменты для шитья, обработки пряжи и льна². Аналогичным образом поступали мордва, от последа девочки они отрезали небольшой кусочек и вместе с пуповиной забивали в прялку или на ткацкий станок, чтобы она стала хорошей пряхой и ткачихой. Пуповину или часть последа мальчика бросали в конюшню, чтобы у него водились кони и он вырос хорошим хозяином³. У башкир пуповину ножницами или ножом перерезали на доске или пятке сапога (эти предметы считались оберегами) или на книге, чтобы ребенок вырос грамотным⁴. Эти и другие акциональные действия с последом и пуповиной были связаны со стремлением завершить половую идентификацию ребенка и закрепить за новорожденным занятия, символизирующие мужские или женские виды работ⁵, а также наделить его важнейшими умениями и качествами.

Если ребенок родился «в рубашке» или «в сорочке» (*кёпе*), это считалось хорошим предзнаменованием. Потому что дети, родившиеся в «рубашке», у чувашей, как и у других

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IV. Чебоксары, 1929. С. 108.

² Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 46.

³ Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 119.

⁴ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 93.

⁵ Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257–265; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 55; Баранов Д. Новорожденный // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 218.

народов, считались обладателями счастливой судьбы¹. «По мнению чуваш, - отмечает В.К. Магнитский, - «родившаяся в сорочке девочка азамысь полать – знахаркой (колдуньей) будет, а родившийся в сорочке мальчик – ял-бозе полать – главой народа будет, или руководителем во всем»². В соответствии с народными представлениями «сорочка» или «рубашка» интерпретировалась как вторая кожа или «природная» одежда³, способная обеспечить защиту ребенка и обеспечить ему счастливую долю. Такую «рубашку» обычно высушивали и хранили как амулет в сундуке вместе с остальным бельем. Считается, что она (равно как и пуповина) служит действенной защитой человека, когда он покинет отчий дом. Поэтому кусок пуповины или «рубашки» было принято брать с собой в дальнюю дорогу, на войну, в армию, в суд и т.д. По чувашскому поверью, человек, который имеет при себе такую «сорочку», на суде всегда будет оправдан⁴. Их закладывали в карман, зашивали в мешочек, вешали на шею, пришивали к поясу или одежде. У курганских башкир повитуха, высушив такую «рубашку», складывала треугольником и, обернув материей, в качестве оберега пришивала к одежде ребенка⁵. Защитной, бережной и исцеляющей силой «рубашка» (*йэзлэк*) обладала в поверьях и других групп башкир: высушенную плаценту подвешивали на колыбель, а при эпилепсии мальчику пришивали на воротник, а девочке – в подмышки⁶. Водой, в которой ополаскивали пуповину или «рубашку», чувашки также лечили детей от различных болезней⁷.

По народным поверьям, богатая и счастливая жизнь ждала младенца, родившегося с «колпаком» или «чепцом» на голове. Говорили, что такие дети бывают отважными (*хаяр пу-*

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Чебоксары, 1935. Вып. VII. С. 261.

² Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 194.

³ Баранов Д.А. Сорочка // Русские дети: Основы народной педагогики. С. 348.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 112.

⁵ Минибаева З.И. Предохранительная магия курганских башкир. С. 59.

⁶ Хисамитдинова Ф.Х. Словарь башкирской мифологии. С. 193.

⁷ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 56.

лать), и они во всем будут верховодить (вёсен сáмахё сшелте пулса пырать)¹.

3.3. Купание новорожденного

Следующим актом отделения новорожденного от потустороннего мира считалось купание или обмывание ребенка, которое происходило на второй или третий день после рождения. Оно преследовало не только гигиенические цели, но и было призвано «смыть следы «пребывания» младенца в «ином мире» и тем самым оформить изменение его статуса»². Семантическое поле обряда составляли также профилактика болезней, отгон нечистой силы, продуцирование положительных свойств и качеств ребенка, его «доделывание» и приобщение к дому³. Таким образом, купание новорожденного носило не столько очищающий, сколько ритуальный, инициационный характер: ребенок переходил в новый статус, в новую для себя ипостась, в мир людей.

Во время этой процедуры прибегали к различным магическим действиям, которые имели не только предохранительный, но и продуцирующий характер. Процедура купания, по народным поверьям, должна была придать младенцу недостающие ему качества, сформировать половую природу, обеспечить защиту от потусторонних сил, наделить новорожденного здоровьем, силой, богатством, красотой. Во время купания бабка-повитуха «правила» тельце ребенка, вытягивала ручки и ножки, гладила голову, чтобы стала круглой, «приводила в порядок» лоб, нос, брови, рот, уши и другие части тела. Для усиления продуцирующей и охранительной свойств воды использовали различные обереги и предметы. В подготовленную воду для купания мальчика чуваша клали серебряную монетку⁴, соль, железо⁵, дубовые листья, чтобы младенец вырос сильным

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л.79–80.

² Баранов Д. Новорожденный. С. 219.

³ Седакова И.А. Купание младенца // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 51.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4716. Л. 194; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 295.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 295.

и крепким, как дуб¹. В воду для купания девочки клали березовые листья, чтобы она росла стройной и красивой, как береза. Чтобы к ребенку не приставали хворь и болезни, у чувашей для купания использовали рябиновый веник². Использование рябинового, дубового (для мальчиков) и березового (для девочек) веников для купания было распространено также среди марийцев и мордвы³.

Есть сведения, что чувашаи в воду для купания вместо монеты в качестве заменителя опускали *шӱлкеме* – женское украшение из серебряных монет на кожаной, войлочной или другой основе, чтобы новорожденный всю свою жизнь был чист, как серебро⁴. Кроме этого серебряная монета ассоциировалась с богатством⁵. Чтобы ребенок вырос здоровым и богатым, монеты или украшения из серебра в воду для купания опускали марийцы⁶. Символика опускаемых в воду предметов достаточно полно раскрывается в словесных пожеланиях, которые у чувашей повивальная бабка произносила во время купания младенца: «*Укҫа яратӑп – пуян пул, тимӗрпе тӑвар яратӑп – тимӗр пек пиҫӗ пул, ҫын сӑмахӗ ан ҫиттӗр, ҫилӗпелен хаяр ан ҫиттӗр!*» (Деньги пускаю – будь богатым, железо с солью пускаю – будь крепким, чужие проклятия, злость пусть не доходят)⁷. Другой пример: «*Тимӗр пек пиҫӗ пултӑр, ҫын сӑмахӗ ан ҫиттӗр, ҫилӗпелен хаяр ан ҫиттӗр!*»

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 572. Инв. № 7007. Л. 1.

² Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 104–105.

³ Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья: конец XIX в. – 1980-е гг. М., 1997. С. 84, 87; Корнишина Г.А. Традиционные обряды детского цикла у мордвы // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры.: Сб. ст. науч. семинара. М., 2001. С. 83.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 123; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058. Л. 12; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 105.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4716. Л. 194, 236.

⁶ Марийцы. Историко-этнографические очерки: колл. монография. Йошкар-Ола, 2007. С. 176.

⁷ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 105.

(Пусть будет крепким, как железо, чужое проклятие, зло пусть не доходят)¹. Схожие по семантике вещи для купания детей применяли русские². По мнению К.В. Чистова, славяне «клали кусочек угля, денежку, несколько зерен, соль (иногда посоленный кусок хлеба) или иные предметы, которые должны были служить оберегом и одновременно средством приобщения ребенка к очагу, семье и родным»³.

В оздоровительных и охранительных целях чувашаи новорожденного купали также в настое полыни, чтобы ребенок был готов ко всем неожиданностям и горестям в жизни⁴. В целях нейтрализации нечистой силы, а также в лечебных и магических целях полынь широко применялась в обрядовой практике и других народов⁵. Воду выливали в какое-нибудь укромное и чистое место (*таса сёр*), где никто не ходит. Это делалось для того, чтобы уберечь ребенка от нечистой силы и болезней. По окончании купания с той же целью защитить ребенка от нечистой силы мать трижды плевала в воду и облизывала его языком. Несмотря на то, что некоторые предметы и вещества, добавлявшиеся в воду для первого купания ребенка, так или иначе были связаны с понятиями богатства, здоровья, счастья, благополучия и т.д., основной смысл данного обряда заключался в очищении младенца. Все эти действия в конечном счете преследовали одну цель – «разными способами добиться не только физической, но и магической чистоты, необходимой для участия младенца в последующих обрядах»⁶.

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 295; Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 105.

² Холодная В. Купание // Русские дети: Основы народной педагогики. С. 182–187.

³ Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 398.

⁴ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 105.

⁵ Усачева В.В. Полынь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 159–161.

⁶ Чвьрь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубеж-

3.4. Пеленание новорожденного

С семантическим смыслом «доделывания» ребенка и его приобщения к семейно-родственному коллективу проводилась еще одна из обязательных процедур по уходу за младенцем – пеленание или оборачивание в пеленки. Эту процедуру Г.И. Кабакова относит к числу важных этапов родинной обрядности, в ходе которого закреплялась сексуальная и матримонимальная стратегия ребенка¹. В соответствии с народными представлениями, пеленки, как первая одежда ребенка, должны были не только защитить младенца от неблагоприятных воздействий и опасностей внешнего мира, но и повлиять на формирование в нем необходимых человеческих качеств.

У чувашей только что родившегося ребенка заворачивать во что попало считалось нежелательным и даже опасным. В одном из корреспонденций из д. Мало-Сунчелеево Чистопольского кантона по этому поводу говорится достаточно определенно: «Ача суралсанах, мён лекнё унпа чъркамаççё» (Как только ребенок родится, чем попало его не заворачивают)². Специально заготовленные прямоугольные куски домотканого полотна или покупной материи для пеленок могли позволить себе только состоятельные крестьяне. Основная же масса населения для этих целей использовала свои старые рубахи или изготовленные из них куски полотна. Есть также сведения, что ребенка после рождения или первого купания закутывали в одежду старших родственников. В зависимости от пола младенца заворачивали в рубашку дедушки или бабушки³. Выбор предметов для закутывания ребенка в прошлом, вероятно, не регламентировался какими-либо строгими предписаниями. Информаторы сообщают, что на пеленки можно было использовать не только рубахи, но и

ный Восток в древности: Сб. статей / Под ред. Б.А.Литвинского. М., 1983. С. 125.

¹ Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 97.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6424. Л. 325.

³ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 46.

другие предметы одежды взрослых – штаны, кальсоны, юбки, платки и т.д. По другим сведениям, для этого годился любой, но бывший в употреблении домашний текстиль, к примеру, полотенце, скатерть, кусок ткани и т.д.¹ Однако из всего этого разнообразия предпочтение отдавалось одежде родителей и, прежде всего, рубашке отца. В источниках и ответах информаторов о рубашке отца говорится чаще, чем о рубашке матери. По этому поводу Н.Ф. Сумцов писал, что у славянских народов основным обрядом было завертывание в рубаху отца, тогда как завертывание в рубаху матери является трансформацией с потерей основного значения обычая².

Использование ношеной одежды старших членов семьи соответственно полу ребенка имело и практический смысл. При отсутствии у населения мануфактуры в достаточном количестве, особенно до второй половины XIX столетия, длительности и кропотливости получения натуральных дмотканых холстов, использование старой одежды для младенца представлялось неизбежным и экономически выгодным, чем изготовление нового белья и пеленок. Высокая степень трудоемкости производства и изготовления домашних тканей в представлениях народа лишь усиливали ценность готовых материалов. Поэтому изношенные предметы одежды в повседневном быту не выбрасывали, их перешивали и продолжали использовать как можно дольше. Кроме того, бывшая в употреблении одежда родителей была мягкой и удобной для завертывания нежного тела ребенка в начальный период его жизни.

Несмотря на кажущуюся простоту, символика ритуала завертывания ребенка в одежду родителей достаточно сложна и многозначна. В разных вариантах на первый план выступают то одни, то другие аспекты его смыслового содержания.

Во-первых, ритуал символизировал включенность ребенка в социальные отношения (по А.К.Байбурину)³. Потому что одним из важных признаков такой включенности являлся

¹ ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Ю.Ф. (1937 г.р.), Антонова А.Ф. (1934 г.р.).

² Цит. по: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 103.

³ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 45.

«сам факт обретения одежды, так как одетость – важнейший признак человека»¹.

Во-вторых, обряд был призван «закрепить» пол ребенка, так как мальчика, как правило, заворачивали в рубашку отца или дедушки, а девочку – в рубашку матери или бабушки. По мнению Г.И. Кабаковой, использование одежды родителя того же пола, что и младенец, обеспечивало правильное наследование семейных ценностей и сексуальных ролей: «дочь наследует моральные и физические качества матери, а сын – отца»². Нарушение этого правила, по народным представлениям, могло привести к искажению ролевого поведения. По поверьям русских крестьян, пеленание мальчика в рубаху матери могло привести к физической слабости и его неумелости в хозяйственных делах, а в случае с девочкой – к бесплодию³. Однако иногда такие инверсии в одежде допускались. Так, мужская одежда, использованная для пеленания девочки, была призвана помочь ей избавиться от чрезмерной застенчивости перед парнями. Равно как материнская рубаха должна была сделать парня кротким и спокойным. Считалось также, что контакт с отцовской одеждой, пропитанной мужским запахом, сделает девочку охочей до молодых людей, «горячей», а из мальчика, проникшегося женскими ароматами, вырастает любитель женского пола⁴. Таким образом, пеленание ребенка в старую одежду родителей мотивировалось не только стремлением повлиять на пол ребенка, но и желанием обеспечить ему в будущем внимание и любовь со стороны противоположного пола⁵.

В-третьих, использование в качестве пеленок одежды, принадлежащей противоположному полу, проводилось для регулирования «демографической» ситуации в семье. В основ-

¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 45.

² Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 97.

³Холодная В. Пеленание // Русские дети: Основы народной педагогики. С. 252–255; Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 99 и др.

⁴ Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 97, 98–99.

⁵ Толстая С.М. Одежда. С. 527; Она же. Семантические категории языка и культуры. С. 120.

ном такие магические обряды проводились в семьях, где рождались одни девочки или мальчики. Контакт новорожденного с одеждой матери или отца, по народным поверьям, должен был обеспечить рождение в будущем соответственно девочки или мальчика¹. Аналогичные представления были свойственны не только чувашам. У карел «в тех случаях, когда хотели, чтобы следующим родился сын, особенно если первенцем была девочка, повитуха тут же, на месте родов, заворачивала ребенка в старую отцовскую рубаху, приговаривая: «Дай, Бог, сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя». Если же родители желали дочь, младенца заворачивали в материнскую рубаху, приговаривая: «Дай, Бог, дочь на смену матери»². Закамские удмурты, чтобы следующим ребенком родился мальчик, новорожденного независимо от пола пеленали в рубашку отца и наоборот³. В таком же семантическом ключе следует рассматривать обычай с детским последом, зафиксированный у русских Владимирской губернии. Если родители хотели, чтобы вместо девочек в дальнейшем стали рождаться мальчики, плаценту закапывали, завернув ее в подкладку со спинки мужской рубахи⁴.

В-четвертых, одежда родителей или старших родственников в обряде одновременно выполняла охранительную и побудительную функции. С одной стороны, она выступала в качестве апотропея, имеющего непосредственную связь с миром взрослых, с отдельно взятым семейно-родственным коллективом, с другой – символизировала предмет, побуждающий новорожденного жить во здравии и благополучии до тех лет, до коих к моменту рождения прожили его родители, бабушка, дедушка и другие старшие родственники. Благодаря контакту с одеждой отца, матери и других старших родственников, ребе-

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 24.

² Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 30.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: структура, семантика, фольклор: дис. на соиск. уч. степени д-ра философии по эстонской и сравнительной фольклористике. Tartu, 2003. С. 28.

⁴ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 321.

нок обретал жизненно необходимые силы и получал дополнительную защиту и покровительство. Есть также свидетельства, что для «передачи» ребенку долголетия его не только заворачивали в старые одежды бабушки или дедушки, но и подкладывали в зыбку и использовали в качестве постельной принадлежности.

В-пятых, такие акты с одеждой родителей мотивировались желанием сообщить ребенку положительные достоинства и качества родителей, чтобы новорожденный был здоровым, красивым, прилежным, работающим, аккуратным, добродушным и т.д.¹ По народным представлениям, старая одежда переносила на ребенка физические и духовные качества человека, прежде носившего эту одежду. Как и в обряде по программированию пола ребенка с помощью одежды родителей (см. выше), здесь также подходили избирательно. Например, чуваша с. Орауши Ядринского уезда новорожденного принимали на штаны отца или матери, смотря потому, кого мать ребенка считала опрятным, умным, добрым. Если роженица считала супруга уступающим себе в этом отношении, то ребенка по ее указанию бабка брала на штаны матери, а не мужа². В этом же контексте дано описание приема ребенка после рождения в другом источнике из Ядринского уезда: «Тотчас, по рождении, ребенка берут в платье или кальсоны отца или матери, смотря по тому, который из них пользуется превосходством праведности и способности»³. Такая же избирательность в выборе одежды для пеленания ребенка имела место в д. Мало-Сунчелеево Чистопольского кантона: «Ача амйшĕ хĕйĕн юратнĕ сыннин кĕпине илет те саванпа чĕркатъ. Амйшĕ упайскине юрататъ пулсан, саван кĕпине тĕтатъ» (Мать ребенка оборачивает ребенка одеждой любимого ею человека. Если она лю-

¹Тимофеев Г.Т. Тăхăръял (Девятиселье). Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания. Чебоксары, 2002. С. 107; ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, с. Суккулово, Гаврилова Т.З. (1916 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 5005. Л. 271.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л. 78.

бит своего мужа, берет в руки его рубаху»¹. В некоторых местностях чуваша ребенка заворачивали в одежду какого-либо уважаемого в деревне человека, чтобы он перенял его положительные качества и был на него похожим².

Иногда такие манипуляции с одеждой в своей основе имели стремление возбудить и закрепить у ребенка глубокие родственные чувства, вызвать расположение и любовь к своим родителям. В одном из чувашских примет говорится: «*Ашиён кёпше чёркесен ача ашиёне юратат тет, үссен ашиёне сывах пулат тет*» (Если ребенка обернуть рубахой отца, говорят он будет любить отца, а когда вырастет, станет близким ему человеком)³. Эти представления живучи до сегодняшнего времени. На вопрос, с какой целью проводится данный обряд, современные информаторы часто отвечают: «*Ача ашиёне е амашине йшатър тесе тавасçё сак йлана*» (Этот обряд проводят для того, чтобы ребенок был привязанным к отцу или матери)⁴. С другой стороны, этим нехитрым действием достигалась не только привязанность ребенка к отцу или матери, но и обеспечивалась защита и покровительство с их стороны. Особенно важным этот акт был при рождении в семье еще одной девочки, потому что в прошлом появление на свет ребенка женского пола рассматривалось как лишняя обуза, как неудача в семье и т.д. В такой ситуации обертывание ребенка в рубаху отца, служило дополнительным элементом акта принятия новорожденной в семью под его покровительство и защиту.

В-шестых, пеленание младенца в пеленки из ношенной одежды родителей объяснялось желанием привить ребенку чувство бережливости и аккуратности. Так, башкирские чуваша ребенка в первый раз старались пеленать в старую одежду отца или матери, чтобы он носил ее аккуратно. Если его пеле-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6424. Л. 325.

² Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 323.

³ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34–35, 37, 38, 42.

⁴ ПМА. 1994. РБ, Ермекеевский р-н, с. Суккулово, Гаврилова Т.З. (1916 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

нать в новину, считалось, что он вырастет небрежным¹. Такие же представления в отношении младенческой одежды бытовали у русских. Так, в Тамбовской губернии обычай не надевать на ребенка ничего нового объясняли тем, что иначе в дальнейшем он будет ее быстро изнашивать и портить².

Аналогичного свойства представления в отношении мотивов завертывания ребенка в одежду родителей были распространены у многих народов мира. Так, в славянской традиции положительная семантика рубахи отца проявлялась в поверье, что принятый на отцовскую рубаху ребенок «будет расти спокойным («отец спокойнее матери, выдержанней»), не будет плакать и кричать по ночам»³. В Тульской губернии, чтобы ребенку привить терпение и сделать спокойным, при рождении было принято завернуть в отцовскую рубаху или порты⁴. В конце XIX в. Н.Я. Никифоровский писал, что в старину пеленки и детскую одежду русские крестьяне предпочитали изготавливать из обносков близких родных, чтобы ребёнок унаследовал их положительные качества⁵. Бесермяне пеленки для новорожденных детей шили из поношенной одежды взрослых, обычно из подола или спинки женской или мужской рубахи⁶. Казанские татары ребенка после первого купания заворачивали в рубашку отца (чтобы он был отцу близким и любимым), а астраханские татары – в подол бабушкиного платья (чтобы младенец дожил до ее лет)⁷. Башкиры считали, что, если ребенка завернуть в старую отцовскую рубаху, он будет ближе отцу, а если в материнское платье – матери. Такие пеленки для новорожденных башкиры называли «иске», то есть «старый». У

¹ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 323.

² Холодная В. Пеленки // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. Л., 2006. С. 256.

³ Холодная В. Пеленание // Там же. С. 253.

⁴ Холодная В. Уход за младенцем // Русские дети: Основы народной педагогики. С. 375.

⁵ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 35.

⁶ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 62.

⁷ Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды // Татары. М., 2001. С. 356.

башкир существовало поверье, что старая одежда может перенести на ребенка долголетие, силу, а также физические или душевные качества ее хозяина¹. Отсюда в башкирском языке появились и сохранились такие обрядовые термины, как «*ата кулмэгенэ урау*» (завернуть в отцовскую рубаху), «*инэ кулмэгенэ урау*» (завернуть в материнское платье)². Для того, чтобы ребенок, как его дедушка и бабушка, жил долго, у башкир также существовал обряд заворачивания младенца в рубашку пожилых стариков. А само обрядовое действие называлось «*иске кулдэкэ урау*» (заворачивание в старое (платье, рубашку)³. По представлениям башкир, старая одежда могла дать ребенку долголетие, силу, а также лучшие качества носившего эту одежду человека. Завертывание младенцев в старые рубахи родителей в утилитарных и магических целях было распространенным явлением в родинном ритуале мордвы⁴. Стремление завернуть ребенка в одежду пожилых родственников и передать ему долголетие наблюдалось у таджиков и народов Средней Азии⁵. Таким образом, география распространения этого обычая была достаточно обширной, в том числе перечень мотивов, обуславливающих их бытование.

Важно также подчеркнуть, что одежда, в которую заворачивали или пеленали ребенка, обязательно должна была быть старой, то есть ношенной. Такие представления были характерны не только чувашам, но и другим народам. Так, русские Вологодской губернии родившегося ребенка завертывали в нестиранную рубаху отца. Стирать такую рубашку не по-

¹ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 94.

² Батыршина Г.Р. Слова билэу, билэуес в родинном обряде башкир// Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 174.

³ Хисамитдинова Ф.Г. Книга башкирских заговоров. Лечебная и охранительная магия. Уфа, 2006. С. 15; Батыршина Г.Р. Указ. соч. С. 174.

⁴ Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 120.

⁵ Широкова З.А. Детская одежда таджиков // ЭО. 2002. № 4. С. 83.

лагалось, иначе «смоется отцовская любовь»¹. В губерниях Русского Севера ребенка после рождения следовало трижды сунуть в печь, а потом завернуть в грязную потную рубашку отца². О сакральности «старого» и «мужского» свидетельствует другой рязанский обычай, согласно которому девушки, выходя замуж, запасали по несколько старых отцовских рубах на пеленки для своих будущих детей, при этом венчальная рубаха деда для внуков чаще выступала крестильной, а затем и праздничной пеленкой³.

В такой избирательности усматривается вся та же рациональная и практическая цель: старая и ношенная одежда была более мягкой и удобной. Не случайно у русских в некоторых местах существовал строгий запрет до годовалого возраста шить младенцу что-либо из нового полотна⁴. Тем не менее в такой традиции усматриваются и другие мотивы, связанные с обеспечением защитных функций. Такая защита в данном контексте обеспечивалась благодаря поту и запаху родителей, которые неизменно присутствовали на ношеной одежде. В соответствии с народными поверьями, вещь, никогда не бывавшая в контакте с человеком, не «одушевленная» его присутствием, воспринималась как нейтральная, а значит непригодная⁵. К этому следует также добавить, что в представлениях многих народов мира любые выделения из человеческого организма (кровь, слюна, пот, запах и т.д.) считаются средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души⁶.

¹ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 103; Левкиевская Е.Е. Пот // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 218.

² Мазалова Н.Е. Проект выставки «Изба севернорусской знахарки» (из практики знающих) // СМАЭ. 2008. Т. 54: Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования. С. 80.

³ Холодная В. Пеленки. С. 256.

⁴ Там же.

⁵ Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 99; Холодная В. Пеленание. С. 252.

⁶ Белова О.В. Кровь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 677–681; Кабакова Г.И. Запах //

Смысл заворачивания ребенка в одежду родителей на примере восточных славян очень точно объяснил А.К. Байбурин. В частности, он отметил, что заворачивание новорожденного в отцовскую рубашу не только символизировало связь между ними, но и означало принятие ребенка отцом. Благодаря этой акции, по мнению ученого, «ребёнок становится продолжением, распространением не только матери, но и отца, его частью»¹. В то же время правы и те исследователи, которые считают, что это «обрядовое действие было направлено на «привязывание» младенца к пространству культуры. Именно поэтому грязные и старые вещи «пожившие» в домашней среде, наделялись положительной семантикой»². А.К. Байбурин также отмечает, что категория старого в традиционной культуре всегда связывалась со «своим», обжитым, освоенным. Старые, поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому. Поэтому детская «новизна» (пеленки, одежда) делалась исключительно из старины»³. С этим мнением солидарна В. Холодная, которая считает, что старые вещи «способствовали успешной интеграции ребенка в семью и установлению теплых родственных отношений»⁴. В связи с этим достаточно добавить, что у чувашей существовало даже негласное правило до одного года надевать на ребенка исключительно одежду старших братьев или сестер. Делалось это для того, чтобы дети были дружны между собой и любили друг друга⁵. Как средоточие семейного «блага» рассматривают старые вещи Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая. По их мнению, такое отношение к ним было обу-

Там же. С. 266–269; Левкиевская Е.Е. Пот // Там же. Т. 4. М., 2009. С. 218–219.

¹ Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 22; Он же. Ритуал в традиционной культуре. С. 45.

² Баранов Д. Новорожденный. С. 219.

³ Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным. С. 22.

⁴ Холодная В. Пеленание. С. 252.

⁵ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 40.

словлено «в силу их культурной освоенности и принадлежности домашнему миру»¹.

Таким образом, обряд первого пеленания, который завершал ряд практических и обрядовых действий, непосредственно примыкавших к родам, имел формирующее значение для ребенка. В народных представлениях первому пеленанию приписывалось возможность не только соматического, но и магического формирования тела, в том числе человеческих качеств. Посредством данного обряда, в котором явно или не явно присутствует акт «обретения первой одежды», осуществлялся дальнейший акт «доделывания» младенца, наделение новорожденного человеческими качествами и его интеграция в семью. Большое значение в пеленании придавалось одежде родителей и, прежде всего, отца. По народным поверьям, одежда родителей охраняла младенца от бед и болезней, «закрепляла» родство между ребенком и отцом, оказывала магическое воздействие на его здоровье и обеспечивала ему хорошее будущее². Помимо выражения включения в семью, шире – в семейно-родственный коллектив, состоявший из нескольких поколений, этот акт символизировал приобщение ребенка к освоенной культуре, так как ребенок впервые соприкасался с вещью. Он обретал свою одежду, что по народным представлениям, являлось одним из признаков отличия от неосвоенного, не-культурного пространства.

3.5. Смотрины ребенка, проведение обряда «ача чїк»

К последнему, завершающему циклу детской обрядности относятся обычаи и обряды, направленные на ритуальное «очищение» матери и ребенка и поэтапное включение (интеграцию) младенца в семейно-родственный коллектив и взаимоотношения. В связи с этим необходимо отметить одну важную особенность. Если обряды детства первого цикла, связан-

¹Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Новый-старый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 422.

²Петров И.Г. Магические и защитные функции одежды в чувашских родильных обрядах // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 6. С. 300–304.

ные с рождением младенца и его уходом, проводились в интимном кругу и в строжайшей тайне, то следующие за ними ритуалы (родины, крещение, крестины и т.д.) – при участии более широкого круга людей, главным образом родственников, соседей и в целом всей общины. В этом смысле Г.И. Кабакова абсолютно точно объединяет их в один цикл и называет «обрядами интеграции»¹.

После рождения ребенка роженицу посещали родные и знакомые. Однако на первых порах ее навещали в основном лица женского пола – родственницы, подруги, соседки приблизительно одного с роженицей возраста. Мужчины в этих визитах участия не принимали. Женщины приносили с собой завязанные в платок угощения: хлеб, блины, пироги, кашу, домашние сырки, яйца и другие лакомства. Тем не менее среди принесенной для роженицы домашней снеди главное место занимала «ребячья похлебка» (*ача яшки*) или «ребячья каша» (*ача пӓтти*). Приготовление «ребячьего варева»² было обязательно для каждого родившегося ребенка и этому правилу следовали все без исключения, но главным образом родственники и соседи. Один из корреспондентов Н.В. Никольского по этому поводу пишет: «После появления новорожденного в каком-нибудь доме у чуваш есть обычай носить кушанье, с которым связывается поздравление новорожденного. Приходят с кушаньем соседи, знакомые и родные. Кушанье это обыкновенно состоит из каши с мясом или маслом»³. По другим источникам, среди таких подношений упоминается каша с яйцами⁴. На небольшой пирушке гости произносили многочисленные благопожелания в адрес матери и ребенка: чтобы у матери было много молока, чтобы ребенок рос здоровым и счастливым, если новорожденный – мальчик, чтобы вырос помощником отцу и стал пахарем, а если девочка, чтобы была прилежна к прядению и ткачеству и стала хозяйкой в доме. Иногда гости оставляли для новорожденного немного денег: «Потом посещают

¹ Кабакова Г.И. Антропология женского тела. С. 100–116.

² Цит. по: Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 162.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Л. 83.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Инв. № 4998. Л. 110.

родильницу приятели и подруги; пьют пиво и дарят новорожденного деньгами, кидая в стакан по несколько копеек»¹.

Обычай послеродового посещения роженицы женщинами с принесением угощений бытовал также у других народов: *кэндек сэй* (чай в честь пуповины), *еп сэйе* (чай ниток), *бэ-пэй сэйе*, *бэпес сэйе*, (чай в честь младенца) – у башкир², *капчи нянь ваён* (букв. приносить облегчающий хлеб), *шёд ваён* (приносить суп) – у бесермян³, *кашань кандома*, *ямань кандома* (приходить с кашей), *содафтома*, *варжама* (навещать), *салма* (лапша, то есть приходит с лапшой) – у мордвы⁴. Киргизы в честь рождения ребенка устраивали обряд *жентек*, на котором хозяева, пришедших посмотреть на новорожденного женщин, угощали маслом из бараньего желудка, крутом и бурсаком⁵.

Приношение еды навещающими роженицу женщинами не следует рассматривать только как знак внимания и благожелательности с их стороны. Сущность этого ритуала имеет более глубокие корни. С одной стороны, он являет собой обычай взаимопомощи, вызванный необходимостью поддержать ослабевшую от родов женщину, а с другой – один из видов социализирующего обряда, целью которого являлось включение роженицы (особенно первородящей) в сообщество женщин-матерей и закрепление за ней статуса матери-продолжательницы рода. А в более широком контексте этот обычай символизировал собой прием женщины и ребенка под защиту не только семейно-родственного окружения, но и общины в целом.

¹ О чувашах: этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисл. и примеч. В.К. Магницкого. Казань, 1888. С. 6; Никольский Н.В. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. Казань, 1906. С. 10.

² Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 95.

³ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 51.

⁴ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 82.

⁵ Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С.С. Губаева. М., 2002. С. 66–67.

По случаю рождения ребенка устраивались и более основательные угощения, на которые приглашались родственники, друзья и соседи. Почетное место среди гостей занимала бабка-повитуха. Как только гости собирались в доме, старший из них, взяв в руки непечатый хлеб и круг сыра (*чăкăт*), начинал молиться Богу, испрашивая для ребенка благополучие и здоровье. После этого все гости садились кушать кашу (*ача пăтти*). Перед этим они подходили к столу и в две тарелки клали по одной монете (для младенца и бабки-повитухи). Кроме денег для новорожденного гости на столе оставляли также одежду: пеленки, рубашки, платья¹.

Обряд, проводимый с целью приобщения новорожденного к родне и интеграции его в семейно-родственное окружение, у чувашей имеет несколько терминологических вариантов: *ача яшки* (дитячий суп)², (*ача пăтти*)³, *папак чăкăчĕ*⁴, *ача сăри* (дитячье пиво)⁵, *ача чăкăчĕ* (дитячий сыр), *ача сăкри* (дитячий хлеб). Другими вариантами являются: *ача апачĕ* (дитячья еда), *ача ури суни* (обмывание ножек), *ача курма* (навесить ребенка)⁶. Среди части чувашей Закамья и Башкирского Приуралья распространено название *ача хăтлани* являющееся чувашской калькой татарского и башкирского «*бэзбэй кытлау*» в значении «поздравлять ребенка»⁷. По мнению чувашского этнолога А.К.Салмина, «разные названия одного и того же обряда отражают не столько локальный характер, сколько их стадиальные типы, отличающиеся тем, какая пища считалась главной жертвой, то есть выкупом перед *Турă*»⁸ (Богом, Всевышним. – *И.П.*). Объединяло же их всех более широкое понятие – «*ача чĕк*»

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 215. Инв. № 5661. Л. 297; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 327–328; Чуваша: история и культура. Ист.-этногр. исслед. Т. 2. Чебоксары, 2009. С. 120.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 162.

³ Там же. С. 167.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 572. Инв. № 7007. Л. 7; Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия / Сост. В.П.Станьял. Чебоксары, 2005. С. 192.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 172. Инв. № 4974. Л. 15.

⁶ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 125.

⁷ Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды. С. 360.

⁸ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 209.

(жертвоприношение по случаю рождения ребёнка)¹. Сроки и время проведения обряда «ача чӱк», количество и состав приглашенных гостей зависели от местных традиций и материального достатка семьи. Изначально он относился к числу родовых обрядов, а позднее стал проводиться в рамках семейно-родственного коллектива или семьи. Об этом пишет один из корреспондентов Н.И. Ашмарина из с. Новые Карамалы Белебеевского уезда Уфимской губернии. Он, в частности, сообщает, что «наши чувашки имеют особые родовые моления – у одного рода так, у другого – иначе. Поэтому, когда рождается ребенок, то каждый совершает по случаю его рождения свое семейное моление («семейную кашу и юсманы»)»². Как правило, на таких молениях проходило и наречение имени (*ят хуни*).

Центральное место на молениях «ача чӱк» занимала церемония починания домашнего сыра (*чӱкӑт пуçлас*)³, (*ача чӱкӑчӱ пуçлас*)⁴ и раздачи его кусочков всем присутствующим. Починанию сыра придавалось особое значение. Если этого не сделать, считали, что жизнь ребенка не сложится, он заболит или умрет. В случае, если жизнь ребенка была под угрозой смерти и он мог умереть, ритуал с сыром проводили тотчас же после рождения. Если же младенец родился крепким и здоровым, починание сыра совмещали с каким-нибудь семейным торжеством⁵. По чувашскому традиционному этикету предводителем обрядовой трапезы обычно был какой-нибудь старик из числа родственников новорожденного. Он же раздавал присутствующим сыр и творил молитву, которую все присутствующие повторяли за ним⁶. Творивший молитву старец, обра-

¹ Там же.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 166.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 297–298; Отд. I. Ед. хр. 231. Инв. № 5781. Л. 354; Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 55; Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058. Л. 1; Отд. III. Ед. хр. 147. Инв. № 1098. Л. 108.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Л. 84; Отд. I. Ед. хр. 231. Инв. № 5781. Л. 354; Отд. III. Ед. хр. 152. Инв. № 1353. Л. 7 об.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058. Л. 1–1 об.

⁶ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 126–127; Салмин А.К. Предводители обрядов у чувашей. Чебоксары, 1997. С. 11;

щаясь на восток¹, перед приоткрытой дверью говорил: «*Ку ача манӑн сулахай алӑри чӑкӑт нек пултӑр. Эпӗ ку чӑкӑта миҫе татӑк тӑвап, ачан та ӳссе ёмӑрне ирттериччен ҫавӑн чухлӗ ача-пӑча пултӑр, ачисем пурте тулӑх пурӑнмалла пултӑр, ашиӗ-амӑиӗ йӑлипе пурӑнчӑр!*» (Этот ребенок пусть будет подобен сыру на моей левой руке. На сколько кусков я этот сыр разделю, пусть столько будет у него детей, а дети пусть живут богато и живут по обычаям родителей!)². Другой пример, записанный учителем Тимофеем Терентьевым в с. Полевое Байбахтино Цивильского уезда в 1910 г.: «*Ҫак ача (ятне калать) ятлӑ пултӑр, ман некех шура ҫӳслӗ, шура сухаллӑ ватӑ сын пултӑр, сарӑ шӑллӑ пултӑр, ашиӗпе-амӑиӑне хисеплесе пурӑнтӑр, ватӑ сынсене юраттӑр, ҫӑкӑрлӑ-тӑварлӑ, выльӑхлӑ-чӑрлӑхлӑ пултӑр, миллионӑе укҫа, пинӑе ҫӑр тыттӑр, ҫуртлӑ-йӑрлӑ, ачаллӑ-пӑчаллӑ пултӑр, ыра кунлӑ-ҫӑрлӑ, ёмӑрӗ вӑрам пултӑр, Турӑ ӑна сывлӑхне патӑр!*» (Пусть этому ребенку будет имя (называет имя), пусть, как я будет старцем с белыми волосами и белой бородой, пусть будет с желтыми зубами, пусть уважает отца и мать, пусть будет прилежен со стариками, пусть будет с хлебом-солью, богат живностью, пусть держит в руках миллионами деньги и тысячами (десятин) землю, пусть будет с домами и строениями, богат детьми, пусть у него будут хорошие дни и ночи и долгий век, пусть Господь даст ему здоровье!)³.

Часто эти кусочки сыра участникам обряда раздавались вместе с кусочками хлеба на руки (*ал валли*), после чего началась молитва во благополучие ребенка. Основными ритуальными блюдами на столе были непочатый хлеб (*пусламан*

Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия. С. 195; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 46 и др.

¹ Обращаясь на восток перед приоткрытой дверью молились некрещенные чуваша, тогда как крещенные моление проводили в передней перед образами с зажженными свечами. (– *И.П.*).

² НА ЧГИГН. Отд. III. Ед.хр. 147. Инв. № 1098. Л. 110; Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия. С. 196.

³ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед.хр. 209. Инв. № 5609. Л. 294–295; Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия. С. 195.

сҫакр), непечатый сыр (*пусламан чӳкӳт*), пиво (*сӳра*), соль, мясо жертвенного животного и другая домашняя снедь¹. После молитвы кусочки сыра и хлеба участники моления съедали, и они для ребенка на стол клали подарки в виде денег, одежды и украшений. Мальчику обыкновенно дарили пояс, сорочку, девочке – отрез холста, платок, бусы². Если сыр съедался без подношений и подарков, считалось, что ребенок будет несчастливым, его постоянно будет сопровождать нужда и ждет скорая смерть. По другому поверью, если на молении соберется много денег, говорили, что ребенок будет богатым; если будет много подарков, то он наживет много добра; если будет много гостей, то его ждет долгая жизнь³.

3.6. Крещение ребенка

Окончательной стадией приобщения ребенка к родне являлся церковный обряд крещения. Однако при этом необходимо иметь в виду то, что обряд крещения утвердился только среди чувашей, принявших православие. Несмотря на то, что обряд крещения относится к числу семи таинств Церкви, чувашаи никогда не воспринимали его только как способ приобщения к Церкви и православной религии. Опасаясь за здоровье новорожденного, они смотрели на данный ритуал как на обряд, призванный обеспечить ребенку еще одну дополнительную и весомую защиту. Крещеного считали более защищенным от воздействия «нечистых сил» и болезней, поэтому с обрядом старались не затягивать, особенно если младенец рождался слабым и мог умереть. Время крещения зависело от материального достатка семьи и близости церкви. Если православный храм располагался поблизости, то обряд крещения мог происходить спустя короткое время после рождения – два

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 209. Инв. № 5609. Л. 293; Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5661. Л. 298; Отд. III. Ед. хр. 147. Инв. № 1098. Л. 109. Для более полного ознакомления с содержанием ритуала «ача чӳк» и локальными его особенностями отсылаем читателя к работе О.В. Егоровой «Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья». С. 124–131.

² НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 152. Инв. № 1353. Л. 9 об.

³ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 152. Инв. № 1353. Л. 9 об.–10.

дня, неделю, десять и более дней¹. Если же церковь располагалась в отдаленном селении, крещение откладывалось до следующего обхода священником своего прихода, который происходил по большим престольным праздникам. Если ребенок рождался летом в страду, крещение младенца в церкви откладывалось на два, три и более месяца². Еще дольше не крестили детей в селениях, в которых чувашаи православную веру соблюдали только формально и продолжали оставаться в «язычестве». По сведениям А.Жакмон, чувашаи Оренбургской губернии на крещение в церковь приносили даже двух и трехлетних детей³. В отдаленных от храма селениях священник крестил ребенка прямо в доме – по приглашению родителей ребенка или во время очередного приезда в деревню. Обряд сопровождался наречением имени, которое подбирали по святым, в соответствии с днем определенного святого. По необходимости крещение младенца могло происходить в первые дни и даже сразу после рождения. Если жизнь ребенка была под угрозой, крещение осуществлялось бабкой-повитухой. В порядке исключения это позволялось церковными нормами, чтобы избежать случаев смерти некрещеных младенцев.

Важным моментом в подготовке к крещению был выбор крестных – так называемых крестных родителей. Однако их роль при этом менее всего ассоциировалась с задачами православной церкви. Если согласно каноническим правилам, крестные, прежде всего, считались духовными наставниками ребенка, то в народной традиции их роль рассматривалась гораздо шире. Выбранные родителями крестные вместе с ними были обязаны заботиться о ребенке, принимать участие в его воспитании, несли ответственность перед сельским обществом. Как свидетели крещения, они не прекращали общения со своим подопечным на всем протяжении его жизни, принимая самое деятельное участие в воспитании, обучении, свадьбе и поддержке в семейной жизни, похоронах и т.д. На всех этапах жизненного пути своих подопечных крестные оказывали им не

¹ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 133–134.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058. Л. 13.

³ Жакмон А. Чувашаи Оренбургской губернии // Московские ведомости. 1890. № 70. С. 3.

только моральную, но и финансовую поддержку, а в случае преждевременной смерти родных родителей, полностью заменили их. Поэтому в народном понимании институт восприимчивости представлял форму искусственного родства, который исследователями относится к социально-религиозным институтам бытового православия¹.

К выбору восприимчивиков подходили с большой ответственностью. Предпочтение отдавали людям, с которыми хотели не только породниться, а также тем, которые отличались здоровьем, трудолюбием, имущественным положением, нравственными качествами, общественным статусом и т.д. В соответствии с суеверными представлениями о воздействии крестных родителей на своих крестников, в восприимчивики приглашали человека из семьи, где было много детей и все родившиеся выживали и были здоровыми². Восприимчивиками также старались назначать близких родственников, так как в совпадении духовного и кровного родства чувашки видели залог более надежной заботы о крестнике, гарантию постоянного участия крестных в поддержке и опеке своих подопечных. В исключительных случаях крестных выбирали из числа первых встречных³. К такому необычному способу прибегали тогда, когда в семье один за другим умирали дети. В таких ситуациях полагали, что выбор прежних восприимчивиков оказался неудачным (*кум килешмест, тет*) и прибегали к услугам встречных или случайных кумовьев. В одном из источников об этом сообщается следующее: «Если ребенок помрет, то его крестного или крестную во второй раз в крестные не берут, предполагая, что такой-то – несчастливый и нехороший человек (*усал*

¹ Тульцева Л.А. Религиозные верования и обряды крестьян на рубеже XIX и XX вв. // СЭ. 1978. № 3. С. 31.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Л. 85–86.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 174. Инв. № 4998. Л. 113; Отд. I. Ед. хр. 180. Инв. № 5166. Л. 404; Отд. I. Ед. хр. 207. Инв. № 5668. Л. 51; Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 107; Акимова Т.М. Чувашки с. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии. Старое и новое. Духовная культура //Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Вып. 34. Ч. 4. Этнографический сборник. Саратов, 1926. С. 31.

к*амьлль*)»¹. В с. Кошелеи Цивильского уезда восприемницу выбирали не только из числа первых встречных, но и из тех, которые шли по направлению к востоку: «У чуваш, если не живут дети, помирают, то как только родится ребенок, повивальная бабка высылает кого-нибудь из домашних искать так называемую восприемницу. А восприемницу нужно отыскать такую, которая шла бы в то время по направлению к востоку и попалась первая»². По записям священника Д.Ф.Филимонова (д. Ново-Чурсиново Цивильского уезда), первая встречная должна была не только идти в сторону восхода солнца, но и нести на руках какую-либо вещь³. Очевидно, «пустые руки» будущей восприемницы в этой ситуации предвещали младенцу бедную жизнь. Восприемника и восприемницу из числа первых встретившихся на улице людей выбирали чуваша в с. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии. Однако при этом соблюдалось одно условие – «надо, чтобы они были из разных концов села»⁴. Обычай выбора кумовьев из числа первых встречных в семьях, где дети умирали один за другим, был свойственен и восточнославянским народам⁵.

Возраст восприемников не регламентировался традицией в пределах установленных Церковью возрастных границ. Поэтому крестными родителями могли быть и малолетние дети, которым под силу было держать на руках младенца на протяжении всего обряда крещения. С другой стороны, малолетние дети в соответствии с народными представлениями считались «чистыми» и безгрешными. Вместе с тем предпочтение отдавалось родственникам одного с родителями ребенка возраста.

В отношении выбора восприемников существовали и некоторые запреты. В крестные не следовало выбирать бездетных женщин⁶, а также беременных и женщин в период ме-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Л. 86.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 196. Инв. № 5559. Л. 91.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 56.

⁴ Акимова Т.М. Чуваша с. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии. С. 31.

⁵ Кабакова Г.И. Крещение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 666.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед.хр. 174. Инв. № 4998. Л. 113.

сячных регул. Крестными воздерживались назначать стариков или людей преклонного возраста. Считали, что из-за своего почтенного возраста они не смогут оказать необходимую помощь своим крестникам и принять должное участие в их судьбе.

Как родители ребенка, так и его крестные называли друг друга – *кум, кума, кумма, ком, кома*¹. Крестники обращались к крестному отцу – *хёресне атте, хёреснатте*², *хёресна атте*³, *хёресна, хресна, хреснай*⁴, *хрјускатте*⁵, *пысак ати*⁶, *пусакатти, пускатти*⁷, к крестной матери – *хёресне анне, хёреснанне, хреснанне*⁸, *хреснапай*⁹, *хрјусканне*¹⁰, *пысак анне, пысак апай*¹¹, *пусакапи, пускапи*¹². В некоторых местностях в основе названия крестных родителей лежит русское слово «кум-кума»: *куманне, кумманне* (крестная), *куматте, кумматте, кумати* (крестный)¹³. Соответственно крестные родители обращались к крестному – *хёресне ывъл, хёресни ывъл, хёреснъ ывъл, хреснай ывъл, хреснавъл, хресней ывъл, хреснуй ывъл, кума ывъл, кома ывъл, кумма ывъл*, к крестнице – *хёресне хёр, хёресни хёр, хёреснъ хёр, хреснай хёр, хресней хёр, хреснуй хёр, кума хёр, кома хёр, кумма хёр* и т.д.¹⁴

Если крещение совершалось в церкви, то родители младенца там не присутствовали. С ребенком были только его крестные, они доставляли его в церковь и потом возвращали ро-

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 281, 282, 284.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 44.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347.

⁶ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 193.

⁷ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 10, 12.

⁸ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 44.

⁹ Там же. С. 76.

¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347.

¹¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 193.

¹² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 10, 12.

¹³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 281, 282, 284.

¹⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 44; Там же. С. 76–77; Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 281, 282, 284.

дителям, выступая посредниками между домом, где он родился, и храмом, где они были свидетелями при его духовном рождении. Кум покупал младенцу нательный крестик, свечи для священнодействия, оплачивал требу, дарил священнику подарки, участвовал в приготовлении воды для купели и т.д. Кума дарила священнику платок, отрез холста или полотенце¹, которые вешали на ручки купели, для крестника приносила пеленку, свивальник и обязательно крестильную рубашечку. По месту, где происходило одевание младенца в рубашку, она так и называлась – церковная рубашка (*чиркј кѣти*)². Иногда крестный отец для младенца покупал крестик и ленточку на гайтан – голубую для мальчика и розовую для девочки. Крестная мать готовила рубашку с пояском из ленточки такого же цвета, что и гайтан³. Согласно церковным канонам, в крестильном обряде должен был участвовать только один восприемник – мужчина при крещении мальчика, и женщина при крещении девочки. Однако на практике в таинстве крещения принимали участие оба родителя. Разница была только в том, что младенца мужского пола после троекратного погружения в купель на руки принимал восприемник, а младенца женского пола – восприемница.

По обычаю, кумовья должны были приготовить рубашку в обязательном порядке⁴, «иначе на том свет ребенок явится нагим, а крестному или крестной за это – великий грех»⁵. Такие же представления были распространены среди славянских народов⁶. Важно также заметить, что своим крестникам крестные родители были обязаны дарить рубашку или платье в течение всей их жизни. Рубашку или платье дарили на крестиль-

¹ Отрез холста или полотенце, вручаемые священнику, не должны были быть короткими. Чем они длиннее, тем дольше будет жизнь младенца. Цит. по: Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 35.

² Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 46.

³ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 137.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158. Инв. № 4700. Л. 80–81.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л. 80.

⁶ Кабакова Г.И. Крестные родители // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 661.

ном обеде после посещения церкви, а также на пирушках по большому календарным, семейным и престольным праздникам: на Масленицу, на Пасху, на Троицу, на Покров, на день рождения, на свадьбу и т.д. На день ангела, например, приемники крестному преподносили рубашку, шапку, шарф, сапоги, а крестной – платье и подштанники¹. В Присвьяжье, по Г.Т. Тимофееву, обряд дарения крестнику рубашки (*кума кёти*) происходил в день свечи (*сурта кунё*), в понедельник пасхальной недели. По существовавшей традиции, будущая крестная брала с собой двух подружек и направлялась в дом своего крестника. Родители ребенка на стол подавали суп (*парне яшки*) и угощали их. После этого девушки преклонялись перед родителями, затем на младенца надевали рубашку, матери ребенка вручали сурбан, а отцу – платок (*явлáк*). В качестве гостинцев они еще приносили чиряс² пива, пышку (*хáпарту*) в чаше, ломоть хлеба и кусок сыра. Осенью родители новорожденного дарили кумушке ягненка³. В начале XX в. эти гостинцы уже не были обязательными, младенцу преподносили только рубашку и колпак.

В разных местностях эти рубашки назывались по-разному: *ача кёти* (детская рубашка)⁴, *кума кёти* (кумина рубашка)⁵, *хрúснай кёти* (рубашка крестной)⁶, (*чиркú кёти*)⁷ и др. Крестильная рубашка с пояском, которая символизировала переход ребенка в новый социальный статус, наделялась сакральными свойствами: ее тщательно хранили и оберегали от посторонних людей, ею накрывали заболевшего ребенка, на счастье надевали последующим детям. В некоторых селениях всех родившихся в семье детей крестили в одной и той же ру-

¹ НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед.хр. 174. Инв. № 4998. Л. 113.

² Цельнодолбленная посуда со вставным дном. (– *И.Л.*).

³ Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 122–123; Васильева А.П., Долгова А.П. Иванов В.П. и др. Чуваши Присвьяжья: история и культура. Моногр. исслед. Чебоксары, 2015. С. 138–139.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Чебоксары, 1929. С. 164.

⁵ Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 122.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347.

⁷ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 46.

башке, чтобы дети росли дружными и никогда не ссорились¹. Такое же взаимное дарение происходило со стороны крестников. Как только они подрастали, сначала от родителей, а потом уже сами, после того как обзаводились семьями, своим крестным они дарили различные подарки, главное место среди которых занимала одежда².

После обряда крещения в доме родителей устраивали крестины с угощением – *кѣстина*³, *кѣстина*⁴, *кѣстина*, *кѣстиня*, *кѣстинья*⁵. Крестины являлись «важнейшим этапом социализации младенца, введения его в структуру семейно-родственных отношений и шире – в культурное пространство в целом»⁶. Поэтому состав гостей, приглашенных на крестильный обед, был более обширный. Кроме крестных родителей на угощение приглашали бабу-повитуху, близких родственников, знакомых и соседей. Гости приходили с подарками главным образом для ребенка и отчасти для родителей.

Как и на обряде *ача чѣк*, угощение сопровождалось разрезанием сыра и хлеба, а также коллективным молением во благополучие ребенка⁷. Торжественность празднования крестин и перечень полагающихся на них ритуалов передает в своих записях В.И. Михайлов: «Окрестив младенца, кума с кумом отдают ребенка домашним, называют имя, данное ребенку, и тотчас же уходят домой. На второй день отец и мать приглашают кума с кумой ломать сыр. К крестинам готовят разные кушанья, варят щи, кашу и готовят сыр из творога. Хозяин дома пришедших гостей рассаживает за стол и начинает угощать

¹ ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, с. Суккулово, Гаврилова Т.З. (1916 г.р.); Ермакеевский р-н, д. Верхнеулу-Елга, Терентьева А.В. (1910 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Ю.Ф. (1937 г.р.).

² Там же. Л. 81; Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 122–123.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VII. Чебоксары, 1935. С. 193.

⁴ ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

⁵ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей. С. 143.

⁶ Баранов Д. Крестины // Русские дети: основы народной педагогики. Иллюстр. энцикл. СПб., 2006. С. 176.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед.хр. 267. Инв. № 5974. Л. 138–139.

водкой, а хозяйка, в свою очередь, подает на стол кушанья. В заключение повитуха режет сыр на маленькие кусочки. Ситную горбушку подает отцу младенца, а ломоть матери в знак того, чтобы на будущее время родились у них дети мужского и женского пола. Остающиеся куски как сыра, так и ситного хлеба она раздает гостям, затем берет чашку с сыром и хлебом, встает, что делают и присутствующие. В это время отворяют дверь, и повитуха говорит: «Дай, Боже, младенцу доброго здравия, и по возрасту был бы счастлив, жил бы так же, как его родители». Все садятся за сто и дверь затворяют, а кусочки сыра и хлеба понемногу раскидывают: на печку, чтобы младенец был толст, как печка, к образам, чтобы Бог его любил и дал здравия, по всем углам, чтобы по возрасту имел бы сам дом с углами и жил бы богато, а дверь растворяют для того, чтобы был развит и не скуп. Все это проделав, присутствующие кладут в чашку деньги и, выпивши еще по стакану водки, расходятся по домам»¹. В Буинском уезде бабка-повитуха вручала отцу ребенка большой кусок хлеба, сверху посыпанный солью (чтобы следующим ребенком был сын), а другой кусок бросала на печку (чтобы домашнее божество *хёрт-сурт* не насылало на ребенка болезни)². Под конец угощения гости на столе для ребенка оставляли принесенные с собой подарки – отрезки ткани, предметы одежды (рубашки, подштанники, штаны, обувь), деньги.

3.7. Обряды, обусловленные физическим развитием ребенка

По мере физического роста ребенка и овладения им новых жизненно важных качеств подношения ребенку подарков в виде различных подарков (одежды в том числе) не прекращались. Особой церемонией в чувашской семье отмечалось прорезывание у ребенка первого зуба. Человек, который первым замечал появление зуба у ребенка, по обычаю, должен был подарить ему рубашку: «*Ачанйн шайлё шйтсан, айна малтан куракан сынна «Эсё ку ачана кёне тӓхӓнтартмалла*

¹ Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш. СПб., 1891. С.16.

² НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед.хр. 267. Инв. № 5974. Л. 139.

ёнть», *теççё*» (Когда у ребенка прорезывается зуб, человеку увидевшему его первым, говорили: «Тебе полагается на этого ребенка надеть рубаху»¹. Примечательно, что эта рубаха в народе так и называлась – *шӑл кӑпи* (зуба рубаха, зубная рубаха). Иногда вместо рубашки можно было подарить детский поясок (*пиçиххи*): «Ача йӑсе пуçласан, шӑлӑ тухсан, çав тухакан шӑлне кам малтан куракан (пуринчен малтан) ачана япала илсе парать: шӑл кӑпи е пиçиххи» (Когда ребенок начинает подрастать и у него прорезываются зубы, тот, кто первым увидит зуб, для него покупает подарок: рубашку зуба или поясок)². Об этом же говорится в сообщении Петра Иванова из с. Орауши Ядринского уезда: «Кто первым увидит у ребенка вырезавшийся зуб, то он должен наградить ребенка рубашкой»³. В некоторых случаях такой подарок вручали не ребенку, а его матери⁴. В ответ такой человек получал от матери ребенка ответный подарок или угощение. Взаимное одаривание подарками устраивали для того, чтобы у ребенка быстрее пробудились жизненные силы и скорее прорезались остальные зубы.

Особый обряд совершали с выпавшим первым зубом (*катти, каччи*)⁵. Его закатывали в хлебный мякиш и отдавали собаке, бросали через плечо на печку или за нее, прятали в щель избы. В зависимости от того, куда бросали зуб – в конуру или за печь, – обращались к собаке или мыши с просьбой дать вместо выпавшего зуба новый и более крепкий⁶. При этом обязательно высказывалось пожелание: «*Йӑтӑ шӑлӑсем пек хаяр*

¹Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 280; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 328.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 35.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л. 82.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 166.

⁵ Там же. С. 166, 168.

⁶ ПМА. 2002. РБ, Бижбулякский р-н, с. Кош-Елга, Алексеева В.В. (1927 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.); Егорова О.В. Физическое развитие ребенка и охрана здоровья детей в традиционной культуре чувашей Волго-Уралья. Чебоксары, 2010. С. 16–17.

пултър!» (Пусть будут крепкими, как зубы собаки)¹, «*Йытай шӑлӑ нек тиӑӑ пултър!*» (Пусть будет прочным, как зуб собаки!)² и т.д. В приведенных выше примерах нашло отражение поверье в крепость и неуязвимость зубов мышей и собак. В народе полагали, что взамен отданному зубу у ребенка появится такой же крепкий зуб, как у названных животных. Это поверье имеет достаточно глубокие корни, и оно связано с древнейшими представлениями о магической роли этих животных в жизни людей. В аналогичном ключе обряд с первым зубом проходил у других народов. Например, у башкир, тот, кто находил первый зуб, дарил ребенку платье или что-нибудь из живности, а также становился для него «зубным отцом» (*теш атай*)³. Такого же рода обрядовые действия с первым зубом, которые в своей основе маркировали новый период в жизни ребенка, имели место в традиционной культуре коми. Заметивший первым появление у малыша зубов надевал на него «зубную рубашку» (*пинь дӱрӱм*) и повязывал специальный поясок⁴.

Еще одним важным этапом приобщения к земному миру и социализации ребенка была первая стрижка (*сӱс кастарни*). Постольку поскольку с волосами у чувашей были связаны особые приметы, поверья и запреты, проведение этой процедуры обставлялось особыми магическими манипуляциями. Ритуал должен был обеспечить ребенку нормальное развитие, счастливую судьбу, богатство и благополучие. В первый раз волосы ребенку стригли, как только ему исполнится один год. Иногда устанавливали временные рамки: не ранее года, но не позднее трех лет⁵. Обосновывали это тем, что, подстригая волосы ранее, можно «испортить язык», то есть приостановить развитие речи (*чӑлхи пӑсӑлать, часах усӑлмасть*)⁶. По возможности стрижку волос не проводили в пятницу, понедельник и среду. Если

¹ ПМА. 2013. Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.).

² Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 49.

³ Бикубулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 108.

⁴ Ильина И.В., Уляшев О.И. Указ. соч. 2009. С. 74–75.

⁵ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 18.

⁶ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34.

стричься в пятницу, это сулило человеку раннюю седину, а понедельник и среда считались тяжелыми и неудачными днями¹. Предпочтительным днем для первой стрижки у чувашей считался четверг перед наступлением Пасхи². Чувашки, жители деревень Чистопольского уезда, чтобы оградить ребенка от внешних опасностей и обеспечить надежную защиту, перед началом стрижки совершали символическое обрезание волос в трех местах по одной линии³.

Поскольку волосам приписывали средоточие жизненных сил, после стрижки выбрасывать их куда попало не полагалось. Обусловлено было это также тем, что состриженные волосы (равно как и ногти, пот, слюна и др.) воспринимались как заместитель или двойник человека и могли стать объектом порчи. Особенно остерегались оставлять состриженные волосы ребенка на улице. По народным поверьям, их могут унести в свои гнезда птицы и после этого ребенка будут мучать постоянные головные боли⁴. Поэтому первые волосы ребенка, как и при последующих стрижках, либо сжигали, либо закапывали в укромном месте. В некоторых локальных традициях волосы детей вместе с их пуповинами было принято хранить в каком-нибудь безопасном месте, например, на дне сундука. Другие же волосы клали за косяк двери, чтобы ребенок вырос высоким, закладывали в книгу, чтобы он стал умным и т.д.⁵ Первую стрижку, как правило, поручали какому-либо родственнику с желаемыми качествами – здоровому, сильному, умному, удачливому, доброму и т.д. Такая избирательность объяснялась тем, что, по народным поверьям, через волосы могла произойти трансляция на ребенка физических или душевных качеств стригущего человека. В поздней традиции проведением пострижи у чувашей занимались крестные родители. Как и в ритуале с первым зубом, после пострига стригущего угощали и

¹ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 192, 276; Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 18.

² Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34.

³ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 17.

⁴ ПМА. 2002. РБ, Бижбулякский р-н, с. Кош-Елга, Алексеева В.В. (1927 г.р.); Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 191–192.

⁵ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 18.

одаривали подарком. Такой же ответный подарок с пожеланиями здоровья и долгих лет жизни он обязан был сделать для ребенка, как правило, в виде одежды. Хотя прямых указаний на это в чувашской детской обрядности не имеется, однако есть основания полагать, что такие подарки ребенку со стороны стригущего имели место. И вполне возможно, что эта рубашка тоже имела свое название, например, «*сӳс кӗни*» (волосяная рубашка). Основанием для такого предположения служат примеры из ритуальной практики других народов. Например, у закамских удмуртов таким подарком для стригущего служило полотенце, символизирующее дорогу и жизненный путь¹. День, когда подстригали младенца, считался настоящим праздником у славянских народов. У русских к подстриганию волос крестная мать должна была подарить ребенку рубашку или платье, а в других локальных традициях – пояс и рукавицу². Одаривание ребенка и исполнителя пострижин, родных и гостей считалось обязательным у южных славян (сербов, болгар и т.д.)³.

Следующим признаком увеличивающейся жизненной силы ребенка являлось умение стоять и делать первые шаги. Первоначально младенцев обучали стоять, а потом потихоньку приступали к закреплению навыков хождения. Если ребенок крепко стоял на ногах, но боялся двигаться вперед, наряду с рациональными способами совершали различного рода магические обряды: хлестали ветками шиповника и потом выбрасывали их на перекресток, сажали на место, где проходило стадо, давали съесть все то, что сам подберет, поминали умерших, изгоняли из тела ребенка злой дух *ийё* и т.д.⁴ Другим магическим способом обучения ребенка ходьбе являлся ритуал «перерезания пут» (*тӓллине касни*). По народным поверьям, ходьбе ребенку мешали воображаемые «путы», от которых его необходимо было освободить. Избавлялись от них следующим

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов. С. 67.

² Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С.106, 107.

³ Седакова И.А. Пострижины // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 214–215.

⁴ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 21–25.

образом: из ржаной соломы сплетали жгут и связывали им ноги ребенка, а затем приставляли к порогу и разрезали ножом. Иногда вместо соломенных «пут» в дело шли веревка, бечевка или нитки. В арсенале магико-побудительных ритуалов, направленных на обучение ребенка ходьбе, использовалась также одежда. В этом свете заслуживает обряд «кормления Бога (*Турă*)», который был описан среди чувашей д. Чураккасы Татаркасинской волости Козмодемьянского уезда. Для этого выпекали 6 пресных лепешек (одну большую и 5 маленьких), нумеровали их и вместе с остальной домашней едой выносили на улицу. Если обряд проводили в честь мальчика, на скамейку клали топор и кепку, а если в честь девочки – платок и фартук¹. Православные чуваша при возникновении таких проблем обращались к крестным родителям ребенка, чтобы они купили для него рубашку или платье².

Еще одним магическим способом «обновления жизни»³ ребенка и его физического роста было надевание на него новой одежды. Обнову справляли, как правило, по праздникам, в особенности перед наступлением Пасхи (*мăнкун*)⁴. Новые платья и рубахи чуваша (взрослые и дети) надевали также на Троицу (*симёк*). Чуваша Буинского уезда, к примеру, на Пасху надевали белое платье, а на Троицу – пестрое, нарядное⁵. Объяснялось это тем, что вместе с новой одеждой прибавляется новая сила⁶. При одевании рубашки произносились традиционные пожелания: «*Кёпи сётёлтёр, пуçё юлтёр*» (Пусть рубашка изнашивается, голова останется), «*Кёпи сётёлсе пёттёр, пуçё сывă юлтёр*» (Пусть рубашка изнашивается, а голова целой будет), «*Кёпи сёттёр–пуçё юлтёр*» (Пусть рубашка порвется, а голова останется)⁷. Другими вариантами такого благопожелания по случаю надевания новой рубахи являются: «*Кёпи*

¹ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 23.

² Там же.

³ Цит. по: Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 330.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 4. Инв. № 119. Л. 117; Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 155.

⁵ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 330.

⁶ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 98.

⁷ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 44, 49.

çĕтĕлтĕр, хай ĳĕтĕр» (Пусть платье изнашивается, а ребенок растет), «*Кĕпи нĕттĕр, пуçĕ юлтĕр*» (Пусть платье сойдет на нет, а голова останется)¹, «*Пуçĕ юлтĕр, тумтирĕ çĕтĕлтĕр*» (Пусть голова останется, а одежда изнашивается)², «*Кĕпи çĳп çине, пуçĕ – ĕмĕре*» (Рубашка на сор, а голова на век)³ и т.д. По А.Л.Топоркову, «ношение одежды здесь представляется подчас как своеобразный обмен с человеком: одежда выцветает, ветшает, передавая человеку свою прочность и красоту»⁴. По традиции, оставшейся с давних времен, такие пожелания в настоящее время чуваша произносят при одевании на ребенка любой новой одежды и обуви.

Таким образом, через родовые ритуалы, а затем семейно-родственные, ребенок поэтапно включался в систему отношений с родственниками, благодаря чему происходила постепенная интеграция его в социум. Как видим, одним из атрибутов (пусть и не главным) этих обрядов была одежда, в которую ребенка принимали (одежда родителей), одаривали окружавшие его люди (родственники, кумовья, соседи и т.д.). Подношение ребенку одежды в этом свете следует рассматривать и как форму материальной поддержки, и как один из вещественных символов его взросления и социальной адаптации. Об этом прямо и косвенно свидетельствуют сохранившиеся в народной памяти и языке названия таких рубах (*шĕл кĕпи, чиркĕ кĕпи, кума кĕпи* и др.). Такие рубахи, преподносимые ребенку родителями и родственниками в качестве подарка, маркировали отдельные этапы жизни ребенка, выполняли охранительные и продуцирующие функции, являлись важными признаками включенности ребенка в социальные отношения. Это говорит о том, что в прошлом каждый возрастной период ритуально организовывался и имел выраженное социализирующее значение.

¹ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 98; Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 327, 330.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 583.

³ ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тяттербашево, Петрова Р.Ф. (1937 г.р.)

⁴ Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. С. 98.

ГЛАВА 4 ДЕТСКАЯ ОДЕЖДА И ДЕТСКИЕ ОБЕРЕГИ

Сведения о том, когда чувашки на ребенка надевали «первую» рубашку довольно разноречивы. Вероятно, это является следствием отсутствия единого и обязательного ритуала по этому случаю. Однако, по исследованиям П.П. Фокина и другим источникам, специальный обряд надевания детской сорочки – *ача кёпи* исполнялся либо во время торжества в честь новорожденного и родильницы *ача чакъчё* – «дитячий сыр» (*ача яшки* «дитячий суп», *ача тьяпи сүни* «обмывание ножек»), либо на другой семейной пирушке¹. Есть также сведения, что такую рубашку на ребенка надевали сразу после рождения – повитуха младенца сначала заворачивала в отцовскую рубашку, затем, после обмывания, на него надевали «первую» рубашечку, специально предназначенную для этой цели. Одевание ребенка в рубашку являлось обязательным элементом крестильного обряда. При крещении крестные родители дарили своему воспитаннику рубашку. По поверьям чувашей, если крестника не одаривать платьем, то он после кончины на том свете будет ходить обнаженным². В других источниках и ответах информаторов указывается, что первую рубашку на ребенка старались надеть через шесть недель или 40 дней после его рождения, либо через месяц³. До этого чувашки, как и все народы, детей пеленали в пеленки. Цель пеленания заключалась в том, чтобы сохранить правильную форму рук, ног и тела ребенка, чтобы спокойно спал, не царапался, сохранял тепло и т.д. Под пеленкой помещались мягкая, сложенная в несколько слоев подстилка или подгузник. Ткань, из которой шили пе-

¹ Фокин П.П. Рубашка – оберег младенца // Этнология религии чувашей. Сб. науч. тр. Вып. 1. Чебоксары, 2003. С. 60.

² Чувашки: история и культура. Ист-этногр. иссл. Т. 2. Чебоксары, 2009. С. 122.

³ Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 61.

ленки (*ача кипки*)¹, (*пелче, пийелёх, пийелчё, пиелсё, пийёлсё*)², была самая разнообразная, начиная с домотканого холста и кончая покупной материей, в зависимости от состояния и возможностей родителей. В сочинении В.Н. Майнова сообщается, что чувашки «обыкновенно ребенка заворачивают в тряпки и подсыпают древесною толченою гнилушкою; затем юный чувашенин укладывается вплотную в лубки, чтобы, по мнению родителей, выпрямить ему руки и ноги, и накрепко увязывают эти лубки бечевою»³. В зависимости от состоятельности родителей для пеленания использовали две, реже три пеленки: одну для головки (изголовник), другую для бедер (подгузник), третью – собственно пеленку (простынку) – для обертывания тельца и конечностей. Изголовник больше шести недель не использовался. Как только ребенок начинал уверенно держать голову, его заменяли чепцом или шапочкой. Часто вместо изголовника использовали оборачиваемый вокруг головы верхний край простынки. В семьях, где дети часто умирали, в магико-охранительных и продуцирующих целях пеленки (*кипке*) для новорожденного брали у женщин своего рода или селения, у которых дети рождались сильные и здоровые⁴.

До годовалого возраста, и в особенности в первые 40 дней после рождения, ребенок, по народным поверьям, был очень уязвимым в отношении воздействия на него «злых сил» и болезней. Поэтому в этот период младенца было принято не показывать посторонним и чужим людям⁵. Руководствуясь этими мотивами, матери старались выходить на улицу с ребенком как можно реже. Однако, если это все же случалось, поверх пеле-

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 163.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 157, 199.

³ Майнов В.Н. Иностранцы Среднего Поволжья // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 8. Ч. 1. Среднее Поволжье. М., 1901. С. 114–115.

⁴ Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 62.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 6. Л. 612.

нок ребенка укутывали в сшитое из лоскутков¹ стеганое одеяльце, заворачивали в шубу или помещали за пазуху. В состоятельных семьях при выездах в гости ребенка старались завернуть в парадную пеленку². Поверх пеленок ребенка дополнительно повязывали поясом или свивальником (*пийел, ача пийели*)³. В данной ситуации пояс наряду с утилитарной (сохранение тепла, выпрямление тела ребенка и т.д.) выполнял и иные функции.

Во-первых, подчеркивал статус ребенка и символизировал его принадлежность к человеческому миру⁴. С.М. Толстая по этому поводу отмечает, что «пеленание и повивание ребенка, предшествовавшее его одеванию, закрепляло переходный статус новорожденного на первом этапе его «доделывания», то есть ритуального придания ему статуса человека»⁵.

Во-вторых, выступал универсальным оберегом, служа магической преградой, предотвращающей воздействие на ребенка сглаза, наговоров, духов болезней и т.д. В поздней традиции пояс обрел еще одну маркирующую функцию, указывающую пол ребенка. Потому что мальчика, как известно, принято повязывать лентой или поясом синего цвета, а девочку – красного.

С детскими принадлежностями, и одеждой в том числе, у чувашей были связаны особые приметы и поверья. Они выражались в запретах, способах кройки, хранения, ношения, стирки, полоскания, высушивания и т.д. Заранее готовить что-либо для ребенка (пеленки, распашонки, зыбку и т.д.), в особенности для первенца, считалось нежелательным. В противном случае это могло привести к его преждевременной смерти. Не случайно в чувашских поговорках по этому поводу говорится: «*Суралман ачашан кёпе сёлемессё*» (Для не родившегося ре-

¹ Об осторожной функции лоскутков на детских принадлежностях, в том числе предметах одежды см. в следующей главе книги. (И.П.).

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XII. Чебоксары, 1937. С. 188.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 199.

⁴ Левкиевская Е.Е. Пояс // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 230.

⁵ Толстая С.М. Одежда. С. 528.

бенка одежду не заготовливают)¹. В виде запретов такое отношение сохранилось в чувашских приметах и поверьях. Например: «*Йывăр сывнăн пулас ача валли малтанах кĕпе-йĕм тунма юрамасть, ачи пулмасан та пултарасть*» (Беременной загодя покупать одежду для будущего ребенка не полагается, иначе ребенок не родится)². Другой пример: «*Ачи сураличченех кĕпе сĕлемесĕ, сураличченех сĕлесен, ачи вилет, тет*» (До рождения ребенка одежду не шьют. Если шить одежду до рождения ребенка, говорят, что он умрет)³. Такие поверья и запреты живы до сих пор и активно бытуют в представлениях современных информаторов⁴.

В течение 40 дней из-за боязни сглаза и порчи новорожденного не показывали посторонним людям. Особенно опасались тех, которые славились «дурным глазом». Если в дом заходил чужой человек, новорожденного тотчас же закрывали или уносили в закрытый пологом или покрывалом угол дома. В таких же охранительных целях холщовый или ситцевый полог (*ача ситти*)⁵ присутствовал на колыбели ребенка. Русские, чтобы уберечь ребенка от сглаза, вместо покрывала использовали сарафан матери⁶.

В предохранительных целях женщины-чувашки придерживались определенных правил при стирке, полоскании и сушке детского белья. Согласно устоявшимся поверьям, одежду младенцев не разрешалось полоскать в проточной воде, на ключе, в реке, проруби. В противном случае вниз по течению воды могла уйти душа ребенка, и он мог умереть. По другим сведениям, такой запрет был обусловлен боязнью подхватить болезни. По народным поверьям, они при полоскании белья могли незаметно «переместиться» на одежду ребенка и нанести вред. Опасались также случайно потерять или упустить по

¹ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 139.

² Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 77.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6420. Л. 144.

⁴ ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

⁵ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Казань, 1929. С. 169.

⁶ Баранова О. Детская болезнь // Русские дети. Основы народной педагогики. С. 67–68.

течению ополаскиваемое белье, потому что это служило предзнаменованием скорой смерти ребенка¹. Такие же представления касательно запрета полоскания детской одежды в проточной воде были распространены среди русских², бесермян³ и других народов.

Еще детскую одежду при стирке и полоскании не полагалось выворачивать, так как это сулило ребенку несчастье: немоту⁴, тяжелую болезнь или смерть⁵. Примечательно, что такое поверье распространялось и в отношении одежды взрослых. Случайное выворачивание одежды во время полоскания или одевание ее наизнанку служили хозяину знаком, что он скоро с кем-нибудь поссорится или его избыют⁶. Предвестником скорой ссоры с кем-нибудь являлось также случайное заворачивание вверх подола верхней одежды, например шубы⁷. Аналогичное же поверье было записано В.К. Магницким в с. Беловолжском Чебоксарского уезда Казанской губернии: «Загнется подол платья, сарафана, шубы и т.д. – битому быть или пиво пить; то же случится, кто наденет на себя что-нибудь на ничку»⁸.

Из опасения, что в одежду могут вселиться «злые существа» и духи болезней, детскую одежду не разрешали развешивать на улице и оставлять на ночь за пределами дома⁹. Поэтому детское белье и пеленки всегда сушили в избе, а не на улице. Потому что пространство за пределами усадьбы и жилища, в особенности в темное время суток, в религиозно-мифологических и пространственно-временных представлениях чувашей считалось наиболее опасным. По народным поверьям, вне дома и двора обитали различные «злые существа» и духи, а ночь являлась временем их наибольшей активности.

¹ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 98

² Холодная В. Пеленки. С. 259.

³ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 64.

⁴ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 43.

⁵ Там же. С. 59, 98.

⁶ Там же. С. 98, 194; Слакбашские родники. С. 112.

⁷ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 99.

⁸ Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. С. 31.

⁹ ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петро-ва Ю.Ф. (1937 г.р.), Антонова А.Ф. (1934 г.р.).

Особенно остерегались оставлять одежду и белье во дворе или на улице в день *калӑм* (в ночь на среду накануне Пасхи)¹. Полагали, что колдуньи «*тухатмӑш*» «тайно уносят у человека какую-нибудь вещь – пояс, платок, рубашку, чулки, или незаметно отрезают волосы, чтобы произнести над ними свои наговоры. ... Поэтому, когда у чувашенина из дома пропадает какая-нибудь вещь, то он начинает думать и тужить, что эта вещь унесена тухатмӑшем для порчи»². Поздней трансформацией такого табу стал запрет стирать детское белье по средам: «*Ача кӗписене юн кун сума́лла мар. Юн кун суса типӗтнӗ кӗпене та́хӑнса чирлесен ача чӗрӗлеймест*» (В среду детские вещи стирать нельзя. Если ребенка надеть в такую рубашку, он не выздоровеет)³. Другие примеры: «*Юнкун кӗпе-йӗм сусан, кӗсӗ тухать, тесӗ*» (Если белье стирать в среду, то будет чесотка)⁴. Или другое поверье: «*Юнкун сунӑ кӗпене та́хӑнсан, сын чирлет, тет*» (Если надеть белье, выстиранное в среду, говорят, что человек заболит)⁵. Запрет полоскать детское белье в проточной воде и развешивать его за пределами дома в некоторых семьях сохраняется вплоть до настоящего времени.

Приметы и поверья с аналогичным контекстом бытовали и среди других народов. Например, у русских Тульской губернии запрет стирать рубашки с изнанки до одного года объяснялся опасением, что ребенок долго не будет ходить и говорить, а запрет вывешивать белье на улице тем, что ветер будет его раскачивать и ребенок будет расти беспокойным. Сушить вывороченную рубашку младенца на улице воспрещалось у болгар, потому что от этого у ребенка «все пойдет назад»⁶. Руководствуясь такой же предосторожностью, русские Ярославской и Вологодской губерний при полоскании детской одежды

¹ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 159; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34.

² Рекеев А.В. Из чувашских преданий и верований. Отд. отт. из Известий по Казанской епархии. Казань, 1897. С. 12.

³ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 179. Инв. № 5139. Л. 272.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 332. Л. 136.

⁶ Толстой Н.И. Выворачивание одежды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1. М., 1995. С. С. 465–466.

остерегались бить ее деревянным вальком, иначе ребенок станет беспокойным или будет страдать от болей в животе. В Кадниковском уезде Вологодской губернии, чтобы ребенок рос спокойным, его пеленки «не катали», то есть не разглаживали при помощи валька¹. Нельзя было оставлять одежду сушиться на улице после захода солнца у хорватов и словенцев. Если же такое случалось, то ее следовало снова вывесить на солнце или немного подержать над огнем. Это делалось для того, чтобы защитить ребенка от сглаза, бессонницы и прочих недугов, которые через одежду могли наслать на него «демоны мрака»².

Особые правила и запреты рационального и иррационального характера распространялись на процесс изготовления детской одежды. Их было не очень много, но они, по народным представлениям, при неукоснительном их соблюдении способствовали быстрому росту ребенка, обеспечивали ему здоровье и благополучие.

Во-первых, детские пеленки и одежду на первых порах шили из одежды взрослых, прежде всего родителей. В народе существовало поверье, что если на ребенка надеть новую рубашку, он долго не проживет³. Как отмечалось выше, это было обусловлено не только практическими соображениями, но и верой в симпатическую и охранительную магию бывшей в употреблении одежды, особенно одежды родителей. По мнению А.К.Байбурина, категория старого в традиционной культуре отождествлялась с понятиями «свое», «обжитое», «освоенное», а старые и поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому⁴. Поэтому заворачивание ребенка в старую одежду или изготовление детской рубашки из «старины» было актом не только обретения первой одежды, но и установления связей между поколениями.

Во-вторых, детскую одежду (особенно младенческого периода) всегда шили швом наружу. Это делалось для того, что-

¹ Холодная В. Пеленки. С. 259.

² Толстая С.М. Одежда. С. 528.

³ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 42.

⁴ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 45.

бы грубые швы не натирали и не раздражали нежную кожу ребенка.

В-третьих, на детской одежде не подшивались подол и рукава. Этого правила придерживались для того, чтобы избежать нежелательных для младенца швов и не создавать «искусственных преград» для растущего организма. По народным поверьям, подшитая одежда не только затрудняла физический рост ребенка, но и выступала преградой, препятствующей выходу из ребенка «злых духов» и духов болезней. Такие запреты в отношении кройки и изготовления детской одежды сохранились и среди других народов. Женщины-башкирки подолы детских рубаш не подшивали для того, чтобы зло могло найти выход и покинуть ребенка. Этого запрета они придерживались пока ребенку не исполнится 6–7 лет¹. Подобного же рода приметы были распространены среди народов Средней Азии и Казахстана. По описаниям Л.А. Фирштейн, у узбеков Северного Хорезма «грудные дети одеты в рубашечки, шитые швами наружу, рукава и подол которых не подрубаются»². Шитье детской одежды с неподшитым подолом и швом наружу было распространенным явлением у таджиков³.

Достаточно закрытым от посторонних глаз был процесс приготовления холста (*пир*) и кройки одежды. Особо сакральным смыслом обставлялся процесс завершения тканья и разрезания холста. По чувашским поверьям, в это время в дом не должен был заходить посторонний человек. В противном случае это предрекало ему преждевременную смерть: «*Пир каснӑ ҫӑре пырса кӑрсен ҫын вилет теҫҫӗ*» (Если в дом во время разрезания холста зайдет человек, говорят, что он умрет), «*Пир*

¹ Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка, и о знаковой функции орнаментированных изделий в этих обрядах // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения.: Матлы Междунар. науч.-практ. конф., посв. памяти Р.М.Юсупова. Уфа, 2011. С. 79; Она же. Декоративные изделия в обрядах. С. 30, 31.

² Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 203.

³ Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С. 126; Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 83.

тёртсе пётерсе каснй чухне сын пырсан – сав сын вилет теççё) (Если в момент разрезания холста по окончании тканья в дом войдет человек, говорят, он умрет) и т.д.¹ И наоборот, присутствие чужого человека в процессе начала тканья, при натягивании ниток на сновальню (*пир кáмтарнй чухне*) обеспечивало ему долгую и счастливую жизнь: «*Пир кáмтарнй чухне сын пырсан сав сыннán кун-сулё малалла та пур*» (Если при сновании ниток придет человек, у него жизнь будет долгой), «*Пир кумнй тэле кам пырса керет, ана «Санán ёмёрү вáрам пулать», теççё*». (Если при сновании ниток в дом зайдет человек, ему говорят: «Твой век будет долгим»)². Такие суеверия и запреты, очевидно, были связаны с тем, что в традиционных представлениях многих народов мира длинная нить, полотно символизировали процесс творения, а также дорогу и путь, в том числе, «нить жизни» или жизненный путь человека³. Поэтому любые операции с полотном, связанные с тканьем, снятием с кросна, разрезанием в соответствии с этими представлениями неизбежно должны были отразиться на жизни случайно оказавшегося в это время человека.

Аналогичного свойства взгляды на ткачество бытовали у других народов. Так, по исследованиям финского ученого К. Вихмана, в шведских народных верованиях снятие готовой ткани с ткацкого станка уподоблялось родам. Поэтому в доме в этот момент должны были соблюдаться те же запреты, что и во время родов: никто из посторонних не должен заходить в дом, в особенности мужчина; в доме должны быть открыты все замки и двери и т.д.⁴

¹ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 133.

² Там же.

³ Валенцова М.М. Полотно // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 150; Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // ЭО. 2000. № 6. С. 114–115; Шигурова Т.А. Семантика холста в традиционном костюме мордвы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 7 (13): в 3 ч. Ч. 1. Тамбов, 2011. С. 219.

⁴ Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья. С. 115.

С такой же осторожностью в старину относились к остаткам домашних тканей, которые оставались после кройки и изготовления одежды. У чувашей считалось, что лоскутки ткани могут быть использованы злыми людьми для нанесения вреда, болезни и даже смерти. Чтобы противодействовать этому, женщины старались подальше спрятать оставшиеся после кройки и шитья лоскутки, в особенности от посторонних людей¹. Впрочем, такие представления были характерны и другим народам Волго-Уральского региона, например, удмуртам. Чтобы обезопасить хозяина новой одежды от порчи и злых сил, лоскуток, остающийся от кройки ворота, удмуртские женщины прятали где-нибудь в укромном месте или пришивали к внутренней стороне рубахи на груди².

Таким образом, до истечения одного месяца, 40 дней и более чувашские женщины своих младенцев держали завернутыми в пеленки (*кипке*) и только после этого совершали одевание в первую рубашку. Одевание первой рубашки на ребенка проводилось с угощением либо в кругу семьи, либо с приглашением родственников. Иногда оно проводилось в узком кругу, с участием матери ребенка или бабушки. Однако во всех случаях облачение ребенка в первую рубашку сопровождалось традиционными благопожеланиями, чтобы он рос здоровым: «*Кёпи сётёлтёр, пуçе юлтёр*» (Пусть рубашка порвется, а голова останется), «*Кёпи сётёлсе пёттёр, пуçе сыв юлтёр*» (Пусть рубашка изнашивается, а голова целой останется), «*Кёпи сёттёр–пуçе юлтёр*» (Пусть рубашка порвется, а голова останется)³, «*Кёпи сётёлтёр, хай йстёр*» (Пусть платье изнашивается, а ребенок растет), «*Кёпи пёттёр, пуçе юлтёр*» (Пусть платье сойдет на нет, а голова останется)⁴, «*Пуçе юлтёр, тумтирё сётёлтёр*» (Пусть голова останется,

¹ ПМА. 2005 г. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Ю.Ф. (1937 г.р.); Салмин А.К. Вещь в контексте ритуала. С. 182–183; Он же. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 98.

² Белицер Н.В. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // ТИЭ. Новая серия. Т. 10. М., 1951. С. 34.

³ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 44, 49.

⁴ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 98; Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 327, 330.

а одежда изнашивается)¹, «Кёпи сјп сине, пусё – ёмёре» (Рубашка на сор, а голова на век)² и т.д. В последующем рубашка или распашонка на ребенка надевалась постоянно, но в сочетании с пеленками. В целом детей пеленали до 6 месяцев – полутора лет, до тех пор, пока ребенок не начинает активно сопротивляться тугому пеленанию.

Одежда мальчиков, как правило, состояла из длинной рубашки, перешитой из одежды взрослых членов семьи, а также пояса и портов. Иногда рубашки шили из бывшей в употреблении старой холщовой или ситцевой ткани. Своими конструктивными особенностями детские рубашки мало чем отличались от одежды взрослых. Рубашки кроили по туникообразному покрою из одного куска полотна: ткань перегибали, а в середине сгиба делали небольшой вырез для головы. Затем к основному полотнищу пришивали прямые рукава, ластовицы, а иногда – трапециевидные боковины. На некоторых образцах рубахи (главным образом праздничных) посередине имелись прямой или косой грудной разрез и невысокий стоячий воротник. Иногда детские рубашки изготавливали на основе распашного покроя. Для этого женщины сшивали два полотна, а в середине делали прямой нагрудный разрез.

Девочки от 2 до 5–6 лет носили длинную рубаху и пояс. Как и у мальчиков, рубахи для девочек перешивали из родительской одежды или бывшего в употреблении домашнего текстиля. Из-за острой нехватки одежды девочки, как правило, донашивали наряды своих старших сестер и братьев. Покрой рубах был схожим с рубахами мальчиков: традиционная туникообразная конструкция, прямые рукава, ластовицы, прямой разрез на груди, невысокий ворот. На праздничных рубашках нагрудная и наспинная часть рубах украшалась вышивкой и другими декоративными элементами. Вышивкой, кумачом, тесьмой выборного ткачества или цветным ситцем обшивались подол и рукава рубашки. Для кройки и шитья первоначально использовали белую льняную или конопляную ткань, затем –

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 583.

² ПМА. 2005. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево, Петрова Р.Ф. (1937 г.р.)

пестрядь, крашенину, а с конца XIX – начала XX в. – фабричную мануфактуру.

После того как ребенок начинал ходить, ему надевали детские порты или подштанники. Их шили из белого или крашеного холста. Особенностью детских портов являлось то, что между ног они не имели соединения и представляли собой две отдельные штанины, которые застегивались на пуговицу или нанизывались на веревочку, завязывающуюся на поясе. Иногда такие порты шили с прорехой спереди, а вставной клин пришивался только с задней стороны. Его зашивали тогда, когда ребенок самостоятельно мог справлять естественную нужду. У чувашей такие штанишки мальчиками и девочками носились до трех-пяти лет и в разных местах назывались по-разному: *сытма*¹, *сытак*², *сыртма йём*, *сыртма йём*, *сырма йём*, *тёпсёр йём*, *шятэк йём*³ и т.д. Штаны без ластовицы в промежности (с «прорешкой») были распространены среди русских⁴, бесермян⁵, татар⁶, марийцев⁷, мордвы⁸ и других народов. Их конструкция и необходимость диктовались прежде всего практическими и санитарно-гигиеническими соображениями. По достижении 5–6 лет детские штаны для мальчиков начинали шить по крою взрослой одежды.

На голове мальчики и девочки носили шапочки-колпаки домашнего изготовления. Их делали округлой формы на подкладке из остатков холста или лоскутков материи. Праздничные колпаки украшали небольшой вышивкой, полосками бравого тканья, тесьмы. На поздних вариантах дополнительным элементом детских головных уборов стала их обшивка по ли-

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XII. Чебоксары, 1937. С. 125.

² Там же. С. 124, 125.

³ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 328.

⁴ Мадлевская Е. Одежда мальчиков // Русские дети: основы национальной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 237–238.

⁵ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 62.

⁶ Касимова Д.Г. Указ. соч. С. 64; Воробьев Н.И. Казанские татары (Этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода). Казань, 1953. С. 252.

⁷ Евсеев Т. Этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002. С. 99.

⁸ Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 120.

цевому краю оборкой или воланом из ситца или домашнего кружева. Однако такими воланами украшались преимущественно чепчики девочек. Следует отметить, что все эти элементы на детской шапочке преследовали не только эстетическую цель, но и являлись эффективным и проверенным средством борьбы от дурного глаза. На головные уборы обязательно нашивали или прицепляли амулеты: раковины каури (*хуртпуцси, хурткуцси*), серебряные монеты, яркие бусины, пуговицы и т.д.

Специальной обуви для малышей и маленьких детей не было, от обуви взрослых членов семьи они отличались только своими размерами. Преобладающим видом обуви были лапти, обувь из кожи (сапоги, ботинки и т.д.) дети одевали только по праздникам и главным образом в состоятельных семьях. Основная масса крестьянских детей с ранней весны и до глубокой осени ходила без головного убора и босиком. Обувь надевали только на праздники и с наступлением холодов. В ненастную погоду и зимой дети носили теплую одежду с плеча старших братьев и сестер – кафтаны, полушубки, валенки и шапки. В праздничные дни в состоятельных семьях костюм мальчика мог включать нарядную рубашку с вышивкой, специально сотканый праздничный пояс, которые дополнялись пиджаком, картузом, штанами из домотканины или недорогого покупного материала, лаптями, сплетенными по ноге ребенка или кожаными сапогами. Девочки по праздникам одевали праздничную из тонкого полотна рубашку с более скромной вышивкой, чем на одежде взрослых девушек, а также передник. На рубеже XIX–XX вв. под влиянием русских преимущественно в контактных зонах в праздничном костюме девочек появились юбки и сарафанчики. С 6–7 лет в составе костюма девочек непременным атрибутом становились украшения: металлические сережки, самодельные (из ягод, семян) или покупные бусы, роговые гребенки в волосах, сережки. Как и взрослые, девочки головы повязывали холщовыми или ситцевыми платками. Начиная с подросткового возраста, на хороводах и других массовых гуляниях девочки на головы надевали девичьи шапочки (*тукья*) из бисера и серебряных монет.

Таким образом, одежда детей (как малышей, так и подростков) шилась по образу и подобию одежды взрослых. От

последней она отличалась только размерами. Вместе с тем детскую одежду традиционно изготавливали из бывшей в употреблении ткани. Дети, как правило, донашивали одежду своих братьев или сестер или же для них перешивали одежду родителей. Признаки половой принадлежности в детской одежде вплоть до подросткового возраста проявлялись минимально. У девочек признаки пола проявлялись в основном в конструкции рубахи, в наличии в составе одежды женских головных уборов и украшений. Еще более насыщенными и отчетливыми признаки пола в деталях одежды девочек становились тогда, когда они переходили в более старшую возрастную группу и вступали в период девичества. В русской традиции, как и в культуре других восточнославянских народов, такой переход обставлялся серией различных обрядов посвятительного характера, целью которых было закрепление за ней нового социально-возрастного статуса¹. Вполне возможно, что во фрагментарном виде такие «посвятительные» обряды и церемонии в прошлом имели место и среди чувашей. Однако для утвердительного и безоговорочного ответа на этот вопрос нужны дополнительные поиски и исследования.

Первые дни (особенно в течение 40 дней) для ребенка считались опасными. Поэтому наряду с общераспространенными мерами временной изоляции ребенка и ограждения его от контактов с посторонними людьми в народной практике применялись обереги, в том числе в составе детской одежды. Независимо от этногенетической истории, конфессиональной принадлежности виды и свойства детских оберегов у народов Волго-Уральского региона обнаруживает большое сходство, а некоторые их аналоги выходят далеко за пределы ИЭО. Рассмотрим наиболее типичные виды детских оберегов, которые

¹ Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. 1911. Т. 2. С. 236–239; Он же. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 179–192; Мадлевская Е. Обряды посвятительного характера для девочек // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 230–234; Шангина И.И. Русские девушки. СПб., 2007. С. 13–27 и др.

получили распространение среди чувашей Урало-Поволжья. Вначале остановимся на оберегах, которые непосредственно не включались в состав одежды ребенка, но обязательно присутствовали в локусе ребенка, например, в зыбке или колыбели. Значительное и, пожалуй, преобладающее место в арсенале детских оберегов занимали острые и режущие предметы из железа. Среди таковых в источниках и ответах информаторов упоминаются железный резец или сошник (*шӑрт*) от деревянного плуга¹, косарь², шило³, нож, ножницы⁴, кочедык для плетения лаптей⁵, топор⁶, ложка, гвозди⁷, булавки, иголки⁸ и т.д. Из других металлических предметов в качестве апотропея иногда использовались подкова⁹, замок, монеты¹⁰. В первые месяцы жизни младенца их закладывали под детскую постель или прикрепляли на каком-нибудь видном месте. По народным представлениям, они служили надежной защитой от

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4910. Л. 87; Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: Мат-лы Межрегион. науч. конф. / К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. Уфа, 2001. С. 246. С исчезновением железного резца от плуга из активного бытования, по мнению П.П.Фокина, произошло его замещение другим омонимическим предметом - круглой щеткой из щетины для расчесывания кудели (*шӑрт*), бытовавшей у средненизовых и верховых чувашей. При этом магическая оберегающая сила предмета стала ассоциироваться с колосцей щетиной. (- И.П.).

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4910. Л. 87.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 217. Л. 284.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4910. Л. 87; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34, 35, 36,40; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 42; Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия. С. 190.

⁵ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 42.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ Там же. С.40.

⁸ Там же. С. 37; ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Данилова А.П. (1915 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв. № 5220. Л. 322.

¹⁰ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 315.

сглаза и предохраняли ребенка от подмены его «злыми духами». Перед тем как положить ребенка в колыбель, родная бабушка или другая старшая родственница с помощью железного ножа без ручки трижды обносила его вокруг зыбки и сооружала невидимый защитный круг – *тимёр карта* (досл. железная ограда)¹. После этого нож подвешивала к зыбке. В д. Пизипово Ядринского уезда, перед тем, как положить ребенка в зыбку, над ней ножом делали крест (чтобы к нему не приставал злой дух)². В обязательном порядке предметы из металла (чаще всего нож) женщины клали под детскую постель тогда, когда им приходилось оставить ребенка без присмотра³. По верованиям чувашей, злые духи (*усал*), пользуясь таким удобным случаем, крали маленьких детей и вместо них в зыбке оставляли полено⁴.

Отгонные свойства железа, как было отмечено выше, были обусловлены его прочностью, долговечностью, твердостью, связью с огнем, режущими или колющими качествами. С другой стороны, как считает Д.А. Баранов, сохранение жизненных сил ребенка обеспечивалось пространственной оторванностью новорожденного от земли – от «низа». Поэтому, по его мнению, вполне закономерным было стремление выделить ребенка из нижнего мира, что отразилось в обычае класть под колыбель предметы-обереги, которые нужно рассматривать как оружие искусственных преград на пути ребенка в иной мир⁵.

¹ ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, с. Суккулово, Гаврилова Т.З. (1916 г.р.).

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв. № 5220. Л. 321; ПМА. 1994. РБ, г. Уфа, Паймуллина А.Е. (1915 г.р.).

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156. Инв. № 4668. Л. 159; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177. Л. 159; Л. 443–444; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 508; ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, д. Верхнеулу-Елга, Терентьева А.В. (1910 г.р.).

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4910. Л. 86.

⁵ Баранов Д.А. Символические функции русской колыбели // Славяно-русские древности. Проблемы истории Северо-Запада Руси. СПб., 1995. Вып. 3. С. 237.

Из растительных средств в качестве детских оберегов чувашами использовалась рябина (*пилеш*) в виде веток¹, специально изготовленного крестика², палочки³ или ожерелья из ягод⁴. В охранительных целях маленький кусочек рябины (*пилеш йывăç татăкне*) подвешивали на шею ребенка⁵ или привязывали к нательному крестик⁶. Ношение рябинового крестика (*пилеш хĕрес*) для отгона злых сил (*усал*) было обязательным и для роженицы⁷.

Из других растительных средств функцию апотропея у чувашей выполняли можжевельник (*уртăш / урттăш / урт-йывăçци / орт-йывăç / орттăш йывăçĕ*)⁸, чертополох или мордвинник (*талнă пиçен / таллă пиçен / тала пиçен / танлă пиçен / талпиçен / танпиçен / пиçен*)⁹. В народе считали, что «злые духи», приближаясь к ребенку, укалываются об их острые колючки и поэтому не могут близко подойти к ребенку¹⁰. В охранительных целях ветки можжевельника привязывали к колыбели, вырезали из него продолговатый кусок, затем нанизывали на шнур и вешали на шею маленьким де-

¹ Магницкий В.К. Об ирихах у чуваш. С. 1–13; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 131.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. Инв. № 5693. Л. 546; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1936. С. 209; Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. С. 114–115; Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 315 и др.

³ Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. С. 33; Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 169; Чувашки: история и культура. Ист-этногр. иссл. Т. 2. Чебоксары, 2009. С. 120.

⁴ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 98, 212; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 40; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Казань, 1929. С. 84.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4709. Л. 113.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156. Инв. № 4668. Л. 159.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 218. Инв. № 5694. Л. 105.

⁸ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Казань, 1929. С. 289–290.

⁹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 235; Он же. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С. 169; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 225.

¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4915. Л. 97; Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия. С. 190.

тям¹. Ветку можжевельника, нож и ножницы клали также на место, куда укладывали ребенка². Иногда с такой же целью из можжевельника делали дужку, за которую вешали колыбель³. Можжевельник, а чаще всего таволгу (*тупӑлха*) в качестве отгонных средств чуваша использовали еще в похоронно-поминальной обрядности⁴. Мордвинник кроме своего прямого назначения (то есть оберега) чувашами использовался в лечебно-магических ритуалах. С его помощью больного ребенка окуривали⁵, с заклинаниями обводили вокруг головы или тела⁶, обкладывали с четырех сторон и произносили наговоры⁷. В целом же необходимо подчеркнуть, что деревья и растения с колючими ветками и иглами считались универсальными оберегами не только у чувашей, но и других народов⁸.

В качестве еще одного действенного оберега растительного происхождения некоторыми группами чувашей использовался чеснок. Чеснок, обладающий острым запахом и вкусом, в народной практике представлялся достаточно эффективным средством. В одном из чувашских поверий говорится, что выйдя на улицу, чеснок необходимо вложить куда-нибудь в детскую одежду, особенно в ночное время, когда активизируются «злые силы» (*усалы*)⁹. Охранительными свойствами чеснок наделялся у удмуртов. Отправляясь в гости, на свадьбу или в дальнюю дорогу, луковицу или дольку чеснока в качестве оберега они клали в карман одежды¹⁰. Как отгонное средство, лук и чеснок широко применялись в восточнославянских се-

¹ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 261.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4915. Л. 97; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 204.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Казань, 1929. С. 290.

⁴ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 175.

⁵ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С. 164.

⁶ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 225.

⁷ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 235.

⁸ Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // ТИЭ. Т. XV. Вып. 2. Этнографическая серия. М.; Л., 1935. С. 51.

⁹ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 37.

¹⁰ Христолюбова Л.С. Предметный мир обрядов. С. 167.

мейных обрядах. У русских их клали в карманы, а у украинцев вплетали в «вінок» невесты¹. Как отгонное средство луковку закладывали в уголок мешка рекрута в Пермском Прикамье².

В арсенале используемых чувашами детских оберегов очень часто упоминается печная сажа (*хърям*). Сажей делали отметины в виде точки или креста на видимой части тела ребенка, обычно на лбу, бровях, носу, подбородке, щеках и т.д.³ Применение сажи в охранительных целях, как отмечают исследователи, было обусловлено его теснейшей связью с культом огня и печью⁴. Во многих культурах сакральными являются не только сам огонь, но и символы огня – уголь, зола, сажа, дым, головешки, очаг, печь и т.д. Например, башкирские чувашаи, отправляясь в дальнюю дорогу, для избавления младенца от козней злых духов и испуга в его одежду закладывали потухший уголек или маленький мешочек с солью⁵.

Применение сажи, угольков, краски, мазей и т.п. в охранительных целях было распространенным явлением. Отметины сажей на теле младенца делали русские Заонежья, указательным или средним пальцем ею мазали за правым ухом или за обоими ушами, рисовали крест между лопаток, в области крестца, в местах пересечения нижних ребер с позвоночником или на груди⁶. Обычай применения сажи от домашнего очага или котла (казана) с целью охраны ребенка от сглаза существо-

¹ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 38.

² Белавин А.М., Подюков И.А., Черных А.В., Шумов К.Э. Война и песня. Солдатские и военные песни в фольклорной традиции Прикамья. Пермь, 2005. С. 252.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 327; ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Петрова А.П. (1915 г.р.); Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 33, 37, 42, 43; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 63; Чувашское народное творчество. Заговоры. Кн. первая / Сост., авт. предисл. и коммент. В.А. Ендеров. Чебоксары, 2014. С. 69, 80.

⁴ Левкиевская Е.Е. Сажа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 533–534.

⁵ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 74.

⁶ Левкиевская Е.Е. Сажа. С. 533.

вал у казахов¹, узбеков², таджиков³. Аналогичное использование сажи, черной краски или мази известно также в Иране и Индии. Персы для ограждения младенца от несчастий ставили на теле ребенка семь родинок; индийцы в целях противодействия «дурному глазу» сажей или темным составом мазали не только новорожденных, но и взрослых детей; белуджи на лбу и руках ребенка ставили небольшие синие точки, якобы обеспечивающие ему будущее благополучие. Помимо этого после первого купания и пеленания белуджи черной сурьмой или специальной лекарственной краской красили веки⁴.

Использование сажи или золы в качестве оберега отмечается и среди народов Волго-Уральского региона. Башкиры лоб и брови ребенка намазывали сажей или делали на лбу отметину красной краской. Иногда в качестве апотропея ими использовалась ягода рябины, которую раздавливали на лбу и потом трижды обносили вокруг головы ребенка⁵. Курганские башкиры, чтобы избежать сглаза, новорожденному на лбу делали метку сажей, набрав ее пальцем из-под котла⁶. В качестве отгонного средства от нечистой силы башкирами использовалась также зола или пепел можжевельника. Как отпугивающее злые силы средство, золу (*кэл*) башкирки использовали при лечении женщин от послеродовой болезни (*эзлэк*). Для этого узелки с золой они привязывали к подолу платья роженицы⁷. К слову, использование золы (*кёл*) в качестве оберега и средства лечения роженицы от послеродовой горячки было распро-

¹ Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 99.

² Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 298–333.

³ Троицкая А.Л. Первые сорок дней (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов // В.В. Бартольд-друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 335; Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С. 126.

⁴ Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С.134.

⁵ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 97.

⁶ Минибаева З.И. Предохранительная магия курганских башкир. С. 59.

⁷ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 291.

странено и среди чувашей. Однако золу, в отличие от башкирок, чувашки клали внутрь обуви или носков¹. В настоящее время использование сажи в качестве охранительного знака практически не встречается, ее заменителем сейчас является губная помада какого-нибудь яркого, обычно красного цвета или отметина, сделанная акварельной краской².

Большую группу среди детских амулетов составляли обереги, которые обычно прикрепляли (пришивали) к головным уборам и плечевой одежде. Иногда их подвешивали на шею за тонкий шнурок или бечевку, или привязывали к нательному крестику. Чаще всего в качестве таковых использовались бусины (*шӑрса*) преимущественно ярких цветов³. По народным поверьям, злая сила, исходящая из глаз недоброжелателя, должна была задержаться на них и рассеяться в пространстве, не причинив вреда ребенку. Наряду с разноцветными покупными бусами чувашами широко применялись бусы, изготовленные из рябиновых ягод⁴.

Кроме бусин в качестве детских оберегов чувашаши широко использовали раковины каури (*хуртпуçси, хурткуçси, хуркуçси, хортпоçси, хорпоçси, шӑрса пуç*)⁵. Они представляют собой яйцевидные ракушки морского моллюска, имеют овальную форму и характерную продольную щель с зубчатыми кромками. Районами добычи раковин издавна были южные моря и океаны. Многими народами они использовались не только в качестве украшений, но и денег. Кроме этого они были связаны с магической практикой, так как отражали символику культа предков и плодородия.

Мощными оберегами, хранителями детей и женщин эти ракушки считались у чувашей. Беременные женщины и дети

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 235. Л. 140.

² Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 74.

³ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 55, 63.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 84; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 98, 212.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177. Л. 443–444; НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 182. Инв. № 1469. Л. 225; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 63; Чувашаши: история и культура. Ист-этногр. иссл. в 2 т. Т. 1. Чебоксары, 2009. С. 358.

ракушки каури вешали на шею, «от сглаза» пришивали на детские чепчики и украшения¹. В качестве оберега несколько ракушек нашивалось на свадебное покрывало невесты². Среди чувашского населения раковины каури пользовались сакральной святостью и передавались из поколения в поколение³. В виду сходства со змеей у сибирских татар и других тюркоязычных народов Центральной Азии ракушка носит название *елан пош* «змеиная голова» и тоже входит в состав детских оберегов⁴. Под аналогичным названием можно рассматривать и чувашское название. Именно с таким переводом дает название раковины каури в одном из своих работ В.К. Магницкий. Исследователь, в частности, отмечает, что в качестве оберега к нательному кресту чуваша привязывают раковину каури или ужомку, которая у них называется «змеиная головка»⁵. Близкое по звучанию название раковины у тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана в контексте «змеиная голова» (*йылан баши* – туркм., *илон баши* – узб., *жиландъиш баши* – кирг., *жылан баши* – каз.), по мнению исследователей, было обусловлено с распространенным среди этих народов культом змеи⁶. Этнограф П.П.Фокин считает, что охранная функция раковины исходит из ее ассоциации (схожести) с женской вагиной. По мнению ученого, ритуальное обнажение-демонстрация низа являлось мощным отгоняющим «злых духов» средством⁷. Интересно заметить, что раковина каури наряду с луком и стрелами, веретеном, бронзовыми пуговицами и другими предметами у древних тюрков являлась символом

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 251. Л. 306; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 459–460.

² Чуваша: история и культура. Ист-этногр. иссл. Т. 1. Чебоксары, 2009. С. 359.

³ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 261.

⁴ Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Вып. 1. Омск, 1999. С. 95.

⁵ Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. С. 11.

⁶ Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 190.

⁷ Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей. С. 246.

Умай – богини плодородия и покровительницы роженицы и младенцев¹. Благодаря своей форме раковины как «врата рождения» и символ женской плодовитости воспринимались у алтайцев². В целом, раковины каури (*Cypraea moneta*) как обереги были известны еще с глубокой древности у народов Средней Азии³, Южной Сибири⁴, Алтая⁵.

В качестве других пришивных или подвешиваемых оберегов исламизированными группами чувашей, а также чувашами, проживающими в контактных зонах с татаро-башкирским населением, применялись специальные амулеты *пĕтĕй*⁶, *пĕтĕй*⁷. Свое название амулет берет от башкирского и татарского слова *бетуе*, который своим происхождением восходит к широко распространенному в древнетюркских памятниках слову *biti* в значении «письмо, надпись». В словаре

¹ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 611; Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 275–280; Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. М. 1973. С. 265–286; Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек и общество. Новосибирск, 1989. С. 151; Кармышева Б.Х., Губаева С.С. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов. С. 150 и др.

² Камалиева А.С. Магия плодородия в башкирском женском костюме // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы VI Всерос. тюркологической конф. (с международным участием). Уфа, 2014. С. 308; Клешев В.А. Культ плодородия у алтайцев: каменные диски с отверстиями // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы Всерос. науч. конф. Горно-Алтайск, 2005. С. 76.

³Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 288.

⁴ Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. С. 80.

⁵ Потапов Л.И. Одежда алтайцев // СМАЭ. Т. 13. Л., 1951. С. 42; Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М.-Л., 1952. С. 118; Он же Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953. С. 135.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 152; Меса-рош Д. Памятники старой чувашской веры. С.261.

⁷ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 64.

М.Кашгари слово *bitiq* объясняется как «заколдованный амулет, применяемый против нечистой силы»¹. Амулет состоял из двух частей: бумаги с написанной на ней обережной молитвой или изречением из Корана и мешочка треугольной формы из кожи или ткани. Бумагу с текстом складывали в мешочек и зашивали, придав ей треугольную форму. Как правило, на бумагу записывали по одной суре из Корана или несколько слов на арабском языке. В иных случаях обходились написанными на бумаге несколькими цифрами или какими-либо знаками. Чуваши такие амулеты получали от татарских мулл, которые перед этим на больного ребенка клали Коран и читали молитву². В некоторых деревнях их покупали у татар-разносчиков мелких товаров и они имели не треугольную, а четырехугольную форму³. Талисманы обычно носили на груди, подвесив за шнурок⁴.

Талисман *betey* был очень распространен среди башкирского и татарского и населения Урало-Поволжья. Башкиры *betey* носили на шее на шнурке или пришивали на одежду, преимущественно на головной убор, подмышки рубашки или на воротник⁵. Иногда вместо обережных молитв или арабоязычных сур в амулет закладывали металлические предметы – монетки, оловянные или медные пуговицы (башкиры)⁶ или молитву вместе с отрезанной прядью волос новорожденного (татары-мишари)⁷. Терять талисман или пренебрегать им запрещалось, иначе его владельцу грозила опасность. По представлениям башкир, обережной силой обладали также детские рубашки (распашонки), детские одеяла, детские тубетейки, сшитые из треугольных лоскутков, которые в некоторых диа-

¹ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 103.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 152–153.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 460; Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 64.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 152.

⁵ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 102.

⁶ Там же; Она же. Железо (тимер) в мифологии башкир. С. 110.

⁷ Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья: историко-этнографическое исследование. Ульяновск, 2009. С. 143; Хисамитдинова Ф.Г. Железо (тимер) в мифологии башкир. С. 110.

лектах бытовали под таким же названием *бетей*¹. Поэтому у башкир одаривание новорожденного рубашкой или одеялом, сшитым из бережных лоскутков, всегда считалось благим делом. В некоторых диалектах и локальных группах башкир такие предметы с бережной функцией, сшитые из лоскутков, бытовали в сочетании со словом *имэлтэ*: *имэлтэ кулдэк* (лоскутная рубашка), *имэлтэ кэпэс* (лоскутная шапка), *имэлтэ юрган* (лоскутное одеяло), *имэлтэ бишмэт* (лоскутный бешмет)². Такие обереги бытовали также среди поволжских татар³, народов Средней Азии и Казахстана⁴.

Для бережных целей на шапочку или рубашку ребенка пришивали также яркие бляшки, металлические предметы, жетоны, пуговицы, цепочки – все, что имело замысловатую форму и бросающийся в глаза внешний вид. Переход на яркие бусины, пуговицы и другие предметы, очевидно, был обусловлен некоторым дефицитом раковин каури. В настоящее время обычай пришивать к детским головным уборам берега встречается эпизодически, в основном в семьях, где есть пожилые женщины и лишь в случаях, когда ребенок растет болезненным и слабым. Раковину каури изредка пришивают к детским головным уборам, в которых они выходят на улицу. В качестве амулетов, современные мамы и бабушки, как правило, используют булавки, броши, значки, покупные талисманы с «глазком», которые одновременно являются пряжками и заколками.

К числу детских берегов можно отнести также серьгу, которую чуваша надевали на левое ухо ребенка. В подтверждение этого приведем небольшой фрагмент из сочинения Г.Т.Тимофеева «Тэхэрьял»: «*Хэйше-хэйше тата, ача*

¹ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 102–103; Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка. С. 79; Минибаева З.И. Предохранительная магия курганских башкир. С. 60.

² Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 178–179.

³ Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Т. 26. Вып. 5. Казань, 1910. С. 466.

⁴ Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 76.

суралсанах, «пурайнтър» тесе, сулахай хълхине шайтарасъсё, тет, хълхана шайтарсан пурсай витеъресъсё» (Как только ребенок родится, чтобы он «жил», кое-кто ребенку протыкает левое ухо и вдевает в него шелковую нить)¹. Следует полагать, что после прокалывания нитку через некоторое время заменяли серьгами, особенно в ушах девочек. Вдевание одной серьги в правое ухо в охранительных целях практиковалось среди народов Центральной Азии, например, казахов, киргизов, таджиков². Таджики в проколотое ухо девочки сначала продевали нитку или волос собаки (полагали, что уши тогда заживут быстрее), затем надевали серьги. Иногда в отверстие вставляли стержни, сделанные из семян дыни, или лапки священного жука-скарабея, символизирующих плодородие. Прокалывание ушей в защитных целях было распространенным явлением в обрядах народной магии мордвы – у мальчиков прокалывали одно ухо, у девочек – два³. В качестве оберега и защиты от нечистых сил серьги применяли башкиры, в том числе и для мальчиков⁴. Серьга в ухе, как предполагают ученые, являлась своего рода меткой, предупреждающей злых духов, что ребенок помечен, имеет своего хозяина, а значит, на него не стоит покушаться⁵. По мнению же А.К. Байбурина, «прокалывание уха явно соотносится с идеей искусственного преобразования младенца как условия его отторжения от сферы природного»⁶.

Действенным способом защиты ребенка от сглаза у чувашей являлось привязывание красных, черных или других ярких нитей на запястье и щиколотке⁷. Своим видом и ярким цветом они были призваны отвлечь злого человека и нейтра-

¹ Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял (Девятиселье). С. 87; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVI. Чебоксары, 1941. С. 321.

² Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. С. 76; Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 85.

³ Корнишина Г.А. Традиционные обряды детского цикла у мордвы. С. 84.

⁴ Хисамитдинова Ф.Г. Железо (тимер) в мифологии башкир. С. 109.

⁵ Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 96.

⁶ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 54.

⁷ ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Петрова А.П. (1915 г.р.); Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 315.

лизовать направленность и силу его глаза. Как и с опоясыванием, в данном случае маркированным оказывается не только круг, но и красный цвет нити, символизирующий жизнь и плодородие. Р.А.Султангареева считает, что нить в мифологии тюрков ассоциируется с солнечным лучом – жизненным началом и семантически с дорогой, ведущей в небо¹. В некоторых ситуациях в целях отвода глаза вместо цветных нитей чувашки на каком-нибудь видном месте рубахи ребенка пришивали «красный или яркого цвета лоскут»². Это делалось для того, чтобы глаза смотрящего человека обратили внимание на лоскут раньше, чем на ребенка. В определенной мере этот обычай перекликается с традицией нашивания лоскута красной ткани (кумача) на видное место рубашки беременной женщины, когда она шла проститься с покойником³.

К другому типу оберегов относятся предметы религиозного, а именно православного культа. В качестве таковых преимущественно чувашами-христианами использовались освященные в церкви травы, цветы, ветки вербы, иконки⁴. Достаточно широко использовались кусочки ладана, которые в качестве амулетов вешали на шею детей⁵. Иногда кусочки ладана пришивали к нательному крестику⁶.

К числу универсальных оберегов можно отнести черту (круг), с помощью которого матери-чувашки создавали границу замкнутого, охраняемого пространства вокруг ребенка. Григорий Мишкин – корреспондент Н.В. Никольского из с. Большие Яльчики Алькеевской волости об этом пишет так: «Вокруг ребенка, где бы он не был, проводят черту, чтобы не вторглась нечистая сила. Обряд сопровождается с известным молитвословием языческого характера: *«Хёртсурт! Усал ташмана ача патне сывах ан яр!»* (Хёртсурт! Злого врага не допускай к

¹ Султангареева Р.А. Семейно-бытовой и обрядовый фольклор башкирского народа. С. 36.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв № 5220. Л. 321.

³ Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность. С. 54.

⁴ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 315.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 251. Л. 306.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр.156. Л. 159.

ребенку!)»¹. Очерчивание такого круга проводилось на земле или полу деревенской избы каким-либо железным предметом (ножом, косарем, топором, косой и т.д.).

Магический круг находил применение и в других чувашских обычаях и обрядах, например, в очерчивании усадьбы магическим кругом (*тимёр карта*) в ночь со среды на четверг перед Пасхой, в опахивании селения в экстремальных ситуациях (*хёр аки, хёр сухи/сохи*), опоясывании, обвязывании предметов и частей человеческого тела, пролезании или пронимании через круглые отверстия и т.д. Очерчивание и нанесение магического круга с целью защиты от нечистой силы, ходячих покойников и ведьм, особенно вне «своего» культурно освоенного пространства, представляло достаточно распространенное явление в обрядовой практике русских и других славянских народов, в том числе в народной магии и медицине².

Для отвода сглаза от ребенка, а также защиты его от болезней некоторыми группами чувашей использовались специально изготовленные детские рубашки. В одном из источников по этому поводу говорится, что в целях защиты от сглаза на ребенка следует надевать рубашку скроенную из ткани красного или другого яркого цвета³. В этом свете определенный интерес представляет «рубашка одного дня» (*пёр кун кёпи*), которую было принято изготовить ночью, либо в течение одного дня до захода солнца. Традиция изготовления такой обережной рубашки сохранилась среди чувашей Закамья и Причеремшанья⁴ (более подробно об этом см. в последней главе настоящей работы. – *И.П.*).

¹ НА ЧГИГН. Отл. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 460.

² Белова О.В. Круг // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 11–12.

³ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 55.

⁴ Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей. С. 247. Он же. Рубашка-оберег младенца. С. 61–64; Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 51; Матвеев Г.Б. Экспедиция на Черемшан (праздники и обряды чувашей) // Этнология религии чувашей. Вып. 1. Чебоксары, 2003. С. 136.

Из других традиционных оберегов, которые применялись чувашами для защиты жизни и здоровья ребенка, исследователями и источниками упоминаются гусиные перья, сера или спички, березовый веник, метла¹, кусок хлеба². Когда ребенок засыпал, чтобы оградить его от приставаний черта (*шуйтан*), под подушку младенца клали нож и хлеб. При этом произносили следующее заклинание: «*Ман ачана ан в̄рат! Пёр п̄ат с̄ак̄ар паран, пёр п̄ат тимёр паран!*» (Моего ребенка не буди! Даю тебе пуд хлеба и пуд железа!)³.

Таким образом, арсенал предметов и средств, которые использовались чувашами в качестве детских оберегов, был чрезвычайно разнообразным. Вера в защитные свойства этих предметов была связана с древнейшими представлениями, в основе которых лежала вера в магическую силу огня, воды, железа, была обусловлена культом деревьев, животных, птиц и т.д. Все перечисленные обереги, за исключением некоторых предметов, пришивались или прикреплялись к одежде ребенка на самом видном месте, чтобы привлечь внимание человека и отвлечь его от ребенка. Аналогичные обереги существовали у других народов, в том числе народов Волго-Уральского региона. Например, марийцы раковины-каури, низку бусин и бисера привязывали к колыбели, прикрепляли на одежду⁴ или вешали на шею ребенка. «Бусинами от дурного глаза» марийцы называли булавку с нанизанной на нее янтарной бусиной, которую прикрепляли на рубашку девочки с левой стороны груди⁵.

¹ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 315–316.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 326. Л. 243–244; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 37. Возможно, смысл этого обряда заключается еще в пожелании новорожденному обеспеченной и сытой жизни. (– И.Л.).

³ НА ЧГИГН. Отд. I.. 326. Л. 244.

⁴ Молотова Т.Л. Концепция «картины мира» у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 29. М., 2003. С. 34–61; Она же. Родильные обряды // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 273–275.

⁵ Заднепровская А.Ю. Марийские украшения XIX – начала XX в. как этнографический источник // СМАЭ. Т. 38: Памятники

Удмурты для защиты от сглаза на руку младенца привязывали цветную нитку, на темя сыпали соль или мазали его сажеей, а под подушку клали нож или ножницы¹. В качестве амулета раковина каури с пучком козлиной бороды или собачьей шерсти пришивался на детский чепчик у бесермян². Иногда в этих целях к налобной части детской шапочки они пришивали пучок раковин каури³. Мордва в качестве защитного средства использовала золу, сажу и головешки, взятые из печи. Золой они посыпали подоконники и порог дома, пока ребенку не исполнялось шесть недель⁴. На ночь на порог и под зыбку клали топор, косу, полагая, что нечистая сила если захочет войти в дом, то обязательно порежется и не сможет навредить ребенку⁵. Башкиры, предохраняясь от шайтана и других «злых сил», к колыбели ребенка пришивали или прицепляли кольца, стрелы, камни из священных мест⁶, закатанные в шерсть зародышевые волосы младенца, зашитые в тряпочку или кожу изречения или молитвы из Корана⁷, мешочки с пуповиной или плацентой новорожденного, волчьи, медвежьи, барсучьи когти, медвежьи и волчьи зубы, плоды рябины, можжевельника⁸,

культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 131, 132.

¹ Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов // *Memoires de la Societe Finno-Ougrienne*. № 217. Helsinki, 1993; Христолюбова Л.С. Семейные обряды // *Народы Поволжья и Приуралья*. С. 463–465.

² Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 63.

³ Белицер В.Н. К вопросу о происхождении бесермян (по материалам одежды) // *ТИЭ*. Вып. 1. М.;Л., 1947. С. 190.

⁴ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 84; Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов. С. 56.

⁵ Беляева Н.Ф. Ребенок в поверьях и приметах мордвы // *Традиционная культура и мир детства: Мат-лы Междунар. науч. конф. «XI Виноградовские чтения*. Ч. 1. Ульяновск, 1998. С. 47.

⁶ Никольский Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование доктора медицины Д.П. Никольского. СПб., 1899. С. 123.

⁷ Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч. 2: Быт башкир. Л., 1925. С. 306.

⁸ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 99.

на головной убор или одежду ребенка пришивали пух, взятый из хвоста гуся, цветные бусины, пуговицы, серебряные монеты, раковины-ужовки¹, пуговицы или бусы из сердолика и т.д.². Татары на шапочку ребенка спереди нашивали монетку, бляху, призванные «отвлечь» внимание обладателя «дурного глаза». С этой же целью они на лбу младенца рисовали пятно черной или голубой краской. Охранительное значение татары приписывали веточкам можжевельника, рябины, семенам чернавки, зубам животных, серебряным монетам, молитве «бэти», которые нашивались на детскую перевязь «хасите», подвешивались к рукам, прикреплялись на воротник³. У сибирских татар для оберегания младенца от злых духов в колыбель у изголовья клали Коран, можжевелевую палочку или нож⁴. Кеты в этих целях в колыбель новорожденного клали специально изготовленный ножичек или маленький лук со стрелами⁵.

Таким образом, использование оберегов и амулетов в составе детской одежды было широко распространенным явлением. Несмотря на их разнообразие по материалу, форме, способу применения, все они были призваны выполнять одну и ту же функцию – предохранять человека и окружающий его мир от потенциальной опасности, предотвратить еще не реализованное зло, создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, «закрыть» охраняемый объект, сделать его невидимым, нейтрализовать носителя опасности, нанести ему вред, отогнать опасность или наделить охраняемый объект защитными свойствами и способностью сопротивляться злу⁶.

¹ Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка. С. 81.

² Хисамидтинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 53–54.

³ Завьялова М.К. Татарский костюм: из собрания Государственного музея Республики Татарстан. Казань, 1996. С. 161; Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды. С. 358.

⁴ Зинатуллина Г.И. Народные медицинские знания сибирских татар (тоболо-иртышская группа). Казань, 2013. С. 96.

⁵ Алексеенко Е.А. Указ. соч. С. 75.

⁶ Левкиевская Е.Е. Обереги. С. 443.

ГЛАВА 5

ОДЕЖДА КАК СРЕДСТВО ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ И ЛЕЧЕНИЯ ДЕТСКИХ БОЛЕЗНЕЙ

Комплекс средств и приемов, применяемых в народной медицине, чрезвычайно богат и разнообразен. Для лечения человека от болезней применялись лекарственные травы, минералы, средства животного происхождения, приемы народной физиотерапии, травматологии, хирургии. Использовались также иррациональные средства лечения, прежде всего заклинания и заговоры, магические обряды, обереги, амулеты и другие средства, которые при лечении создавали соответствующий обрядово-магический фон и способствовали достижению положительного результата. Широкому распространению народных методов лечения среди населения способствовала их доступность, относительная дешевизна, а также возможность их применения в домашних условиях. В немалой степени устойчивость народных приемов и средств лечения были обусловлены беспомощностью, бедностью, неграмотностью населения, недостаточным уровнем развития медицинского обслуживания и т.д.

В числе вышперечисленных средств и приемов в лечебной практике, и особенно в магических ритуалах чувашей, определенную нишу занимали обряды с одеждой. Одежда, как «наиболее семиотизированная подсистема предметного кода культуры»¹ применялась в качестве средства и объекта различных магических практик. И это – универсальное явление, имеющее место в традиционных культурах многих народов мира.

В лечебно-магических обрядах над одеждой больного проводили лечение не только с помощью заговоров и заклинаний, но и применяли достаточно выраженные акциональные действия и манипуляции. Это было обусловлено тем, что, по народным представлениям, одежда являлась продолжением, внешней оболочкой человека, соответственно причины болез-

¹ Толстая С.М. Одежда. С. 523.

ней могли находиться не только внутри человека, но и в его одежде. Поэтому все действия при проведении лечебно-магических ритуалов были нацелены на изгнание болезней и болезнетворных духов не только из тела ребенка, но и из его одежды, в которой они могли обитать и таким образом стать причиной недуга. Для этого одежду больного ребенка хлестали, зажимали, разрывали на части, окуривали, сжигали, полоскали в речной воде, оставляли на перекрестке дорог, на расщепленном надвое дереве, в лесу и т.д. Кроме этого для усиления защитных свойств на одежду или отдельные ее части прикрепляли или пришивали различные обереги. Рассмотрим некоторые из этих способов, где имеет место явное или неявное присутствие одежды больного ребенка.

От сглаза. Одним из устойчивых представлений, бытовавших среди чувашей, было мнение о том, что причиной заболеваний маленьких детей является сглаз (*куç йĕрни*)¹. В пантеоне духов и божеств у чувашей, которым нужно было поклоняться и приносить жертвоприношения, особое место занимало божество «*Куç турĕш*» (досл. «божество сглаза»)², что еще раз свидетельствует о том, насколько серьезное отношение чуваша придавали опасности сглаза. Прежде всего остерегались людей, обладающих дурным глазом. Как правило, это были люди с «огненными черными глазами» и «колючим взглядом»³. Опасности сглаза больше всего были подвержены маленькие дети, девицы, домашние животные, пчелы, деревья, хлеба, «одним словом все, что может возбудить зависть чуваша»⁴. Внешними проявлениями сглаза были потеря веса (*типсе, ырханланса каять*), чесотка, чири (*кĕçене, çăпана каять*)⁵. Полагали, что младенец, которого сглазили, теряет сон, становится беспокойным, плаксивым.

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VII. Чебоксары, 1935. С. 26.

² Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 260; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VII. С. 34; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 212.

³ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 260.

⁴ Там же.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 230. Инв. № 5771. Л. 177.

Чтобы оградить младенца от дурного глаза, матери маленьких детей прибегали к соблюдению ряда профилактических мер. Как уже упоминалось выше, в первые сорок дней малолетних детей старались уберечь от нежелательных контактов и не показывали посторонним людям. В этих целях в избе устраивали специальную занавеску или полог из плотного холста или фабричной материи, за которыми одновременно могли укрыться и роженица, и ребенок. Такой же полог, но размером поменьше, находился над зыбкой младенца. По сообщениям пожилых информаторов, в прошлом такой полог декорировался несложной вышивкой и аппликацией. Последние кроме декоративных и эстетических функций, очевидно, выполняли также функции оберега. Близким родственникам, пришедшим первый раз навесить ребенка, прежде чем взглянуть на него, следовало три раза плюнуть через левое плечо и сказать: «Чтобы не сглазить!» Эти же слова необходимо было произнести, когда человек случайно в положительном свете отмечал какие-либо внешние данные ребенка. Похвальные слова и восторженные возгласы, высказанные в адрес ребенка, по народным представлениям, несли в себе потенциальную угрозу и могли стать причиной сглаза. Тому, кто похвалит малыша, следовало трижды плюнуть и сказать: «*Ан куҫахттәр!*» (Чтобы не сглазить!); «*Манран куҫ ан үктәр!*» (Чтобы от меня сглаза не случилось!). В таких ситуациях мать ребенка также произносила защитные заговоры: «*Куҫна – курак чәкки!*» (В глаза твои – фаллос грача!)¹, «*Куҫна – чакак пәхә!*» (В глаза твои – помет сороки!)². В семантически близком контексте такие апотропейные словесные формулы (по терминологии Г.И. Кабаковой. – *И.П.*) типа «В глаза и уши тебе яйца кота», «В глаза и уши тебе пепел и горячие уголья», «В твой рот – кошачьи половые органы, в глаза – огонь от дуба!», «В твой рот – кошачий / собачий помет!» и др. бытуют в обрядах детства у марийцев, удмуртов, мордвы, коми-зырян и других финно-угорских наро-

¹ ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).

² ПМА. 1994. РБ, Ермакеевский р-н, д. Верхнеулу-Елга, Терентьева А.В. (1910 г.р.).

дов¹. Такую же наступательную и агрессивную стратегию, предусматривающую нейтрализацию, прежде всего органов, с помощью которых может быть наслана порча – глаз и языка обидчика, обнаруживают в себе защитные заговоры, сохранившиеся среди белорусов Полесья². Возможно, что такие же параллели можно привести по другим народам.

Способы лечения сглаза были достаточно разнообразными и заключались в том, чтобы «сжечь», «смыгть», «запарить» его и т.д. Самым распространенным способом было окуривание (*тётёрни*). Чтобы «снять» сглаз, ребенка окуривали с помощью древесного гриба или гриба-трутовика (*шйтáклá кáмпa*)³, колючего растения *талпицен*⁴, семян льна⁵, гнилой веревки, кала собаки⁶, ладана⁷. Окуривание больного ребенка дымом древесного гриба или дубовых желудей практиковалось также в народной медицине башкир и крещеных татар⁸.

Окуривание производили, накрыв голову больного каким-нибудь отрезом холста или ситца и периодически напуская на него дым от тлеющего гриба, либо гриб держали внутри рубашки (*сынын кёпи айне тытса*)⁹ и также напускали дым. На заключительном этапе ворожея обмакивала гриб в чашке с

¹ Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов. С. 23; Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов. С. 18–19.

² Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 121–122.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 230. Инв. № 5771. Л. 177; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 460; ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, д. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.); Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 214; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 31, 32–33, 44, 83 и др.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XIII. Чебоксары, 1937. С.164.

⁵ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 56.

⁶ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 214.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 153. Инв. № 4626. Л. 168; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4716. Л. 271–272.

⁸ Каганов Н.Ф. Указ. соч. С. 6, 12.

⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 230. Инв. № 5771. Л. 177.

водой и обрызгивала им лицо ребенка¹. Некоторые же, обрызгивали больного, набрав воду из чашки в рот. Иногда заболевшего от сглаза ребенка обмывали водой, в которой предварительно протирали ручки дверей, ворот потной рубахи или водой, куда клали щетку для чесания кудели, каленую подкову, монету, вино и имбирь (*хаяр тьмар*)², обрызгивали или поили соленой водой³. Распространенными способами лечения от сглаза являлись окуривание и опрыскивание ребенка через березовый веник⁴, метлу⁵, решето⁶, бросание соли на огонь (*тавар сиктерни*)⁷. Все эти манипуляции йомзей (ворожеей. – И.П.) проводились под непрерывное произнесение заклинаний или заговоров против сглаза (*кус чёлхи*). Все описанные выше способы лечения практиковали не только йомзи, знахарки, бабки-повитухи, но и бабушки или матери. Тексты таких заклинаний переходили из уст в уста и считались одним из эффективных приемов лечебной магии.

Таким образом, в обрядах снятия сглаза знахарка выполняла две основные функции: окуривала болезнь тлеющим огнем и дымом, а потом смывала ее водой. Здесь налицо просматриваются очистительная и апотропейная семантика огня и

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 230. Инв. № 5771. Л. 177.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Л. 319; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 213.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 243. Инв. № 5870. Л. 620.

⁴ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 56: Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 48.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4716. Л. 271–272; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 82, 83.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 274. Л. 200; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 262; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 213; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 65, 68; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 69.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158. Инв. № 4702. Л. 130–131; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4716. Л. 271–272; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв. № 5220. Л. 322; Ашмарин Н.И. СЧА. Вып. XIV. Чебоксары, 1938. С. 240; Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. С. 15; Груздев В.Ф. Народная медицина чуваш // ИОА-ИЭ. Т. 30. Вып. 1. С. 77; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 89–90 и др.

воды. Кроме того, в обрядах, связанных с водой, эта стихия выступала как первоначало: ритуальное омовение означало второе рождение, новый выход из материнской утробы. Функция знахаря при этом заключалась в восстановлении нарушенного порядка, то есть утраченного здоровья¹.

Для предохранения от сглаза определенные манипуляции проводились с одеждой ребенка. Прежде всего, это видно в использовании в составе одежды предметов-оберегов. В этих целях на шапочку младенца с наружной стороны пришивали кусочек рябиновой ветки², монетку, светящуюся пуговицу, лоскуток ткани³, раковину-каури⁴. Кроме этого, раковину-каури в качестве ожерелья вешали на шею ребенка или пришивали к одежде на каком-нибудь видном месте. В качестве оберега на шею маленьким детям вешали также кусок можжевельника в виде продолговатого куска дерева⁵, а в поздней традиции – ожерелье из красных или желтых бус⁶.

Испытанным средством от сглаза у чувашей считалось одевание на ребенка рубашки яркого цвета: «Хёрлĕ е урăх янкăр тĕслĕ кĕпе тăхăнтараççĕ» (От сглаза надевают рубашку красного или другого яркого цвета)⁷ или пришивание на видном месте одежды лоскута красного цвета⁸.

Другим способом лечения от сглаза было окуривание ребенка кусочком его собственной одежды: «Е хăйсен япалипе (кĕпе татăкĕ е ытти те) тĕтĕресçĕ» (Или окуривают с помощью их вещей (кусочком одежды или еще чем-нибудь))⁹.

Иногда такой обряд проводили с помощью одежды человека, которого считали источником сглаза. Для этого незаметно от хозяина изымали небольшой кусок его одежды, затем клали на тлеющий гриб и под заговор обводили вокруг головы

¹ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 284.

² Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 212.

³ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 281.

⁴ Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 34.

⁵ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 261.

⁶ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 55.

⁷ Там же. С. 55.

⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184. Инв. № 5220. С. 321.

⁹ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 75.

больного ребенка¹. В д. Аксубаево Симбирской губернии ребенка окуривали с помощью подожженного фрагмента одежды человека, считавшегося причиной сглаза. После этого, оставшуюся золу, смешивали с чистой водой и обмывали лицо ребенка². Аналогичный способ лечения от сглаза бытовал среди закамских удмуртов – у человека, от которого у ребенка наступил недуг, тайком отрывали какой-нибудь кусок одежды, затем поджигали его и с заклинаниями обводили вокруг ребенка³. Дымом от лоскута или нитки с одежды сглазившего человека окуривали больного башкиры⁴. Курганские башкиры сглаз лечили заворачиванием ребенка в одежду предполагаемого виновника. Для этого они крали что-то из его одежды, смачивали теплой водой и заворачивали в нее больного ребенка. Если украсть одежду не удавалось, ее старались хотя бы выпросить⁵.

От злого духа ийе. Другим «злым духом», насылающим на ребенка болезни и недуги, у чувашей считался дух *ййа*, *ййа*⁶, *ййа*, *ййе*⁷, *ййе*, *ййе*⁸, *ийе*⁹, *ийа*,¹⁰ *ийе*¹¹ и т.д. Местами обитания духа считались самые разные локусы – «они бывают земные, водные, полевые, домашние, подпольные, печные, подлестничные, лесные, их можно застать в зыбках, в хлеву, в дороге, в ветрах и даже бывают вместе с гостем, пришедшим в

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4708. С. 87–88; Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. С. 39; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 65–66; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 32–33.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 623. Инв. № 9053. Л. 42.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов. С. 49.

⁴ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 222.

⁵ Минибаева З.И. Народная медицина башкир. С. 126.

⁶ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IV. Чебоксары, 1929. С. 30.

⁷ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IV. С. 32.

⁸ Там же. С. 97, 98.

⁹ Там же. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 84.

¹⁰ Там же. С. 87.

¹¹ Там же; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 225.

дом»¹. Согласно верованиям чувашей, *ийе* обитали также в бане². По мнению А.К. Салмина, духи *ийе* обитают там, куда их сбросил Бог (*Турă*) с небес в далекое правремя³. Представлялись чаще всего в человеческом облике (мужчин или женщин), но с выраженными внешними изъянами: трехглазые, косоглазые, слепые, без плеч, без костей, хромые, горбатые и т.д. В поздней традиции *ийе* считались не столько духами, оберегающими места своего обитания, а сколько духами, насылающими болезни (худосочие, изнеможение, паралич конечностей, недержание головы, простуду, горячки, лихорадки) на скот и людей (в основном детей). Причинами болезни считали нарушение людьми неписаных правил, например, нельзя ложиться на сырую землю не помолвившись или спать на меже или борозде во время полевых работ, оставлять маленьких детей без присмотра взрослых, без молитвы заходить в баню, поздней ночью купаться в бане и т.д. Поэтому чуваша, когда им приходилось ложиться спать в поле или укладывать ребенка на землю, всегда старались каким-либо железным предметом очертить вокруг себя или ребенка охранительный круг⁴. Также чуваша остерегались ходить в баню, когда в ней вымоются все люди. Потому что, по народным поверьям, после людей в бане «обыкновенно моются ийёсем»⁵, то есть «нечистые духи».

Считали, что дух *ийе* предпочитает «жевать» человека, особенно его конечности. Если ребенок становился вялым, не держал голову, худел, постоянно плакал и т.д., говорили, что его пожевал дух *ийе* (*ийе чăмлăнĕ*)⁶. Внешними признаками болезни считались общая расслабленность, косоглазие, шишки

¹ Салмин А.К. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004. С. 96.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 84–86.

³ Салмин А.К. Система верований чувашей. С. 96; Чувашское народное творчество. Мифы. С. 224.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21. Инв. № 1933. Л. 513; Отд. I. Ед. хр. 144. Инв. № 4471. Л. 50.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 172. Инв. № 4974. Л. 2 об.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 172. Инв. № 4974. Л. 2 об.; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 508; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 84.

на затылке (более трех), громкий смех, белый цвет зрачков и т.д. Для излечения от болезни обращались к *ийё чёлхи пёлекен* (знающий заклинание от ийе)¹ – бабкам-ворожеям, которые обладали соответствующими методами лечения и, прежде всего, знали нужные для лечения наговоры и заклинания.

В целях предохранения от негативного воздействия духу *ийё* в жертву приносились фигурки из сырого теста в форме фигуры животных, птиц, зверей (символов-заменителей кровавых жертв), печеные хлебные изделия (хлеб, мелкие лепешки или блинчики, яйца)², проводились лечебно-магические ритуалы. Кроме принесения жертвенных даров и использования оберегов эффективными способами изгнания болезни были: «сжигание» больного в печи, «купание» на пороге, «хлестание» прутьями шиповника³. То есть предпринимались акциональные действия магического характера, целью которых было изгнание злого духа, наставшего на человека болезнь. Например, старуха-йомзя заболевшего ребенка выносила на середину двора, накрывала его сверху деревянной ночевкой, вокруг нее ставила кострики льна и поджигала их. После этого она прутом «*ийёплё хулá*» (шиповник)⁴ начинала бить по начове и произносить заклинания. По завершении заклинаний ребенка обмывали отваром трав «*ийё курáкё*» (болотного растения)⁵, а воду и прутья выбрасывали на перекресток⁶. В д. Нижаровка (*Сáхáтпуç*) Цивильского уезда обмывание ребенка травяным настоем проводили на пороге двери (*алáк янаххи синче*) и обязательно при убывающей луне (*кив уйáхпа*)⁷.

По описанию В.К.Магницкого, для излечения от «злых духов», в том числе *ийё*, больного йомзя кладет на пол головой к двери и ногами к иконе, обкладывает его кругом соломой и

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. С. 87.

² Беневоленский Г. Чувашские верования // СЕВ. 1868. № 10. С. 253.

³ Салмин А.К. Система верований чувашей. С. 98.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. V. Чебоксары, 1930. С. 128.

⁵ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 86.

⁶ Там же. С. 84–85.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 508.

поджигает ее. Затем под наговор начинает хлестать больного пучком связанных шиповых прутьев и обмывает водой¹.

Другой вариант – «знахарка укутывает ребенка кафтаном, или, укутав кафтаном, кладет на пол и бьет его шиповником, приговаривая: «Выходи, ёйё! Выходи, ёйё! Если ты и тощий ёйё, и жирный ёйё, мужчина- ёйё, женщина- ёйё, старый ёйё, молодой ёйё, ёйё обитающий на суше, ёйё, обитающий в воде, – все равно выходи!»². Иногда вместо кафтана при лечении использовали шубу (*кёрёк*), однако больного, как и в предыдущих случаях, под произнесение лечебного наговора хлестали шиповниковыми прутьями. После завершения сеанса лечения больного поили отваром полыни, а прутья сжигали.

Незначительно отличается способ лечения от ийё в описании Д. Месароша. В нем знахарь на полу расстилает тряпки, кладет на него голого ребенка, вокруг него рассыпает кудель и поджигает ее. После этого он берет в руки сухой колючий стебель (*танля пицен*), три раза обводит его вокруг ребенка и хлопает по зажженной кудели под заклинание:

Изгоняю мать ийё,
Изгоняю отца ийё,
Изгоняю дитя ийё,
Изгоняю злыдня ийё.

После этого ребенка одевали в белую рубашку и укладывали в зыбку. В завершение знахарь произносил заклинание (*ийё чёлхи*) над стаканом воды, плевал на него и этой водой поил ребенка³.

Наряду с ветками шиповника и чертополоха в лечебно-магических ритуалах для изгнания ийё использовались также прутья рябины. Смысл обряда заключался в том, что старуха-ворожея заворачивала ребенка в шубу и клала его на скамейку.

¹ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 146–148.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 31. Инв. № 3076. Л.13–14; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IV. Чебоксары, 1929. С. 97; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 60–61.

³ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 225–226.

После этого брала в руки рябиновые прутья, хлестала его по верх шубы и приговаривала: «*Виç куçлă ийĕ тухтăр, пусма айĕ ийи тухтăр, карта ийи тухтăр, кăмака ийи тухтăр, уй ийи тухтăр, вăрман ийи тухтăр!*» (Трехглазый ийĕ пусть выйдет, подлестничный ийе пусть выйдет, ийе сарая пусть выйдет, ийе печки пусть выйдет, полевой ийе пусть выйдет, лесной ийе пусть выйдет!)¹.

Переодевание ребенка в новое белье имеет место и в другом способе лечения от ийе. Если чувашки полагали, что ребенка схватили «злые духи», приглашали бабушку или знахарку для выполнения обряда изгнания ийе. Затем из непросеянной муки, сметенной со стен мельниц или мучных амбаров (*пăрахăç çанăхран*), месили тесто и готовили блины *икерчĕ* в форме круглых шариков с голубиное яйцо и с ямкой посередине. Изготавливались они без счета, иначе *ийе* не удалится. В некоторых местностях тесто замешивали жидкое, пекли без определенной формы. На сковороду по капле капали тесто. Какую форму принимала капля, та и принималась². Далее женщина, совершающая обряд с блинами в одной руке, а в другой – с прутиком от веника и железным косарем спускалась в подполье. После этого по 4 углам подполья и посередине она ставила по одному блину и над каждым из них косарем делала крестообразные движения. При раскладывании *икерчĕ* йомзя постукивала косарем и произносила заклинания:

<i>Тух, ийĕ, тух!</i>	Выйди, ийе, выйди!
<i>Йĕре ийе, тух!</i>	Плаксивый ийе, выйди!
<i>Каçăр ийе, тух!</i>	С выгнутой грудью ийе, выйди!
<i>Мантăр ийе, тухса кай!</i>	Толстый ийе, выйди вон!
<i>Пĕкĕрçĕ ийе, тух!</i>	Ийе с выгнутой грудью, выйди!
<i>Нишлĕ ийе, тух!</i>	Худосочный ийе, выйди!
<i>Имшер ийе, тух!</i>	Слабый телом ийе, выйди!
<i>Тухса кайăр,</i>	Уходите вон
<i>Хам ачана хама пар,</i>	Мне отдай моего ребенка,

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 32.

² Дмитриев И.А. К истории взаимосвязей народного обрядового и профессионального театрального искусств // Чувашское искусство. Чебоксары, 1996. Вып. 2. С. 148.

*Ху ачуна ху ил.
Ѕакна ёссе-ѕисе кайър!*

Свое дитя забори с собой,
Угостившись вот этим,
Уходите вон!

Из подполья женщина выходила в растворенную настезь дверь в сени и там бросала несколько *икерчѣ*, приговаривая те же слова, постукивая косарем и прутиком. Из сеней спускалась на крыльцо и проделывала то же самое. Потом вместе с матерью ребенка она направлялась в баню. Оставив остатки блинов и прутик в бане, мать и йомзя, не оглядываясь, возвращались в избу, при этом йомзя по сторонам помахивала косарем (*хъмсарса килет*). После этого приступали к очищению больного ребенка: «Придя домой, юмѣс берет ребенка, раздевает его, ставит на порог и купает водой из реки, приговаривая: «*Таса шыв, тасат. Ырѣ Турѣ, сывлѣх пар ачана. Таса Турѣ, тасат*» (Чистая вода, очисти. Добрый Турѣ, дай ребенку здоровья. Чистый Турѣ, очисти»). После этого ребенка одевали в новое белье, в новые пеленки, а все старое выбрасывалось. Зыбку в ту же ночь мыли на речке»¹.

Если такая форма лечения не оказывала должного действия, проводили тот же обряд очищения, но на этот раз вместо «икерчѣ» бросали зерна проса и использовали такой элемент, как вколачивание иглы в пол: «Из амбара в деревянной чашке приносится просо. Юмѣс берет косарь и прутик от метлы. Становятся юмѣс и мать ребенка на той половице, на которой ребенок родился или на которую упал при своем появлении на свет. Юмѣс берет иголку и вбивает ее в эту половицу косарем, приговаривая: «Выйди, ийе, выйди! Нет тебе места. Режу и закальваю. Дай мне моего ребенка!» Потом в это место бросает просо, приговаривая: «*Ѕакна ёссе-ѕисе тухса кай*» (Пей-ешь и уходи). Далее совершались те же магические действия – бросание проса в сенях, на крыльце, в бане. На завершающем этапе ребенка на пороге купали речной водой и одевали в новое белье и пеленки. Зыбку мыли на реке, после чего она считалась пригодной для дальнейшего использования, а

¹ Дмитриев И.А. Кѣпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 72–73; Он же. К истории взаимосвязей народного обрядового и профессионального. С. 149–151.

старое бельё выбрасывали¹. Если и это не помогало, за помощью обращались к более именитым и знающим свое ремесло людям. Как и в предыдущих описаниях, обряд заканчивался одеванием ребенка в новое бельё. При этом старое бельё выбрасывалось, а зыбка предавалась огню².

Выбрасывание белья или других атрибутов одежды где-нибудь в пограничном локусе, например, на перекрестке, с целью излечения было распространенным явлением и среди русского населения. Так, в Медынском уезде Симбирской губернии, чтобы сбросить с себя лихую болезнь, крестьяне оставляли на перекрестке дорог свой тельник, платок или пояс³. Местом избавления от болезней являлись перекрестки у курганских башкир. Если у ребенка наступали судорги от сильного сглаза (*куз сире тотой*), у ребенка на теле разрывали рубашку с горловины, затем снимали ее и оставляли на перекрестке двух дорог⁴. К оставлению детской рубашки за пределами жилища с целью излечения от болезней прибегали таджики. Если ребенок долго болел, в дни полнолуния его несли на мазар, где с него снимали рубашку, которую там и оставляли. Иногда относили только рубашку, но это обязательно должна была сделать пожилая женщина⁵.

От худосочия. Другим, достаточно коварным духом, представляющим опасность для детей, у чувашей считался дух *ниш*. Негативное воздействие от этого духа проявлялось в том, что он приводил к внезапному истощению сил и здоровья ребенка – к детскому худосочию или так называемой «собачьей старости»⁶. В Словаре чувашского языка Н.И. Ашмарина «со-

¹ Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 74.

² Там же.

³ Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 120.

⁴ Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI в.): дис. ... к.и.н. Уфа, 2011. С. 114.

⁵ Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 84.

⁶ Этот детский недуг под названиями «собачья старость», «сухотка», «сушец», «сухая стена», подразумевающим собой внезапное похудение тела, был известен и другим народам России. См.: Покров-

бачья старость» значитя под тем же словом, что и дух болезни – (*ниш*)¹, а в работе В.К. Магницкого дается в другой формулировке – *ача нише*². Внешними проявлениями болезни у ребенка были сильное истощение и усыхание кожи, при котором лицо принимало старческий вид, а также увеличение живота. По верованиям чувашей, болезнь приставала к детям вплоть до 12 лет и в запущенном состоянии приводила к тому, что от больного оставались только кожа и кости (*тирӗне шӑмми анчах юлать*)³ или (*типсе хӑрса каять*)⁴.

Способы изгнания *ниш* в целом были идентичны рассмотренным выше приемам и преследовали своей целью причинение духу болезни всяческого вреда. Больного ребенка сажали на мялку или ступу и имитировали обработку конопли или кудели, засовывали в печь с дровами, помещали в пустой котел и подвешивали на крюк над очагом, взяв в руки топор или нож, делали режущие или колющие движения, закрывали деревянной начовой и вокруг нее зажигали остатки льняной кудели, окуривали майским ландышом (*ниш курӑкӗ*), купали в настое ландыша, читали наговор над кожаной сумкой и хлебом производя отсчет до 9 и обратно (*сӑваççӗ*)⁵ и т.д. В некоторых селениях ребенка закрывали начовой, а вокруг него из проса (*вир кӗрпи*) делали магический круг⁶. Все действия сопровождалось словесными комментариями, адресованными злему духу: «*Нише тыллатӑн! Нише касатӑн! Нише чикетӑн! Нише тӗветӑн! Нише пӗçеретӑн!*» (Ниш мне! Ниш режу! Ниш колю! Ниш толочу! Ниш жарю!)⁷.

ский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России М., 1884. С. 333.

¹ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 29.

² Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 140.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. С. 30, 31.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 322.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 176. Л. 230; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6420. Л. 145; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 30–31; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 215.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4711. Л. 140; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 111–115.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 176. Л. 230.

В другом описании тело больного ребенка покрывали двумя слоями теста наподобие пирога, привязывали или сажали на деревянную лопату и три раза засовывали в печь. В сочинении В.К.Магницкого об этом говорится так: «Положив ребенка на рассученный слой теста, разостланный на лопате, покрывают его сверху другим таким же слоем и, защеппав края в виде пирога, с отверстием для рта, до 3 раз просовывают младенца в печь, поверх горящих в челе углей... Затем, призвав собаку, сбрасывают ребенка с лопаты сквозь хомут к порогу, где собака съедает покрывавшее ребенка тесто. Обращаясь к духу, при этом йомзя говорила следующие слова: «Ача нишлетён! Тох ниш!» (Ребенка излечиваю! Выходи, ниш!)¹ или «Ниш пёсерен! Ниш пёсерен!» (Ниш жгу! Ниш жгу!)².

Следующий вариант лечения от *ниш* представляет цикл последовательных магических действий: сначала пекли хлеб, после чего ребенка сажали на деревянную лопату и три раза засовывали в печь, затем три раза засовывали в подпол, пропускали через хомут, касались ребенка свяслем от снопа, пером журавля, засовывали в переметную сумку, заносили в дом три вида помета (куриный, гусиный и лошадиный) и вместе с ребенком выбрасывали в угол дома, закрывали шубой и хлестали рябиновыми прутьями, на пороге дома обмывали водой, положив туда уголь, золу и соль. На заключительном этапе ворожея выходила с ребенком на улицу и через окно передавала его матери. Та, приняв ребенка, надевала на него чистую белую рубаху. На каждом этапе ворожея обращалась с заклинаниями, чтобы ниш, обитавший в том или ином локусе (печке, подполе, хомуте, свясле, переметной сумке, курице, гусе, лошади) навсегда покинули тело ребенка³.

В другом описании лечения от болезни ниш ребенка сперва укладывали в начову и, положив на хлебную лопату, три раза засовывали в хлебную печь. Затем с ребенком на начове последовательно заходили под крыльцо, в конюшню и

¹ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 140. У автора перевод дан в следующей редакции: «Излечиваю ребенка от худосочия! Выходи, худосочие!».

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 274. Л. 200–201.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 31–32.

сарай. Где бы они не были, женщины обращались с заклинанием, чтобы *ниши* тех или иных животных (собак, кошек, домашней птицы, свиней, лошадей, жеребят, коров, телят, овец, ягнят) оставили ребенка и вернули ему здоровье¹. Иногда основным лицом, проводящим обряд лечения от *ниши*, выступала не бабушка-ворожея, а девушка или женщина, которая у родителей была единственной дочерью². Примерно так же обряд лечения от «собачьей старости» в хлебной печи под чтение заговора проводили русские и мордва³.

По мнению А.Л. Топоркова, помещение ребенка в печь кроме сжигания болезни одновременно символизировало: 1) повторное «выпекание» ребенка, уподобленного хлебу, в печи, являющейся обычным местом выпечки хлеба и одновременно символизирующей женское чрево; 2) временное возвращение ребенка в материнское чрево, символизируемое печью, и его второе рождение; 3) временную смерть ребенка, его пребывание в ином мире, символизируемом печью, и возвращение в этот мир⁴.

В череде всех этих магических действий обращает на себя внимание то, что на самом последнем этапе ритуала, когда ребенок считался полностью очищенным от *ниши*, на него надевали белую рубашку⁵. С одной стороны, это означало символическую завершенность лечебно-магического ритуала и было обусловлено устойчивым представлением, что на чистое тело необходимо надеть чистое белье (в данном случае – белую рубашку), с другой – означало переход ребенка из болезненного состояния в здоровое.

В других вариантах после обряда очищения от духа *ниши* рубашку больного ребенка снимали и относили к реке для по-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 5. Инв. № 141. Л. 57; НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 149. Инв. № 1172. Л. 102–103.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058.

³ Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 127.

⁴Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 116.

⁵ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 32.

лоскания: «Берут больного ребенка и, завернув его в пеленку (лицо остается открытым), привязывают к лопатке. Лицо закрывается тестом. После того как в печку посадят хлеба, ребенка тоже три раза сажают в печь. Мать ребенка стоит на улице и спрашивает у юмзи: «*Мён нишлетён?*» [Что выводишь?]. Юмзя отвечает: «*Ниш сиплетён*» [Излечиваю немощь]. «*Мён нишиё?*» [Чья немощь?]. Юмзя: «*Йытй нишиё, сурях нишиё, ёне нишиё, лаша нишиё, чайх нишиё, кушак нишиё. Сак ачаран пур ниш те тух*» [Собаки, овцы, коровы, лошади, курицы, кошки. Из этого ребенка выходит всякая немощь]. Затем мать ребенка берет белье с ребенка и идет на речку. Встав против воды, полощет белье: «Ешь, собачья старость»¹. В такой же последовательности проходило лечение «собачьей старости» в с. Алешкино Сенгилеевского уезда Симбирской губернии².

Обмывание ребенка или его рубашки (как его заместителя) речной водой объяснялось представлением, что болезни при такой манипуляции не только «смываются» с тела ребенка, но и уходят вниз по течению реки. В аналогичном ключе, вероятно, следует рассматривать некоторые обряды лечения с помощью одежды и речной воды среди удмуртов. По описанию Н.Г.Первухина³, больной в старом загрязненном белье заходил в реку, где его скидывал; а выходя на берег, надевал уже все чистое. В таком же контексте описывает способ лечения от лихорадки Г.Е.Верещагин: «Одержимый лихорадкой в весеннее время должен перейти бродом реку и, сняв с себя рубаху, оставить ее на другом берегу, а сам должен перейти нагим, не оглядываясь назад; тогда лихорадка прекращается»⁴.

Другим способом изгнания духа ниш было пропускание больного ребенка сквозь расщепленное или расколотое пополам дерево. Для этого ребенка «просовывали сквозь расщепленный с помощью клина дубовый рычаг и притом так, чтобы рубашка с ребенка сорвалась и осталась в расщелине». Потом

¹ Никольский Н.В. Народная медицина чуваш. С. 329.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6060. Л. 572.

³ Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: в 5-ти эскизах. Эск. II. Вятка, 1888. С. 123.

⁴ Верещагин Г.Е. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С. 81.

эту рубашку осиновым колом забивали в передний угол избы¹. Иногда для этих целей в лесу находили треснутое вдоль дерево или посередине раскалывали молодой дуб (*туйра*). После этого через образовавшуюся щель пропускали младенца, а рубашку прищемляли и оставляли на дереве². В некоторых селениях заболевшего ребенка протаскивали между двумя ветками дуба³. Протаскивание сквозь расколотую рябину применялось также при лечении ребенка от лихорадки (*сив чир*)⁴.

Протаскивание больного через расколотое пополам дерево и передача болезни дереву имело место в магических обрядах русских и мордвы. Например, чтобы перенести «плач» или другие болезни на дерево, русские выбирали сильное молодое дерево в лесу, которое росло от одного корня, то есть двумя стволами. При этом для мальчика выбирали дуб, а для девочки – березу. Через осину или сосну протаскивать было нельзя. После протаскивания больного ребенка через расщелину (три раза), в ней оставляли рубашку больного ребенка и тем самым передавали болезнь дереву⁵. Примерно так же лечили болезнь мордва – раскалывали дерево, чтобы образовалась расщелина, через которую мог пролезть больной, а верхушку и корни оставляли целыми. Ритуал сопровождался заговором: «Святое дерево, белая береза (если ребенок девочка), или святое дерево, зеленый дуб (если ребенок мальчик), возьми от раба (имярек) его плач, дай здоровья. За то, что ты дашь здоровье, за взятие болезни, одень на раба (имярек) его платье, обуй его обувь; с головы его шапку, с туловища его пояс, пеленку и рубашку»⁶. Затем все перечисленные вещи вывешивались на дереве. Счи-

¹ Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 140.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Л. 508; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 238. Л. 117.

³ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 202, 215.

⁴ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. IX. Чебоксары, 1935. С. 210; Он же. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 129–130.

⁵ Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 120.

⁶ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 84.

талось, что болезнь после этого оставалась за деревом¹. Как магический прием обмана злых сил протаскивание широко применялось в народной медицине народов Южной Европы. Македонцы для этого выбирали стебель шиповника, расщепляли его вдоль пополам, концы связывали ниткой и между образовавшимися половинками пропускали ребенка. Сербь Поморавья протаскивали новорожденного под двумя сросшимися ореховыми стеблями².

В целом обряд протаскивания – одна из общераспространенных форм предохранительной и лечебной магии, которая была известна многим народам. С помощью этого ритуального действия добивались не только передачи болезни дереву, но и перехода ребенка из одного состояния в другое, то есть из больного в здоровое. По мнению С.М.Толстой, магическое значение этого действия базируется на ассоциации с родами и поэтому трактуется как перерождение или вторичное рождение в новом качестве³.

В целом методы излечения от болезни *ниш* заключались в имитации движений, направленных против болезни: напугать, причинить боль, убить, выбросить, изгнать из дома и т.д. Не зная человеческого организма, его строения и истинных причин заболевания, чуваша обращались с ним как с живым существом. Поэтому способы лечения, как видим, в своем большинстве сводились к имитационной магии.

От боли в животе. Такие же активные действия с одеждой совершались при возникновении у ребенка болей в животе или болезни *сийенташ*⁴, *сиенташ*⁵, *сиянташ*, *саянташ*¹.

¹ Беляева Н.В. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск, 2001. С. 72; Корнишина Г.А. Предметный мир календарных обрядов // Финно-угроведение. 1994. № 2. С.101.

² Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Бр. 7. Деца. Белград, 2002. С. 55–87. URL: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11884> (дата обращения 11.11.2012).

³ Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 89; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 126.

⁵ Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 107.

Признаками недуга считались боли в животе, эпилепсия. В словаре Н.И. Ашмарина эти признаки указываются следующим образом: «Если у человека *сийенташ*, у него болит желудок, случаются припадки, либо он теряет сознание и язык (то есть способность говорить. – *И.П.*)»². Примерно такие же признаки болезни отмечает один из корреспондентов Н.В.Никольского: «Если человек заболел болезнью *сийенташ*, он становится похожим на припадочного: становится синюшным, дергает головой, закатывает глаза, не может говорить, не понимает, кто к нему обращается, бредит, изо рта испускает пену, из носа идет кровь»³.

У присвияжских чувашей лечение болезни, по Г.Т. Тимофееву, заключалось в том, что на теле больного разрывали рубашку, относили в лес и потом вешали на сучок какого-нибудь дерева⁴. Аналогичным же образом поступали чувашки д. Верхние Тарханы Тетюшского уезда – пополам разрезали платье ребенка, а потом вешали его на дерево⁵. Корреспондент Н.В.Никольского уточняет, что сеанс лечения от *сийенташ* мог проводить только чужой человек, но ни в коем случае родители ребенка: «Если ребенок занеможет от болезни *сийенташ*, родителям к нему подходить нельзя. В противном случае, говорят, что он не выздоровеет или умрет, или от этой болезни возникнет другая болезнь, как падучая. Чтобы быстрее избавиться от болезни, нужно позвать чужого человека. Он снимает с ребенка рубашку, относит ее в лес и вешает на какое-либо дерево»⁶. В близком по смыслу формате происходило лечение от падучей болезни у крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. Если человек страдал падучей болезнью, с него снимали рубаху, относили за околицу и вешали ее на столб или

¹ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 284.

² Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 126; Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 107.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 89.

⁴ Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 107; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 110.

⁵ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 284.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Л. 89; Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий С. 69.

вороты. По народным суевериям, болезнь должна была прилихнуть к тому, кто возьмет эту рубаху¹. Другие при наступлении такой болезни обращались за помощью к мулле или любому лицу татарской национальности, которые над ребенком читали молитвы на своем языке: *ухтараççё, ухӓтаççё*², *ухтаççё, ухаççё*³.

Таким образом, разрывание одежды и ее оставление в лесу, очевидно, символизировали: а) уничтожение места обитания духа болезни, б) удаление его в безопасный для человека локус, в) перенесение болезни на дерево. Одевание ребенка в новую рубашку, которое следовало за этим действием, было «равноценно новому рождению *таса ача* – «чистого», то есть здорового ребенка»⁴. В связи с этим И.А. Дмитриев весьма точно отмечает: «выбрасывается то, что осмысляется как «старое тело», «больное тело», но ради получения «нового», «чистого»⁵.

От грыжи. На основе народной магии лечили достаточно распространенную среди детей болезнь, как пупочная грыжа (*пӓсёр*)⁶. В суевериях чувашей болезнь представлялась живым существом, которое как мышь бежит от одного человека к другому и грызет изнутри его тело⁷. Признаками недуга считались беспрестанный и сильный плач ребенка, увеличение пупка, появление «шишек» в области живота и паха, затрудненное дыхание⁸. Для лечения грыжи приглашали знающих людей – знахарок (*пӓсёр карчӓкки*), которые специализировались на лечении грыжи. Они наговаривали на болезнь (*пӓсёр чӓлхи вӓреççё*), давали больному конопляное семя, конопляное мас-

¹ Катанов Н.Ф. Указ. соч. С. 11.

² Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 107; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 126; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 345.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 152.

⁴ Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 70.

⁵ Там же. С. 72.

⁶ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 93–94.

⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр.208. Инв. № 5695. Л. 146; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 93.

⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр.208. Инв. № 5695. Л. 146.

ло, траву котовник (*пӳсӗр курӑкӗ*) либо ее семена (*пӳсӗр вӑрри*), размешивая его с молоком, медом или маслом¹. Кроме этих приемов для лечения применяли серебряную или пятикопеечную монету, полынь, желчь овцы, которые накладывали на пупок ребенка². Для изгнания болезни пользовались также наговоренным молоком черной коровы, которым обмакивали место грыжи³, поили настойкой полыни⁴, под заговор по направлению к грыже делали колющие движения⁵ и т.д.

Другим действенным способом лечения грыжи было откусывание ткани или подола платья. Для этого пожилая женщина отмеряла расстояние от пупка до ног больного ребенка и трижды символически откусывала ткань его одежды. При этом кто-либо из посторонних спрашивал:

– Что кусаешь?

– Грыжу кусаю.

– Чью?

– (перечисляли всех членов семьи и домашних животных, имеющих в хозяйстве)⁶.

В с. Альшеево Бурундуковской волости грыжу называли *кӑреш* (кряж). На вопрос «Что кусаешь?» отвечали: «*Сысна (лаша, сурӑх, ёне) кӑреши сиртап*» (Свиньи, лошади, овцы, коровы кряж кусаю)⁷. Идентичное магическое воздействие на источник болезни пупочной грыжей применялось у русских. Знахарь накрывал живот больного платком и начинал зубами «грызть» (слегка сдавливать) пупок, приговаривая: «Как на море – Кияне (океане) стоит дуб. На этом дубу сидит кот морской. Не грызи золотые венчики, а грызи (имя) грыжу нутря-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. 215. Инв. № 5662. Л. 331, 335; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. X. Чебоксары, 1936. С. 94; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 321.

² Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 292; Она же. Физическое развитие ребенка. С. 74.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр.208. Инв. № 5695. Л. 146–147.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. 215. Инв. № 5662. Л. 331.

⁵ Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 124.

⁶ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 74.

⁷ Там же. С. 74–75.

ную, грыжу костяную, грыжу глазную. Аминь. Аминь. Аминь»¹. Такие же надкусывающие движения ртом (*авыс пелэн имлэу*), имитирующие перерезание пуповины с одновременным надавливанием на живот завернутым в тряпку ножом, совершали знахари при лечении грыжи у сибирских татар². Здесь, как видим, изгнание болезни достигалось не разрыванием, а символическим надкусыванием платья ребенка. Этим на источник болезни оказывалось физическое воздействие и болезнь, таким образом, должна была покинуть ребенка.

От чрезмерного плача. Одежда больного ребенка, как объект магических воздействий, у чувашей присутствует также в обряде лечения от *касрашка* – болезни, при которой ребенок плачет, выпячивая животик³. Этнолог А.К. Салмин называет этот ритуал обрядом от чрезмерного плача⁴. В рукописном архиве фонда К.В.Элле эта болезнь зафиксирована под названием «*какар*»⁵. При наступлении болезни проводили лечебный обряд с наговором «*касрашка пёртерни*» или «*касрашка пёрни*» основное место в котором занимало пришивание кусочков бересты на разных местах одежды ребенка. Вариантов пришивания бересты на одежду было несколько. В одних селениях кусочки бересты пришивали на трех местах – на головном уборе и на плечах (с двух сторон), в других – на четырех (на головном уборе, на плечах и в области пупка. Упоминаются также 7, 9, 11 кусочков, но их число всегда должно было быть нечетным. Нитку брали длиной в рост ребенка, которую расходовали полностью, не делая узелков. Одежду, на которой проводили обряд, не должны были стирать до тех пор, пока вся береста не осыпалась⁶. Для совершения обряда выбирали единственного в семье ребенка женского пола (*амаран пёр*

¹ Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 123.

² Зинатуллина Г.И. Указ. соч. С. 97.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 150.

⁴ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 216.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 125; Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 125; Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 289.

хёр)¹, которая нашивала на рубашку большого кусочки бересты. Действие сопровождалось диалогом между матерью больного и лечащей девочкой:

- Что шьешь?
- Собираю в сборки (закручиваю) *касрашка*.
- Чью *касрашку*?
- (Называет имя ребенка)

Далее девочка произносила заговор – считала до девяти в прямой и обратной последовательности и заклинала, чтобы *касрашка* ушла прочь по количеству произнесенных ею чисел, означающих соответствующее количество дорог. На счет один она заклинала, чтобы *касрашка* сгинула на одной дороге, оставила ребенка в покое и совершала ритуальные плевки в сторону до 9 раз². По исследованиям О.В. Егоровой, у мальчиков обряд *касрашка пёртерни* проводил мальчик, а у девочек – девочка. В некоторых местах поступали наоборот. Так, в Чистопольском, Буинском уездах для лечения мальчика чаще всего приглашали единственную в семье девочку, а для девочки – единственного в семье мальчика³.

Примерно также проходил обряд лечения от болезни *какар*. Бабушка-ворожея (*йомзя*) брала в руки кусочки бересты и, говоря «Какар гну!», пришивала их на плечах рубашки больного ребенка. После этого ребенок ходил с берестой на плечах несколько дней⁴. По истечении некоторого времени, кусочки бересты отрывали. В данном лечебном ритуале, как видим, присутствует та же имитационная магия. Целью лечения является причинение вреда духу болезни – ее гнут, сворачивают, пришивают железной иглой и т.д.

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 31. Инв. № 3076. Л. 10–11.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 31. Инв. № 3076. Л. 12; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. VI. Чебоксары, 1934. С. 150; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 50–51; Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 69; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 216; Чувашское народное творчество. Заговоры. С. 200–201.

³ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 289–290; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 50.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 574. Инв. № 7016. Л. 125; Отд. I. Ед. хр. 625. Инв. № 9058.

От испуга. Среди детей, особенно малолетних, достаточно распространенной была болезнь, вызванная внезапным испугом. В связи с этим достаточно напомнить, что чуваши верили в существование злого божества *Чăкарми*, которое «занимается запугиванием нехороших детей. Если ребенок капризничал, то чувашки пугали ребят словами: «*Чăкарми ты-тать, чарăн!*» (*Чăкарми схватит, перестань!*). По представлению чуваш, *чăкарми* имеет самую непривлекательную наружность. Голова у *чăкарми* большая, живот толстый и короткий, ноги тонкие и худые, а лицо в саже»¹. Особенно тяжелым считался испуг, полученный ребенком в некультурных местах, например, в бане, в поле, у воды и т.д.², хотя это могло произойти в пределах жилья и усадьбы. Избавление от этого вида болезни достигалось с помощью магических обрядов и заговоров. Среди них особый интерес представляет способ магического воздействия на одежду больного. Смысл лечения заключался в том, что на то место, где упал ребенок, ставили нож и по нему через ворот детской рубахи выливали соленую воду. При этом бабушка кончиком ножа делала колющие движения и приговаривала: «*Ўёр ашшĕ, Ўёр амăшĕ, Ўёр ачи, ан вырхăн, ан сăрăн!*» (*Отец земли, Мать земли, Дитя земли, не нападай, не приставай!*)³. В селе Стюхино Бугурусланского уезда Самарской губернии от испуга лечили двумя способами. Первый заключался в том, что на место, где упал ребенок, просто выливали соленую воду. Другое лечение проводили по описанному выше способу, то есть с использованием рубашки ребенка, ножа и соленой воды под произнесение наговора. Если после такого сеанса ребенок не выздоравливал, такое же лечение проводили рано утром на рассвете на перекрестке дороги (*сул тăваткалĕ сине тухса*)⁴. В такой же последовательности поступали при лечении детского испуга чувашки д. Нижние Ти-

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Инв. № 6060. Л. 515–516; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 359.

² Там же.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 247. Инв. № 5891. Л. 91; Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий. С. 71; Он же. К истории взаимосвязей. С. 154–155.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 244. Л. 139.

мерсяны Цильнинского района Ульяновской области: на место падения ребенка ставили нож и по нему через ворот рубахи выливали соленую воду. При проведении сеанса лечения произносили наговор от испуга (*хӳр хыван чӳлхи*): «*Касатӳн, чикетӳн, тӳвар шыв яратӳн. Аста ӳкнӳ, савӳнта тухса кайтӳр!*» (Режу, колю, соленую воду наливаю. На том месте, где упал, пусть все выйдет!)¹. Детский испуг снимали также с помощью олова, кусочка хлеба, щепотки соли, горсточки золы, а также мелких жертвоприношений, адресованных духам местности и т.д.² Простейшим способом избавления ребенка от испуга было плевание на место, где упал ребенок и произнесение заклинания: «*Ача ӳкмен, сурчӳк ӳкнӳ!*» (Не ребенок упал, а плевок!)³. В некоторых ситуациях не ограничивались только плеванием, а еще топтали ногой несколько раз и произносили заклинание: «*Микулай ӳкмен, сурчӳк ӳкнӳ!*» (Мигулай не упал, а упал плевок!)⁴. Есть также сведения, свидетельствующие о том, что на завершающем этапе лечебного обряда на место падения ребенка (после выливания соленой воды) забивали гвоздь от подковы (*лаша таканин пӳтине сараçсӳ*)⁵.

От кори, краснухи и желтухи. Обряды лечения с использованием одежды проводились при лечении детей от таких болезней, как корь (*хӳрлӳхен, хӳрлӳ шатра*)⁶ и желтуха (*сар / сарӳ чир, сар / сарӳ ӳкни7, сарамак8*).

При лечении кори ребенка укутывали в красную материю или рубаху. В красную тряпку родители заворачивали детей при лечении краснухи⁹. Закамские чувашы (с. Ерепкино

¹ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 73; Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 73.

² Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 72–74; Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 359–361.

³ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. II. Чебоксары, 1929. С. 158; Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 52.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 327.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. Л. 347.

⁶ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 53, 149.

⁷ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 66, 68–69; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 315.

⁸ Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 62.

⁹ Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 62.

Нурлатского р-на Республики Татарстан) в случае заболевания краснухой ребенка заворачивали в красную тряпку и давали пить свекольную воду¹. Аналогичный способ лечения был распространен среди русского населения Симбирско-Ульяновского Поволжья. Для этого ребенка завертывали в красную тряпку или в красный сарафан, читали заговор или молитву, держа ребенка завернутым до тех пор, пока краснуха не исчезнет². Сибирские татары для излечения от кори ребенка одевали в красную одежду и кормили ягодами красного цвета, такими как брусника, клюква и калина³.

От желтухи на ребенка надевали белье или рубашку желтого цвета; на правую руку повязывали желтые бусы и заставляли все время смотреть на них; привешивали на шею желтую жемчужину (*сарй ахах*) или поили водой, в которую она была опущена; кормили пищей желтого цвета⁴, давали съесть внутреннюю оболочку куриного желудка, яйцо рябой курицы, желток яйца, снесенного курицей в среду, корень лесной лилии (*сарана*), лимон. Достаточно распространенным средством лечения от желтухи было использование в лечебных процедурах птицы иволги (*саркаййак*), что с чувашского переводится, как «желтая птица». Борясь с желтухой, иволгу семь раз купали в воде и этой водой семь раз поили больного⁵, кипятили в горшке тушку иволги и этой водой обтирали тело больного⁶, поили

¹ Егорова О.В. Обычаи и обряды, связанные с родами, уходом за новорожденными и лечением детских болезней в среде закамских чувашей (По материалам полевых исследований) // ЧГВ. 2006. № 1. С. 70.

² Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 128.

³ Зинатуллина Г.И. Указ. соч. С. 98.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5662. Л. 319–320.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5662. Л. 319–320.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160. Инв. № 4777. Л. 551–552; Отд. I. Ед. хр. 277. Л. 45; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 380. Инв. № 6938. Л. 152; Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. XI. С. 62, 66; Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. С. 315–316; Егорова О.В. Физическое развитие ребенка. С. 75–76; Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. С. 82.

отваром из перьев иволги¹ или чаем, в котором держали гнездо иволги², кормили мясом птицы³. В с. Старые Савруши Чистопольского кантона больного желтухой ребенка купали в воде, куда предварительно клали бусы желтого цвета или гнездо иволги⁴. В Буинском уезде больного желтухой до семи раз купали в воде, в которой столько же раз купали иволгу или кормили мясом желтой курицы⁵.

Лечение детей с использованием материи, белья, рубашки, пищи или иных предметов того или иного цвета (в данном случае красного или желтого) было основано на магии по сходству – для лечения выбирали предмет, который имел цвет того или иного заболевания.

Лечение, основанное на принципе подобия, было распространённым явлением и у других народов. У славянских народов для лечения от желтухи больным предлагалось смотреть на что-нибудь желтое (золотую чашу, золотую монету, пшеничную кашу, растопленное масло) или же больного ребенка в люльке с головой накрывали желтым покрывалом, на рубашку пришивали золотой перстень, на шею привязывали желтую ленту и т.д.⁶ У башкир при первых симптомах краснухи необходимо было кого-нибудь «встретить» вещь красного цвета (красной тряпкой, красным платьем, красным платком). Либо больной давал обет: «Когда выздоровлю, подарю красную рубашку (платье), зарежу красного петуха»⁷. Магия подобия применялась башкирами и при лечении желтухи (*һары*). Болезнь выводили с помощью желтых предметов – пили отвар из желтых цветов, ели желтую морковь, пользовались желтой

¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 274. Л. 196; Отд. I. Ед. хр. 380. Инв. № 6938. Л. 150.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 616. Инв. № 9037. Л. 1.

³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 265. Л. 59; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 274. Л. 196.

⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358. Инв. № 6420. Л. 147–148.

⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177. Л. 708.

⁶ Усачева В.В. Желтуха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 201–202.

⁷ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 271–272.

(медной) посудой, надевали желтые (янтарные) бусы, купались в отваре желтого овса и др.¹

Обряд «рубашки одного дня». В тех семьях, где один из детей умер, а последующий младенец тяжело заболел и ему угрожала опасность, исполняли обряд «рубашки одного дня» или, по терминологии П.П. Фокина, – обряд «детской сорочки одного дня» (*пёр кун кёпи*). Обряд сохранился и до сих пор бытует среди чувашей Закамья и Причеремшанья. Фрагментарное описание обряда сохранилось в одном из документов фонда Н.В.Никольского, который датируется 1928 годом и относится Н. Елауркину – учащемуся II курса Казанского чувашского педтехникума из д. Старое Мокшино (в настоящее время входит в Аксубаевский р-н РТ)². В этнографической литературе обряд «рубашки одного дня» получил освещение в работах П.П.Фокина³, О.В.Егоровой⁴, Г.Б.Матвеева⁵. Кроме самарских чувашей традиция изготовления рубашки «одного дня» получила распространение среди мордвы⁶.

Обряд «рубашки одного дня» проводился в предохранительных целях после рождения ребенка в семьях, где до этого дети часто болели или умирали. По свидетельству Н. Елауркина, как только ребёнок рождался, в доме собирались женщины, преимущественно из числа родных и знакомых. Собравшись в доме, они приступали к изготовлению обережной рубашки. Одни пряли, другие мыли нитки, трети, высушив

¹ Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. С. 360.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327. С. 28.

³ Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей. С. 247. Он же. Рубашка-оберег младенца. С. 61–64; Чуваши: история и культура. Ист-этногр. иссл. Т. 2. Чебоксары, 2009. С. 122.

⁴ Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 51; Она же. Обычай и обряды, связанные с родами, уходом за новорожденными и лечением детских болезней в среде закамских чувашей. С. 67.

⁵ Матвеев Г.Б. Экспедиция на Черемшан (праздники и обряды чувашей). С. 136.

⁶ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 84; Корнишина Г.А. Традиционные обряды детского цикла у мордвы. С. 84.

их, начинали ткать и, вытказ холст, шили рубашку – все делалось в одну ночь¹.

В Максимкинском кусте чувашских селений Кошкинского района Самарской области такую рубашку также готовили в течение одного светового дня, то есть до захода солнца. В изготовлении рубашки принимали участие семь женщин, которые по отдельности выполняли семь условных стадий работы: 1) мяли коноплю (посконь, лен); 2) толкли волокна в ступе; 3) расчесывали кудель; 4) пряли; 5) стирали нити и высушивали; 6) заправляли стан и ткали; 7) кроили и вручную шили рубашку. Количество участниц обряда, по мнению П.П. Фокина, имеет прямое отношение к сакральному числу «семь» и было призвано «семикратно увеличить силу противодействия духам, насылающим болезни»². Похожий по смыслу обряд, но с меньшим количеством участников бытовал в с. Альшеево Бурдуковской волости Буинского уезда. Чтобы один из родившихся близнецов не умер, мать приглашала к себе родственницу, и они вместе за один день шили для него детское платье. Надевая новую рубашку, младенцу произносили традиционное пожелание: «*Кёпи сётёлтёр, хай йстёр*» («Пусть платье изнашивается, а ребенок растет»)³. В д. Савгачево Чистопольского уезда, чтобы напугать злых духов, на ребенка надевали безобразно сшитое платье. По истечении «опасного» периода, его убирали в сундук⁴.

Сакральный характер «рубашки одного дня» заключался не только в ее изготовлении в течение одного дня или ночи, но и в некоторых особенностях кройки, шитья и хранения. В противовес общепринятым правилам готовое полотно не стирали, не отбивали, шили вручную, разрезы и вырез не обметывали, подол и рукава не обрубали, пуговицы не пришивали. Такую рубаху принято было шить исключительно вручную и из материала белого цвета. После использования рубаху хранили в ка-

¹ Фокин П.П. Рубашка-оберег младенца. С. 61; Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей. С. 51.

² Фокин П.П. Рубашка-оберег младенца. С. 64.

³ Егорова О.В. Этнография детства чувашей. С. 327.

⁴ Там же.

ком-либо укромном месте и никому не показывали, в особенности посторонним людям¹.

Несмотря на урколокальное бытование (в настоящее время чувашское население Причеремшанья Самарской области), обряд *пёр кун кёпи* имеет близкое сходство с обрядом изготовления так называемых обыденных предметов (в том числе обыденных рубах)² у славянских и других народов. У русских и других славянских народов Восточной, Западной и Южной Европы в качестве таковых выступали холст, полотенце, рубаха, деревянный крест, часовня, церковь, которые изготовлялись по обету или для защиты от какого-либо бедствия – засухи, града, мора, войны, эпидемии, смерти и т.д. Обычай надевания на ребенка обыденной рубахи с целью оберегания его от смерти, которую нужно было изготовить строго в течение одного дня, было распространено среди мордвы³.

Сакральность и магическая сила обыденных предметов, как отмечает С.М.Толстая, достигалась полнотой, завершенностью всего процесса и его «спресованностью» во времени⁴. Их, как правило, изготавливали «в специальных магических целях в течение одного суток: работать можно было только ночью, от захода до восхода солнца; с соблюдением обета молчания; исполнители должны были быть «чистыми» (старыми, вдовами), обнаженными, носить определенные имена и т.п.⁵ Т.А. Бернштам смысл и значение слова «обыденная новина» усматривает в мифологическом представлении о сотворении нового – молодого взамен старого, в стремлении таким образом «дать но-

¹ Фокин П.П. Рубашка – оберег младенца. С. 62–63. Он же. Обереги для младенца у чувашей. С. 247.

² Узенёва Е.С. Рубаха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. С. 485–489.

³ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. С. 84; Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы. С. 120.

⁴ Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 281–282; Она же. Обыденные предметы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. С. 487–489.

⁵ Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. С. 119.

вую жизнь явлению отмирающему или зараженному недугом, опасностью»¹.

Другим способом ограждения ребенка от преждевременной смерти было надевание на ребенка рубашки, скроенной «наоборот», то есть не по общепринятым правилам. В работе Г.Т.Тимофеева «*Тӓхӓрьял*» сообщается, что в семьях, где дети долго не живут, новорожденному надевают рубаху с левосторонним грудным разрезом: «*Сайра хутра ача-пӓча (ывӓл) тӓман сынсем кӓна ачи кӓпи сӓхисене сулахаялла тӓващӓ*» (Иногда люди, у которых не держатся дети (сын), детскую рубашку делают с воротом в левую сторону)². Вероятно, в данном случае речь идет об обычной косоворотке, но не с традиционным правосторонним, а с левосторонним запахом.

Обряд одевания рубашки на ребенка (*ача кӓпи тӓхӓнтарни*) у чувашей наполнялся сакральным смыслом, посторонние люди на него не допускались. Приготовленную рубашку на ребенка надевала мать ребенка или самая старшая в семье (*ватти*). Вероятно, такая церемония проводилась с целью пожелания ребенку долголетия. При одевании рубашки произносились традиционные пожелания носить обнову подольше, а самому жить долго: «*Кӓпи сӓтӓлтӓр, пусӓ юлтӓр*» (Пусть рубашка износится, а голова останется), «*Кӓпи сӓтӓлсе пӓттӓр, пусӓ сывӓ юлтӓр*» (Пусть рубашка износится, а голова целой будет), «*Кӓпи сӓттӓр–пусӓ юлтӓр*» (Пусть рубашка порвется, а голова останется)³. Одевание на ребенка первой рубахи кем-либо из пожилых родственников было распространенным явлением и у других народов. Например, у таджиков первую рубашку на ребенка надевала или многодетная пожилая женщина, или представительница счастливой обеспеченной семьи, которые после традиционной мусульманской формулы благопожелания «Во имя Бога милостивого и милосердного» желали ему здоровья и долгих лет жизни⁴.

¹ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. С. 163.

² Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 100.

³ Чувашское народное творчество. Детский фольклор. С. 44, 49.

⁴ Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 83.

Схожие по смыслу обряды приготовления специальной обережной рубахи для ребенка сохранились в обрядовой практике народов Средней Азии, Казахстана, Волго-Уральского региона. Сразу после рождения, либо по истечении определенного срока (от нескольких дней до 40 дней) у многих тюркских (и не только тюркских) народов на ребенка было принято надевать так называемую «собачью рубашку», например, «*ит койлек*» у казахов, «*ит койнек*» у киргизов, «*ит куйнак*» у таджиков. Так же называлась первая рубашка младенца у узбеков и каракалпаков¹. В Ташкенте и его окрестностях, в Ферганской долине, Самарканде, северном Таджикистане такую рубаху называли «рубахой сорокодневия» – «*чилля куйнак*»². После 40 дней, считавшихся наиболее опасными, казахи с ребенка впервые снимали эту рубаху, а после снятия надевали на голову собаки или, завернув в нее баурсак, привязывали к голове собаки³. По мнению исследователей, детскую рубаху на собаку надевали для того, чтобы обмануть «злых духов» или чтобы все несчастья, предназначенные ребенку, перешли на собаку⁴. Существует также мнение, что в основе этого обычая лежит магия плодородия – посредством контакта с собакой ребенок приобретает способность к выживанию и ее плодовитость⁵. Другие исследователи считают, что «собачья рубашка» указывала на то, что младенец до истечения определенного срока относится

¹ Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 72; Есбергенов Х. К вопросу о борьбе с устаревшими обычаями и обрядами // СЭ. 1963. № 5. С. 39.

² Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С.126.

³ Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 93–94.

⁴ Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка таджиков долины Зеравшана. По материалам среднеазиатских экспедиций АН СССР в 1926–1927 гг. // СЭ. 1935. № 6. С. 116; Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // СМАЭ. Т. 12. М.; Л., 1949. С. 101; Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков: по материалам конца XIX – начала XX в. // ТИЭ. Т. 44. М.; Л., 1959. С. 51; Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 93; Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С. 126.

⁵ Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 93.

к «животному» миру. Как считает С.С. Губаева, «собаке, как представителю «животного» мира посредством этого обряда возвращали «собачью» одежду за ненадобностью, поскольку отныне ребенок будет носить одежду этого мира, одежду человека»¹. Г.П. Снесарев бытование этого обычая связывал с тотемистическими представлениями. Как писал ученый, культовое значение собаки, первого животного, прирученного человеком, является явлением стадийного порядка, и оно присуще многим народам мира².

Покрой такой рубахи мог быть разным: в виде круглой тряпицы с отверстием для головы в центре, куска материи, порванной посередине, рубахи без рукавов, рубахи с вшивными рукавами и боковыми клиньями и т.д. Иногда «собачьей рубашкой» называли обычную белую пеленку. Особые предосторожности соблюдали при изготовлении рубашки. Таджики, например, края «собачьей рубашки» только подгибали и подшивали, ничего не срезая. Выбрасывать что-либо, оставшееся при раскрое, тоже было нельзя. Оставшиеся лоскутки обычно пришивались на грудь или спинку рубашки³.

Такая же рубашка со схожим семантическим смыслом бытовала в цикле детской обрядности у башкир и татар. Башкиры сразу же после рождения или после отпадения пуповины на ребенка надевали «щенячью» рубашку (*эт кулмэге, кэсек кулмэге*), которую сперва надевали на собаку. Ее надевали в течение 7, 9, но чаще 40 дней, после чего ее снова надевали на собаку и та в ней убегала. Со временем рубаху на собаку не надевали, а просто бросали собакам или в проточную воду. Она шилась повитухой или матерью младенца в форме распашонки, но подол и рукава не подгибались (чтобы ребенок рос быстрее, и чтобы грубые швы не раздражали его кожу)⁴. Первую

¹ Губаева С.С. Путь в Зазеркалье (похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнограф. Вып. 4. Памяти В.Н. Басилова. М., 2001. С. 165–167; Она же. Инициационные обряды в погребально-поминальном обряде // ЭО. 2005. № 6. С. 130–139.

² Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 320–321.

³ Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 83.

⁴ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 102–103.

рубашку на ребенка надевала пожилая многодетная женщина (обязательно родственница) или повитуха¹. У татар такая рубашка называлась *кэчек кулмэге* («щеничья рубашка» или *кендек кулмэге* (рубашка пуповины). Ее одевали до отпадения пуповины, затем стирали, гладили и сохраняли для следующего ребенка, «чтоб дети были дружными меж собой»².

У некоторых народов Центральной Азии – казахов, таджиков, узбеков, каракалпаков, киргизов, монголов и отдельных народов Урало-Поволжья обережную рубашку для младенца шили из разноцветных лоскутков³. Например, у казахов такую одежду ребенку шили из 100 кусков, собранных матерью в юртах, где дети росли здоровыми⁴. У таджиков Каратегина детский халат шили из 61 куска ткани. В аналогичном с точки зрения семантики ключе такой обряд проводился башкирами. Смысл его заключался в том, что повитуха, первенец или самый младший в семье в разных домах собирали лоскутки материи, из которых затем шились детские рубашки. В одних поселениях было принято шить три рубашки из 5, 7 или 9 лоскутков, в других – 2 рубашки из 7 и 12 лоскутков. Эти рубашки поочередно носили в течение сорока дней⁵. Согласно другим источникам, лоскутную рубашку шили из 40 разных лоскутков, собранных из 40 домов. При этом лоскутки должны были быть 40 цветов⁶. Здесь обережную функцию, по-видимому, выполняет не только цвет лоскутков, но и сакральное число 40. Не-

¹ Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка. С. 79; Она же. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. С. 29.

² Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды. С. 357.

³ Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 89–94; Жуковская Л.Н. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 93; Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи (курома или курак) // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970. С. 203–224; Широкова З.А. Детская одежда таджиков. С. 83–88.

⁴ Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов. С. 90.

⁵ Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 102.

⁶ Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка. С. 79.

малую силу таким кусочкам ткани обеспечивал и вполне определенный локус, откуда они набирались. Потому что их было принято набирать в семьях, где было много детей, царило взаимное уважение и порядок, богатство, достаток и т.д. У курганских башкир, если в семье часто умирали дети, через семь дней после рождения новорожденного, повитуха шила специальную бережную рубаху, состоящую из семи лоскутов (*корама*), собранных в семи дворах. Передняя часть, спинка и рукава этой рубашки шились из двух лоскутов, а воротник – из одного. Кроме рубашки-оберега курганские башкиры из разноцветных треугольных лоскутков (*корама*) для маленьких детей шили также тубетейку (*корамалап эштэнгэн такья*), стеганые одеяла (*корама юрган*), покрывала, накидки на табуретки. Примечательно, что треугольные лоскуты в этой локальной группе носят название «*бетеу-корама*» (досл. оберег-лоскут), и они выполняли важную охранительную функцию¹. По мнению Л.А. Чвырь, данным лоскутным изделиям кроме охранительной функции приписывалось также свойство усиления плодovitости².

Таким образом, действия с одеждой в лечебно-магических обрядах чувашей сводятся к нескольким функциям: защите младенца от различных сверхъестественных отрицательных воздействий; магическому очищению; изгнанию или переселению болезнетворных духов на различные предметы, а также на животных и птиц. В этих обрядах одежда выступает либо как средство (инструмент), либо как объект лечебных и магических действий. Для защиты от болезней чувашей на рубахи пришивали обереги, использовали древесные или растительные апотропеи (ветки рябины, шиповника, можжевельника, чертополоха), проводили различные манипуляции с одеждой, целью которых было изгнание, уничтожение или задабривание духа болезни. Уничтожение или удаление болезни из тела больного и его одежды достигалось разнообразными

¹ Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области. С. 139; Она же. Предохранительная магия курганских башкир. С. 60.

² Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда. С. 130–131.

способами и приемами – выбрасыванием рубашки больного на перекрестке дорог, передачей болезни дереву через рубашку, протаскиванием больного через раздвоенное/расколотое дерево или какое-либо отверстие, окуриванием, обмыванием, символическим избиванием, толчением в ступе, сжиганием в печи и т.д. Параллельно с этим имело место и задабривание духов болезни, когда им подносились жертвенная пища или другие мелкие подношения. Наряду с вышеприведенными акциональными способами лечения применялись вербальные средства: с помощью заговоров и заклинаний лекарь устрашал недуг формулами угрозы с мотивами резания, сечения, битья, сжигания одежды больного. Зачастую многое из этих магических приемов проводилось над одеждой больного. Роль одежды здесь определяется восприятием ее как заместителя человека, а в данном контексте – двойника больного ребенка. По мнению Д. Д. Фрэзера, «это суеверие покоится на общей идее симпатической связи, якобы существующей между человеком и всем тем, что когда-либо составляло часть его тела или с ним сколько-нибудь тесно соприкасалось»¹.

В целом в народной медицине чувашей имелись достаточно обширные рациональные и магического свойства представления о способах профилактики детских болезней, сохранения здоровья и методах лечения с использованием различных средств. Данные знания накапливались веками, арсенал применяемых для лечения болезней средств был обусловлен природно-климатическими условиями Волго-Уралья, преобладающим типом хозяйственных занятий, межкультурными контактами с другими народами и т.д. В основном набор этих средств для всех групп чувашей был идентичным, что, безусловно, свидетельствует о сложении у них единого комплекса медицинских знаний по предупреждению и эффективному лечению различных болезней, в том числе детских.

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 266.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в обрядах детства одежда выступает как универсальное средство и объект магических практик. В дородовый период они сводились в основном к действиям, носящим как предохранительный, так и побудительный характер. Посредством тех или иных акциональных действий будущая мать стремилась максимально обезопасить себя и будущего ребенка от порчи и «злых сил» и, таким образом, обеспечить благополучные роды. В этих целях она намеренно изолировала себя от общества, принимала меры, чтобы обеспечить дополнительную защиту. В соответствии с этим мотивом, беременная следила за тем, чтобы ее одежда не стала объектом опасного воздействия и предпринимала все меры для того, чтобы влияние таких сил было сведено к минимуму. Это находит отражение, прежде всего, в активном использовании беременной женщиной различных амулетов и оберегов, которые в этот период становятся обязательной частью ее одежды. В то же время в дородовый период одежда беременной активно использовалась в обрядах продуцирующей магии. Для достижения чадородия и благополучных родов она на время отдавала свою рубаху многодетным, легко рожаящим, рожаящим мальчиков или девочек женщинам или сама облачалась в их одежды и через контакт с ними наделяла себя желаемыми способностями и качествами. С целью избавления от бесплодия и легких родов беременная за помощью обращалась также к духам предков, преподносила им различные дары, в том числе в виде предметов одежды или их имитаций.

После родов проводилось обязательное ритуальное «очищение» роженицы и новорожденного. В этом обычае выразились сложное отношение к «нечистоте» роженицы и одновременно забота о матери и ребенке. После «ритуального купания» выполнялись обережные мероприятия, направленные на укрепление здоровья матери и ребенка. Далее начинались переходные обряды, благодаря которым ребенок включался в мир «своих» или в мир взрослых. Одним из важных

атрибутов, посредством которого осуществлялась поэтапная интеграция ребенка в социум, была одежда. После рождения или первого купания ребенка принимали в одежду родителей, одаривали новой одеждой, когда проводили смотрины, имянаречение, родовые или семейно-родственные моления по случаю рождения ребенка, крещения и т.д. Подношение ребенку одежды во время этих переходных обрядов следует рассматривать не только как форму материальной поддержки, но и как один из важных признаков (символов) его социальной адаптации и интеграции. С другой стороны, предметы одежды, которые родители и родственники преподносили ребенку в качестве подарка, маркировали важные этапы взросления ребенка (первый зуб, первый шаг, крещение, совершеннолетие и т.д.). В то же время они выполняли охранительные и продуцирующие функции, являлись признаками включенности ребенка в социальные отношения.

Особые правила и запреты рационального и иррационального свойства распространялись на процесс изготовления детской одежды. Во-первых, детские пеленки и одежду на первых порах старались шить из одежды взрослых, прежде всего родителей. Это было обусловлено не только практическими соображениями, но и верой в симпатическую и охранительную магию бывшей в употреблении одежды, особенно одежды отца или матери. Во-вторых, детскую одежду (особенно в младенческий период) всегда шили швом наружу, чтобы грубые швы не натирали и не раздражали нежную кожу ребенка. В-третьих, на детской одежде не подшивали подол и рукава. Этого правила придерживались для того, чтобы избежать нежелательных для младенца швов и не создавать «искусственных преград» для растущего организма. Чтобы отвести от ребенка порчу и оградить его от «злых сил» и болезней, одежду ребенка не полоскали в проточной воде, не били по нему вальком, не выворачивали, не оставляли без присмотра, не сушили на улице.

В лечебно-магических ритуалах одежда выполняла уже другую функцию. Она была призвана обеспечить защиту младенца от различных сверхъестественных отрицательных воздействий, прежде всего, злых духов и болезней. Для этого проводили меры по магическому очищению одежды от источников опасности, их изгнанию или переселению на различные

предметы, животных и птиц. В этих обрядах одежда выступала либо как средство (инструмент), либо как объект лечебных и магических практик. Для этого на рубахи пришивали обереги, проводили с ними различные манипуляции, целью которых было задабривание, устрашение, изгнание или уничтожение духов болезни. Удаление болезни из тела больного ребенка или его одежды достигалось разнообразными способами и приемами: рубашку больного относили на перекресток дорог, относили в лес и таким образом передавали дереву, протаскивали через раздвоенное или расколотое дерево или отверстие, окуривали дымом, символически избивали и т.д. Параллельно с этим имело место и задабривание духов болезни, когда последним подносилась жертвенная пища или мелкие подношения и подарки. Наряду с акциональными способами лечения применялись также вербальные средства: с помощью заговоров и заклинаний лекарь устрашал недуг формулами угроз с мотивами резания, сечения, битья, сжигания и т.д. Зачастую многое из этих магических приемов проводилось не только над больным ребенком, но над его одеждой. Включение одежды в лечебный ритуал здесь обуславливалось восприятием ее как символического заместителя или двойника больного ребенка.

Таким образом, в конце XIX – начале XX в. в родинных обрядах чувашей сохранились многие традиционные черты. Среди них нетрудно выделить обряды, обычаи и представления, которые получили широкое распространение у других народов, в том числе ближайших соседей. Эта общность является результатом давних межэтнических и межкультурных контактов и взаимодействий. Большую роль в этом сыграло сходство социально-экономических условий жизни контактирующих народов, а также единая основа и смысловая сущность самого обряда.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ахивные источники

1.1. Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР)

1. Ф. 334. Оп. 1. Д. 2. – Магницкий В.К. Народные поговорки (побаски), пословицы, поречье (говор), бранные и унижительные слова, народные приметы, поверья, гаданья, заговоры, толкования снов, детские забавы, стихи, загадки. (Материалы к сборнику «Переживания древней культуры у жителей Чебоксарского уезда Казанской губернии»).

2. Ф. 334. Оп. 1. Д. 7 – Магницкий В.К. Чуваши.

3. Ф. 334. Оп. 1. Д. 12 – Магницкий В.К. Материалы о народных верованиях и обрядах Уржумского уезда Вятской губернии.

1.2. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН)

1. Отд. I. Ед. хр. 4 – Коньков И.Я. Семейная хроника с 1893 по 1915 год. 195 с.

2. Отд. I. Ед. хр. 5 – Ашмарин Н.И. Песни. 133 с.

3. Отд. I. Ед. хр. 6 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 652 с.

4. Отд. I. Ед. хр. 7 – Ашмарин Н.И. Фольклор, этнография, топонимика. 1080 с.

5. Отд. I. Ед. хр. 14 – Ашмарин Н.И. Песни. 421 с.

6. Отд. I. Ед. хр. 15 – Песни, записанные А.И. Васильевым (Емелькиным). 450 с.

7. Отд. I. Ед. хр. 18 – Юркин И.Н. Песни. 24 с.

8. Отд. I. Ед. хр. 19 а – Фольклор. 502 с.

9. Отд. I. Ед. хр. 21 – Ашмарин Н.И. Песни, обряды, сказки, арабские знаки. 611 с.

10. Отд. I. Ед. хр. 23 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 397 с.

11. Отд. I. Ед. хр. 24 – Ашмарин Н.И. Этнография. 736 с.
12. Отд. I. Ед. хр. 25 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 679 с.
13. Отд. I. Ед. хр. 26 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 906 с.
14. Отд. I. Ед. хр. 27 – Ашмарин Н.И. Этнография, литература, фольклор. 578 с.
15. Отд. I. Ед. хр. 28 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 903 с.
16. Отд. I. Ед. хр. 29 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 648 с.
17. Отд. I. Ед. хр. 30 – Ашмарин Н.И. Чувашские тексты, доставленные В. Орловым. 795 с.
18. Отд. I. Ед. хр. 31 – [Петров М.П.]. Чăвашсем (чуваши). Этнографический очерк. 77 с.
19. Отд. I. Ед. хр. 33 – Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 989 с.
20. Отд. I. Ед. хр. 40 – Ашмарин Н.И. Этнография, литература. 446 с.
21. Отд. I. Ед. хр. 67 – Ашмарин Н.И. Литература, фольклор. 229 с.
22. Отд. I. Ед. хр. 72 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор, переводы. 437 с.
23. Отд. I. Ед. хр. 132 – Никольский Н.В. Сказки, частушки, песни, загадки, обычаи, пословицы и поговорки. 247 с.
24. Отд. I. Ед. хр. 136 – Никольский Н.В. Сказки, песни, пословицы, поговорки и загадки. 552 с.
25. Отд. I. Ед. хр. 144 – Никольский Н.В. История, этнография, язык, фольклор. 412 с.
26. Отд. I. Ед. хр. 145 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 686 с.
27. Отд. I. Ед. хр. 148 – Никольский Н.В. Фольклор, литература. 178 с.
28. Отд. I. Ед. хр. 151 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 355 с.
29. Отд. I. Ед. хр. 152 – Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 190 с.
30. Отд. I. Ед. хр. 153 – Никольский Н.В. Фольклор. 212 с.
31. Отд. I. Ед. хр. 154 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 405 с.

32. Отд. I. Ед. хр. 156 – Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 360 с.
33. Отд. I. Ед. хр. 158 – Никольский Н.В. Этнография. 181 с.
34. Отд. I. Ед. хр. 159 – Никольский Н.В. 1898–1905 гг. 691 с.
35. Отд. I. Ед. хр. 160 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 552 с.
36. Отд. I. Ед. хр. 162 – Никольский Н.В. Этнография, литература. 941 с.
37. Отд. I. Ед. хр. 165 – Никольский Н.В. Религия, этнография, фольклор. 435 с.
38. Отд. I. Ед. хр. 166 – Никольский Н.В. История, этнография. 402 с.
39. Отд. I. Ед. хр. 167 – Никольский Н.В. Этнография. 480 с.
40. Отд. I. Ед. хр. 168 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 655 с.
41. Отд. I. Ед. хр. 171 – Никольский Н.В. Язык. Материалы по истории языка. 64 с.
42. Отд. I. Ед. хр. 172 – [Михайлов. Этнографические материалы, собранные в д. Старые Щелканы Цивильского уезда Казанской губ.]. 58 с.
43. Отд. I. Ед. хр. 173 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 489 с.
44. Отд. I. Ед. хр. 174 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 698 с.
45. Отд. I. Ед. хр. 175 – Никольский Н.В. История, язык. 282 с.
46. Отд. I. Ед. хр. 176 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 282 с.
47. Отд. I. Ед. хр. 178 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 322 с.
31. Отд. I. Ед. хр. 179 – Никольский Н.В. История, фольклор, язык. 286 с.
32. Отд. I. Ед. хр. 180 – Никольский Н.В. История, фольклор, язык. 506 с.
33. Отд. I. Ед. хр. 181 – Никольский Н.В. История, этнография. 220 с.

34. Отд. I. Ед. хр. 182 – Никольский Н.В. Языкознание. 682 с.
35. Отд. I. Ед. хр. 183 – Никольский Н.В. История, фольклор, этнография. 270 с.
36. Отд. I. Ед. хр. 184 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 396 с.
37. Отд. I. Ед. хр. 186 – Никольский Н.В. История, этнография. 433 с.
38. Отд. I. Ед. хр. 196 – Никольский Н.В. Историко-статистические описания церквей и монастырей Казанской губернии. 390 с.
39. Отд. I. Ед. хр. 197 – Никольский Н.В. Извлечения о чувашах из архивных бумаг, хранящихся в монастырях, церквях и библиотеках. 242 с.
40. Отд. I. Ед. хр. 198 – Никольский Н.В. Переводы о чувашах с разных языков. 250 с.
41. Отд. I. Ед. хр. 204 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 350 с.
42. Отд. I. Ед. хр. 206 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 264 с.
43. Отд. I. Ед. хр. 207 – Никольский Н.В. История, этнография. 456 с.
44. Отд. I. Ед. хр. 208 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 982 с.
45. Отд. I. Ед. хр. 209 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 646 с.
46. Отд. I. Ед. хр. 210 – Никольский Н.В. Язык, этнография, фольклор. 470 с.
47. Отд. I. Ед. хр. 211 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 176 с.
48. Отд. I. Ед. хр. 212 – Никольский Н.В. История, язык. 158 с.
49. Отд. I. Ед. хр. 213 – Никольский Н.В. Язык, этнография, фольклор. 558 с.
50. Отд. I. Ед. хр. 215 – Никольский Н.В. Этнографические материалы о чувашах. 538 с.
51. Отд. I. Ед. хр. 216 – Никольский Н.В. Этнография. 570 с.
52. Отд. I. Ед. хр. 217 – Никольский Н.В. Этнографические материалы о чувашах. Язык, этнография, фольклор. 662 с.

53. Отд. I. Ед. хр. 218 – Никольский Н.В. Этнографические материалы о чувашах. Язык, история, этнография. 372 с.
54. Отд. I. Ед. хр. 223 – Никольский Н.В. Язык, фольклор. 614 с.
55. Отд. I. Ед. хр. 230 – Никольский Н.В. Материалы по этнографии чуваш. 244 с.
56. Отд. I. Ед. хр. 231 – Никольский Н.В. Фольклор, этнография. 548 с.
57. Отд. I. Ед. хр. 232 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 416 с.
58. Отд. I. Ед. хр. 233 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 632 с.
59. Отд. I. Ед. хр. 235 – Никольский Н.В. История, этнография. 144 с.
60. Отд. I. Ед. хр. 238 – Никольский Н.В. Этнография. 616 с.
61. Отд. I. Ед. хр. 240 – Никольский Н.В. История, этнография. 102 с.
62. Отд. I. Ед. хр. 242 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 266 с.
63. Отд. I. Ед. хр. 243 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 760 с.
64. Отд. I. Ед. хр. 244 – Никольский Н.В. История, этнография. 302 с.
65. Отд. I. Ед. хр. 245 – Никольский Н.В. Историко-этнографические материалы. 398 с.
66. Отд. I. Ед. хр. 247 – Никольский Н.В. Археология, этнография, сельское хозяйство, педагогика, литература, фольклор. 308 с.
67. Отд. I. Ед. хр. 251 – Никольский Н.В. История, этнография. 412 с.
68. Отд. I. Ед. хр. 255 – Никольский Н.В. Архивные материалы, извлеченные в 1912 году. 388 с.
69. Отд. I. Ед. хр. 265 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 280 с.
70. Отд. I. Ед. хр. 267 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 280 с.
71. Отд. I. Ед. хр. 268 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 470 с.

72. Отд. I. Ед. хр. 271 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 266 с.
73. Отд. I. Ед. хр. 272 – Никольский Н.В. Этнография, язык. 270 с.
74. Отд. I. Ед. хр. 273 – Никольский Н.В. Исторические материалы по истории христианского просвещения чуваш в первой половине XIX века. 388 с.
75. Отд. I. Ед. хр. 274 – Никольский Н.В. Фольклор. Этнография татар. 408 с.
76. Отд. I. Ед. хр. 276 – Никольский Н.В. История, этнография. 368 с.
77. Отд. I. Ед. хр. 277 – Никольский Н.В. Этнография, история. 258 с.
78. Отд. I. Ед. хр. 285 – Никольский Н.В. История, этнография, сельское хозяйство, литература, фольклор. 620 с.
79. Отд. I. Ед. хр. 287 – Никольский Н.В. Этнография, история, фольклор. 742 с.
80. Отд. I. Ед. хр. 288 – Никольский Н.В. История, фольклор. 311 с.
81. Отд. I. Ед. хр. 290 – Никольский Н.В. История, язык. 69 с.
82. Отд. I. Ед. хр. 303 – Никольский Н.В. История, этнография. 260 с.
83. Отд. I. Ед. хр. 307 – Никольский Н.В. История. 133 с.
84. Отд. I. Ед. хр. 308 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор, сельское хозяйство. 382 с.
85. Отд. I. Ед. хр. 317 – Никольский Н.В. Язык, история. 184 с.
86. Отд. I. Ед. хр. 319 – Никольский Н.В. Этнография. 624 с.
87. Отд. I. Ед. хр. 320 – Никольский Н.В. Этнография, история. 316 с.
88. Отд. I. Ед. хр. 322 – Никольский Н.В. Язык, фольклор, этнография. 346 с.
89. Отд. I. Ед. хр. 326 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 250 с.
90. Отд. I. Ед. хр. 327 – Никольский Н.В. Этнография. 337 с.
91. Отд. I. Ед. хр. 328 – Никольский Н.В. История, фольклор, язык. 149 с.

92. Отд. I. Ед. хр. 329 – Никольский Н.В. История, фольклор, этнография. 686 с.
93. Отд. I. Ед. хр. 332 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 226 с.
94. Отд. I. Ед. хр. 334 – Никольский Н.В. Этнография. 78 с.
95. Отд. I. Ед. хр. 338 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 142 с.
96. Отд. I. Ед. хр. 348 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 178 с.
97. Отд. I. Ед. хр. 358 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 366 с.
98. Отд. I. Ед. хр. 380 – Никитин (Юркин) И.Н. Дневники. 552 с.
99. Отд. I. Ед. хр. 381 – Никитин (Юркин) И.Н. Дневники. 537 с.
100. Отд. I. Ед. хр. 384 – Никольский Н.В. Этнография, литература, фольклор. 320 с.
101. Отд. I. Ед. хр. 434 – Романов Н.Р. Быт чуваш. О женщине. Этнографические экспедиции. 295 с.
102. Отд. I. Ед. хр. 565 – Элле К.В. Прошлое чувашского народа эпохи феодализма по материалам устных и письменных свидетельств. 287 с.
103. Отд. I. Ед. хр. 566 – Элле К.В. Прошлое чувашского народа по данным пословиц, поговорок, загадок и примет. 181 с.
104. Отд. I. Ед. хр. 572 – Элле К.В. Этнографические материалы. 148 с.
105. Отд. I. Ед. хр. 573 – Элле К.В. Народное обрядовое моление. Ворожба чувашей. 102 с.
106. Отд. I. Ед. хр. 574 – Элле К.В. Чувашский год в религиозно-бытовом отношении. Народная медицина у чуваш. Описание чувашских обрядов. 152 с.
107. Отд. I. Ед. хр. 581 – Топонимика Чувашии. Т. III. Кладбища с надгробными памятниками, детские кладбища, киремети, йерехи, валы, стоянки, заводы, клады, пещеры. 281 с.
108. Отд. I. Ед. хр. 616 – Элле К.В. Материалы по народной медицине. 123 с.

109. Отд. I. Ед. хр. 619 – Элле К.В. Описание религиозных праздников. Заговоры против разных болезней. 157 с.

110. Отд. I. Ед. хр. 623 – Элле К.В. Материалы по этнографии чувашей. 132 с.

111. Отд. I. Ед. хр. 625 – Элле К.В. Описание чувашского быта и обычаев. 94 с.

112. Отд. I. Ед. хр. 627 – Элле К.В. Древности Чувашской Республики. 446 с.

113. Отд. I. Ед. хр. 633 – Элле К.В. Ч. I. Загадки, пословицы, поговорки. Народные приметы. О чувашской вышивке. 77 с.; Ч. II. Чувашские песни (хоровые партии) для хора при Чувашском землячестве. 52 с.

114. Отд. I. Ед. хр. 808 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 150 с.

115. Отд. III. Ед. хр. 1 – Спиридонов М.С. Орнаменты чувашской народной вышивки. 47 с.

116. Отд. III. Ед. хр. 4 – Спиридонов М.С. Костюмы низовых чуваш и резьба по дереву. 106 с.

117. Отд. III. Ед. хр. 6 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор, язык, литература. 581 с.

118. Отд. III. Ед. хр. 25 – Спиридонов М.С. Чувашский орнамент. 47 с.

119. Отд. III. Ед. хр. 25 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 193 с.

120. Отд. III. Ед. хр. 147 – Тетради учеников Симбирской центральной чувашской школы. 439 с.

121. Отд. III. Ед. хр. 148 – Тетради учеников Симбирской центральной чувашской школы. 439 с.

122. Отд. III. Ед. хр. 149 – Тетради учеников Симбирской центральной чувашской школы. 336 с.

123. Отд. III. Ед. хр. 152 – Васильев П. Фольклорные материалы, собранные воспитанником Симбирской чувашской школы в 1886 году. 227 с.

124. Отд. III. Ед. хр. 429 – Юренев С.Н. Предварительный отчет об этнографической поездке в Спасский и Чистопольский кантоны Татарской Республики в июне-июле 1929 года. 197 с.

125. Отд. III. Ед. хр. 182 – Румянцев М.В. Материалы экспедиций по чувашским селениям Татарской АССР, Куйбышевской, Ульяновской областям (июнь-июль 1961 г.). 342 с.

126. Отд. III. Ед. хр. 353 – Ковалева М.Д. Слакпуç ялёнчи хёр туйё (Свадьба невесты в Слакбаше). 31 с.

2. Отдел рукописей Чувашского национального музея (ОР ЧНМ)

1. Учет. № 4477. 530 – Рекеев А.В. Общий список чувашской мифологии; Моление о даровании детища и что делают при этом знахари. 1893 г. 80 с.

2. Учет. № 4477.722 – [Рекеев А.В.] О вероисповеданиях чуваш. 1893 г. С. 13–26.

3. Учет. № 4490. 191. – Архангельский Н.А. Полуязыческая жизнь современных чуваш от колыбели до могилы. 1916 г. 52 с.

3. Полевые материалы

1994 г. – Ермакеевский район РБ (Суккулуво, Калиновка, Елань-Чишма, Средние Карамалы, Нижнеулу-Елга, Верхнеулу-Елга).

1995 г. – Чекмагушевский район РБ (Юмашево, Новосеменкино)

2002 г. – Кармаскалинский (Ильтеряково, Ефремкино, Суук-Чишма), Аургазинский (Тряпино), Гафурийский (Антоновка), Ермакеевский (Суккулово, Елань-Чишма, Семеново-Макарово, Нижнеулу-Елга), Белебеевский (Ермолкино, Старое Семенкино, Ново-Семенкино), Бижбулякский (Кош-Елга, Кистенли-Богданово, Зириклы) районы РБ. Абдулинский район Оренбургской области (Артемьевка).

2003 г. – Чекмагушевский (Юмашево), Бакалинский (Юльtimiровка, Ахманово), Шаранский (Три Ключа, Рождественка, Петровка, Борисовка, Новоюмашево, Наратасты), Федоровский (Веселовка, Кирюшкино, Новоселка, Теняево) районы РБ.

2004 г. – Гафурийский (Мраково), Ишимбайский (Васильевка), Стерлитамакский (Кантюковка), Мелеузовский (Зирган), Стерлибашевский (Тятербашево), Миякинский (Уязыбашево, Дубровка, Кекен-Васильевка), Бижбулякский (Ибрайкино) районы РБ. Бавлинский район РТ (Алексеевка).

2005 г. – Аургазинский (Месели, Манеево), Стерлитамакский (Ишпарсово, Айгулево), Стерлибашевский (Тятербашево), Белебеевский (Ермолкино, Слакбаш), Бижбулякский (Бижбуляк, Базлык), районы РБ.

2009 г. – Кармаскалинский (Сихонкино, Николаевка, Ефремкино), Бижбулякский (Кош-Елга, Ново-Михайловка) районы БАССР

2010 г. – Бакалинский (Юльtimiрoвкa, Ахмановo), Шаранский (Васильевкa, Наратасты), Туймазинский (Никтитинкa), Бижбулякский (Бижбуляк, Зириклы, Малый Седяк, Базлык, Малый Менеуз) районы РБ.

4. Литература

1. Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // СМАЭ. Т. 12. М.; Л., 1949. С. 78–138.

2. Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л. Нагота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 355–360.

3. Акимова Л.А. Декоративный ансамбль народного женского костюма Русского Севера: семантические и знаковые аспекты: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1995.

4. Акимова Т.М. Чуваши с. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии. Старое и новое. Духовная культура // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Вып. 34. Ч. 4. Этнографический сборник. Саратов, 1926. С. 23–35.

5. Александр Фукс. Записки о чувашах // Лик Чувашии. 1994. № 2 С. 163–175; № 3. С. 161–175; № 4. С. 147–158.

6. Алексеенко Е.А. Старинные обычаи кетов, связанные с рождением ребенка // КСИЭ. Т. 38. М., 1963. С. 70–76.

7. Аноров П.А. Нравы и поверья чувашей // Сын Отечества. 1838. Т. 3. Отд. 3. С. 193–204.

8. Ашмарин Н.И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской // ИОАИЭ. Казань, 1900. Т. 16. Вып. 4–6. С. 2–91.

9. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. I. 335 с.; Казань, 1929. Вып. II. 240 с.; Чебоксары, 1929а. Вып. III. 364 с.; Чебоксары, 1930. Вып. V. 420 с.; Чебоксары, 1934. Вып. VI. 320 с.; Чебоксары, 1934а. Вып. VII. 336 с.;

Чебоксары, 1935. Вып. VIII. 355 с.; Чебоксары, 1935а. Вып. IX. 320 с.; Чебоксары, 1936. Вып. X. 296 с.; Чебоксары, 1936а. Вып. XI. 343 с.; Чебоксары, 1937. Вып. XII. 320 с.; Чебоксары, 1937а. Вып. XIV. 336 с.; Чебоксары, 1941. Вып. XV. 292 с.; Чебоксары, 1941а. Вып. XVI. 336 с.; Чебоксары, 1950. Вып. XVII. 436 с.

10. Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

11. Байбурун А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры. К проблеме этнографического факта // СМАЭ. Т. 38: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 5–15.

12. Байбурун А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257–265.

13. Байбурун А.К. Пояс (к семиотике вещей) // СМАЭ. Т. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5–13.

14. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

15. Байбурун А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 18–28.

16. Байбурун А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

17. Байбурун А.К. Семиотический статус вещей и мифология // СМАЭ. Т. 37: Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226.

18. Баня и печь в русской народной традиции: Сб. ст. / Отв. ред. В.А. Липинская. М., 2004

19. Баранов Д.А. Беременность. Роженица. «Роды» мужские. Чадородие // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Илл. энциклопедия. СПб., 2005. С. 55–58; 531–533; 533–536; 677–679.

20. Баранов Д. Колыбель // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 156–159.

21. Баранов Д. Крестины // Там же. С. 176–178.

22. Баранов Д. Недоношенный ребенок // Там же. С. 213.

23. Баранов Д. Некрещенные // Там же. С. 217–218.

24. Баранов Д.А. Новорожденный // Там же. 218–224.
25. Баранов Д.А. Обменш // Там же. С. 228–229.
26. Баранов Д.А. Перерезание пут // Там же. С. 261–262.
27. Баранов Д.А. Повивальная бабка // Там же. С. 267–271.
28. Баранов Д.А. Постриги // Там же. С. 287–289
29. Баранов Д.А. Сорочка // Там же. С. 348.
30. Баранов Д.А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // ЭО. 1998. № 5. С. 110–122.
31. Баранов Д.А. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб., 2002. С. 11–52.
32. Баранов Д.А. Родинный обряд: пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова. М., 2001. С. 9–27.
33. Баранов Д.А. Символические функции русской колыбели // Славяно-русские древности. Проблемы истории Северо-Запада Руси. Вып. 3. СПб., 1995. С. 237–238.
34. Баранова О. Детская болезнь // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 64–71.
35. Баранова О. Испуг // Там же. С. 150–155.
36. Баранова О. Полуночица // Там же. С. 275–281.
37. Баранова О. Родимец // Там же. С. 327–328.
38. Баранова О. Собачья старость // Там же. С. 344–347.
39. Баранова О. Щетинка // Там же. С. 389–390.
40. Батыршина Г.Р. Слова билэу, билэуес в родинном обряде башкир // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 174–175.
41. Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда (этнолингвистический анализ). Уфа, 2008.
42. Белавин А.М., Подюков И.А., Черных А.В., Шумов К.Э. Война и песня. Солдатские и военные песни в фольклорной традиции Прикамья. Пермь, 2005.
43. Белицер Н.В. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // ТИЭ. Новая серия. Т. 10. М., 1951.
44. Белова О.В. Кровь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 677–681.
45. Белова О.В. Круг // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 11–12.

46. Беляева Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX–начало XX в.) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск, 1982. С. 51–62.
47. Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск, 2001.
48. Беневоленский Г. Чувашские верования // СЕВ. 1868. № 10. С. 252–254.
49. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
50. Бернштам Т.А. Обряд «расставания с красотой»: к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // СМАЭ. Т. 38: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66.
51. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX – XX вв. М., 1991.
52. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
53. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
54. Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281– 297.
55. Валенцова М.М. Полотно // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 150–154.
56. Васильев В.М. Верования и обряды мари // ИОАИЭ. Т. 31. Вып 1. Казань, 1920. С. 49–70.
57. Васильева А.П., Долгова А.П., Иванов В.П. Чуваши Присвияжья: история и культура. Моногр. исследование / Под ред. В.П. Иванова и Г.Б. Матвеева. Чебоксары, 2015.
58. Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 182–195.
59. Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений в 6 т. Т.1. Ижевск, 1995.

60. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Новый-старый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 420–422.

61. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

62. Высоцкий Н.Ф. Роль женщины в истории нашей народной медицины // ИОАИЭ. Т. 24. Вып. 3. Казань, 1908. С. 227–228.

63. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960.

64. Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебной обрядности народов Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5–6. С. 76–88.

65. Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья. (К вопросу о происхождении оберега) // Българска Академия на науките. Изв. на етнографския институт и музей. 1963. Кн. VI. София, 1963. С. 279–290.

66. Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // ЭО. 2000. № 6. С. 103–117.

67. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М., 1999.

68. Гринкова Н.П. Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // СЭ. 1935. № 1. С. 60–90.

69. Гринкова Н.П. Очерки по истории развития русской одежды (Поясные украшения) // СЭ. 1934. № 1–2. С. 66–94.

70. Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (По материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 21–54.

71. Груздев В.Ф. Народная медицина чуваш // ИОАИЭ. Т. 30. Вып. 1. Казань, 1919. С. 75–80.

72. Давлетшина З.М. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. Уфа, 2012.

73. Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка, и о знаковой функции орнаментированных изделий в этих обрядах // Этногенез. История. Культура: Юсуповские чтения: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посв. памяти Р.М. Юсупова. Уфа, 2011. С. 76–82.

74. Давлетшина З.М. Узорные полотенца в быту гайнинских башкир // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские

чтения: Мат-лы Междунар.науч.-практ. конф. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. С. 110–113.

75. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959.

76. Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

77. Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – нач. XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С.142–166.

78. Денисова Н.П. Летне-осенние календарные праздники и обряды чувашей (XIX – нач. XX в.) // Чувашское народное творчество. Чебоксары, 1985. С.67–86.

79. Денисова Н.П. Человек в традиционных религиозно-мифологических представлениях чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары, 1989. С. 42–63.

80. Дзенискевич Г.И. К вопросу о культе йереха у чувашей // СМАЭ. Т. 28: Из культурного наследия народов России. Л., 1972. С. 220–236.

81. Дмитриев И.А. К истории взаимосвязей народного обрядового и профессионального театрального искусств // Чувашское искусство. Чебоксары, 1996. Вып. 2. С. 113–161.

82. Дмитриев И.А. Кёпе как символ культуры и знак обрядовых действий // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Вып. 1. Чебоксары, 1994. С. 47–93.

83. Дмитриев И.А. Этнотеатральные формы в чувашском обряде. Чебоксары, 1998.

84. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Башилов. М., 1975.

85. Егоров Н.И. Праздники и календарные обряды // Культура Чувашского края / Сост. М. И. Скворцов. Чебоксары, 1995. Ч. I. С. 175–229.

86. Егорова О.В. Родильные обряды и поверья у чувашей // Этнология религии чувашей: Сб. науч. тр. Вып. 1. Чебоксары, 2003. С. 16–58.

87. Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. Чебоксары, 2010.

88. Егорова О.В. Физическое развитие ребенка и охрана здоровья детей в традиционной культуре чувашей Волго-Уралья. Чебоксары, 2010.

89. Егорова О.В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: дис. ... д.и.н. Чебоксары, 2010.

90. Ефимова Е.М. Семантика картины мира якутов в традиционной одежде: автореф. дис. ... канд. культурологи. Улан-Удэ, 2006.

91. Жакмон А. Чуваши Оренбургской губернии // Московские ведомости. 1890. № 70.

92. Жукова Л.Н. Одежда юкагиров: генезис и семантика: автореф. дис. ... к.и.н. Якутск, 1998.

93. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

94. Забелин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1988.

95. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А.Бернштам, Т.В. Станюкович, К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. М., 1991.

96. Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1926. Вып. 2. С. 315–317.

97. Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. 1911. Вып. 2. С. 238–241.

98. Зеленин Д.К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // Живая старина. 1911. Вып. 1. С. 1–20.

99. Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью // Живая старина. 1913. Вып. 1–2. С. 1–16.

100. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // ТИЭ. Т. XV. Вып. 2. Этнографическая серия. М.; Л., 1935.

101. Зинатуллина Г.И. Народные медицинские знания сибирских татар (тоболо-иртышская группа). Казань, 2013.

102. Зорин Н.В. Обрядовые функции одежды в русском свадебном ритуале // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки. Казань, 1990. С. 49–73.

103. Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

104. Зорин Н.В. Символика невесты в русских свадебных обрядах (по материалам Казанского Поволжья) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки. Казань, 1990. С. 38–48.

105. Зорин Н.В., Токсубаева Л.С. Обрядовые функции орнаментированных полотенец у русского населения Среднего Поволжья // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Сб. статей. Йошкар-Ола, 1987. С. 95–105.

106. Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.38–62.

107. Иванов В.В. Чет и нечет. Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

108. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

109. Иванов-Орков Г.Н., Матвеев Г.Б., Иванов В.П. Традиционная одежда и народный костюм (истoki, структура и эволюция) // Чуваши: история и культура. Т. 1. Чебоксары, 2009. С. 319–338.

110. Ивлева Л.М. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

111. Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009.

112. Ильина И.В., Шабает Ю.П. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми: Тр. ИЯЛИ Коми фил. АН СССР. Вып. 32. Сыктывкар, 1985. С. 109–119;

113. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

114. Кабакова Г.И. Запах // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 266–269.

115. Кабакова Г.И. Крестные родители // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 660–663.

116. Кабакова Г.И. Крещение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 664–667.

117. Кабакова Г.И. Кувада // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 18–19.

118. Кабакова Г.И. Мать // Славянские древности этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 203–208.

119. Кабакова Г.И., Толстая С.М. Зачатие // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 282–284.

120. Кагаров Е.Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Известия Академии наук. 1917. № 9. С.645–652.
121. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // СМАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 152–195.
122. Кадырова Л.М. Народные медицинские знания сибирских татар Омского Прииртышья. Омск, 2008.
123. Калашникова Н.М. Народный костюм в контексте традиций русской культуры: автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб., 1998.
124. Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма: Учебное пособие. СПб., 2000.
125. Калашникова Н.М. Семиотические функции народного костюма // Музей. Традиции. Этничность: Мат-лы Международн. науч. конф., посвященной 100-летию Российского этнографического музея / Отв. ред. А.Б. Островский. СПб., Кишинев, 2002. С. 222–226.
126. Камалиева А.С. Магия плодородия в башкирском женском костюме // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы VI Всерос. тюркологической конф. (с международным участием). Уфа, 2014. С. 306–309.
127. Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. М., 2009.
128. Кармышева Б.Х., Губаева С.С. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. М., 2006. С. 149–165.
129. Касимова Д.Г. Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX–начало XX в.). Ижевск, 2003.
130. Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. Казань, 1899.
131. Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
132. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков: по материалам конца XIX-начала XX в. // ТИЭ. Т. 44. М.;Л., 1959.
133. Клешев В.А. Культ плодородия у алтайцев: каменные диски с отверстиями // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы Всерос. науч. конф. Горно-Алтайск, 2005. С. 75–76.
134. Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // ИОА-ИЭ. Т. 26. Вып. 5. Казань, 1910. С. 415–470.

135. Козлова Т.В. Костюм как знаковая система: концепт лекций. М., 1980.
136. Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Т. 27. Вып. 5. С. 311–432. Казань, 1911.
137. Корнишина Г.А. Традиционные обряды детского цикла у мордвы // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. Сб. ст. науч. семинара. М., 2001. С. 79 – 92.
138. Кузнецов И.В. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М., 1995.
139. Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейных обычаях и обрядах XIX – XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С.229–248.
140. 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. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 202–220.
141. Левкиевская Е.Е. Обереги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 443–446.
142. Левкиевская Е.Е. Пот // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 218–219.
143. Левкиевская Е.Е. Пояс // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 230–233.
144. Левкиевская Е.Е. Сажа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 533–534.
145. Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Опоясывание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С.552–556.
146. Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии: 1982. М., 1986. С. 53–60.
147. Листова Т.А. Русские обряды и поверья, связанные с повивальной бабкой (втор. пол. XIX – 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171.
148. Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2000.
149. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек и общество. Новосибирск, 1989.

150. Магницкий В.К. Из поездки в село Шуматово Ядринского уезда Казанской губ. (Курганы. Киремети. Жертвенные приношения киреметям и покойникам. Покинутые кладбища. Очувашившиеся черемисы. Поверья. Наряд чувашек. Детские куклы. Чувашские слова, не вошедшие в словарь Н.И. Золотницкого) // ИОАИЭ. Т. 3. Казань, 1884. С. 160–179.

151. Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник. Казань, 1888.

152. Магницкий В.К. Об ирихах у чуваш // ИОАИЭ. Т. 9. Вып. 1. Казань, 1891. С. 1–13.

153. Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881.

154. Мадлевская Е. Девочка // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 49–53.

155. Мадлевская Е. Заговоры и приговоры, направленные на здоровье детей // Там же. С. 103–105.

156. Мадлевская Е. Имянаречение // Там же. С. 148–150.

157. Мадлевская Е. Обряды посвяtitельного характера для девочек // Там же. С. 230–234.

158. Мадлевская Е. Одежда девочек // Там же. С. 236–237.

159. Мадлевская Е. Одежда мальчиков // Там же. С. 237–238.

160. Мадлевская Е. Прическа девочки // Там же. С. 309–310.

161. Мазалова Н.Е. Проект выставки «Изда севернорусской знахарки» (из практики знающих) // СМАЭ. 2008. Т. 54: Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования. С. 75–87.

162. Майнов В.Н. Иностранцы Среднего Поволжья // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. М., 1901. Т. 8. Ч. 1. Среднее Поволжье. С. 103–118.

163. Марийцы. Историко-этнографические очерки / Колл. моногр. Йошкар-Ола, 2005.

164. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

165. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры / Пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары, 2000.

166. Мид М. Культура и мир детства: избр. произведения. М., 1988.

167. Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко-то черемис, чуваш и вотяков, с показанием их жительствова, политического учреждения, телесных и душевных дарований, какое платье носят, от чего и чем питаются, о их торгах и промыслах, каким языком говорят, о художествах и науках, о естественном и вымышленном их языческом законе, тако ж о всех употребительных у них обрядах, нравах и обычаях; с приложением многочисленных слов на семи разных языках, как-то: на казанско-татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, мордовском, пермском и зырянском, и приобщенным переводом Господней молитвы «Отче наш» на черемисском и чувашском языках. СПб., 1791.

168. [Милькович К.С.] О чувашах: Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия (с предисловием и примечанием В.К.Магницкого). Казань, 1888.

169. Минибаева З.И. Детские обереги у курганских башкир // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011. С. 370.

170. Миннибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI в.): дис. ... к.и.н. Уфа, 2011.

171. Минибаева З.И. Предохранительная магия курганских башкир // Этнос. Общество. Цивилизация: III Кузеевские чтения: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Уфа, 28 сент. 2012 г. Уфа, 2012. С. 58–60.

172. Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: структура, семантика, фольклор: дис. ... д-ра философии по эстонской и сравнительной фольклористике. Tartu, 2003.

173. Мир детства в традиционной культуре народов СССР. Ч. 1–2. Л., 1991.

174. Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш. СПб., 1891.

175. Михайлов С.М. Краткое этнографическое описание чуваш // Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.

176. Михайлов С.М. Краткое этнографическое описание чуваш // Спиридон Михайлов: Собр. соч. Чебоксары, 2004. С. 91–110.

177. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы: историко-этнографические очерки. Саранск, 1968.

178. Молотова Л.Н. К вопросу о функциях девичьих головных уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII–XIX вв.: (по коллекциям ГМЭ СССР) // СЭ. 1979. № 1. С. 116–121.

179. Молотова Т.Л. Концепция «картины мира» у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть) // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы. Вып. 29 / Отв. ред. А.Д.Коростелев. М., 2004. С. 34–61.

180. Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992.

181. Молотова Т.Л. Родильные обряды // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 173–180.

182. Молотова Т.Л. Родильные обряды // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 273–275.

183. Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Историко-этнографические очерки. Казань, 1990. С.74–82.

184. Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Илл. энциклопедия / Авт.: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2005.

185. Никифорова С.В. Символика женских украшений в традиционной культуре якутов: автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003.

186. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

187. Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919.

188. Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929.

189. Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004.

190. Никольский Н.В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОА-ИЭ. Т. 17. Вып.4. Казань, 1911. С.245–270.

191. Никольский Н.В. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. Казань, 1906.
192. Никонова Л.И. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск, 2003.
193. Никонова Л.И. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000.
194. Никонова Л.И., Кандрина И.А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. Саранск, 2003.
195. О чувашах: этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисл. и примеч. В.К. Магницкого. Казань, 1888.
196. Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка / Авт.-сост. Т.А.Листова, Т.П.Федянович. М., 1995.
197. Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): дис. ... к.и.н. Ижевск, 1999.
198. Охотников М.Н. Записки чувашина о своем воспитании // ИОАИЭ. Т. 31. Вып. 1. Казань, 1920. С. 19–48.
199. Павлова А.Н. Костюм волжских финнов как этнокультурный феномен. Йошкар-Ола, 2006.
200. Павлова А.Н. Семиотика костюма волжских финнов I–нач. II тыс. н.э. Йошкар-Ола, 2000.
201. Петров И.Г. Защитные и магические функции одежды в чувашских родильных обрядах // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 6 (32). С. 300–304.
202. Петров И.Г. Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // ЭО. 2008. № 1. С. 145–162.
203. Петров И.Г. К вопросу об интерпретации нагрудных вышивок на чувашских женских рубахах // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 28 (166). История. Вып. 34. С. 47–52.
204. Петров И.Г. Лечебно-магические ритуалы с детской одеждой в народной медицине чувашей // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. История. № 25 (279). Вып. 52. С. 5–8.
205. Петров И.Г. Магические и защитные функции одежды в чувашских родильных обрядах // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 6. С. 300–304.

206. Петров И.Г. Одежда как символический заместитель человека в чувашских обычаях и обрядах // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. История. № 15 (196). Вып. 40. С. 14–23.

207. Петров И.Г. Одежда чувашей Урало-Поволжья в обрядах жизненного цикла: историография проблемы. Уфа, 2007.

208. Петров И.Г., Никонорова Е.Е. Признаки половозрастной стратификации в чувашской женской одежде // Известия Самарского научного центра РАН. 2008. Т. 10. № 4 (26). С.1275–1284.

209. Петрова С.И. Обрядовая одежда народа Саха: автореф. дис. ... к.и.н. Новосибирск, 2002.

210. Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи (курома или курак) // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970. С. 203–224.

211. Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. М., 1884.

212. Полихова М.П. Символика костюма в контексте культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 2003.

213. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академиею наук. Т. III. Записки путешествия академика Лепехина. СПб., 1821.

214. Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск, 1998.

215. Порозова А.Д., Шабалина Л.П. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья. Историко-этнографическое исследование. Ульяновск, 2009.

216. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973 С. 265–286.

217. Прокопьев К.П. Брак у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 1. Казань, 1903. С. 1–63.

218. Прокопьева Н.Н. Женская рубаша у русских в ритуалах жизненного цикла // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 58–68.

219. Рекеев А.В. Из чувашских преданий и верований. Отд. отт. из Известий по Казанской епархии за 1897 г. Казань, 1897.

220. Решетов А.М. Целебно-защитные и эстетические функции одежды (некоторые соображения по поводу) // Жизнь и одежда как феномен этнической культуры: Мат-лы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 155–164.

221. Родионов В.Г. Материалы комплексных экспедиций. Чебоксары, 2008.

222. Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 3–64.

223. Романов Н.Р., Волков Г.Н., Иванов Л.А., Сергеев Л.П. Семейно-родственные отношения и воспитание детей // Чуваша. Этнографическое исследование. Ч. 2. Чебоксары, 1970. С. 37–77.

224. Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. XIV. Казанская губерния. Ч.2. Казань, 1870.

225. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

226. Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1999.

227. Романов Н.Р. Ваттисен сáмахёсем, каларáшсем, сугмалли юмахсем. [Чувашские поговорки, пословицы и загадки]. 2-е изд. Чебоксары, 2004.

228. Романова Н.Г. Традиционное воспитание детей у коми // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР: Сб. науч. тр. Ч. 1. Л., 1991. С. 17–26.

229. Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5. С. 17–31.

230. Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. М.–Л., 1955.

231. Русские дети: Основы народной педагогики. Илл. энциклопедия / Авт.: Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Т.А. Зимина и др. СПб., 2006.

232. Русские обычаи и обряды / Автор-сост. Н.А.Юдина. М., 2005.

233. Саввинов А.И. Традиционная одежда в обрядах и представлениях долган // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2011. Вып. 140. С. 7–20.

234. Садилов Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов: история и современные тенденции развития. Уфа, 2008.

235. Салмин А.К. Вещь в контексте ритуала // Проблемы изучения научного наследия Н.В.Никольского: Материалы конференции, посв. 120-летию со дня рождения ученого. Чебоксары, 2002. С. 180–258.
236. Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
237. Салмин А.К. Предводители обрядов у чувашей. Чебоксары, 1997.
238. Салмин А.К. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.
239. Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007.
240. Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
241. Самбуева С.Б. Символика традиционного бурятского женского костюма: автореф. дис. ... к.и.н. Улан-Уде, 2000.
242. Сбоев В.А. Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары, 2004.
243. Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань, 1865.
244. Седакова И.А. Купание младенца // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 51–54.
245. Седакова И.А. Пострижины // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 212–215.
246. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана / Отв. ред. Г.П. Снесарев. М., 1978.
247. Серебрякова М.Н. Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 197–216.
248. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1–5. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012.
249. Слакбашские родники: сборник фольклорных произведений родины К.В. Иванова / Сост. А.С. Алексеева, Г.Г. Ильина, Е.С. Сидорова, Г.И. Тимофеева. Чебоксары, 2010.
250. Смелов В.Я. Очерк религиозных верований чуваш // Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 243–261.
251. Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении по материалам традиционной одежды сибирских татар

// Культурологические исследования в Сибири. Омск, 1999. Вып. 1. С. 92–99.

252. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

253. Спиридон Михайлов. Собрание сочинений / Сост., автор предисловия, комментариев и приложения В.Д. Димитриев. Чебоксары, 2004.

254. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994.

255. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2005.

256. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.

257. Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. № 11. С. 68–94.

258. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.

259. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды / Сост. и примеч. А.К.Байбурина. Послесловие А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина. М., 1996.

260. Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел: конец XIX– начало XX в. Л., 1985.

261. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). Казань, 2000.

262. Тарабукин Н.М. Очерки по истории костюма. М., 1994.

263. Татары / Отв. ред. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. М., 2001.

264. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1966.

265. Тимофеев Г.Т. Тәхәръял (Девятиселье). Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания / Сост. А.В. Васильев (Васан), В.П.Станьял. Чебоксары, 2002 (на чув. яз.).

266. Токарев С.А. Избранное: Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т. 1–2. М., 1999.

267. Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Токарев С.А. Избранное: теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т. 2. М., 1999. С. 3–23.

268. Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Бр. 7. Деца. Белград, 2002. С. 55–87. URL: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11884> (дата обращения 11.11.2012).

269. Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 281–282.

270. Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. С. 487–489.

271. Толстая С.М. Одежда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 523–533.

272. Толстая С.М. Правый-левый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 233–237.

273. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

274. Толстая С.М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 196–206.

275. Толстая С.М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: Сб. статей и мат-лов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77.

276. Толстой Н.И. Выворачивание одежды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1. М., 1995. С. С. 465–466.

277. Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Вып. 15. Тарту, 1982. С. 26–71.

278. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М., 1995.

279. Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX – начала XX века (по материалам Восточного Казахстана): дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.

280. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов XIX – начала XX в. Алма-Ата, 1991.

281. Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX–XX вв. Т. 2. М., 1990. С. 67–135.

282. Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–119.

283. Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: сб. науч. тр. / Отв. ред. А.С. Мьльников. СПб., 1989. С.89–101.

284. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области поэтического. М., 1995.

285. Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка таджиков долины Зеравшана. По материалам среднеазиатских экспедиций АН СССР в 1926–1927 гг. // СЭ. 1935. № 6. С. 109–135.

286. Тропина Т.Н. Русский народный костюм в контексте народной художественной культуры: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1988.

287. Трофимов А.А. Антропоморфизация модели мира и народный женский костюм чувашей // Труды ЧНИИ. Вып. 90. Чебоксары, 1979. С. 3–44.

288. Трофимов А.А. Орнамент чувашской народной вышивки. Вопросы теории и истории. Чебоксары, 1977.

289. Тульцева Л.А. Религиозные верования и обряды крестьян на рубеже XIX и XX вв. // СЭ. 1978. № 3. С. 31–46.

290. Узенёва Е.С. Рубаха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. М., 2009. Т. 4. С. 485–489.

291. Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды // Татары. М., 2001. С.340–375.

292. Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа (Историко-этнографическое исследование). Казань, 1984.

293. Усачева В.В. Желтуха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 201–202.

294. Усачева В.В. Зерно // Там же. С. 324–327.

295. Усачева В.В. Медицина народная // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 215.
296. Усачева В.В. Можжевельник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 272–275.
297. Усачева В.В. Осыпание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 581–584.
298. Усачева В.В. Польшь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 159–161.
299. Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е гг. XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 79–89.
300. Федянович Т.П. Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья) // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы. Вып. 29. М., 2003. С.81–94.
301. Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья: конец XIX в. – 1980-е гг. М., 1997.
302. Фиельstrup Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Отв. ред. Б.Х.Кармышева, С.С.Губаева. М., 2002.
303. Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 189–209.
304. Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: Мат-лы межрегион. науч. конф. к 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. Уфа, 2001. С. 246–247.
305. Фокин П.П. Рубашка-оберег младенца // Этнология религии чувашей: Сб. науч. тр. Вып. 1. Чебоксары, 2003. С. 59–64.
306. Фокин П.П. Чувашская сельская семья в конце XIX в.– 1980-е гг. (опыт историко-этнографического исследования): автореф. дисс. ... к.и.н. Чебоксары, 2002.
307. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
308. Фукс А.А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
309. Хазанов А. М. Загадочная кувада // СЭ. 1968. № 3. С. 113–124.

310. Харченко Л.И. По одежде встречают... Секреты русского костюма. Лингвистический словарь. СПб., 1994.

311. Хисамитдинова Ф.Г. Книга башкирских заговоров. Лечебная и охранительная магия. Уфа, 2006.

312. Хисамитдинова Ф.Г. Железо (тимер) в мифологии башкир // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы VI Всерос. тюрколог. конф. (с междунар. участием). Уфа, 2014. С. 109–115.

313. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2011.

314. Холодная В. Кормление // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 168–173.

315. Холодная В. Купание // Там же. С. 182–187.

316. Холодная В. Парнишка // Там же. С. 247–252.

317. Холодная В. Пеленание // Там же. С. 252–255.

318. Холодная В. Пеленки // Там же. С. 255–260.

319. Холодная В. Уход за младенцем // Там же. С. 374–378.

320. Христолюбова Л.С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 53–70.

321. Христолюбова Л.С. Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XVIII–XX вв. Ижевск, 1991. С. 157–176.

322. Христолюбова Л.С. Семейные обряды // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 463–465.

323. Черных А.В., Каменских М.С. Чуваша в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2014.

324. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

325. Чистов К.В. Семейные обычаи и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. М., 1987. С. 396–416.

326. Чвырь Л.А. Коммуникативная функция традиционного костюма // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Ч. 1. Казань, 2010. С. 444–448.

327. Чуваша: история и культура. Историко-этнографическое исследование в 2 т. Т. 1–2 / Под ред. В.П.Иванова. Чебоксары, 2009.

328. Чуваши. Этнографическое исследование Ч. 1. Материальная культура / Под ред. Н.И.Воробьева. Чебоксары, 1956.
329. Чуваши. Этнографическое исследование Ч. 2. Духовная культура / Под ред. М.Я.Сироткина, М.И.Иванова. Чебоксары, 1970.
330. Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия / Сост. А.А. Ефимова, В.П. Станьял. Авт. предисл. В.Г. Родионов, авт. коммент. В.П.Станьял. Чебоксары, 2005 (на чув. яз.).
331. Чувашское народное творчество. Детский фольклор / Сост., авт. предисл. и коммент. В.А. Ендеров. Чебоксары, 2009 (на чув. яз.).
332. Чувашское народное творчество. Заговоры. Книга первая / Сост., авт. предисл. и коммент. В.А. Ендеров. Чебоксары, 2014 (на чув. яз.).
333. Чувашское народное творчество. Мифы. Легенды. Предания / Сост. Е. С. Сидорова. Авт. предисл. А.А.Трофимов, В.П. Станьял. Чебоксары, 2004 (на чув. яз.).
334. Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. Сновидения / Сост., авт. предисл. и коммент. Е. В. Федотова. Чебоксары, 2009 (на чув. яз.).
335. Шабаев Ю.П., Шабаева Н.Ю. Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение. 1995. № 2. С. 51–63.
336. Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 118–123.
337. Шангина И.И. На пороге юности // Русские дети: основы народной педагогики. Илл. энциклопедия. СПб., 2006. С. 201–205.
338. Шангина И.И. Появление ребенка на свет // Там же. С. 300–303.
339. Шангина И.И. Русские девушки. СПб., 2007.
340. Шигурова Т.А. Одежда в родильном ритуале мордвы // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4. С. 117–122.
341. Шигурова Т.А. Покрывало мордовской невесты в свадебном обряде: этносоциальный аспект // Вестник Чуваш. ун-та. 2011. № 1. С. 133–138.

342. Шигурова Т.А. Семантика картины мира в традиционном костюме мордвы: автореф. дис. ... д-ра культурологии. Саранск, 2012.

343. Шигурова Т.А. Семантика холста в традиционном костюме мордвы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 7 (13): в 3-х ч. Ч. 1. Тамбов, 2011. С. 219–222.

344. Шигурова Т.А. Традиционный костюм мордвы в свадебных обычаях и обрядах. Саранск, 2008.

345. Широкова З.А. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // ЭО. 2002. № 4. С. 83–87.

346. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.

347. Шитова С.Н. Пояс в обычаях и мифологии башкир // Башкирский фольклор: исследования и материалы. Вып. 5. Уфа, 2004. С. 157–171.

348. Этнографическое изучение знаковых средств культуры. СПб., 1989.

349. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987.

350. Этнография татарского народа. Казань, 2004.

351. Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX– начала XX в. М., 1990.

352. Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

353. Явнова Л.А. Символика элементов свадебного обряда русского населения Алтая второй половины XIX – начала XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 56–59.

354. Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари): дис. ... д-ра философии по специальности этнология. Tartu, 2011.

355. Яценко С.А. Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. М., 2006.

356. Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов // *Memories de la Societe Finno-Ougrienne*. № 217. Helsinki, 1993.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АН – Академия наук
АЭМК – Археология и этнография Марийского края
БАССР – Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика
БФАН СССР – Башкирский филиал Академии наук СССР
ГМЭ – Государственный музей этнографии
ИАН – Известия Академии наук
ИИЯЛ – Институт истории, языка и литературы
ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете
ИЭА – Институт этнологии и антропологии
ИЭИ – Институт этнологических исследований
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая
НА – Научный архив
НИИ – Научно-исследовательский институт
ПМА – Полевые материалы автора
РАН – Российская академия наук
РБ – Республика Башкортостан
РГО – Русское географическое общество
РТ – Республика Татарстан
РЭМ – Российский этнографический музей
СЕВ – Самарские епархиальные ведомости
СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии
СЧЯ – Словарь чувашского языка
СЭ – Советская этнография
УЗ – Ученые записки
УНЦ – Уфимский научный центр
ТГУ – Тартуский государственный университет
ТИЭ – Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая
ЧАССР – Чувашская Автономная Советская Социалистическая Республика
ЧГВ – Чувашский гуманитарный вестник

ЧГИГН – Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ЧНИИ ЯЛИЭ – Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР

ЧР – Чувашская Республика

ЦЭИ – Центр этнологических исследований

ЭО – Этнографическое обозрение

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Республика Башкортостан

Аургазинский район

Васильева Зинаида Александровна, 1920 г.р., д. Манеево, записи 2005 г.

Васильева Роза Николаевна, 1930 г.р., д. Манеево, записи 2005 г.

Глухова Александра Ивановна, 1945 г.р., с. Тряпино, записи 2002 г.

Иванова Любовь Васильевна, 1924 г.р., д. Манеево, записи 2005 г.

Миронова Елизавета Федоровна, 1959 г.р., с. Тряпино, записи 2002 г.

Назарова Нина Сидоровна, 1962 г.р., чувашка, с. Тряпино, записи 2002 г.

Никитин Исаак Иванович, 1927 г.р., чуваш, с. Месели, записи 2005 г.

Данилов Валерий Федорович, 1963 г.р., чуваш, с. Месели, записи 2005 г.

Бакалинский район

Баймурзина Елизавета Леонтьевна, 1932 г.р., д. Юльtimi-мировка, записи 2003 г.

Бикбова Алтынбике Савдиряковна, 1925 г.р., с. Ахманово, записи 2009 г.

Бикбова Давлетбике Едихвановна, 1927 г.р., д. Юльtimi-мировка, записи 2003 г.

Биктирякова Фаина Ильдукаевна, 1949 г.р., д. Юльtimi-мировка, записи 2009 г.

Ванюкова Юлия Федоровна, 1937 г.р., д. Юльtimiмировка, записи 2003, 2009 гг.

Иванова Александра Петровна, 1934 г.р., д. Юльtimiмировка, записи 2003, 2009 гг.

Иванова Валентина Юзеевна, 1939 г.р., д. Юльtimiмировка, записи 2003 г.

Измайлов Владимир Георгиевич, 1957 г.р., д. Юльtimiровка, записи 2003, 2009 гт.

Измайлова Роза Витальевна, 1957 г.р., д. Юльtimiровка, записи 2003, 2009 гт.

Измайлова Савдeби Падияровна, 1934 г.р., д. Юльtimiровка, записи 2003, 2009 гт.

Калымбаева Таисия Тупеевна, 1944 г.р., д. Юльtimiровка, записи 2009 г.

Кузнецов Александр Прокопьевич, 1934 г.р., с. Ахманово, записи 2009 г.

Селиванова Евдокия Филипповна, 1916 г.р., с. Ахманово, записи 2009 г.

Тихонов Николай Иштукович, 1930 г.р., с. Ахманово, записи 2009 г.

Юльtimiрова Сайра Симуховна, 1925 г.р., чувашка, д. Юльtimiровка, записи 2003, 2009 гт.

Ямичина Ульяна Дмитриевна, 1924 г.р., д. Ахманово, записи 2003 г.

Белебеевский район

Алексеева Валентина Андреевна, 1945 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Алексеева Екатерина Павловна, 1929 г.р., с. Ермолкино, записи 2002 г.

Васильева Екатерина Петровна, 1933 г.р., с. Ермолкино, записи 2002 г.

Лукина Зинаида Николаевна, 1932 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Макарова Мария Васильевна, 1935 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Никитина Галина Александровна, 1947 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Никитина Зоя Васильевна, 1934 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Саврина Валентина Алексеевна, 1932 г.р., с. Ермолкино, записи 2002 г.

Сидоров Михаил Петрович, 1942 г.р., с. Ермолкино, записи 2002 г.

Сидорова Матрена Евдокимовна, 1943 г.р., с. Ермолкино, записи 2002 г.

Ухаткина Ефросинья Петровна, 1937 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Фомина Любовь Ивановна, 1936 г.р., с. Старосеменкино, записи 2002 г.

Бижбулякский район

Алексеева Валентина Васильевна, 1927 г.р., с. Кош-Елга Бижбулякского района, записи 2002, 2004, 2005 гг.

Иванова Валентина Александровна, 1949 г.р., с. Бижбуляк Бижбулякского района, записи 2009 г.

Васильева Юлия Васильевна, 1939 г.р., д. Кистенли-Богданово, записи 2002 г.

Ермолаева Пелагея Николаевна, 1915 г.р., д. Кистенли-Богданово, записи 2002 г.

Кононова Валентина Витальевна, 1954 г.р., д. Кистенли-Богданово, записи 2002 г.

Михайлова Елизавета Федоровна, 1933 г.р., д. Кистенли-Богданово, записи 2002 г.

Петрова Валентина Мануиловна, 1944 г.р., с. Кош-Елга, записи 2002, 2009 г.

Петрова Эльвира Юлиевна, 1975 г.р., д. Кистенли-Богданово, записи 2002 г.

Семенова Раиса Яковлевна, 1930 г.р., с. Зириклы, записи 2002 г.

Гафурыйский район

Макарова Анастасия Мартыновна, 1934 г.р., с. Мраково, записи 2004 г.

Петрова Елизавета Григорьевна, 1950 г.р., с. Мраково, записи 2004 г.

Тимофеева Мария Мартыновна, 1933 г.р., с. Мраково, записи 2004 г.

Тимофеева Ольга Ивановна, 1927 г.р., д. Антоновка, записи 1987 и 2002 г.

Ульянова Аксиния Филипповна, 1909 г.р., д. Антоновка, записи 1987 г.

Федорова Нина Степановна, 1934 г.р., с. Мраково, записи 2004 г.

Яннова Клавдия Семеновна, 1933 г.р., д. Антоновка, записи 1987 и 2002 г.

Садаева Елизавета Максимовна, 1917 г.р., с. Мраково, записи 2004 г.

Ермекеевский район

Гаврилова Татьяна Захаровна, 1916 г.р., с. Суккулово, записи 1994 г.

Гарина Марфа Романовна, 1915 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Головина Алевтина Григорьевна, 1938 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Головина Любовь Ивановна, 1937 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Головина Маргарита Васильевна, 1930 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Долгова Вера Павловна, 1927 г.р., с. Семено-Макарово, записи 2002 г.

Егорова Елена Даниловна, 1929 г.р., д. Елань-Чишма, записи 2002 г.

Елякова Юлия Христофоровна, 1926 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Исаева Нина Христофоровна, 1921 г.р., с. Семено-Макарово, записи 2002 г.

Куприянова Мария Семеновна, 1904 г.р., с. Нижнеулу-Елга, записи 1994 г.

Михайлова Екатерина Константиновна, 1911 г.р., д. Елань-Чишма, записи 1994 г.

Никитина Нина Порфирьевна, 1924 г.р., с. Семено-Макарово, записи 2002 г.

Николаева Валентина Владимировна, 1925 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Никонорова Мария Кирилловна, 1923 г.р., с. Суккулово, записи 2002 г.

Прохоров Николай Федорович, 1950 г.р., с. Суккулово, записи 1994 г.

Прохорова Мелания Федоровна, 1919 г.р., с. Суккулово, записи 1994 г.

Прохорова Раиса Михеевна, 1945 г.р., с. Суккулово, записи, 1994, 2002 гт.

Семенова Анна Ефремовна, 1912 г.р., д. Верхнеулу-Елга, записи 1994 г.

Терентьева Анна Викторовна, 1910 г.р., д. Верхнеулу-Елга, записи 1994 г.

Тимофеева Анисия Алексеевна, 1912 г.р., д. Елань-Чишма, записи 1994 г.

Яковлева Анна Сергеевна, 1908 г.р., д. Средние Карамалы, записи 2002 г.

Ишимбайский район

Андреева Евдокия Вавиловна, 1920 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Васильев Василий Никифорович, 1953 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Васильева Евдокия Никаноровна, 1951 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Гаврилова Анастасия Васильевна, 1931 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Иванова Венера Елизаровна, 1966 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Никитина Ирина Васильевна, 1941 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Николаев Александр Васильевич, 1924 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Николаева Мария Алексеевна, 1926 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Семенова Вера Васильевна, 1926 г.р., с. Васильевка, записи 2004 г.

Кармаскалинский район

Андреева Ольга Михайловна, 1964 г.р., с. Суук-Чишма, записи 2002 г.

Васильева Нина Кузьминична, 1933 г.р., с. Ефремкино, записи 2002 г.

Васильева Ольга Яковлевна, 1932 г.р., с. Суук-Чишма, записи 2002 г.

Дмитриева Ольга Алексеевна, 1930 г.р., с. Ефремкино, записи 2002 г.

Иванова Надежда Никитична, 1923 г.р., д. Ильтеряково, записи 2002 г.

Константинова Анна Павловна, 1921 г.р., с. Суук-Чишма, записи 2002 г.

Матвеева Светлана Семеновна, 1957 г.р., с. Суук-Чишма, записи 2002 г.

Никонова Наталья Константиновна, 1941 г.р., с. Суук-Чишма, записи 2002 г.

Никоноров Александр Сергеевич, 1949 г.р., д. Николаевка, записи 2009 г.

Никонорова Вера Тарасовна, 1949 г.р., д. Николаевка, записи 2009 г.

Федорова Мария Ивановна, 1932 г.р., с. Ефремкино, записи 2002 г.

Филиппова Валентина Федоровна, 1936 г.р., д. Ильтеряково, записи 2002 г.

Яковлев Иван Поликарпович, 1936 г.р., д. Ильтеряково, записи 2002 г.

Яковлева Луиза Вячеславовна, 1938 г.р., д. Ильтеряково, записи 2002 г.

Мелеузовский район

Волкова Мария Григорьевна, 1932 г.р., п. Зирган, записи 2004 г.

Миякинский район

Васильева Надежда Тимербаевна, 1949 г.р., с. Уязыбашево, записи 2004 г.

Васильева Раиса Тимофеевна, 1949 г.р., с. Уязыбашево, записи 2004 г.

Данилова Агафья Семеновна, 1912 г.р., с. Уязыбашево, записи 2004 г.

Елизарова Софья Николаевна, 1947 г.р., с. Кекен-Васильевка, записи 2004 г.

Кириллова Софья Николаевна, 1935 г.р., с. Уязыбашево, записи 2004 г.

Кузьмина Евдокия Андреевна, 1916 г.р., с. Кекен-Васильевка, записи 2004 г.

Наумова Пелагея Михайловна, 1921 г.р., с. Уязыбашево, записи 2004 г.

Уприванов Давлетбай Тимербаевич, 1932 г.р., п. Дубровка, записи 2004 г.

Уприванова Раиса Давлетовна, 1931 г.р., п. Дубровка, записи 2004 г.

Уприванова Ольга Викторовна, 1909 г.р., п. Дубровка, записи 2004 г.

Шуркова Зоя Степановна, 1971 г.р., с. Кекен-Васильевка, записи 2004 г.

Стерлибашевский район

Антонова Анна Филипповна, 1934 г.р., с. Стерлибашево, записи 2005 г.

Егоров Валерий Захарович, 1940 г.р., д. Тятербашево, записи 2004, 2005 гг.

Ефремова Вера Александровна, 1918 г.р., д. Тятербашево, записи 2004 г.

Петрова Юлия Филипповна, 1937 г.р., д. Тятербашево, записи 2004, 2005, 2011 гг.

Стерлитамакский район

Белова Вера Федоровна, 1945 г.р., с. Косяковка, записи 2005 г.

Евдокимова Хрестиния Викентьевна, 1936 г.р., с. Айгулево, записи 2005 г.

Кузнецова Любовь Сергеевна, 1957г.р.), чувашка, с. Айгулево, записи 2005 г.

Леонтьева Лидия Георгиевна, 1939 г.р., с. Айгулево, записи 2005 г.

Леонтьева Мария Николаевна, 1916 г.р., с. Айгулево, записи 2005 г.

Филиппов Петр Алексеевич, 1934 г.р., с. Ишпарсово, записи 2005 г.

Филиппова Любовь Кирилловна, 1941 г.р., с. Ишпарсово, записи 2005 г.

Федоровский район

Алексеева Анна Максимовна, 1942 г.р., с. Новоселка, записи 2003 г.

Антонова Лидия Терентьевна, 1938 г.р., с. Новоселка, записи 2003 г.

Данилова Людмила Васильевна, 1956 г.р., с. Новоселка, записи 2003 г.

Данилова Ульяна Ивановна, 1939 г.р., с. Новоселка, записи 2003 г.

Дементьева Елена Яковлевна, 1929 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Кириллова Ульяна Семеновна, 1926 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Куликова Наталья Алексеевна, 1927 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Кутонова Марфа Васильевна, 1918 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Михайлова Зоя Федоровна, 1933 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Михайлова Любовь Федоровна, 1933 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Мурзадерова Лира Терентьевна, 1928 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Осипова Маргарита Алексеевна, 1940 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Павлова Тамара Тихоновна, 1938 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Петрова Марфа Петровна, 1934 г.р., с. Новоселка, записи 2003 г.

Русаков Никандр Николаевич, 1928 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Русакова Клавдия Ивановна, 1929 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Савельева Елизавета Михайловна, 1936 г.р., д. Кирюшкино, записи 2003 г.

Семенова Мария Ивановна, 1932 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Сидорова Анастасия Петровна, 1935 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Тарасова Анна Семеновна, 1936 г.р., д. Веселовка, записи 2003 г.

Тухтарова Зоя Хайрутдиновна, 1940 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Федорова Нина Васильевна, 1939 г.р., д. Кирюшкино, записи 2003 г.

Храмова Елена Ивановна, 1925 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Ягушова Ольга Андреевна, 1914 г.р., с. Теняево, записи 2003 г.

Чекмагушевский район

Григорьева Вера Григорьевна, 1931 г.р., с. Юмашево, записи 2003 г.

Данилова Акси́нья Петровна, 1915 г.р., с. Юмашево, записи 1995 г.

Иванова Валентина Антоновна, 1940 г.р., с. Юмашево, записи 2003 г.

Иванова Елизавета Абрамовна, 1923 г.р., с. Юмашево, записи 2003 г.

Иванова Зинаида Тимофеевна, 1919 г.р., с. Юмашево, записи 2003 г.

Митрофанова Валентина Абрамовна, 1936 г.р., с. Юмашево, записи 2003 г.

Наумова Александра Петровна, 1893 г.р., с. Юмашево, записи 1995 г.

Тихонова Марфа Ивановна, 1917 г.р., с. Юмашево, записи 1995 г.

Шаранский район

Антонов Валентин Сергеевич, 1935 г.р., д. Васильевка, записи 2009 г.

Борисова Магдалина Леонидовна, 1945 г.р., д. Три Ключа, записи 2003 г.

Григорьева Галина Петровна, 1940 г.р., д. Рождественка, записи 2003 г.

Дмитриева Анна Васильевна, 1932 г.р., д. Рождественка, записи 2003 г.

Пашин Геннадий Петрович, 1934 г.р., д. Три Ключа, записи 2003 г.

Петрова Акулина Петровна, 1934 г.р., д. Ново-Петровка, записи 2003 г.

Сайдяков Георгий Николаевич, 1929 г.р., д. Борисока, записи 2003 г.

Сайдякова Прасковья Матвеевна, 1928 г.р., д. Борисока, записи 2003 г.

Соловьева Мария Игнатьевна, 1936 г.р., д. Наратасты, записи 2003 г.

Федорова Федосия Петровна, 1916 г.р., д. Ново-Петровка, записи 2003 г.

Чистяков Леонид Георгиевич, 1925 г.р., д. Борисовка, записи 2003 г.

Чистякова Галина Васильевна 1953 г.р., д. Борисовка, записи 2003 г.

Республика Татарстан

Бавлинский район

Балакирева Елена Викторовна, 1942 г.р., д. Алексеевка, записи 2004 г.

Стекольников Мария Филипповна, 1922 г.р., д. Алексеевка, записи 2004 г.

Оренбургская область

Абдулинский район

Мурзакова Аниса Якуповна, 1933 г.р., д. Артемьевка, записи 2002 г.

Мурзакова Мадина Мухтаровна, 1931 г.р., д. Артемьевка, записи 2002 г.

Нагриманова Хамида Мурсалимовна, 1927 г.р., д. Артемьевка, записи 2002 г.

Петрова Мериса Сахаутдиновна, 1940 г.р., д. Артемьевка, записи 2002 г.

Устинова Раиса Антоновна, 1924 г.р., д. Артемьевка, записи 2002 г.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	3
<i>Глава 1. Репродуктивные мотивы в семейных и календарных обрядах</i>	14
<i>Глава 2. Одежда беременной женщины и связанные с ней представления</i>	39
<i>Глава 3. Магические ритуалы с одеждой в обычаях и обрядах по уходу за ребенком</i>	57
<i>Глава 4. Детская одежда и детские обереги</i>	103
<i>Глава 5. Одежда как средство предупреждения и лечения детских болезней</i>	134
<i>Заключение</i>	171
<i>Источники и литература</i>	174
<i>Список сокращений</i>	207
<i>Список информаторов</i>	209

знак информаци-
онной продукции
согласно Феде-
ральному закону
от 29.12.2010
№436-ФЗ

16+

Научное издание

ПЕТРОВ Игорь Георгиевич

ОДЕЖДА В РОДИННЫХ ОБРЯДАХ ЧУВАШЕЙ

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

В авторской редакции

Корректор *Л.Д. Петрова*
Верстка и дизайн обложки *И.В. Кучумова*

Сдано в набор 06.07.2015. Подписано в печать 21.07.2015.
Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Georgia».
Печать ризографическая. Усл. печ. л. 12,8. Уч.-изд. л. 10,5.
Тираж 100 экз. Заказ № 241. Цена договорная.

ООО «Своё издательство»
199004, г. Санкт-Петербург, 1-я линия Васильевского острова, 42;
+7 812 612-18-81; editor@isvoe.ru; www.isvoe.ru

ООО «Первая типография»
450015, г. Уфа, ул. К. Маркса, 65; 741387@gmail.com; ufaprint.net
Отпечатано в полном соответствии с предоставленными
оригинал-макетами.