

Санкт-Петербургский государственный университет

На правах рукописи

Песецкая Александра Александровна

**Одежда в свадебной обрядности марийцев
(конец XIX – начало XXI в.)**

Том I

Специальность 5.6.4. Этнология, антропология и этнография
диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
доцент
Новожилов Алексей Геннадьевич

Санкт-Петербург

2021

Содержание

Введение	3
Глава 1. Знаковые функции традиционной свадебной марийской одежды	
1.1. Типология одежды: будничная, праздничная, обрядовая.....	23
1.2. Основные обрядовые чины.....	28
1.3. Специфические особенности свадебной одежды.....	49
Глава 2. Одежда как обрядовый предмет на традиционной марийской свадьбе	98
2.1. Структура марийской свадьбы	101
2.2. Одежда как предмет свадебного обмена	109
2.3. Использование предметов одежды в свадебном обряде.....	125
Глава 3. Одежда в современном свадебном обряде.....	148
3.1. Социокультурные изменения свадебной обрядности в советский период	149
3.2. Современная свадебная обрядность.....	160
3.3. Одежда в современной свадебной обрядности	182
Заключение	201
Список сокращений	208
Список источников и литературы	209

Введение

Одежду можно считать одним из самых сложных и одновременно информативных атрибутов человека, тесно связанных с телесностью. Обладая осязаемыми свойствами материального предмета, она также становится «визуальной метаформой идентичности»¹ и отражает социокультурные особенности носителя: половозрастные, локальные, групповые и статусные. Одежда может выступать в качестве знака, обозначения намерений, а также отражать эмоциональное состояние владельца. В костюме гармоничным образом сочетаются как утилитарно-практические, так и эстетические функции. Поскольку формирование традиционного костюма – длительный и сложный процесс, конструктивные и декоративные свойства одежды напрямую связаны с хозяйственным укладом, географическими условиями и межэтническими контактами.

В обрядовом контексте одежда получает дополнительное значение символа. В свадебном ритуале, который является смысловым центром обрядов жизненного цикла, одежда выполняет разнообразные функции как во взаимодействии с человеческим телом, так и в качестве самостоятельного предмета.

Актуальность темы. Свадебный марийский обряд продолжает сохранять свою востребованность в обществе. Несмотря на значительные преобразования в сценарии и атрибутике свадьбы, вызванные процессами глобализации, обращение к региональной традиции по-прежнему актуально и принимает различные формы, в которых аутентичные компоненты марийской свадьбы и унифицированные элементы взаимно переплетены.

Материальное наполнение традиционной марийской свадьбы отличается разнообразием. Одежда становится одним из наиболее выразительных и информативных предметов марийской свадьбы. Будучи сложным, многофункциональным предметом, она сочетает в себе

¹ Энтуисл Дж. Модное тело. М., 2019. С. 80.

материальные и социальные характеристики, которые могут варьироваться в зависимости от контекста, а также времени бытования. Изменчивость обрядовых практик приводит к трансформации как внешних качеств одежды, так и ее социальных смыслов. Для понимания механизма бытования данной категории предметов в свадебном обряде, в работе сравниваются два временных отрезка: конец XIX – начало XX вв, как наиболее информативный период традиционной культуры, и начало XXI в., отражающее современную реальность. Таким образом, данное исследование предпринимает попытку рассмотреть свадебную одежду как часть обряда, материальный компонент духовной культуры, актуальный на современном этапе.

Современная марийская свадьба не имеет единого сценария, а ее локальные варианты изучены слабо. Механизмы сохранения одних частей обряда и утраты других нуждаются в дополнительном исследовании. Набирающее популярность явление свадьбы-реконструкции совершенно не изучено. До настоящего момента исследование традиционной и современной свадебной обрядности на материале марийской одежды не проводилось.

Объект исследования – традиционная и современная свадебная одежда трех основных этнографических групп марийцев: горных, луговых и восточных.

Предмет исследования – динамика использования свадебной одежды, ее функции, знаковые характеристики и способы использования в ритуальном контексте.

Цель исследования – раскрытие способов бытования и функций свадебной марийской одежды в исторической перспективе.

Задачи исследования:

- 1) Выявление знаковых особенностей свадебных костюмных комплексов главных участников ритуала.
- 2) Определение конструктивных и декоративных особенностей, которые являлись характерными, отличительными для свадебных предметов.

- 3) Определение форм обрядовых действий, в которых предметы одежды выступают в качестве ритуального объекта и отражают основные свадебные концепты.
- 4) Сравнение особенностей бытования свадебной марийской одежды в конце XIX – начале XX в. и на рубеже XX–XXI вв.

Территориальные рамки. Исследование охватывает область Среднего Поволжья и Приуралья, где проживают три этнографические группы марийцев: горные, луговые и восточные, в состав которых входят различные локальные группы. Восточные марийцы расселены на больших территориях со смешанным населением, для них характерно выделение четырех подгрупп: прикамские, прибельские, икско-сюньские и уральские марийцы. На кон. XIX – нач. XX в. марийцы проживали в границах Вятской, Казанской, Уфимской, Пермской, Нижегородской, Костромской губерний. Изучение современного состояния свадебной обрядности включило территории Республики Марий Эл, Республики Башкортостан, Республики Татарстан и Пермского края, а также Свердловской, Кировской, Нижегородской областей, где проживают представители всех трех групп.

Хронологические рамки. В исследовании рассматриваются два временных периода, что позволяет провести сравнительный анализ и проследить динамику использования свадебной одежды.

Первый период ограничен концом XIX – началом XX в. Выбор нижней границы обусловлен корпусом источников, а также тем, что данный период является своеобразным рубежом, положившим начало стремительному изменению традиционного уклада марийской культуры. Указанный период отражен в источниках наиболее репрезентативно, что способствует объективной оценке действительности.

Выбор верхней границы исследования (нач. XXI в.) обусловлен необходимостью изучения динамики свадебной одежды и современного состояния свадебной обрядности.

Степень разработанности темы. Интерес к изучению традиционной марийской культуры в целом и обрядам жизненного цикла в частности возник довольно рано. Первым опытом систематического анализа можно считать работу И. Н. Смирнова «Черемисы», где в отдельных главах рассматривается генезис свадебных обычаев и марийского костюма². В дальнейшем разработка темы одежды в свадебном марийском обряде велась в двух направлениях: изучения структуры обряда и исследования костюма.

Начало исследованию традиционной марийской одежды было положено финскими учеными. Собранный в ходе экспедиций 1981–1906 гг. материал Ю. Вихманн систематизировал в труде «Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen» («Очерк по этнографии черемис») ³, где первая часть была посвящена подробной типологии марийской одежды разных групп. Более предметной стала работа А. Хейкеля, увлеченного материальной культурой финно-угорских народов⁴. Он сосредоточил свое внимание на марийском вышитом орнаменте, классифицировав его по типам. Это были первые попытки систематизации материала по марийскому костюму.

В России интерес к изучению народной одежды появился после Октябрьской революции. В результате стремительной редукции традиционной культуры и развития музейного дела внимание исследователей привлекли материальные формы. В ходе Восточно-финской экспедиции музея народоведения Т. М. Маркеловым были собраны материалы для монографии «Одежда мари-черемис», частично опубликованной⁵. Исследование включало в себя описание в том числе обрядовой одежды. Результатом экспедиционных исследований Т. А. Крюковой стал альбом «Марийская вышивка», где предпринято рассмотрение марийской одежды разных этнолингвистических групп⁶. Позднее Татьяна Александровна

² Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

³ Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki, 1913.

⁴ Heikel, Axel Olai. Die Stickmuster der Tscheremissen. Helsingfors, 1915.

⁵ Маркелов Т. М. Вышивание у марицев // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 138–143.

⁶ Крюкова Т. А. Марийская вышивка. Л., 1951.

опубликовала общий труд по материальной культуре марийцев, включая костюм⁷.

Традиционная одежда рассматривалась в региональном контексте в качестве средства для изучения этнической истории. Исследователями осуществлялись реконструкции древнемарийского костюма⁸, опыт которых также послужил материалом для уточнения ряда предположений о традициях использования отдельных его частей. Впоследствии этот опыт был продолжен А. Павловой, и в настоящее время осуществляется изучение семантики древнемарийского костюма⁹. Исследование взаимных заимствований у соседних народов привело к изучению восточномарийского костюма¹⁰. Комплексный труд Н. И. Гаген-Торн до сих пор остается единственной общерегиональной работой по традиционному костюму народов Поволжья¹¹.

Тема орнаментации традиционной марийской одежды получила развитие в работах В. Я. Яковлевой и Г. И. Соловьевой¹², в которых подчеркивалась эстетическая и локальная характеристика вышитых изделий.

В связи с активным сбором предметов традиционной материальной культуры и энергичной полевой работой, во второй половине XX в. встал вопрос о выделении локальных групп. Одежда как способ репрезентации идентичности становилась критерием для проведения границ между ними. Это привело к возникновению исследовательского направления, связанного с определением локальных костюмных комплексов. Первопроходцем в этой

⁷ Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1956.

⁸ Архипов Г. А. Древнемарийский женский костюм IX–XI вв. (опыт реконструкции по археологическим материалам Веселовского могильника) // Труды Марийского НИИ. Вып. XVI. Йошкар-Ола, 1961; Никитина Т. Б. Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам). Йошкар-Ола, 2002.

⁹ Павлова А. Н. К семантике женских головных уборов мари: археолого-этнографические параллели // Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе. VI республиканская научная конференция. Йошкар-Ола, 2000. С. 27–31; Павлова А. Н. К проблеме интерпретации семантики костюма в традиционной культуре (на примере древнего костюма финно-угорского населения Поволжья) // Вестник МГУКИ. 2007. С. 224–227; Павлова А. Н. Костюм в системе традиционной культуры народа мари // Финно-угорский мир. 2016. № 2. С. 97–100 и др.

¹⁰ Шитова С. Н. Об особенностях костюма Красноуфимских марийцев в связи с историей расселения башкирских племен // Археология и этнография Башкирии. 1973. Т. V. С. 133–138.

¹¹ Гаген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960.

¹² Соловьева Г. И. Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола, 1982; Яковлева В. Я. О марийской вышивке // Ученые записки. Вып. IV. Йошкар-Ола, 1951. С. 245–270.

области стала Т. А. Крюкова, выделившая семь комплексов, соответствующих локальным группам¹³. К. И. Козлова по совокупности этнографических и исторических критериев называет четыре этнографических района проживания марийцев¹⁴. Последний и общепринятый на сегодняшний день перечень комплексов марийской одежды был предложен Т. Л. Молотовой¹⁵.

Марийская одежда на протяжении XX в. сильно менялась, что также привлекло внимание ряда исследователей. О проблеме соотношения «традиционного» и «современного» в народном костюме писали Т. Л. Молотова, Г. И. Соловьева, И. Лехтинен¹⁶.

Итогом изучения марийского костюма стала монографическая работа Т. Л. Молотовой¹⁷. В ней освещены разные аспекты бытования традиционной одежды: от выделения территориальных и ситуационных комплексов до ее эволюции. Глубокое исследование марийской одежды в целом, и в частности украшений, было проведено И. Лехтинен на базе Национального музея Финляндии, где хранятся коллекции из экспедиций А. Хейкеля¹⁸. Параллельно с ней тематикой марийских украшений, но уже на основе коллекций Российского этнографического музея занималась А. Ю. Заднепровская, выпустившая по ним каталог и диссертационное исследование¹⁹.

¹³ Крюкова Т. А. Этнографические и локальные группы марийцев (по материалам одежды) // Личность и творчество. К 95-летию со дня рождения Т. А. Крюковой. СПб., 2000. С. 70–90.

¹⁴ Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978.

¹⁵ Молотова Т. Л. Локальные комплексы традиционного марийского женского костюма // Археология и этнография Марийского края. Вып. 16. Йошкар-Ола, 1989. С. 91–105.

¹⁶ Молотова Т. Л. Традиционная и современная одежда горных марийцев // АЭМК. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 74–99; Соловьева Г. И. Проблемы традиций и инноваций в современном народном костюме горных мари // Археология и этнография марийского края. Йошкар-Ола, 2002. Вып. 26. С. 72–78; Lehtinen I. Marien mekot: Volgasuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Helsinki, 1999.

¹⁷ Молотова Т. Л. Марийская народная одежда. Йошкар-Ола, 1991.

¹⁸ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994.

¹⁹ Заднепровская А. Ю. Марийские украшения (вторая половина XIX – первая половина XX в). Каталог. Л., 1985; Она же. Марийские украшения XIX – начала XX в. как этнографический источник // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР: Сб. МАЭ. Л., 1982. С. 122–134; Заднепровская А. Ю. Традиционные украшения народов Среднего Поволжья : Вторая пол. XIX – первая четв. XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Музей антропологии и этнографии. СПб., 1992.

Функции свадебной марийской одежды также стали темой научной статьи Т. Л. Молотовой и Л. С. Токсубаевой²⁰.

В настоящее время традиционный марийский костюм по-прежнему вызывает научный интерес. В основном это связано с изучением локальных особенностей одежды и ее развития. Активно исследуются вопросы бытовой культуры субэтнических и локальных групп восточных марийцев²¹, в частности уральских – А. А. Бобринским и Е. Е. Нечвалода²², икско-сюньских – Р. Р. Садиковым²³, сылвенских – А. В. Черных²⁴.

В целом обрядовая одежда в отечественной традиции чаще всего рассматривалась исследователями в контексте ее форм как отражение этнических процессов, а социокультурному значению уделялось меньше внимания, это касалось и свадебной марийской одежды.

Тему использования одежды в качестве обрядового предмета в некоторой степени затрагивали исследователи обрядов жизненного цикла марийцев. В основном это сотрудники Марийского научно-исследовательского института, с середины XX в. развернувшего большую работу по изучению марийской этнографии. Анализируя свадебную обрядность, ученые фиксировали внимание на отдельных вопросах²⁵ либо анализировали ее в общем контексте изучения отдельных групп. К

²⁰ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 74–82.

²¹ Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). Йошкар-Ола, 2017.

²² Бобринский А. А. Традиционный женский костюм уральских марийцев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 253–258; Бобринский А. А. Марийская народная одежда и вышивка // Народное искусство Урала. Екатеринбург, 2006. С. 79–111; Нечвалода Е. Е. Шына шовычо – женский головной убор Красноуфимских марийцев (происхождение, эволюция, декор) // Известия Уфимского научного центра РАН. 2020. № 3. С. 67–74.

²³ Садиков Р. Р. Икско-сюньские марийцы (традиции и современное состояние этнической культуры) // Марийский археографический вестник. 2018. № 28. С. 9–22.

²⁴ Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь, 2013.

²⁵ Смирнов И. Н. Положение женщины в марийской семье (кон. XIX – нач. XX в.) // Материальная и духовная культура марийцев. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 122–132; Он же. Изменение традиционной свадебной обрядности марийцев в годы Советской власти (на примере Йошкар-олинско-медведевского свадебного комплекса) // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. 1987. Вып. 11. С. 24–46; Попов Н. С. Конфессиональный вопрос в семейных отношениях марийцев в конце XIX – начале XX века // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 131–146.

последним можно отнести монографическое исследование Г. А. Сепеева²⁶. В региональном контексте марийская свадьба рассматривалась Т. П. Федянович²⁷. Комплексное исследование марийской свадьбы появилось только в 2000 г.²⁸

В нач. XXI в. актуальной темой стали трансформационные процессы в религиозной и обрядовой сферах марийской культуры. Свадебная обрядность разных групп, а также отдельные ее аспекты стали предметом исследования в трудах О. В. Калининой, Л. Ямурзиной, К. Г. Юадарова, А. В. Черных, Л. А. Абукаевой, Н. В. Морохина²⁹. В контексте культурологических исследований мифологии марийцев анализ свадебной обрядности представлен в работах Ю. А. Калиева, Г. Е. Шкалиной, Л. С. Тойдыбековой³⁰. Классификации различных локальных типов свадебной обрядности марийцев посвящены многочисленные работы и диссертация В. О. Белевцовой³¹.

С учетом задач исследования были привлечены труды, касающиеся свадебной одежды родственников и проживающих по соседству народов: чувашей, русских, удмуртов, мордвы, татар, прибалтийско-финских народов, коми³².

²⁶ Сепеев Г. А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975.

²⁷ Федянович Т. П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (кон. XIX в. – 1980-е гг.). М, 1997.

²⁸ Смирнов И. Н., Попов И. С. Марийская свадьба // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М., 2000. С. 257–279.

²⁹ Калинина О. А. Традиционная культура марийцев Тоншаевского района Нижегородской области // Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Вып. 28. Йошкар-Ола, 2005. С. 121–132; Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари) : дис. д-ра филос. наук: 29.08.2011. Тарту, 2011; Юадаров К. Г. Горные марийцы. Йошкар-Ола, 2008; Черных А. В. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь, 2013; Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда // Вестник Марийского государственного университета. 2017. № 3 (27). С. 81–86; Нижегородские марийцы. Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев / сост. Н. В. Морохин. Йошкар-Ола, 1994.

³⁰ Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003; Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. С. 183–185; Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007.

³¹ Белевцова В. О. Марийская свадебная обрядность: традиционная структура и трансформация: середина XIX – начало XXI в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. М., 2013; Белевцова В. О. Традиционная свадебная обрядность марийцев: структурно-типологический анализ // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. № 2. Т. XIV. С. 182–198; Она же. Предсвадебные обряды в традиционной брачной обрядности марийцев в конце XIX – начале XX века (структурно-типологический анализ) // Финно-угроведение. 2010. № 2. С. 59–72 и др.

³² Петров И. Г. Покрывало невесты в свадебной обрядности чувашей: функции и семантика // Известия Уфимского научного центра РАН. 2016. № 4. С. 110–114. Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары, 2016; Он же. Свадебные платки во времени и пространстве // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11. Вып. 3. С. 106–118; Петров Г. П. Знаково-символические

Последние годы ознаменовались поиском новых подходов к изучению традиционной одежды, целью которых становится исследование совокупности физических и символических ее свойств. Эта тема раскрыта в комплексной работе И. Г. Петрова, в основу которой положен материал по чувашской обрядности³³, а также в труде Т. А. Шигуровой и монографии А. К. Салмина³⁴. Появились и отдельные статьи, связанные с обрядовым использованием марийской одежды³⁵.

Обзор исследований по теме показывает, что некоторые аспекты бытования традиционной одежды были изучены достаточно полно. Это касается, в первую очередь, выделения костюмных комплексов, а также их сравнительно-исторического сопоставления. На сегодняшний день не существует единого свадебного костюмного комплекса, характерного для всех групп марийцев, это же свойственно для свадебного обряда в целом. Фабула самого обряда варьируется в зависимости от локальных традиций, которые лишь недавно были сведены В. О. Белевцовой в общее исследование. Современное же состояние свадебной одежды практически не изучено.

функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 145–162; Бузин В. С. Этнография русских. СПб., 2009; Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Обрядовые функции орнаментальных полотенец у русского населения Среднего Поволжья // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Вып. 11. Йошкар-Ола, 1987. С. 95–105; Попова Е. В. Семейные обычаи и обряды бесермян (кон. XIX – 90-е годы XX в). Ижевск, 1998; Орлов П. А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры) : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Ижевск, 1999; Татары. М., 2001; Прибалтийско-финские народы России. М., 2003; Горб Д. А. Материальные компоненты вепского свадебного обряда в конце XIX–XX вв. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 154–169; Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000; Смирнов И. Н. Мордва: историко-этнографический очерк. Казань, 1885; Орлова Е. Я. Наблюдения над символикой украшений и орнаментов верховых чувашей // Ученые записки научно-исследовательского института при Совете Министров Чувашской АССР. Вып. 35. Чебоксары, 1967. С. 110–116; Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Этнография удмуртов. Ижевск, 1997; Трофимов А. А. О чувашском орнаменте // Ученые записки. Вып. 35. Чебоксары, 1967. С. 117–124; Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984; Корнишина Г. А. Знаковые функции и символические категории традиционной мордовской одежды в свадебном цикле // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 66–77; Евсеев М. Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1959.

³³ Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей (XIX – начало XX века). Уфа, 2018.

³⁴ Шигурова Т. А. Традиционный костюм мордвы в свадебных обычаях и обрядах. Саранск, 2008; Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.

³⁵ Бобрин А. А. Народный костюм и текстиль в обрядовых практиках уральских марийцев // Национальные культуры Урала. Текстиль, одежда, человек в контексте традиционной культуры. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2017. С. 18–31; Лехтинен И. Традиционная одежда: от повседневности к празднику // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). Йошкар-Ола, 2017. С. 67–96.

Свадебная одежда была не только частью костюма, но и использовалась в качестве объекта и символа обрядовых действий, в том числе вынесенных за рамки свадьбы. В качестве предмета духовной культуры она ранее не становилась темой самостоятельного исследования. Данная работа призвана восполнить эти лакуны.

Источники. Исследовательская работа опирается на широкий круг источников различного типа:

Архивные материалы. Наиболее ценными для данного исследования являются фонды Архива Российского этнографического музея, где хранятся полевые материалы сотрудников и корреспондентов. Традиционная обрядовая одежда долгое время была одной из приоритетных исследовательских тем отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья³⁶. Важным источником стали коллекционные описи музея. В процессе работы были задействованы описания свадебного марийского обряда из Архива Русского географического общества³⁷. Свадебная марийская обрядность зафиксирована в полевых дневниках Б.М. Соколова – руководителя Восточно-финской экспедиции Музея народоведения, материалы которых также использованы в диссертации³⁸. Большое значение для исследования имело знакомство с фондами Российского государственного исторического архива, где в материалах Канцелярии Синода хранятся прошения участников марийской религиозной секты «Кугу-сорта» с полноценными описаниями культуры и быта, а также обрядовой одежды³⁹.

Опубликованные этнографические материалы представлены достаточно широко. Наиболее ранние из них – труды путешественников XVI–XVIII вв., оставивших краткое описание свадебного обряда и костюмов разных этнографических групп марийцев⁴⁰. В XIX в. этнографическим

³⁶ Архив РЭМ (АРЭМ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 794, 1343, 1344, 1406, 1579, 1602; Ф. 18. Оп. 1, Д. 68, 69, 70, 73, 74, 75, 78, 79, 131, 134.

³⁷ Архив РГО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 60; Ф. 23. Оп. 1. Д. 145.

³⁸ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074, 3075

³⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111; Ф. 797. Оп. 74. Д. 523.

⁴⁰ Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 2005; Герберштейн С. Записки о Московии. Т. 1. М., 2008; Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих

описанием народов, населявших Российскую империю, начали заниматься представители духовенства, русской и финской интеллигенции. Описания традиций и быта луговой и горной групп марийцев представлены в трудах А. А. Фукс⁴¹. Свадебная обрядность и костюм горных марийцев были в разной степени описаны в работах С. М. Михайлова, М. С. Кроковского, И. Износкова, П. Знаменского, К. Рябинского, Н. Тихомирова, Г. Яковлева, А. Овсянникова, И. Яблонского, А. Гакстгаузена⁴². Описания луговомарийской свадьбы и одежды зафиксированы в работах В. М. Шестакова, Н. Александрова, Н. Троицкой, С. К. Кузнецова, Т. Евсевьева, Уло Хольмберга, Т. Семенова⁴³. Обряды жизненного цикла и особенности традиционной одежды зафиксированы у восточной группы В. М. Черемшанским, Г. Городским, М. В. Лоссиевским, С. Соммье, Д. П. Никольским, В. М. Васильевым, П. Еруслановым, Г. Мендиаровым⁴⁴. Подробное изучение

народов. СПб., 1791; Олеарий А. Подробное описание путешествия в Московию и Персию. М., 1870; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Л., 1989; Рычков, П. И. Топография Оренбургской губернии. 1762 год. Оренбург: Оренбургский отд. Императорского Русского геогр. о-ва, 1887.

⁴¹ Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

⁴² Михайлов С. Свадьбы горных черемис Казанской губернии // Юадаров К. Г. Горные марийцы. Йошкар-Ола, 2008; Кроковский М. С. Этнография горных черемис, обитающих в Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде // Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканских научных конференциях 2002–2003 гг. Йошкар-Ола, 2003. С. 127–142; Износков И. Обычаи горных черемис // Памятная книжка Казанской губернии на 1868–1869 гг. Казань, 1868. С. 60–92; Знаменский П. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. Т. IV. С. 30–71; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. Казань, 1899; Тихомиров Н. Д. Наши язычники. Казань, 1896; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Овсянников А. Очерки и картины Поволжья. СПб., 1878; Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах уездов Васильского Нижегородской и Козьмодемьянского Казанской губернии // Марийский археографический вестник. 1997. № 7. С. 178–199; Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России/ Отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2017

⁴³ Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. Казань, 1866; Александров Н. Черемисы // Народы русского царства: сб. статей. СПб., 1901. С. 164–168; Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. XI. Вып. 1–6. Казань, 1893. С. 65–82; Кузнецов С. К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009; Евсевьев Т. Обычаи, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. 1927. № 10. С. 51–63; Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002; Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уло Хольмберга 1911 и 1913 гг. СПб., 2014; Семенов Т. Черемисы // Православный благовестник. 1893. № 3, 6, 9, 10.

⁴⁴ Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии. Уфа, 1859; Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник, издаваемый императорским Российским географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864. С. 23–34; Соммье С. О черемисах. Екатеринбург, 1896; Никольский Д. П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. СПб., 1897; Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань, 1915; Мендиаров Г. О. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894. № 2–3; Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отд. Русского Географического общ-ва. 1894. Вып. 4

марийской одежды, с описанием и зарисовками отдельных предметов представлено в работе Ю. Вихманн⁴⁵ и А. Хейкеля⁴⁶.

Основной базой исследования стал корпус *вещественных источников*. К ним относятся коллекции по этнографии марийцев в фондах Российского этнографического музея. В настоящий момент в финно-угорском мягком фонде IV Т/2 РЭМ насчитывается порядка 4900 единиц хранения, из которых 214 экспонатов аннотированы как свадебные. Сюда входят как части свадебных костюмов, так и предметы, использовавшиеся в обрядовом контексте. Они имеют достаточно широкую территорию бытования, представлены с разной степенью полноты все этнографические группы марийцев: горные, луговые, восточные. Большая часть этнографических памятников относится к концу XIX – началу XX в., однако имеются более ранние (кон. XVIII в.) и более поздние экспонаты, позволяющие проследить ход развития обрядовых форм одежды.

Среди свадебных предметов одежды в РЭМ есть уникальные предметы, которые впервые вводятся в научный оборот в рамках данного исследования. К сожалению, аннотация некоторых, в том числе ранних, коллекций ограничивается в музейной документации формальным описанием, что усложняет их включение в работу. Наряду с этим ценным источником стали коллекции предметов традиционной культуры, собранные автором в ходе полевой работы (колл. РЭМ № 12715, 12815, 13457), куда вошли и части свадебных костюмов.

В качестве сравнительного и вспомогательного материала были привлечены экспонаты из Этнографического музея г. Козьмодемьянска, Национального музея Финляндии (г. Хельсинки), Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсевьева (г. Йошкар-Ола), Килемарского краеведческого музея (пгт. Килемары, Килемарский р-н, Респ. Марий Эл), из коллекций Домов ремесел (с. Арда, с. Еласы, с. Шоруньжа (Горномарийский

⁴⁵ Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki, 1913.

⁴⁶ Heikel Axel Olai. Die Stickmuster der Tscheremissen. Helsingfors, 1915.

и Моркинский р-ны Респ. Марий Эл)), школьных и клубных музеев (с. Исменцы, с. Пайгусово, с. Микряково, д. Юксары, д. Чаломкино (Звениговский, Горномарийский, Моркинский, Килемарский р-ны Респ. Марий Эл)), а также из частных коллекций.

Учитывая фрагментарность этнографических описаний конца XIX – начала XX в., большое значение для исследования имела работа с *иллюстративным материалом*. К ним относятся прежде всего фотоколлекции из собрания Российского этнографического музея, МАЭ РАН Кунсткамера, Национального музея Республики Марий Эл (г. Йошкар-Ола), опубликованные материалы из Национального музея Финляндии (г. Хельсинки), а также из частных коллекций. Наиболее информативными и подробными можно считать коллекции РЭМ И. Н. Смирнова, И. К. Зеленова, В. Кларк, О. И. Смоленцова (№ 204, 1086, 1581, 3032, 3033, 3052). Самые ранние фотоснимки датируются 1902 г. и содержат аннотации, достаточные для их классификации и соотнесения с вещественным материалом. Советский и современный периоды хорошо проиллюстрированы фотоизображениями, зафиксированными в ходе полевых исследований и взятыми из частных архивов. В сравнительных целях привлекались опубликованные изображения раннего периода истории марийского костюма (рисунки и гравюры Х. Рота, А. Рейнхольма).

Кроме того, автором использовались *фольклорные материалы* (песни, пословицы, поговорки, приметы, сказки, предания), как опубликованные, так и записанные в ходе полевой работы.

Важным источником является авторский *полевой материал*, сбор которого преследовал цель восполнения информационных лакун, уточнения уже известных фактов и получения новых знаний об объекте исследования. Начало полевой работы было положено в 2009 г. и в дальнейшем продолжено. Территориально охвачены группы горных и луговых марийцев (Горномарийский, Килемарский, Звениговский, Моркинский р-ны Республики Марий Эл). Полевая работа проводилась также в

административном центре – г. Йошкар-Ола, что позволило включить в исследование интервью с представителями восточных марийцев, постоянно проживающими на территории республики, но не потерявшими связи с родиной. В ходе полевой работы обследовано 37 населенных пунктов, в том числе со смешанным русско-марийским, чувашско-марийским населением. Также с 2009 по 2020 г. проводилась работа среди марийцев г. Санкт-Петербурга, результаты которой были учтены в ходе исследования. Полевой материал позволил проследить трансформационные процессы и зафиксировать современное состояние свадебной обрядности марийцев.

Для прояснения сущности отдельных эпизодов современной марийской свадьбы привлекались *медиа-ресурсы*: сайт газеты «Марийская правда», где освещаются новости региона, а также тематические группы социальной сети «ВКонтакте», дающие информацию об актуальной деятельности свадебных ателье, домов ремесел и вышивальных студий Республики Марий Эл.

Методологическая база исследования. Работа базируется на принципе историзма, предполагающем рассмотрение свадебного обряда в исторической динамике. В основе исследования лежит структурно-функциональный метод. При подробном раскрытии темы использовался комплекс разноплановых методик.

Применение сравнительно-исторического метода позволило обнаружить общерегиональные параллели среди разных форм свадебной одежды, выявить схожие ритуальные формы обращения с ними, а также сравнить обрядовую реальность, разделенную столетием.

Обращение к структурно-функциональному методу дало возможность раскрыть причинно-следственные связи между конкретными формами одежды и их использованием в ритуальном контексте, а также изучить социальные смыслы свадебного обряда.

Рассмотрение символики декоративного оформления свадебной одежды осуществлялось с применением семиотического анализа.

Изучение музейных экспонатов велось посредством методик атрибуции, классификации, систематизации и интерпретации. Включение в исследование фотоиллюстративных источников обусловило обращение к методике иконографического анализа. Исследование медиаресурсов для дополнения современной картины свадебной обрядности проводилось с помощью когнитивного анализа. В связи с использованием в работе полевых материалов были применены методы их сбора: включенное наблюдение, опрос, полуструктурированное интервью, анкетирование, фото- и видеофиксация.

Теоретическая база исследования. В качестве базовых работ, представляющих теорию ритуала и обрядовых практик, в исследовании использовались труды А. ван Геннепа, Э. Дюркгейма, В. Тэрнера, К. Бэлл, С. А. Токарева, В. Н. Топорова, Н. П. Лобачевой, А. К. Байбурина, В. И. Ереминой⁴⁷.

Методологической основой при анализе вещественных источников стали работы по типологии материальной культуры М. В. Крюкова и свадебной обрядности - К. В. Чистова⁴⁸, а также коллективный труд сотрудников Российского этнографического музея «Система научного описания музейного предмета»⁴⁹, в котором разработана классификация предметов материальной культуры.

При рассмотрении отдельных вопросов привлекались труды сторонников иных антропологических концепций. В частности, при анализе этапов свадебного дарообмена опорными стали работы основоположников

⁴⁷ Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 1999; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М., 2018; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1987; Bell С. Ritual. Perspectives and Dimensions. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 1997; Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988; Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993; Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л. : Наука, 1991; Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3. С. 26–36

⁴⁸ Крюков М. В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры (на примере типологии жилища) // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 7–18; Чистов К. В. Типологические проблемы восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223–230.

⁴⁹ Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология : в 2 кн. СПб., 2017.

экономической антропологии, а именно Б. К. Малиновского, М. Мосса, К. Поланьи, М. Саллинза, М. Годелье, П. Бурдьё⁵⁰, которые рассматривали это явление с разных сторон. В этом вопросе использовались также работы, где обмен объясняется с позиций теории коммуникации (Э. Лич⁵¹). Феномен дарообмена по-прежнему остается проблемным полем в разных областях гуманитарного знания и разрабатывается в том числе и отечественными специалистами (С. Н. Зенкин, А. А. Сусоколов⁵²).

Применение семиотического подхода обусловило обращение к трудам Р. Барта⁵³, а также отечественных исследователей, работающих в этой парадигме (А. К. Байбурун, А. Л. Топорков, Н. М. Калашникова⁵⁴).

Изучение знаковых свойств одежды тесно связано с понятием «телесности», которое нашло развитие в социологии моды. Работы последователей данного направления (Г. Зиммель, И. Гофман, Дж. Энтуисл, Е. Цигэ⁵⁵) стали значимыми для анализа современного этапа развития свадебного костюма.

Ориентация исследования на изучение одежды (в совокупности ее физических и социальных смыслов) в качестве элемента упорядоченной обрядовой системы определило обращение к работам нового для отечественной науки направления - «материальной семиотики», развившегося на основе акторно-сетевой теории Б. Латура. Несмотря на его

⁵⁰ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М. : РОССПЭН, 2004. 552 с.; Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 2011; Поланьи К. Великая трансформация: Политические и экономические истоки нашего времени. СПб. : Алетейя, 2014; Саллинз М. Экономика каменного века. М., 1999; Годелье М. Загадка дара. М., 2007; Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в колледж де Франс (1992–1993). М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.

⁵¹ Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. М, 2001

⁵² Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М., 2012. С. 167–170; Сусоколов А. А. Культура и обмен: введение в экономическую антропологию. М., 2006. С. 85–87.

⁵³ Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2018.

⁵⁴ Байбурун А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ Т. XXXVII. Л., 1981. С. 215–226; Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989; Калашникова Н. М. Народный костюм (семиотические функции). М. : «Сварог», 2002. 372 с.

⁵⁵ Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М., 1996; Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. СПб. : Питер, 2004; Энтуисл Дж. Модное тело. М., 2019; Ziege E. Die Kunst der Unterscheidung. Soziologie der Mode // Leviathan. 2011. Vol. 39. P. 142–169.

обоснованную критику, идеи С. Соколовского, Е. Трубиной, В. Вахштайна⁵⁶ в области представления материального как самостоятельного актора создают предпосылку для комплексного осмысления участия вещей в обрядовых практиках.

Научная новизна. Марийская свадебная одежда впервые становится самостоятельной темой комплексного исследования, не только в контексте изучения ее конструктивно-декоративных особенностей, но и способа использования в рамках свадебного ритуала, анализа социальных смыслов, заложенных в ней и актуализирующихся в обрядовой ситуации.

Новизна диссертации заключается в том, что собраны, обработаны и проанализированы источники по марийской свадьбе различного типа, в том числе архивные (РГИА, АРЭМ), фотоиллюстративные, вещественные (РЭМ), а также материалы полевых исследований автора (2009-2019 гг.). Большая часть материалов впервые вводится в научный оборот.

Благодаря проведенному полевому исследованию, были зафиксированы варианты марийской свадьбы начала XXI в. в трех этнографических группах марийцев, что позволило сделать выводы о разных формах изменения обряда в зависимости от ареала распространения. Сравнение реалий прошлого с современными материалами дало возможность определить ряд тенденций развития свадебного обряда и констатировать устойчивость некоторых элементов, в частности предметов одежды.

Кроме того, на основе свадебной одежды проведены этнокультурные параллели с традицией других народов региона, выявлены связи и заимствования. Подробное рассмотрение различных типов свадебной одежды позволило уточнить существование ее конкретных отличий от повседневных и рабочих вариантов.

⁵⁶ Соколовский С. В. «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры // Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский. М. : ИЭА РАН, 2017. С. 360–403; Трубина Е. Социальная антропология между материальностью и деятельностью: об активности субъектов и объектов // Российская антропология и «онтологический поворот». С. 87–29; Социология вещей : сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006.

Теоретическая и практическая значимость. Теоретическая значимость работы заключается в разработке концепта обрядности жизненного цикла. Основные положения, выносимые на защиту, ориентированы на обоснование роли материальной составляющей обрядов и их знаковой функции в системе социальных отношений в пиковой фазе их развития – ритуале.

Предлагаемые результаты диссертационного исследования позволяют в дальнейшем более фундировано рассматривать историю традиционной культуры одного из крупнейших финно-угорских народов России – марийцев. Кроме того, диссертационные материалы, впервые введенные в научный оборот, могут в дальнейшем использоваться в сравнительных исследованиях, посвященных как изучению народного костюма, так и свадебной обрядности в целом.

В практическом плане результаты исследования могут использоваться, прежде всего, в экспозиционной деятельности музеев при подготовке постоянных и временных выставок, а также в собирательской работе сотрудников. Материалы диссертационного исследования необходимы при подготовке учебных, лекционных и семинарских курсов, а также методических рекомендаций для просветительских программ по марийской этнографии.

Также следует подчеркнуть информационный потенциал собранных и проанализированных данных для использования в работе национально-культурных обществ, а также организаций, занимающихся дизайнерской разработкой, художественным оформлением и производством изделий современных промыслов и ремёсел.

Положения, выносимые на защиту:

1) Основой костюма свадебных персонажей является праздничная одежда, которая приобретает новый смысл за счет предметов, характерных только для свадьбы. Они являются маркерами конкретных участников ритуала и обозначают их роли.

- 2) Предметы одежды могут становиться маркерами за счет внешних характеристик (цветовая гамма, декоративные элементы), манеры ношения, своего наличия или отсутствия. Степень вовлеченности персонажа в свадебное действие детерминирует количество маркеров в его костюме.
- 3) Разные типы свадебной одежды имеют свои конструктивные и декоративные особенности, отличающие ее от повседневной и праздничной, что может выражаться в их названии.
- 4) В рамках свадебного обряда одежда включается в обрядовые действия в качестве самостоятельного актора. Она становится частью ключевых ситуаций свадебного обмена, выполняя коммуникативную функцию, а также отражает основные свадебные концепты соединения и престижа.
- 5) Современная свадебная обрядность марийцев характеризуется рядом изменений: временным сдвигом в структуре обряда, изменением пространственной локализации, трансформацией свадебных ролей, внедрением унифицированных элементов на фоне сохранения ряда устойчивых, изменением материальных атрибутов обряда. Трансформации вариативны и обладают локальной спецификой.
- 6) Для современных форм национального свадебного костюма характерна реконструкция отдельных, ранее утраченных форм. При этом материал подбирается с учетом значимых для традиционной одежды свойств (цвет, блеск, фактура).
- 7) Участие одежды в современном свадебном обряде в качестве предмета ритуальных действий сохраняется только в контексте одаривания. Тип подарка продолжает сохранять четкую градацию и отражает степень родственной близости. При этом подарки невесты сохраняют большую консервативность по сравнению с ответными дарами.

Степень достоверности и апробация. Достоверность исследования обеспечивается широким кругом привлеченных источников, охватывающих, насколько это возможно, более чем столетний период трансформации свадебной марийской обрядности и одежды у разных групп марийцев.

Основные положения исследовательской работы были изложены на научных конференциях: XXVIII International Finno-Ugrist Students Conference (2012 г., г. Тарту, Эстония), Санкт-Петербургские этнографические чтения (СПб., 2008, 2011, 2017, 2020), Мода и дизайн: исторический опыт, новые технологии (СПб., 2011, 2012, 2017, 2018, 2020), Бусыгинские чтения (Казань, 2013), Динамика этнокультурных процессов (СПб., 2018), Социокультурное многообразие в современном мире (М., ИЭА, 2018), Проблемы изучения, экспонирования и реставрации верхней одежды народов России (Архангельск, 2020).

Результаты работы апробированы на заседаниях Санкт-Петербургской этнографической комиссии РГО (2019, 2020).

По исследованной проблеме были опубликованы три научные статьи в журналах, рекомендованных ВАК, а также три статьи в сборниках и журналах, индексируемых в системе РИНЦ.

Структура работы. Работа включает в себя введение, три главы, заключение, список источников и литературы, а также приложение.

Глава 1. Знаковые функции традиционной свадебной марийской одежды

1.1. Типология одежды: будничная, праздничная, обрядовая

Объекты материальной культуры, которые формируют предметный мир повседневности, могут использоваться и в сфере сакрального. При этом вещь получает дополнительное значение символа и в ряде случаев – новое наименование. В ритуальном контексте предметы наполняются иррациональным смыслом.

Одежда сочетает в себе прагматические и символические функции. Исходя из эксплуатационных признаков традиционной одежды, можно выделить следующие ее типы: повседневная, праздничная и обрядовая одежда. В данном случае под обрядовой одеждой понимаются те предметы, которые фигурируют исключительно в конкретной обрядовой ситуации. Категория праздничной одежды существенно шире, поскольку она используется в качестве парадной и одновременно, дополненная рядом ритуальных вещей, становится основой обрядового костюма. Праздничная одежда имеет отличия от будничной, которые будут рассмотрены ниже.

Материал

Праздничная марийская одежда отличалась от повседневной прежде всего качеством используемого в изготовлении материала. В процессе обработки волокна марийцы получали три сорта холста (у восточных марийцев Башкирии – два). Из первого начеса изготавливали грубое полотно, используемое в хозяйстве (*үмбал вынер, күжгү вынер, роалтыш мынер*)⁵⁷. Праздничную одежду шили из *күляш вынер* – самого тонкого и лучшего холста, в то время как для повседневной одежды использовали холст из полугрубых ниток *кокла вынер*. Из тонкого холста получалась рубаха *күляш тувыр*, которую надевали «только в праздничные дни и во время посещения

⁵⁷ Молотова Т. Л. Традиционное марийское ткачество. Йошкар-Ола, 2004. С. 33.

родственников, в церковь и на базар»⁵⁸. У уральских марийцев для изготовления одежды тоже использовались три вида полотна: грубого начеса (для штанов), полугрубого (для повседневной одежды), тонкого (для праздничной одежды)⁵⁹.

С конца XIX в. в обиходе у марийцев появляются хлопчатобумажные нитки фабричного производства. Полотно, которое получалось из такой пряжи, было очень тонким и стало использоваться для обрядовой одежды⁶⁰.

У восточных марийцев, рано перенявших пестрядинные ткани от соседнего тюркского населения, для изготовления праздничной одежды использовался белый холст, а для повседневной – пестрядь. Уже в первой четверти XX в., когда белый холст совершенно исчез, для праздничной одежды стали применять холст *олача вынер* в красную клетку, а для будничной – *кызе вынер* (в синюю клетку)⁶¹. У пермских марийцев самым дорогим видом ткани для праздничной одежды считалась пестрядь *луд олача*, в которой сочетались красные, синие, белые и черные нити⁶². Таким образом, праздничная одежда отличалась от повседневной не только качеством материала – различие подчеркивалось также на уровне цветового решения.

Для праздничного марийского костюма было характерно широкое использование фабричных тканей, особенно при пошиве верхней одежды. Так, для изготовления праздничных кафтанов покупали шерстяные ткани, сатин и бархат. Тем самым достигались максимальная броскость и привлекательность одежды, а также подчеркивались финансовые возможности владельца. Однако отношение к фабричным тканям разнилось в зависимости от вероисповедания. Приверженцы традиционной веры отвергали покупные изделия: «Видя в неурожаях предыдущих годов кару Божию именно за наряды из фабричных материй – из этих "произведений нечистых сил", как

⁵⁸ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002. С. 96.

⁵⁹ Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1956. С. 51.

⁶⁰ Молотова Т. Л. Традиционное марийское ткачество. С. 66.

⁶¹ Шитова С. Н. Об особенностях костюма Красноуфимских марийцев в связи с историей расселения башкирских племен // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. С. 136.

⁶² Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь, 2013. С. 185.

выражались тогда многие черемисы, – старики собирались на сходки и порешили все наряды, как мужские, так и женские из фабричных материй – все яркие платки, ситцевые наволоки, жилеты, шаровары, фуражки, поддевки, яркие блески (*чинчы*), исключая женских кафтанов из зеленого фабричного сукна, – все это предать уничтожению»⁶³.

Способ ношения

Вариации способов ношения касались, как правило, съемных деталей. Например, праздничные кушаки у моркинских марийцев повязывали так, чтобы концы спускались сзади, в то время как в повседневной жизни они спускались слева или справа (в зависимости от половой принадлежности носителя). Сернурские марийки повязывали праздничные кушаки узлом, «каким завязывали снопы в поле»⁶⁴. У горных марийцев праздничный костюм включал два пояса, будничные – только один.

Разные способы ношения могли актуализироваться в контексте свадебного обряда, подчеркивая особую роль носителя. Так, женский передник без грудки, который надевал дружка, повязывался полотнищем набок, а не спереди, как он носился в обычное время⁶⁵. Невеста сернурских марийцев иначе надевала шапку с меховой опушкой, по сравнению с поезжанами.

Форма

Повседневная и праздничная одежда имела в ряде случаев конструктивные различия: в будни женщины надевали короткий головной убор *шарпан*, а по особым случаям – *почан шарпан* – «с хвостом», который был существенно длиннее⁶⁶. То же самое касалось и обуви: праздничные лапти тонкой работы плелись из 9 лык, в отличие от будничных 7-лычных. У

⁶³ Семенов Т. Черемисы. Этнографический очерк. М., 1893. С. 13.

⁶⁴ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 103; Глазырина А. И. Марийский свадебный костюмный комплекс невесты луговых мари Сернурской сторон [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: <https://infourok.ru/issledovanie-po-teme-mariyskiy-svadebnyy-kostyumnyy-kompleks-nevesti-sernurskoy-storoni-549925.html> (дата обращения: 5.06.2020).

⁶⁵ ПМА 2019: Афанасьева В. В., 1983 г. р., д. Крайние Шешмары; ПМА 2009: Казакова Н. К., 1967 г. р., д. Сарамбаево.

⁶⁶ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 113.

горных марийцев число лык доходило до 14⁶⁷. Для опоясывания праздничной одежды использовали фабричные красные и зеленые кушаки⁶⁸. Кроме того, праздничный костюм включал в себя большее количество элементов, нежели повседневный, отличался многослойностью, что было характерно и для других народов Поволжья⁶⁹. И хотя в основном конструкция обрядовых предметов повторяла общие для традиционного костюма формы, в праздничном костюме дополнительно акцентировались определенные значимые части тела, формировались «идеальные» пропорции. Зачастую, благодаря многослойности праздничного костюма ввиду его публичности, «тело терялось в одежде, которая не желает иметь с ним ничего общего; даже очертания конечностей едва различимы»⁷⁰. Таким образом, праздничный костюм задавал более жесткие рамки для фигуры, нежели повседневная одежда.

Декор

Праздничная одежда практически всегда отличалась богатством вышивки и обязательно была украшена дополнительно нашивками в виде шелковой бахромы, раковин каури, бисера и монет (либо их имитаций), пайеток и пуговиц, использование которых, по мнению многих исследователей, имело значение оберега⁷¹. Праздничные лапти украшались красной домотканой тесьмой⁷². Вышивка праздничных предметов нередко имела особые названия, особенно это касалось обрядовой одежды. Богатство декоративной отделки – основной признак, который все исследователи считают отличительным для праздничной одежды. Причина богатого декора заключена в демонстративности, которая свойственна праздничной одежде. Она обращена «вовне», обладает индивидуальностью, позволяет обозначить

⁶⁷ Соколов В. Т. Мари // Материалы по изучению Татарстана. Вып. 2. Казань, 1925. С. 175; № 7426-23 РЭМ – праздничные девичьи лапти, сплетенные из 14 лык из д. Паулкино Горномарийского р-на.

⁶⁸ АРГО Ф. 10. Оп. 1. Д. 60. Л. 12.

⁶⁹ Вариант мокшанской невесты включал в себя до одиннадцати рубах, надетых одна на другую – Корнишина Г. А. Знаковые функции и символические категории традиционной мордовской одежды в свадебном цикле // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 67.

⁷⁰ Энтуисл Дж. Модное тело. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 154.

⁷¹ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994. S. 132–133.

⁷² АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1602. Л. 10.

уникальные черты носителя за счет дополнительных элементов, которые носят статусный характер. Рабочая одежда универсальна и обезличена, в ней нет стремления к демонстрации, она соблюдает канон и практически не использует элементы украшения. Задача праздничной одежды – привлекать внимание, чего можно добиться при помощи декора. Многие варианты праздничной одежды шились мастерицами на заказ по унифицированной форме (как в случае, например, праздничных кафтанов), но они не использовались до тех пор, пока не будут украшены владелицей на ее вкус и кошелек. Только после этого вещь могла стать праздничной⁷³.

Обрядовая одежда отличается от праздничной и повседневной прежде всего тем, что ее применение становилось возможным в контексте конкретного ритуала. Среди различных предметов одежды можно выделить те, которые использовались исключительно в обрядовых практиках, а также те, которые в зависимости от ситуации приобретали разные смыслы.

Одежда является одним из наиболее выразительных элементов предметного кода свадебного обряда. Она отражает основные его смысловые концепты, такие как: соединение, переход, плодородие, обмен и т. д.. В данном контексте одежда выступает не только как предмет материальной культуры, но и как предмет культуры духовной. Свадебная одежда отражает ролевые функции большинства участников, предусмотренные сценарием обряда, а также становится способом коммуникации, маркируя различные этапы обряда для его участников.

Марийская свадьба имеет локальные варианты и, как следствие, разный набор действующих персонажей. Ниже представлен наиболее полный перечень участников свадебного обряда. По необходимости остановимся на локальной специфике тех или иных действующих лиц. Затем будут рассмотрены костюмы всех участников, а также предметы одежды, играющие первостепенную роль в свадебном обряде: их конструктивные, декоративные особенности и способ реализации в ритуале.

⁷³ Описание к № 10363-20 РЭМ // Коллекционная опись. Марийцы. Кн. 5. Л. 107.

1.2. Основные обрядовые чины

Свадебный обряд построен на взаимосвязи действующих лиц, которые в значительной степени влияют на его структуру. Практически каждый участник марийской свадьбы играет в обряде определенную роль. Можно выделить первостепенных участников: жених (*качымарий* / *армары*), невеста (*оръен* / *налшаш* *удыр*), родители жениха и невесты (*ача* / *ава*), распорядитель свадьбы (*сүан вуй*), жрец (*карт*), заместитель жениха (*кугу вене, кого вингёй*), подруга невесты (*ончылишогышо, удыр* / *ыдыр гуньыр*), дружки (*арвингёй, савуш, саус, кугу трушка, изи трушка, изи арвингёй*). Отдельно можно выделить менее значимых персонажей, функции которых были более узкими: *тулармарий* и *тулаче* (сват и сваха), супруга *кугу вене, вуй нүтырышö ава* (меняющая прическу), *нүрашмарий* и *нүрашвате* (угощающие пивом), *кияматлык ача, кияматлык ава* (посаженные родители). Для марийской свадьбы также было характерно наличие ролей, которые проявлялись локально и были связаны с выполнением конкретной задачи: *вургем шувыш* или *паштек мара* (охраняющий ворота и приданое), *чаза корка кушычо удыр* (собирающая деньги во время выкупа), *тöрыштö шинчише* (встречающий жениха), *коклаш согал* (девочка, которую сажают между женихом и невестой⁷⁴), *шүвырзы* и *түмырзы* (музыканты), *куштызо* (плясун). Все вместе данные персонажи образовывали свадебный поезд со стороны жениха (*сүан*) и свадебный поезд со стороны невесты (*почеш толишо*)⁷⁵.

Здесь перечислены свадебные роли различных этнографических групп марийцев. В действительности в каждом конкретном случае список отличался. Несмотря на кажущееся обилие свадебных чинов, внешние отличия характерны для костюмов только некоторых из них. Но для всех

⁷⁴ Черных А. В., Голева Т. Г., Шукина Р. И. Марийцы Пермского края. Пермь, 2013. С. 288.

⁷⁵ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность: традиционная структура и трансформация: середина XIX – начало XXI в. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. М., 2013. С. 86–93.

справедливо утверждение о том, что основу свадебного костюма составляла праздничная одежда.

Начать описание функций и внешних признаков главных персонажей свадьбы следует с тех лиц, которые находятся в центре ритуала и без которых немислимо осуществление обряда. Речь пойдет о невесте и женихе.

Невеста (*орьен; налшаш ўдыр, шешке*) – в целом пассивный персонаж марийской свадьбы⁷⁶. Его можно охарактеризовать скорее как объект ритуальных действий, поскольку восприятие события представлено в марийской культуре с позиции семьи жениха. Костюму невесты уделялось большое внимание. Ее одежда должна была отвечать определенным критериям. Самый значимый из них заключался в новизне: костюм, который надевала невеста на свадьбу, должен быть неношенным, «изготовленным специально для этого события»⁷⁷. Вероятно, новизна одежды, отсутствие предыстории, ее прошлого бытования в каком-либо качестве обеспечивали ритуальную чистоту.

Костюм марийской невесты изменялся на протяжении свадьбы. Он состоял из рубахи, штанов, кафтана, сверху на которые в определенный момент свадьбы надевали суконный кафтан, а также шапку и покрывало. У восточных марийцев вместо шапки невеста надевала девичий головной убор *такия*. В зависимости от этнотерриториальной группы кафтан мог быть зеленого (*ужар сывын*), черного (*шеш сывын*) либо белого (*ош сывын*) цветов. Вероятно, в прошлом были распространены и синие кафтаны, свидетельство о которых мы находим у А. Фукс, описывающей костюм невесты в д. Кужары Царевококшайского уезда⁷⁸. Форма головного убора также зависела от конкретной местности. Шапка могла быть с опушкой из лисьего или бобрового меха либо из мерлушки⁷⁹. Кроме того, костюм

⁷⁶ Приложение 4. Рисунки 1–6.

⁷⁷ Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР 4–24 июля 1988 г. // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. М., 2007. С. 271.

⁷⁸ «Мужская плисовая шапка и синий, домашней работы, кафтан» (Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 227).

⁷⁹ Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 37–38.

дополнялся свадебным покрывалом, которое можно считать индивидуальной чертой облика невесты, ее основным маркером. Горномарийская невеста под кафтан надевала платок в качестве поясного украшения⁸⁰, восточная и часть луговых надевали передник. Костюм дополнялся комплектом украшений, характерным для девичьего костюма конкретных этнографических групп.

В целом костюм невесты сближался с костюмом женщин-поезжан. Однако, даже при видимой схожести костюма, в ее одежде всегда были определенные знаки отличия. Прежде всего это особый материал, из которого сшита ее одежда, различная манера ношения предметов костюма и особая декоративная отделка. Так, восточные марийцы использовали для подвенечной рубахи сине-белую пестрядь, в то время как праздничным вариантом была красная ткань⁸¹. Шапка луговомарийской невесты красовалась поперек головы, а не вдоль, как носили прочие участницы свадьбы, что отличало ее от остальных⁸². У марийцев Царевококшайского уезда невеста особым образом повязывала онучи «по-старинному»⁸³, в отличие от других участников свадьбы. Это указание свидетельствует о консервативности ее костюма и устойчивости к влияниям моды. Обувь невесты должна была быть маркирована: головка лаптей украшалась продетой сквозь отверстия красной домотканой тесьмой. При этом у моркинской невесты, в отличие от других участников, отсутствовал пояс⁸⁴ (ср. с покойником, которого тоже хоронили неподпоясанным).

Таким образом, с помощью отдельных деталей в костюме невесты расставлялись акценты, дающие представление о важных отличительных свойствах ее роли. Невеста наделялась чертами сакральности, сближалась с потусторонним миром, а ее костюм отличался способом надевания

⁸⁰ Lehtinen I. *Tscheremissischer Schmuck*. Helsinki, 1994. S. 26.

⁸¹ Черных А. В., Голева Т. Г., Шукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 201, 234.

⁸² Timofej Jevsevjevs *ethnographische Sammlungen über die Tscheremissen* / Hrsg. von Ildiko Lehtinen // *Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne*. 1985. Vol. 12. № 1. S. 96.

⁸³ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости // *Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете*. Т. XI. Вып. 1-6. Казань, 1893. С. 67.

⁸⁴ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1602. Л. 10; Тимофей Евсеев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002. С. 125–126.

привычной одежды⁸⁵. За счет силуэта и общих форм она была схожа с другими персонажами свадебного действа (с поезжанами), но отдельными элементами выделялась среди них. В ходе свадьбы костюм невесты лишился отличительных черт.

Жених (*качымарий / армары*). Для одежды жениха также было характерно свойство новизны. Его костюм имел конструктивное сходство с одеждой невесты и включал, помимо рубахи, кафтан и шапку. Мужской обрядовый костюм в результате интенсивной русификации и влияния городской культуры довольно быстро утратил свои специфические черты. Некоторые упоминания остались в письменных источниках, где речь идет о свадебных мужских кафтанах. Однако в указанных источниках, как правило, конкретизируются лишь некоторые детали (красный цвет ткани, декор – отделка ленточками⁸⁶). Эти скудные упоминания не охватывают большую часть групп марийцев, поэтому делать на их основе выводы невозможно. В конце XIX в., когда источников становится больше, известно, что свадебной одеждой жениха луговых и восточных марийцев является праздничный костюм, а горных – одежда русского кроя. Судя по разнообразию костюма жениха у ближайших соседей марийцев, можно предположить, что в прошлом и у последних он был гораздо богаче и сложнее⁸⁷.

В то же время костюм жениха имел ряд отличительных черт. Это наличие статусных кожаных сапог *кем*, подчеркивающих финансовую состоятельность владельца. Устойчивой частью костюма также были поясные подвески и вышитые пояса⁸⁸. Важное значение данных элементов костюма подтверждается тем, что, несмотря на редукцию свадебной мужской одежды, поясные полотенца использовались восточными марийцами, дольше

⁸⁵ Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2011. С. 98–99.

⁸⁶ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. Казань, 1899. С. 36.

⁸⁷ Юадаров К. Г. Горные марийцы: краткая историко-этнографическая характеристика, обычаи и обряды, язычество. Йошкар-Ола, 2008. С. 4; Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. Уфа, 2018. С. 79

⁸⁸ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 80.

сохранявшими отдельные элементы костюма (до сер. XX в.)⁸⁹. Свадебные полотенца жениха имели широкое распространение на территории Восточной Европы, в том числе в Поволжье и, помимо выполнения знаковых функций в составе костюма, активно включались в обрядовое действо⁹⁰. Последнее характерно и для свадебного обряда моркинских мариюцев. Полученное во время сватовства полотенце жених вешал спереди на пояс и носил весь свадебный пир⁹¹. Следует отметить, что эта традиция изготовления полотенца для жениха сохранилась в некоторых деревнях до сих пор. У восточных мариюцев невеста дарит жениху вышитое полотенце, которое он особым образом повязывал через грудь⁹².

В костюме жениха, как и в одежде невесты, присутствовали особенности, связанные с манерой ношения отдельных предметов. Так, на протяжении сватовства и свадьбы жених, как и *кугу вене*, никогда не снимал шапку⁹³. Это сближает его с мариюским жрецом *картом*, который на традиционных молениях также оставался в головном уборе. В мордовской традиции жених еще и надвигал шапку на глаза, как бы спрятавшись от всех. Шапку так же, как и покрывало невесты, необходимо было выкупить в рамках специального обряда, что говорит о ее сакральном значении. Схожий обычай наблюдался у пермских мариюцев: во время сватовства невеста снимала с жениха его шапку и требовала за нее выкуп⁹⁴. Запрет на снятие шапки обнаруживается и у других народов⁹⁵.

Карт (у восточных мариюцев – *молла*) – лицо, занятое осуществлением религиозного обряда заключения брака. Это жрец, читающий молитву во

⁸⁹ Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Мариюцы Пермского края. С. 212.

⁹⁰ Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010. С. 124.

⁹¹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 794. Л. 3 об.

⁹² Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари) : дис. ... д-ра. филос. наук. Тарту, 2011. С. 66.

⁹³ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894. Кн. 22. № 3. С. 47; Никольский Д. П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. СПб., 1897. С. 28.

⁹⁴ Корнишина Г. А. Знаковые функции и символические категории традиционной мордовской одежды в свадебном цикле // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 69; Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Мариюцы Пермского края. С. 284.

⁹⁵ Горб Д. А. Материальные компоненты вепского свадебного обряда в конце XIX–XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 157.

время ритуального обмена пищей между женихом и невестой. Обыкновенно *картов* выбирали из уважаемых в деревне стариков, хорошо знающих марийские обряды⁹⁶. Данный персонаж действовал на свадьбе у восточных и части луговых марийцев (Уржумский и Яранский уезды), у остальных этнолокальных групп его действия могли исполнять *сўан вуй* либо *дружка*⁹⁷. Нередко *карт* (либо выполняющий его обязанности *сўан вуй*) становился во главе свадебного поезда. Отличительной особенностью костюма жреца был «белый длинный балахон без сборов, с красной нашивкой на груди из кумача, а сзади с черной из сукна вершка в три ширины и четверти полторы длины, на голове высокая молитвенная шапка»⁹⁸. В настоящее время точно не известно, как выглядела берестяная шапка жреца, поскольку более подробных свидетельств мы не имеем, как не имеем и вещественных или иллюстративных источников того времени. Уже со второй половины XIX в. жреческий головной убор исчез из бытования и был заменен валяной из белой шерсти шапкой⁹⁹. Существует гипотеза о том, что *карты* разных деревень должны были иметь отличительные знаки на своей одежде¹⁰⁰, но каких-либо подтверждений этому пока не обнаружено. Известно, что одежда *карта* имела особенности, связанные с процессом ее изготовления: в XIX в. в шитье рубахи жреца участвовали все женщины сельской общины. Т. А. Крюкова приводит пример спора двух старожилов деревни за обладание этой рубахой – поскольку именно право собственности на такую одежду давало полномочия главного жреца¹⁰¹. Последний факт свидетельствует о высоком статусе обрядовой одежды и ее способности наделять владельца властью.

Сўан вуй – распорядитель свадьбы, в функции которого входило руководство свадебным поездом жениха. Он получал право открывать свадебный пир: первым угощался пивом, пел первую песню и танцевал

⁹⁶ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 57.

⁹⁷ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 87–88.

⁹⁸ Знаменский П. Горные черемисы Казанского края: из наблюдений очевидца // Вестник Европы. СПб., 1867. Т. 4. С. 37.

⁹⁹ Приложение 4. Рисунок 7.

¹⁰⁰ Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. 116–117.

¹⁰¹ АРЭМ. Ф 2. Оп. 1. Д. 1579. Л. 12–13.

первый танец¹⁰². В этой роли выступал крестный отец жениха либо его дядя. Горные марийцы выбирали *сўан вуй* из богатых родственников – эта роль считалась почетной¹⁰³. Иногда *сўан вуй* выполнял функции *карта*, осуществляя моление¹⁰⁴. Исторические источники не акцентируют внимание на одежде *сўан вуй* и каких-либо конкретных опознавательных знаках этого персонажа.

То же самое касается *родителей жениха и невесты* (*ача, ава*), которые играют ведущую роль в основном в предсвадебных (сватовство, смотрины) и послесвадебных (посещения родителей молодой) обрядах. Отец жениха принимал участие в процессе сватовства и уплаты калыма *олно* за невесту. Мать жениха проверяла накануне свадьбы подарки, приготовленные невестой¹⁰⁵. Родители молодых были непременными участниками встречи свадебного поезда, они же благословляли их на брак. Облачением данных лиц был праздничный марийский костюм, не имеющий ярких отличительных знаков.

Для луговомарийской свадьбы характерно наличие лиц, которые в рамках обряда выполняют функции жениха и невесты и призваны замещать их. Действия, которые должны выполняться молодыми, как правило, сначала апробируют их «двойники». Квази-персонажи характерны не только для свадебной, но и для похоронной обрядности марийцев. Они имеют аналоги у других народов Поволжья¹⁰⁶. Наделение иных лиц полномочиями жениха и невесты связано с ритуальным молчанием и пассивностью последних, что обусловлено их лиминальным, переходным статусом¹⁰⁷.

¹⁰² РГАЛИ. Ф. 483. Оп.1. Д. 3074. Л. 26

¹⁰³ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 10

¹⁰⁴ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 86–87; ПМА 2010: Яматаева К. А., 1931 г. р., д. Яштуга.

¹⁰⁵ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба // Записки Оренбург. отд-ния Императ. геогр. о-ва. СПб., 1881. Вып. 4. С. 172; Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР 4–24 июля 1988 г. С. 271.

¹⁰⁶ Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Йошкар-Ола, 2014. С. 138–139.

¹⁰⁷ Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993. С. 67.

Кугу вене («Большой зять») – «заместитель» жениха. Его роль могли выполнять люди, находящиеся в разной степени родства по отношению к жениху. Это мог быть старший брат жениха либо другой женатый родственник, у горных марийцев – посаженный отец. По всей видимости, основную роль в выборе исполняющего функции *кугу вене* лица играло не родство, а возрастное старшинство¹⁰⁸.

Роль «Большого зятя» может показаться на первый взгляд более важной, чем роль самого жениха, поскольку именно *кугу вене* предваряет все действия последнего: первым пробует пищу, первым входит в дом невесты, садится за стол, выполняет многие действия жениха. Исследователи связывают это с защитными функциями данного персонажа¹⁰⁹. В горномарийской традиции *кугу вене* вместе с его женой выполняли функции посаженных отца и матери – помощников свадебного головы *суйан вуя*. Свадебная обрядность этой группы, как уже отмечалось ранее, под влиянием русской культуры раньше подверглась трансформации, и обычай выставлять заместителей в обрядах жизненного цикла был утрачен. На горномарийской свадьбе *кугу вене* отвечал за выкуп приданого¹¹⁰. Источники умалчивают о специфическом костюме *кугу вене*. Очевидно, что, как у других участников свадебного поезда, он имел в основе праздничную одежду.

Образ подруги невесты *ончылно шогышо* или *ончыч шогышо* («впереди стоящая») очень любопытен. Он, в сущности, выполняет ту же функцию, что и заместитель жениха *кугу вене*. Взаимная заменяемость выражается и во внешнем сходстве: невеста и *ончыч шогышо* очень похожи. Это подчеркивает Т. Евсевьев, указывая на то, что костюмы этих двух лиц совпадают¹¹¹. У восточных марийцев роль *ончылно шогышо* доставалась девушке, состоящей в кровном родстве с женихом (чаще племяннице). Она

¹⁰⁸ Этнография марийского народа. Йошкар-Ола, 2001. С. 131; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 87; Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари) : дис. ... д-ра филос. наук. Тарту, 2011. С. 60.

¹⁰⁹ Смирнов И. Н. Черемисы. С. 115.

¹¹⁰ Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 162; ПМА 2010: Яматаева К. А., 1931 г. р., д. Яштуга.

¹¹¹ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 125.

активно включалась в обряд в доме жениха. У луговых марийцев Царевококшайского уезда, наоборот, девушка не должна была состоять в кровной связи с женихом, эту роль играла его соседка. В доме же у родителей невесту сопровождала девушка *пуро йўктыше* – «та, что поит квасом»¹¹². У другой части луговых марийцев *ончылно шогышо* – девушка со стороны невесты, которая провожала последнюю в дом жениха, где ее функции переходили персонажу *лашка шогышо ўдыр* («варящая лапшу»). Активное участие *ончыло шогышо* в обряде продолжалось вплоть до брачной ночи: ее первую «кидали жениху в постель, а он, ощупав ее, говорил: «Уведите, не моя». Только после этого бросали невесту»¹¹³.

У горных марийцев функции подруги невесты (которая также выбиралась из семьи жениха) отличаются. Здесь могли присутствовать одна или две девушки *ўдыр / ыдыр гуньыр* («девушка-помощница»), однако они не предвзяли и не дублировали действий невесты, а оказывали помощь в сборе приданого, подготовке угощения для гостей и т. д. Как правило, роль *ыдыр гуньыр* была почетной, но не очень приятной¹¹⁴.

Все это говорит в пользу изначального существования двух различных ролей: подруги невесты, в функции которой входит угощение и сбор приданого в ее доме, и *ончыло шогышо*, активизирующейся в доме жениха и предвзяющей действия невесты. Скорее всего, в ряде местностей данные персонажи слились в один. Таким образом, в пределах своего дома невеста нуждается не в дублере, обладая некоторой степенью самостоятельности, а в помощнике. Дублера невеста приобретает только в доме жениха, где она полностью лишена самостоятельности.

Характер деятельности *ончыло шогышо* влияет на ее внешний вид. Так же, как и невеста, она надевает соответствующий костюм: шапку, кафтан и

¹¹² Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 45; Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 72; Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода. С. 63.

¹¹³ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 89; Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. СПб., 2014. С. 147.

¹¹⁴ «Я была один раз [*ыдыр гуньыр*]. Но это такая неблагодарная работа. Я сказала, больше никогда в жизни! Я была, можно сказать, официанткой. У кого, что закончилось – убери, ложки – принеси. Все делает подружка. Стряпает, пиво варить помогает, по деревне приглашать тоже» (ПМА 2019: Афанасьева В. В., 1983 г. р., д. Крайние Шешмары).

платок, то есть обладает признаками невесты¹¹⁵. Однако у каждой группы марийцев подруга невесты имеет свои отличительные особенности. Так, у уржумских марийцев она не надевает зеленый кафтан, а остается в белом¹¹⁶. В Царевококшайском уезде *ончыло шогышо*, в отличие от невесты, подпоясывает кафтан. У уржумских марийцев *ончыло шогышо* надевает передник и полный комплект украшений, фактически дублируя поезжан, а не невесту. У части восточных марийцев на плечи *ончыло шогышо* клали шаль, имитируя *вургенчык* невесты, который у уфимских марийцев покрывал плечи, а не голову¹¹⁷. Таким образом, *ончыло шогышо* в своем костюме имеет еще больше сходства с одеждой свах, нежели невеста.

Одним из наиболее устойчивых и разноплановых персонажей свадебного марийского обряда можно считать *дружку* (*савуш*, *саус*, *арвынгы*, *трушка*). Этот герой обыкновенно являлся инициатором шуток, песен, плясок, угощения гостей и выполнял защитную функцию относительно жениха и невесты. На роль дружки обычно выбирался парень младше жениха, чаще его близкий друг¹¹⁸. Количество дружек в зависимости от локальной традиции разнилось. К. Рябинский сообщает о наличии у ардинских марийцев двух дружек, которые ехали к невесте с луками и стрелами в руках: *изи арвынгы* – младший дружка – обыкновенно был помощником при старшем дружке. У горных марийцев дружек могло быть двое или трое¹¹⁹. На эту роль выбирали «самых заводных», непредсказуемых. В ходе свадебного обряда *арвынгы* могли шутить над гостями, воровать посуду и все, что «плохо лежит», могли и расстроить свадьбу¹²⁰.

¹¹⁵ Приложение 4. Рисунок 1.

¹¹⁶ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 116, 125.

¹¹⁷ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 74; Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 72–73; Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 45; Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 141.

¹¹⁸ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1344. Л. 16.

¹¹⁹ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. Казань, 1899. С. 36; Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис Казанской губернии // Горные марийцы / сост. К. Г. Юадаров. Йошкар-Ола, 2008. С. 8.

¹²⁰ «Еще случаи были — привезли невесту. Невеста с женихом стоят и должны были поцеловаться и случилось, что дружка вот этот, который стоял, очень шустрый оказался. Быстрее этого жениха взял и поцеловал. И что ты думаешь? Жених отказался от этой невесты, и ее были вынуждены прямо во время свадьбы отвезти родителям обратно» (ПМА 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши).

Главным атрибутом дружки была кожаная плеть, украшенная лентами¹²¹. Она становилась орудием для устранения препятствий по ходу движения свадьбы: дружка расчищал молодым путь, хлестал плетью крест-накрест, приговаривая «к матери, отцу дорогу забудь». В более поздней интерпретации он делал это для предотвращения будущих раздоров между супругами. Кроме того, плетью он имел право наказывать нарушителей порядка свадьбы¹²². Свадебный кнут имел выраженные защитные и продуцирующие функции. Использование свадебного кнута для ритуального бичевания невесты – известное явление у других народов. Горномарийские дружки, помимо плетки, вооружались луком и стрелами¹²³.

У дружки, который был максимально задействован в свадебном обряде, были свои опознавательные знаки, имеющие локальные отличия. У восточных марийцев дружка крепил два колокольчика на плеть. Также неизменным атрибутом этого образа являлось перекинутое через плечо вышитое невестой полотенце, имитирующее женское украшение *аршаиш* (перевязь), надеваемое исключительно на свадебные церемонии. В ходе свадьбы на дружек повязывали холсты – крест-накрест через плечо¹²⁴. Такой холст назывался *тыгыргыт*, этим же словом обозначалась центральная часть рубахи туникообразного кроя, то есть это был отрез на рубаху.

У горных марийцев *савуш* надевал женский передник *анзыл вач* («впереди висящий»). Горные марийцы используют в быту два вида передников: с грудкой и без грудки. Вариант с грудкой – *запон* – входит в состав женского рабочего или праздничного костюма и считается заимствованным у русского населения. Вариант без грудки – *анзыл вач* – более архаичный и носится поверх верхней одежды. Примечательно, что такой фартук шился всегда из блестящих фабричных тканей, что позволяет

¹²¹ Приложение 4. Рисунок 8.

¹²² ПМА 2010: Яматаева К. А., 1931 г. р., д. Яштуга; ПМА 2018: Казакова Н. К., 1967 г. р., д. Сарамбаево; АРЭМ. Ф. 2. Оп 1. Д. 1344. Л. 16.

¹²³ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 40.

¹²⁴ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 45; Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007. С. 202–204.

предположить, что он развился из шелкового платка, в прошлом, вероятно, повязывавшегося на пояс спереди (аналоги встречаются в костюме свах у моркинских марийцев). *Анзыл вач* дружки не имел черт, отличавших его от женского фартука, поскольку брался напрокат у соседок. В то же время некоторые информанты указывают на бытование манеры повязывать его набок, а также на укороченную длину¹²⁵. Следует отметить, что использование передников в составе праздничного мужского костюма – известное явление среди удмуртов, татар и чувашей¹²⁶.

У луговомарийских дружек передника не было, но на спину дружке прикрепляли ленты и фабричные платки¹²⁷. Любопытно, что некоторые женские черты, которыми наделялся в марийской свадьбе дружка, имеют место и в обряде проведения свадьбы у членов секты Кугу-сорта, отличавшихся консерватизмом. Особенностью костюма дружки в этом случае являлся кафтан, «расшитый по бортам шелком и цветными шерстями, как у женщин»¹²⁸. У моркинских марийцев существовало специфическое поясное изделие дружки – *ўште мучаши*, которое украшалось серебряными монетами и предназначалось для традиционной пляски этого персонажа с *ончыл шогышо*¹²⁹.

Такое разнообразие элементов во внешнем виде дружки объясняется его активной ролью и участием в самых важных обрядовых моментах свадьбы: переезд в дом жениха, снятие свадебного покрывала с невесты, проводы молодых в брачную постель. Эта роль подразумевает, с одной стороны, ответственность за проведение свадьбы, с другой – ненормированное шуточное поведение, отклоняющееся от общепринятых правил. Последнее представлено в костюме наличием собственных атрибутов, которые чаще всего носят женский характер. За счет таких

¹²⁵ ПМА 2019: Афанасьева В. В., 1983 г. р., д. Крайние Шешмары.

¹²⁶ Лебедева С. Х. Удмуртская народная одежда. Ижевск, 2008. С. 130; Татары. М., 2001. С. 271; Михайлов С. М. Чувашские свадьбы. Казань, 1852. С. 14.

¹²⁷ Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 76.

¹²⁸ Кузнецов С. К. Черемисская секта Кугу Сорта // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 310.

¹²⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1344. Л. 15.

элементов костюм дружки перестает вписываться в классификацию «мужского – женского», сочетая в себе и те, и другие черты. Это не являлось особенностью только марийской культуры: смешанный характер костюмов дружек отмечают и исследователи других народов¹³⁰.

Состав свадебного поезда был довольно пестрым. Помимо вышеобозначенных лиц, сюда входили *сյан вате* («свадебные женщины») и *сյан мари* («свадебные мужчины»). Их количество должно было быть нечетным, а у восточных марийцев, наоборот, они были парами¹³¹.

Поезжане мужского пола в свадебном поезде жениха выполняли функции помощников дружки. Ими обыкновенно становились от трех до двенадцати неженатых молодых людей, его кровных родственников. У горных марийцев родство строго не соблюдалось¹³². Горномарийские поезжане надевали красный *мыжер* или *каптал* (кафтан) с ленточками, кушак и *аршаш* – ленту из серебряных монет. Однако этот костюм был утрачен довольно рано и к кон. XIX – нач. XX в. мужской костюм горных марийцев практически не отличался от русского: «...идеалом черемисского щеголя в настоящее время становится молодец в картузе, красной рубашке, черных плисовых шароварах и высоких русских сапогах»¹³³. Актуальность и специфику сохраняли только отдельные элементы: пояса и вышитые поясные платки, подвески¹³⁴. У моркинских марийцев помощники дружки также украшались лентами и платками, которые повязывались крест-накрест через грудь, аналогично перевязи поезжанок. У помощников дружки в руках были украшенные лентами нагайки, однако, в отличие от него, они не могли «наказывать» ими участников свадьбы¹³⁵.

Роль *сյан ватэ* (свах) оказалась, пожалуй, самой устойчивой в марийской свадьбе, как и костюм.

¹³⁰ Комиссаров Г. И. Чуваши Казанского Заволжья. Казань, 1911. С. 359.

¹³¹ Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 287.

¹³² Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А.Крюковой среди марийцев в 60-е гг XX в. // АЭМК. Вып. 29. Йошкар-Ола, 2007. С. 141; ПМА 2019: Топанова Л. В., 1972 г. р., д. Кушиялы.

¹³³ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36.

¹³⁴ Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 80; Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 76.

¹³⁵ Фотография № 9131-20 ФРЭМ; АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 134. Л. 16.

Количество поезжанок было вариативным, но не менее трех. Для участниц свадебного поезда существовал возрастной ценз: они не должны были состоять в категории бабушки¹³⁶, то есть относились к женщинам фертильного возраста.

Костюм *сўан ватэ*, аналогично костюму невесты, включал зеленый или черный кафтан (в зависимости от этнотерриториальной группы), а также бобровую либо лисью меховую шапку (за исключением звенигово-моркинских и восточных марийцев)¹³⁷. По свидетельству К. И. Козловой, звениговские марийцы предпочитали наряжаться в черные свадебные кафтаны, в то время как невеста была в белом¹³⁸.

Все женщины в свадебном поезде надевали на себя традиционные головные уборы на твердой основе *а́кйй* (он же *шингашовыч*, *тюрик*, *шымаки*). Марийки царевококшайского комплекса (Яранский уезд и часть Царевококшайского уезда) носили головной убор *сорока*, горные марийцы и звенигово-моркинские – полотенчатый головной убор *шарпан* и повязку *нашмак*. Часть восточных, а также уржумских марийцев в конце XIX в. еще надевали на свадьбу архаичный головной убор *шурка*¹³⁹, однако у других групп к этому времени он уже вышел из бытования.

Своеобразием отличалась традиция моркинских поезжанок носить так называемые «серебряные крылья» – два платка, связанные между собой углами и накинутые на плечи так, чтобы узел располагался на спине, а концы держались руками¹⁴⁰. Аналогичный обычай в прошлом, очевидно, бытовал и у восточных марийцев, отголоски чего сохранились в песне: «Кленовым веретеном с серебряным пряслицем / *Юмынұдыр* прядет пряжу / Одев серебряные крылья / запрягши серебряного аргмака / мы прибыли к вам за

¹³⁶ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба // Записки Оренбургского отделения Императорского географического общества. 1881. Вып. 4. С. 174; ПМА 2018: Торгаева Р. И., 1937 г. р., д. Шорунжа.

¹³⁷ Приложение 4. Рисунки 8–21.

¹³⁸ Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 281.

¹³⁹ Сепеев Г. А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975. С. 188.

¹⁴⁰ Приложение 4. Рисунки 18, 33.

невестой»¹⁴¹. Аллегорическое представление о невесте как о животном (птице) подтверждается этой традицией. Таким же образом носили платки чувашские дружки. Похожая традиция наблюдалась у пермских марийцев, которые надевали на плечи платок *солык* (только на свадьбу и поминки)¹⁴². Горные марийки повязывали платки не на плечи, а вместо фартука и держали в руках¹⁴³. На поясе носили два пестрых платка моркинские марийки. Традиция использования платков в качестве составной части свадебного костюма сохранялась довольно длительное время: Т. А. Крюкова писала об этом во время экспедиций 1960-х гг.: «...свадебные бабы» были одеты весьма пестро: увешанные шелковыми платками – красного, зеленого, желтого цветов. Каждая имела обычно около четырех платков»¹⁴⁴. Полевые исследования подтверждают устойчивость платка в составе свадебного костюма.

Пояс поезжанок украшался вышитыми подвесками и кошельком *йәнзёк*. В Уржумском уезде марийки на свадьбу затыкали за пояс поясные платки. У луговых марийцев свахи надевали фартук *ончыл* и спереди прикалывали булавкой короткий вышитый *ончыл солык* (полотенце)¹⁴⁵. Иногда надевали несколько передников, один поверх другого, «радуясь в глубине души, что на них надеты все их вышитые богатства»¹⁴⁶. Горные марийки вместо фартука повязывали спереди большие шелковые платки¹⁴⁷. У восточных марийцев еще в нач. XX в. изредка встречалось наспинное свадебное украшение *у́пкандран поч / лукчан*, представляющее собой вышитое полотно¹⁴⁸.

¹⁴¹ Калиев Ю. А. Мифологическая картина мира марийцев в исследованиях финских ученых // Финские ученые о языке и культуре марийского народа. Йошкар-Ола, 2002. С. 65.

¹⁴² Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. Уфа, 2018. С. 97; Черных А. В., Голева Т. Г., Шукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 222.

¹⁴³ Приложение 4. Рисунки 1, 10.

¹⁴⁴ Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис Казанской губернии. С. 8; Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марийцев в 60-х гг XX в. // АЭМК Вып. 29. Йошкар-Ола, 2007. С. 147.

¹⁴⁵ Приложение 4. Рисунки 12, 21.

¹⁴⁶ Михайлов С. Свадьбы горных черемис Казанской губернии. С. 8.

¹⁴⁷ Описание к № 7194-49 РЭМ // Коллекционная опись. Марийцы. Кн. 3. Л. 292–293; АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 46 об.; Соммье С. О черемисах. Екатеринбург, 1896. С. 91; Юадаров К. Г. Горные марийцы: краткая историко-этнографическая характеристика, обычаи и обряды, язычество. Йошкар-Ола, 2008. С. 8.

¹⁴⁸ Сепеев Г. А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975. С. 198–199.

Характеристика костюма поезжанок будет неполной без описания комплекса украшений, который являлся обязательным атрибутом («нужно, чтобы все блестело»¹⁴⁹). В каждой этнолокальной группе марийцев был распространен свой комплекс украшений.

Костюм дополнялся чересплечной лентой с нашитыми монетами и каури под названием *аршаиш*, который являлся исключительно свадебным предметом. Форма чересплечной перевязи была различной в зависимости от района: у горных и части луговых (звениговских) марийцев это была широкая холщовая лента, расшитая бисером и каури, наподобие чувашской *тевет*, в то время как другая часть луговых марийцев надевала на себя *аршаиш*, состоящий из домотканой тесьмы с нашитыми каури и бусинами, носившийся комплектом крест-накрест¹⁵⁰. Среди праздничных украшений выделяются наушные, представленные подвесками *кӧрж* из лебяжьего или гусяного пуха у уральских мариек или горномарийскими проволочными украшениями *сергӧ*¹⁵¹. Все группы марийцев особое внимание уделяли нагрудным украшениям, среди которых чаще всего использовались фибулы и шейно-нагрудные подвески. Фибулы представляли собой застежки разнообразных форм: от простейших круглых металлических у восточных марийцев до фибул с подвеской из кожи, украшенной бисером, имитациями монет, а также раковинами каури у горных¹⁵².

Украшения являлись непременным атрибутом поезжан. Те из них, которые использовались исключительно в свадебном контексте, будут рассмотрены ниже более подробно.

Среди поезжан выделялись второстепенные свадебные чины, для которых была характерна узкая специализация. К ним можно отнести *тулар мари* и *тулаче* (сват и сваха), *вуй нӱтырышӧ ава* (меняющая прическу),

¹⁴⁹ ПМА 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши.

¹⁵⁰ Приложение 4. Рисунки 10, 15.

¹⁵¹ Бобрин А. А. Традиционный женский костюм уральских марийцев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 257; Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис Казанской губернии. С. 8; Приложение 4. Рисунок 15.

¹⁵² Заднепровская А. Ю. Марийские украшения XIX – начала XX в. как этнографический источник // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР: Сб. МАЭ. Л., 1982. С. 127.

пураш марий и *пураш ватэ* (везущие угощение), *кияматлык ача*, *кияматлык ава*, (посаженные родители), *крес ава* и *ача* (крестные), *поштек вате* (проводящая к постели), *кого вингъй вате* (проводящая к венцу), которые играли конкретную роль на свадьбе, распределяя между собой руководство различными ритуалами.¹⁵³ Они не имели в своем костюме специальных отличий.

Музыканты – *шўвырзы* (пузырщик) и *тўмурзы* (барабанщик) – обеспечивали музыкальное сопровождение. Как правило, их было трое: два пузырьщика и барабанщик¹⁵⁴. У восточных марийцев существовал профессиональный плясун *куштузе*. Как правило, музыканты занимали почетные места на свадьбе и пользовались всеобщим уважением. Они могли выделяться определенными знаками в виде повязанных через плечо либо на поясе полотенец¹⁵⁵. У горных марийцев музыканты, как и дружки, надевали передник¹⁵⁶.

Анализ распределения свадебной одежды среди участников позволяет, опираясь на сходство внешних признаков, выделить следующие их группы:

- 1) Немаркированных участников, куда относятся родители жениха и невесты.
- 2) Слабомаркированных участников, к которым относятся приглашенные музыканты и плясуны.
- 3) Сходно маркированных участников. Сюда можно отнести две крупные группы, составляющие свадебный поезд: *сўан мари* с входившими в его состав *сўан вuem* и *кугу вене*, а также *сўан ватэ*, костюм которых схож с костюмом невесты и *ончыло шогышо*.

¹⁵³ Описание к № 1069-158 РЭМ // Коллекционная опись. Марийцы. Кол. 1069. Л. 7; Белевцова В. О. Смена девичьего головного убора на женский в традиционной свадебной обрядности марийцев // Праздники и обряды как феномены этнической культуры. СПб., 2011. С. 169.

¹⁵⁴ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 16

¹⁵⁵ Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари. С. 61; Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 45.

¹⁵⁶ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 35

4) Особо маркированных участников, костюм которых либо отличен от всех (*карт*), либо сочетает множество разноплановых признаков (*дружка*).

Это распределение оказывается принципиально важным для понимания отношений между участниками свадьбы и степени их участия в обряде.

Рассматривая распределение знаковых предметов свадебной одежды среди участников, можно констатировать, что наименее маркированными оказываются родители жениха и невесты, действия которых в рамках ритуала ограничивались сватовством, проводами и встречей молодых. В прошлом у марийцев был распространен обычай увозить невесту после сватовства в соседнюю деревню, «где она скрывается до свадьбы, чтобы шить всевозможную одежду» в семье посаженных отца и матери (*киаматлык ача, ава*)¹⁵⁷. В этом варианте родители невесты уже не принимают участие в свадьбе, вместо них активно действуют посаженные родители. Таким же образом поступали и с родителями жениха – вместо них за невестой ехал старший брат или дядя жениха (*почеш мышо*) с женой¹⁵⁸. При этом действия родителей жениха и невесты ограничены в пространстве – они никуда не перемещаются физически, а также не меняют своего социального статуса. Вероятно, поэтому их внешний вид для свадебного ритуала большого значения не имел, а костюм был лишен знаковых черт.

Что же касается второй группы, слабомаркированных персонажей музыкантов, плясунов, то здесь важно происхождение предмета-маркера. Полотенце является подарком невесты – платой за участие в свадьбе. С одной стороны, это подарок, с другой – знак участника. Роль музыкантов ограничивается их профессиональными навыками, для свадьбы не имеют значения их возраст, семейное положение или другие социально-групповые признаки, соответственно, нет смысла маркировать их дополнительными знаками.

¹⁵⁷ Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 141.

¹⁵⁸ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 44.

Третья группа – самая обширная и сложная – включает в себя две подгруппы. Первая объединяет участников свадебного поезда мужского пола, а также выполняющих значимые для марийской свадьбы роли: *сўан вуй* и *кугу вене*. *Сўан вуй* – свадебный голова, функции которого были во многом номинальными – он возглавлял процессию, садился на почетное место, иногда отвечал за угощение пивом, однако активного участия в обряде не принимал. *Кугу вене* – дублер жениха, который тоже не имеет особых функций в обряде, кроме повторения роли последнего. К этой же подгруппе можно отнести и собственно жениха, который также обладает атрибутикой ее участников, однако, ввиду ранней утраты национального колорита, наиболее ярким его знаком становится полотенце, вышитое и подаренное невестой. При этом, несмотря на сходство с одеждой участников свадебного поезда, жених имел отличительные знаки, сближавшие его с *картом*, который является в действии самостоятельной и активной фигурой.

Вторая подгруппа включает в себя *сўан ватэ*, женщин-поезжанок, а также невесту и *ончыло шогышо*. Сходство костюма, по всей видимости, объясняется преобладающей ролью поезжанок как половозрастной группы, в которую должна войти невеста. Однако у них также присутствовали свои маркеры в виде поясных подвесок, платков-крыльев и прочих локальных вариантов, которые подчеркивают отличие от невесты, незавершенность процесса ее идентификации с новой группой.

Роли, которые распределялись между поезжанами и были связаны с конкретными обрядовыми действиями (*тулармарий* и *тулаче*, *вуй нўтырышö ава*, *нўрашмарий* и *нўрашвате*, *кияматлык ача*, *кияматлык ава*, *вургем шувыш*, *паштек мара*, *чаза корка кушычо ўдыр*, *тöрыштö шинчише*), специально не маркировались, что свидетельствует о том, что для марийского традиционного костюма важным было не распределение функций на свадьбе, а физические и социальные передвижения персонажей. Это подтверждается при рассмотрении эпизодов появления знаков в костюме самого сложного с точки зрения социальных изменений и реальных

перемещений участника – невесты. Свой кафтан она надевает перед выходом из дома родителей, тогда же получает и покрывало, которое снимает по прибытии в дом жениха перед сменой головного убора. Таким образом она осуществляет не только физическое перемещение, но и социальное – получает признак женского костюма (кафтан), сохраняя при этом девичью прическу, но покрытую амбивалентным предметом – покрывалом (оно не относится ни к женскому, ни к девичьему костюму). Завершает переход из статуса невесты в статус молодухи после смены головного убора в доме жениха и после этого совершенно сближается со своей группой *сүан ватэ*. То же относится и к дублеру невесты – *ончылно шогышо*, которая, в свою очередь, имеет в одежде отличия от костюма невесты, как правило, связанные с поясными атрибутами (пояс или передник). Это свидетельствует о том, что для нее прохождение обряда вместе с невестой является все же ненастоящим, т. к. ее костюм обладает большей упорядоченностью. Таким образом, дублеры жениха и невесты являются проводниками последних в их новые семейные роли: *ончылно шогышо* олицетворяет собой родовую группу жениха, а *кугу вене* – возрастную группу женатых мужчин. Костюм отражает эту принадлежность. Кроме того, костюмы свах, невесты и ее дублера наиболее сложны и многослойны, что говорит о стремлении скрыть телесные признаки носителя и за счет введения зооморфных аналогий лишить его человеческих черт.

Последняя группа лиц – особым образом маркированных участников – включает в себя жреца *карта* и *дружку*. *Карт*, как уже говорилось выше, имел специфический костюм, не повторявшийся среди других участников, однако в некоторых нюансах использования головного убора сближался с женихом. Костюм дружки в обряде отличался максимальной вариативностью. Его маркеры разнились в зависимости от местности. При этом внешний вид зачастую включал в себя и мужские (плеть, поясные украшения), и женские (передник, женский кафтан) элементы, подчеркивая гендерную неопределенность и двойственность персонажа. В сценарии

свадебного обряда дружка выполнял самую активную роль, отсюда и яркие символы, направленные не только на его визуальное восприятие (броские ленты, платки), но и на звуковое. Таким образом, образ дружки носил шуточный, нереалистичный характер. Сочетание в его костюме разноплановых, разнородных вещей подчеркивает невозможность его отнесения к какой-либо возрастной, гендерной группе и делает его костюм «нечитаемым» с социальной точки зрения. Он олицетворяет собой неидентифицированную силу, способную управлять действием свадьбы, обладающую властью и сочетающую в себе разноплановые функции – отсюда и смешанный костюм. Дружка на уровне поведения и костюма обнаруживает сходство с героями обряда *Шорок-йол* – ряжеными, которые также, олицетворяя потустороннюю силу, не имеющую пола и возраста, имели право «наказывать» жителей деревни¹⁵⁹.

Несмотря на отдельные различия, основой для свадебного костюма всех участников становилась праздничная одежда, которая в ходе ритуала обретала новый смысл благодаря специфическим предметам, функционирующим исключительно в рамках свадебного обряда. К таковым можно отнести вещи-знаки, во взаимодействии с конкретным носителем считающиеся как элемент обрядовой роли. Эти предметы, целью которых было обозначить функции того или иного действующего лица, могли обозначить границу социальных ролей при помощи манеры ношения (по способу надевания шапки можно отличить невесту), цветовой гаммы (кафтан невесты звенигово-моркинских марийцев отличался по цвету от остальных участников), наличия либо отсутствия предметов одежды.

Последний способ наиболее очевидный и используется чаще других. К предметам-маркерам можно отнести специфические элементы костюма невесты – покрывало *вургенчык*, а также свадебные платки поезжан, в том числе платок жениха, крепившийся им на поясе. Маркером поезжан становился кафтан, который имел локальные отличия, формирующие круг

¹⁵⁹ Семенов Т. Черемисы. М., 1893. С. 31.

брачных связей. При этом различие между участниками проводилось в том числе за счет наличия привычных предметов одежды: отсутствия пояса у невесты, наличия передника у *ончылно шогышо* и т. д.

Появление знаков во внешнем виде участников свадьбы согласовывалось с их ролью в обряде. Как правило, самым распространенным способом являлось использование дополнительных элементов, среди которых устойчиво лидируют платки (поясные и головные). В случае с наиболее «пограничными» ролями своеобразие внешнего вида поддерживалось также разницей в способе ношения предмета (у невесты и *карта* – шапка). Степень вовлеченности в свадебное действие определяла количество в костюме персонажа дополнительных знаков, а их появление было связано с активными передвижениями в пространстве.

1.3. Специфические особенности свадебной одежды

Одежда, предназначенная для праздника, как правило, отличалась от повседневной в сторону своей аттрактивности и броскости, а также многослойности. Ее внешний вид давал представление о социальном статусе, положении владельца. Будничный костюм не нуждался в большом количестве съемных элементов: с одной стороны, по причине неудобства, с другой – потому, что круг контактов носителя в повседневной жизни был ограничен, по большому счету, собственной деревней, где информация о нем – известна. Однако в рамках праздника и особенно – свадьбы – круг контактов сильно расширяется, в последнем случае высока вероятность взаимодействия ранее незнакомых людей. Одежда в данном случае призвана давать невербальную информацию о статусе человека, создавая условия для дальнейшего взаимодействия в ситуации публичности, когда «попадая в публичное пространство мы осознаем тело как объект, и соответствующим образом на это настраиваемся, что вызывает ассоциации с понятием

«авансцена». В публичном пространстве мы постоянно ощущаем себя на виду, в то время как дома попадаем за кулисы»¹⁶⁰. Вероятно, это является одной из причин обязанности молодухи носить полный свадебный комплект в течение года после обряда – таким образом, в чужой для себя деревне она посредством костюма декларирует свой статус, проходя в нем годичный хозяйственный цикл работ. Статус у *vate* (букв. «новая жена», молодуха) в целом сопровождался комплексом предписаний и запретов, важной частью которых была строгая регламентация в области одежды и ограничение телесных практик. Тем самым молодуха проявляла высокий уровень осознанности в отношении своего тела по сравнению с повседневной одеждой других людей, акты одевания которых в основном не осознаются.

Далее в параграфе будут рассмотрены те части свадебных костюмов участников, которые играют первостепенную роль для идентификации того или иного персонажа. Среди различных форм, входящих в состав марийского свадебного костюма, мы касаемся, в первую очередь, натальной, распашной одежды, головных уборов и поясной одежды. Подробнее рассмотрены те предметы, для которых имеются данные об особых отличиях свадебных форм. Также учитывалась вариативность их самостоятельного использования в свадебном контексте.

Те предметы одежды, о которых пойдет речь ниже, обладали символизмом и выступали в качестве дифференцирующих, обозначающих «присоединение к равным по положению»¹⁶¹ за счет отделения от остальных членов общества, в свою очередь, имеющих во внешнем облике свои маркеры принадлежности к какой-либо социальной группе.

Основой для анализа послужили вещественные и письменные источники XIX—начала XX вв., которые иллюстрируют период расцвета традиционной марийской культуры.

¹⁶⁰ Энтуисл Дж. Модное тело. М, 2019. С. 74

¹⁶¹ Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М, 1996. С. 268

Рубахи

Форма и декор женской и мужской марийской нательной одежды были крайне схожи. Основные отличия в крое стали заметны ближе к нач. XX в., когда мужские рубахи стали делать короче. У горных марийцев в связи с ранней русификацией, утвердилась мужская рубаха русского кроя – косоворотка «из ситца малинового или синего цвета»¹⁶². Однако, у луговых марийцев традиционные мужские рубахи сохранялись вплоть до 1930-х гг.¹⁶³. Основное отличие от женских заключалось в вышивке. Мужская рубаха имела специфические названия для вышитого декора, маркирующего значимые части тела¹⁶⁴. В центральной части подола располагался знак *өрма*, который вышивала невеста для будущего супруга¹⁶⁵. Он имел важное значение в свадебной обрядности, поскольку после первой брачной ночи молодая должна была его распороть¹⁶⁶.

Женская рубаха также имела вышивку, располагавшуюся вдоль швов: на концах рукавов, вокруг шейного разреза, на подоле. Однако, в зависимости от этнолокальной группы, она декорировалась больше или меньше¹⁶⁷. Важной особенностью вышивки женских рубах были элементы, расположенные на уровне груди, которые Т.А. Крюкова интерпретировала как *чызе орол* – «сторож груди» и убедительно доказала, что они носили половозрастной характер и имели защитные функции¹⁶⁸. Н.П. Гринкова называет его *өрдыж тамга* («реберный знак»)¹⁶⁹. Схожие розеткообразные узоры располагались на спине (лопатках), на плечах женских рубах разных групп марийцев¹⁷⁰. Предположительно, чувашский узор с женских рубах *кеске*, вышивка свадебных марийских *солыков* имеет общее происхождение и

¹⁶² Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. С. 50

¹⁶³ Приложение 3. Рисунок 1.

¹⁶⁴ *пондаш йыр тўр* – «вышивка вокруг бороды», *шуй йыр тўр* – «вышивка вокруг горла», *туп йыр тўр* – «вышивка вокруг спины», *шокиш мучаши тўр* – «вышивка конца рукава» и *урвалте йыр тўр* – вышивка вокруг подола.

¹⁶⁵ Приложение 3. Рисунок 2.

¹⁶⁶ Маркелов Т. М. Вышивание у марийцев. С. 141

¹⁶⁷ Приложение 3. Рисунок 3.

¹⁶⁸ Крюкова Т.А. Марийская вышивка. С. 21; Приложение 2. Рисунок 4.

¹⁶⁹ Гринкова Н.П. Родовые пережитки... С. 36

¹⁷⁰ Приложение 3. Рисунки 5-6.

выраженный солярный символизм¹⁷¹. Этот узор являлся оберегом и *тамгой* – знаком собственности, который вышивала на своей рубахе каждая женщина¹⁷². Декор женской рубахи отражал не только солярную символику, но и зооморфную¹⁷³.

О свадебной натальной одежде нам известно немного. Она дополнительно украшалась пуговицами, бисером, монетами, тесьмой, однако, на фоне других видов свадебной одежды выглядела более скромно, вероятно, потому, что из-за сложности костюма была скрыта от глаз.

По всей видимости, в свадебном контексте рубаха имела важное значение только для костюма невесты. Это объяснялось тем, что в ходе свадьбы невеста меняла наряд с девичьего на женский. Соответственно, начало свадьбы она встречала в девичьей рубахе, а впоследствии надевала женскую. Натальная одежда девушек отличалась вышитым декором: розетки на груди были меньше по размеру, а на рукаве отсутствовала продольная вышивка – только наплечный знак *оралтыш*. Аналогичное разделение на женскую и девичью вышивку встречается на удмуртских и чувашских рубахах и, по видимому, имеет региональную природу¹⁷⁴.

Так, у восточных марийцев подвенечная рубаха отличалась от одежды других участников расцветкой ткани¹⁷⁵. Вариант рубахи невесты в данном случае был более консервативен. У луговых марийцев рубаха, в которую невеста переодевалась в первый день свадьбы у жениха – *кавынь туввыр* (от «кавынь» - верхняя часть женского головного убора *шымаки*) или *венчайме тыгыр*, впоследствии использовалась в качестве смертной. Схожее название для свадебной рубахи было у чувашей: *кайна кепе* и *венчет кепи*. Ее берегли и повторно надевали только в гроб, веря, что по рубахе можно после смерти встретиться с мужем и продолжить брак на «том свете»¹⁷⁶. Рубаха второго

¹⁷¹ Соловьева Г.И. Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола, 1982. С. 19-20

¹⁷² Маркелов М.Т. Вышивание у марийцев. С. 141

¹⁷³ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. С. 154

¹⁷⁴ Гринкова Н.П. Родовые пережитки. С. 33-34; Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 104

¹⁷⁵ Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 201

¹⁷⁶ Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 154

свадебного дня – *мелна кӱштмӱ тувыр* или *лӱшка качмы тыгыр*, в которой молодая пекла блины и варила кашу на свадьбе также становилась элементом похоронной обрядности: ее вывешивали на поминки сорокового дня в качестве заместителя покойницы¹⁷⁷.

На основе коллекции рубах РЭМ довольно сложно сделать конкретные выводы об отличиях свадебных вариантов от повседневных или праздничных, поскольку ни один экспонат не аннотирован как свадебный. В свадебном обряде рубахи гораздо чаще и продуктивнее использовались в качестве подарка и впоследствии носились как праздничные, о чем речь пойдет в следующей главе.

Свадебная распашная одежда

Распашная одежда исторически играла важную роль в свадебном марийском костюме. При формировании брачных связей особое значение имел цвет свадебного кафтана. Колорит, тип и форма свадебного кафтана в марийской культуре – маркер, очерчивающий границы групповой идентичности. В прошлом свадебный кафтан имел первостепенное значение при смене социальных ролей, характерной для свадебного обряда. Ниже будут рассмотрены способы декоративного оформления свадебных кафтанов, свойственные разным ареалам расселения горных, луговых и восточных марийцев, найдены отличия и общие элементы, а также определена их роль в свадебном обряде.

Свадебные кафтаны исследовались в этнографической литературе в контексте изучения марийского костюма. Классификации по типам предлагались Ю. Вихманн, Т.А. Крюковой, Т.Л. Молотовой¹⁷⁸. В общерегиональном контексте марийская распашная одежда была рассмотрена Н. И. Гаген-Торн¹⁷⁹. В основном внимание ученых было

¹⁷⁷ Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 80

¹⁷⁸ Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki, 1913. S. 24.; Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев XIX века / под ред. проф. Н. И. Воробьева; Марийский науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории. Йошкар-Ола, 1956. С. 131-132; Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. С. 30-31

¹⁷⁹ Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволжья. С. 126-138

сконцентрировано на конструктивных признаках, которые стали опорными точками при создании типологии данного вида одежды.

Между тем, свадебные марийские кафтаны играли важную роль в процессе смены социальных ролей. Так, в Малмыжском районе молодая носила свой свадебный кафтан в течение года после события, независимо от сезона и погоды¹⁸⁰. Таким образом, при помощи предметов одежды осуществлялась социальная регуляция в пределах группы: свадебный кафтан служил механизмом для отражения «переходного» статуса молодухи, который сохранялся за ней в течение года. Что же делало данный кафтан особенным, выделяя категорию молодух? Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к источникам.

Мужская и женская распашная одежда марийцев исторически имела значительное сходство. По свидетельству письменных источников в XIX в. марийки носили «как мужчины балахоны и белые суконные кафтаны»¹⁸¹. В то же время некоторые отличия все же имели место и касались наличия декорированного воротника¹⁸². К сожалению, в результате интенсивной русификации и влияния городской культуры мужская одежда рано вышла из бытования. О свадебных мужских кафтанах на сегодняшний день остались редкие упоминания в письменных источниках. Как правило, отмечаются некоторые ее детали: красный цвет («кумашный кафтан») у горных марийцев, «с ленточками как у женщин»¹⁸³.

Таким образом, среди различий женской и мужской свадебной верхней одежды для разных групп релевантными были разные признаки: для горных марийцев – цвет и длина кафтана (красный короткий у мужчин против зеленого длинного у женщин), а для луговых – декоративный воротник, украшенный дополнительными элементами, у восточных марийцев

¹⁸⁰ Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 24.

¹⁸¹ АРГО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 60. Л. 12.

¹⁸² Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002. С. 105.

¹⁸³ Кроковский М.С. Этнография горных черемис, обитающих в Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде // Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканских научных конференциях 2002–2003 гг. Йошкар-Ола, 2003. С. 131; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36.

дополнительная отделка по бортам кафтана¹⁸⁴. В связи с недостаточностью источников по мужской свадебной верхней одежде, сосредоточим внимание на женских свадебных кафтанах, которые сохранялись в свадебной обрядности вплоть до нач. XXI в.

В фондах РЭМ имеется 15 женских свадебных кафтанов разных групп марийцев¹⁸⁵. Как было свойственно праздничным и обрядовым кафтанам, они имеют открытый, декорированный ворот (в отличие от закрытого повседневного), а также ряд локальных отличий. Среди них выделяются летние кафтаны из легкой ткани¹⁸⁶. Их количество невелико, что обусловлено традицией использования теплых обрядовых кафтанов независимо от времени года.

Декоративные особенности свадебной одежды имели важное значение для определения групповой идентичности марийцев. Они важны для понимания разницы между свадебной одеждой и повседневной.

Обращаясь к цветовому решению кафтанов, следует отметить, что данный критерий оказался доминантным и наиболее устойчивым. Локальные цветовые отличия отмечались еще в начале XX в¹⁸⁷. Полевые исследования 2018 г. показали, что, характеризуя соседние этнолокальные группы, местные жители обращаются в первую очередь к цветовой характеристике свадебной одежды. («Параньгинские-то черные свадьбы, а у нас-то, как у звениговских – зеленый кафтан»¹⁸⁸). Цветовой символизм настолько устойчив для свадебной одежды, что в настоящее время получает различные интерпретации. Сюда относятся мифологические нарративы, в которых невеста сравнивается с березкой – священным деревом, отчего ее кафтан имеет зеленый цвет. Встречаются и практические объяснения, связывающие

¹⁸⁴ Сепеев Г.А. Восточные марийцы. С. 178-179

¹⁸⁵ Приложение 2. Таблица 1.

¹⁸⁶ Приложение 3. Рисунки 7-8

¹⁸⁷ «Во время свадьбы уржумские черемиски надевают поверх рубахи не черный кафтан, как яранские и царевкокшайские черемиски, а зеленый кафтан с борами». (Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 120); Приложение 4. Рисунки 13,14.

¹⁸⁸ ПМА: Республика Марий Эл, Моркинский район, д. Шоруньжа

зеленый кафтан с возможностью невесты «прятаться в лесу от жениха» в день свадьбы¹⁸⁹.

Свадебные кафтаны черного цвета бытовали в зоне распространения центрального и звенигово-моркинских костюмных комплексов, а также у части восточных марийцев. Белые кафтаны из фондов РЭМ относятся к категории вещей, которые, будучи изготовленными в конце XIX в., в качестве будничных, вследствие последующего дефицита традиционной одежды в XX в. перешли в разряд свадебных. Исключение - № 8281-1, который надевался невестой сверху на зеленый *сывын*¹⁹⁰. Данный кафтан мог носиться и в праздничные дни уже без пары.

Свадебные кафтаны зеленого цвета в прошлом бытовали у разных групп марийцев, и лишь в начале XX в. их заменил черный кафтан. Подобные кафтаны описаны в источниках XIX в. как принадлежность горной группы марийцев и части луговых. Их название вариативно: *ужар сывын*, *посто сывын*, *посто мыжер*¹⁹¹. В фондах РЭМ имеются четыре экспоната зеленого цвета. Территориально они относятся к ареалу распространения сернурско-торъяльского костюмного комплекса луговых марийцев и горномарийского. Луговомарийские зеленые свадебные кафтаны разбросаны во времени, что позволяет проследить динамику развития данного предмета одежды¹⁹².

Горные марийцы в фондах РЭМ представлены одним зеленым суконным кафтаном *ужар сывын*¹⁹³. Его, несомненно, можно считать уникальным экспонатом, поскольку сегодня в мировом культурном наследии существует лишь несколько подобных предметов¹⁹⁴. В случае отсутствия зеленого кафтана, женщины надевали расшитый *ала шовыр* желтого цвета¹⁹⁵,

¹⁸⁹ ПМА 2010: Республика Марий Эл, Горномарийский район

¹⁹⁰ Приложение 3. Рисунок 9.

¹⁹¹ Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. С. 31, 76; Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис. С. 136; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36.

¹⁹² Приложение 3. Рисунки 10-11.

¹⁹³ Приложение 3. Рисунок 12.

¹⁹⁴ В Национальном музее Финляндии также имеется предмет данного типа SU240:1 (НМФ).

¹⁹⁵ Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис. С. 7. Аналогичный *ала шопар* известен у верховых чувашей (Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. С. 256)

поскольку *ужар сывын* у горных марийцев в конце XIX в. был редкостью¹⁹⁶. Его характеризуют ярко выраженное своеобразие кроя который выражен в клиньях кафтана, собранных на спинке в фалды, а также длине в пол, что нехарактерно для других свадебных кафтанов. Однако в целом горномарийский кафтан оказывается типологически близок к сернурско-торъяльскому типу верхней обрядовой одежды¹⁹⁷.

Горномарийский кафтан имеет свою специфику: дополнительно оформленную зону талии, декорированную нашивками, а также застежку, скрепляющую нагрудный разрез¹⁹⁸. Она выполнена в виде нашивки из кусочка шкуры неидентифицированного животного, зооморфной формы. Большой интерес представляет изнанка изделия, которая обнажает способ крепления пуговиц к ткани¹⁹⁹. Они фиксируются при помощи свернутого в трубочку меха, продетого сквозь ушко пуговицы. Такой способ крепления свидетельствует с одной стороны, об избегании пришивания, минимизации человеческого вмешательства, с другой стороны, он подводит нас к вопросу о значении меха в костюме невесты и в целом в свадебной обрядности²⁰⁰. В случае со свадебным кафтаном, вероятнее всего, использовались кусочки кожи жертвенного животного, высушенная шкура которого часто применялась в магических целях, а также вшивалась в разные части одежды «на удачу»²⁰¹. Таким образом, мех помимо продуцирующей, имел обережную функцию. Особенно ярко она проявлялась в ритуальных и обрядовых предметах одежды, а также в тех случаях, когда носителю требовалась дополнительная защита – как в случае со свадебным кафтаном. Кроме того, мех указывал на причастность к иному миру, придавая носителю звериные черты.

¹⁹⁶ Приложение 4. Рисунок 1, 9.

¹⁹⁷ Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki, 1913. С.25

¹⁹⁸ Приложение 3. Рисунок 15.

¹⁹⁹ Приложение 3. Рисунок 16.

²⁰⁰ О продуцирующей функции меха подробно писала Г.А. Маслова (Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984. С.62-65).

Использование меха в одежде широко известно и у других народов Поволжья.

²⁰¹ Молотова Т.Л. Вклад Т.А. Крюковой в исследование марийского народного костюма//Проблемы этнографии, истории и культуры марийского народа:АЭМК. Вып.29.Йошкар-Ола,2007. С.107

У свадебных кафтанов имеется общий признак – использование кумача в оформлении лацканов нагрудного разреза, что было характерно для празднично-обрядовых кафтанов всех групп марийцев. Кроме того, все кафтаны имеют украшенный отложной ворот квадратной формы, исключая восточных, край которых приближен к тюркским аналогам. Именно этот ворот Миллер в XVIII в. считал особой чертой марийского костюма, отличавшей его от других народов Поволжья²⁰². Похожий край воротника встречается у удмуртов, хотя оформляется несколько иначе²⁰³. Как правило, в свадебном костюме воротник выпускался поверх остального комплекса одежды и украшений, отчего отличался максимальной броскостью²⁰⁴. Наличие отложного богато декорированного ворота в свадебном женском костюме марийцев, по мнению И. Лехтинен, связано с необходимостью дополнительной защиты спины носителя. В костюме невесты такой ворот приравнивается к амулету²⁰⁵.

Декор свадебных кафтанов не ограничивался воротом и грудью. У некоторых из них маркированы боковые разрезы, края рукавов. У восточных марийцев свадебный кафтан декорировался по краям планок, что было необходимо для обрядовых случаев, когда кафтан носили, не запахивая, «по-старинному». У уральской группы восточных марийцев тесьмой и лентами особым образом декорировался край рукава²⁰⁶.

Кафтаны звенигово-моркинского костюмного комплекса имеют дополнительный декор в виде элементов-застежек *шыркама*, маркирующих грудь с обеих сторон и смещающих фокус внимания с нагрудного разреза. Литая форма выполнена в виде замкнутой плетеной фигуры. Подобные нашивки на кафтане являются рудиментом известной по археологическим источникам традиции закреплять с двух сторон на груди металлические

²⁰² Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб., 1791. С. 5.

²⁰³ Лебедева С.Х. Удмуртская народная одежда. С. 111

²⁰⁴ Приложение 3. Рисунок 13.

²⁰⁵ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 146

²⁰⁶ Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 229

круглые застежки²⁰⁷. Символично и использование олова, которое в марийской культуре фигурирует как ритуальный элемент жертвоприношений и имеет солярную символику. Данные подвески на свадебном кафтане носили выраженный половозрастной характер.

Различие в локализации дополнительных элементов в декоре свадебных кафтанов разных групп марийцев основано на двух принципах. Во-первых, его расположение отличается преемственностью и находит аналоги в археологическом материале. При этом он максимально упрощен у тех групп, которые испытали сильное влияние соседних народов. Во-вторых, локализация декора зависит от экономии усилий и материала. Максимально декоративной частью был отложной воротник, который оставался на виду у участников свадьбы всех групп марийцев.

У всех групп марийцев особенности кроя кафтана были связаны с формированием фигуры. Так, у горных марийцев акцентировалась нижняя часть спины за счет фалд, а образ зрительно вытягивался за счет длины. У луговых марийцев кафтан был короче и более расклешен к низу, что делало фигуру более приземистой. Кроме того, в силу консервативности верхней одежды, на ней сохраняются следы прошлого. Так, происхождение квадратного отложного воротника, скорее всего, восходит к некоему съемному наплечному украшению, судя по всему, широко бытовавшему ранее в Поволжье. Аналог ему мы находим у удмуртов²⁰⁸.

Головные уборы

Важную роль в женском свадебном костюме марийцев играли головные уборы. Исторически они являлись символом групповой идентичности и выступали в качестве средства коммуникации. Женский головной убор имел «самую сложную смысловую нагрузку, являясь маркером половозрастной, социальной и этнической принадлежности

²⁰⁷ Никитина Т. Б. Костюм средневекового марийского населения как маркер этнической культуры // Труды Карельского научного центра РАН. 2014. № 3. С. 29-30

²⁰⁸ №8762-29119 РЭМ

владельца»²⁰⁹. Специфика женского головного убора заключается в его выраженной гендерной характеристике. Если другие предметы одежды в женском и мужском костюмах не имели принципиальных отличий, то головные уборы, описанные ниже, являются исключительно женским аксессуаром (хотя и здесь имеются исключения, которые будут затронуты далее).

Уже в ранних этнографических описаниях марийцев мы видим попытки классификации этнических групп марийцев, в основе которых лежит различие по женскому убору: а) *сорокан мари* б) *шымакшан мари* в) *шарпан-нашмакан мари*²¹⁰. До сих пор при выделении локальных групп внимание уделяется женскому костюму, важной частью которого является головной убор.

Именно женский головной убор становился критерием для формирования брачного поведения²¹¹. Традиция требовала соответствия костюма женщины той этнографической группе, к которой принадлежал муж: «Марийки считают для себя унижительным выйти замуж за русского. В соседних селах марийцы берут в жены русских девушек, но не обратно»²¹².

Для свадебной обрядности эта часть костюма была особенно важна, поскольку становилась центром ритуала. После смены головного убора невестой союз мог считаться легитимным, то есть именно его наличие становилось знаком семейного положения носительницы. Одновременно женский головной убор символизировал «приобщение невесты к новому роду»²¹³, поскольку его смену обычно совершала родственница со стороны жениха.

²⁰⁹ Калашникова Н.М. О семиотических функциях головных уборов//Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России: м-лы междунар. научно-практ. конференции. Архангельск, 2017. С. 47

²¹⁰ Смирнов И.Н. Черемисы. С. 75

²¹¹ Так, по многочисленным наблюдениям исследователей, известно, что ветлужские марийцы «брали жен из горных марийцев, а тех, что носят сороку – не брали. Необходимо было, чтобы женщина носила *шарпан* и не отличалась говором» (Козлова К.И. Марийцы Горьковской и Кировской областей // Труды МарНИИ, 1961. Вып. XVI. С. 187)

²¹² РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3075. Л. 23

²¹³ Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев//Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 80

Для народов Поволжья характерна многоступенчатая смена головных уборов, что связано с последовательным изменением статусов их носительницы. Так молодуху марийцы называли *у вате*, а через три года – *ар вате/арвӓты*²¹⁴. Эти переходы обязательно маркировались при помощи головных уборов. Так, женщина у удмуртов в первый год замужества носила на *айшоне* платок белого цвета с черной вышивкой, а после – красный с белой. В ряде случаев эта последовательность была более длительной: три года молодуха носила *чалму*, а затем снимала²¹⁵. У мордвы молодуха надевала женский головной убор *панго* после первого выгона скота на пастбище. Эрзянки надевали сороку через неделю после свадьбы во время визита родственников невесты. В некоторых местах смена убора приурочивалась к определенному празднику: Пасхе или Масленице или после Петрова дня²¹⁶. У марийцев *шымакш* и *шарпан* нужно было носить не снимая до рождения первенца, а в случае бесплодия – в течение трех лет. В Бирском уезде надевали *шарпан* только после третьего ребенка, до этого носили платки и *хушпу*²¹⁷. Связь головного убора с деторождением подчеркивалась и на уровне декора, доминирующий цвет которого – красный, символизирующий фертильный период, и жизненные силы в целом²¹⁸. Использование серебряных монет в декоре головных уборов свидетельствовало о богатстве семьи женщины, тогда как их имитации прямо говорили о бедности.

Помимо явных, женские головные уборы имели и скрытые смыслы. Известно, что традиция покрывать голову в замужнем статусе связана с

²¹⁴ АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 75. Л. 26

²¹⁵ Бехтерев В.М. Вотяки. Их история и современное состояние // Вестник Европы. – СПб., 1880. – № 8. С. 641; Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. СПб, 1889. С.47

²¹⁶ Корнишина Г.А. Знаковые функции. С.72; Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. М, 1973. С. 162; АРЭМ Ф. 18. Оп. 1. Д. 94. Л.11

²¹⁷ Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности. С. 81; Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губ. летом 1896. С. 326

²¹⁸ Калашникова Н.М. О семиотических функциях головных уборов. С. 50; Подробнее о семантике цвета в традиционной культуре: Бузин В.С. О цветовой символике русского народного свадебного костюма// Современная научная жизнь. - № 6. – 2016. С. 107-116

«магией рода», заключенной в волосах женщины²¹⁹. Кроме того, волосы имели связь с плодородием и символом хлебного колоса. Существует предположение о том, что задачей женского головного убора было покрытие макушки головы, через которую осуществлялась связь с сакральным миром²²⁰. Одновременно с этим женский головной убор становился символом распределения ролей в семье²²¹.

Женские головные уборы – важнейшая составляющая традиционного женского костюма. Они отличаются большим разнообразием и являются наиболее многочисленным вещественным источником. В соответствии с разработанной типологией, можно выделить полотенчатые, шапкообразные (жесткие, мягкие), налобные (жесткие, мягкие), составные (комбинированные) головные уборы²²². В марийской культуре присутствуют все типы головных уборов. Причем головные уборы на каркасе относятся исключительно к категории женских.

Шапки *уши*

Непременной принадлежностью свадебного костюма невесты и поезжан у горных и луговых марийцев являлась суконная шапка с околышем из меха. У части луговых марийцев (Царевовкокшайский у.) в качестве свадебно-обрядовой использовали шапку *крымский уши*, изготовленную из белой мерлушки²²³.

Свадебные марийские шапки относились к высоким головным уборам с четырехугольным верхом. Среди них можно выделить два типа:

²¹⁹ Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы//Советская этнография. - №5-6. - 1933. С. 76-88

²²⁰ Корнишина Г.А. Знаковые функции. С. 74; Федорова М. В. Головной убор в ритуально-мифологической системе бурят// Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России: м-лы междунар. научно-практ. конференции. Архангельск, 2017. С. 107

²²¹ Примером может служить легенда, связанная с женским головным убором *сорока*, который обладал магической силой умертвлять врагов: «сноха, поссорившись со свекровью, схватила с головы своей убор и пустила им в противницу, которая тут же умерла. А давая людям этот убор, бог сказал: «защищайтесь, и если нужно, губите всех, но только не поднимайте на человека». Таким образом, заповедь была нарушена, и *сорока* лишилась своей чудесной силы. До этого рокового события женщина господствовала над мужчиной и могла делать с ним, что хотела. Но, лишившись чудесной силы своего головного убора, она <...> подпала влиянию мужчины и сделалась его рабой» (Васильев В. М. Марийская религиозная секта Кугу сорта. - Йошкар-Ола: Маробиздат, 1927. С. 24-25)

²²² Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология. Справочник в 2 т. СПб, 2017. С. 83

²²³ Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 37

горномарийский и луговомарийский варианты, отличные как по опушке, так и по декоративному решению. Шапки такого кроя – с круглым околышем и квадратным верхом - были распространены среди русского населения²²⁴. Рассмотрим их подробнее²²⁵.

Горномарийская свадебная шапка дошла до нас в виде описания и на фотографиях²²⁶. Кроме того, до нас дошел уникальный образец свадебного головного убора горных марийцев - шапка невесты № 174-128 РЭМ²²⁷. Уже в конце XIX в. такой головной убор являлся редкостью. Фотография показывает, что шапка является принадлежностью свахи, в то время как голова и лицо невесты закрыты шелковым платком, т.е. на тот период такая шапка была знаком женского праздничного и свадебного костюма.

Луговомарийские свадебные шапки *рывыж упи* разных периодов носились невестой и свахами, однако, в различной манере²²⁸.

Отдельно стоит отметить локальную группу моркинских марийцев, у которых невеста надевала шапку *крымский упи*, покрытую белой шерстью целиком или частично (сверху – черное сукно)²²⁹. В нашем распоряжении нет вещественных источников такого типа, однако, судя по фотоиллюстративным материалам, край такой шапки был схож с ранее упомянутыми²³⁰.

Основное отличие между свадебными шапками горных и луговых марийцев заключается в дополнительном декоре верха, использовании разных видов меха, а также в способе ношения. Иллюстративный материал показывает, что на голове горномарийская шапка сохраняла круглую форму, а луговомарийский вариант был приплюснут с двух сторон. В остальном

²²⁴ Древняя одежда народов Восточной Европы. М, 1986. С. 118

²²⁵ Приложение 2. Таблица 2.

²²⁶ Михайлов С.М. Свадьбы горных черемис Казанской губернии. С.205; Приложение 4. Рисунок 1.

²²⁷ Приложение 3. Рисунок 18.

²²⁸ Приложение 3. Рисунки 19-20; Приложение 4. Рисунки 2, 11-14.

²²⁹ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 125

²³⁰ Шапка *крымский упи* известна у других народов Поволжья под другими названиями (*крымиска*, *кримски селек* (чув.) и т.д.). Она шилась из шерсти овец особой, южной породы, которых привозили в Поволжье, отчего и стала называться «крымскими». Судя по всему, такая шерсть была редкостью, поэтому и головной убор из нее получался дорогим. (Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 85); Приложение 4. Рисунок 4

можно говорить о единой традиции. В свадебной обрядности луговых мариЙцев шапка являлась знаком отличия невесты от других участников, так как манера ношения была разной.

Использование меха в декоре торжественного головного убора имело, по всей видимости, множественное значение. С одной стороны, оно говорило о богатстве и высоком статусе носителя. Кроме того, мех символизировал холодное время года. Использование зимних предметов на летних свадьбах отчасти объясняется тождеством понятий «свадьба-смерть» – хоронили покойников у мариЙцев также в зимней шапке, считая, что им предстоит путь в чужую, зимнюю сторону²³¹. Особый смысл носило использование лисьего меха в свадебной одежде. Его применение подкрепляется мифологическими сюжетами, представляющими свадьбу в качестве символической охоты на зверя²³², что объясняет использование меха в костюме невесты стремлением придать ей «звериный облик».

Такия и ошпу

У восточных мариЙцев бытовал сферический свадебный головной убор *такия*. Его описание встречается в этнографических материалах, начиная с XVIII в.²³³. Данный головной убор считается заимствованием от тюркских народов, проживающих по соседству²³⁴. Похожие головные уборы известны у татар, чуваш, башкир и удмуртов²³⁵. Они также встречаются у тюркских народов Средней Азии, а этимология названия восходит к форме головного убора²³⁶.

²³¹ Никольский Д.П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. Спб.1897. С. 33

²³² Здесь уместно привести легенду о мариЙском князе Акпарсе: «Однажды в начале лета, когда луга покрылись разными цветами, отец говорит Акпарсу: «Поди на берег реки Йынги. Там бегают белая лиса, поймай ее». Акпарс взял лук и стрелу и пошел в указанное место, притаился и стал ждать. Лежит час, другой, нет никакой лисы. Вместо нее на пестрый берег реки выходит белокурая девушка в белом одеянии <...>Так белокурая красавица из деревни Йынгото вышла замуж в деревню Нужанал за Акпарса, в руках которого оказался ее платок в тот самый день «охоты за лисой» (Шкалина Г.Е. Традиционная культура народа мари. С. 164)

²³³ Сомье С. О черемисах. С. 90

²³⁴ Сепеев Г.А. Восточные мариЙцы. С. 185

²³⁵ Петров И.Г. Покрывало невесты в свадебной обрядности чувашей: функции и семантика// Известия Уфимского научного центра РАН. 2016. № 4. С. 111

²³⁶ от персидского «taq» («купол»)

Свадебная марийская *такия* представляла собой дорогой головной убор, монеты для изготовления которого входили в состав *калыма*, который необходимо было уплатить жениху²³⁷, поэтому справедливо считать его статусным, показывающим с одной стороны, состоятельность жениха, с другой – экономическое положение семьи невесты (поскольку размер *калыма* был связан с этим параметром).

У тюркских народов девичья шапочка *такия* являлась символом плодородия. Ее надевали на невесту до смены головного убора на женский²³⁸. После обряда смены головного убора, шапочку надевала подруга невесты, затем снимала и касалась присутствующих девушек со словами пожелания скорого брака. Вероятно, это одна из причин, почему у восточных марийцев принято давать шапочки *такия* «напрокат»²³⁹.

Работа с вещевыми коллекциями РЭМ выявила пять экспонатов, представляющих собой девичью шапочку *такия*²⁴⁰. Территориально они относятся к разным районам расселения восточных марийцев²⁴¹. Девичья *такия*, по утверждению К. Рябинского, входила в костюм женщин-поезжанок, которые были одеты в «*посто мыжер и тухью* из серебряных монет»²⁴². Вероятнее всего, шапочка *такия* была одним из предметов, надеваемых в цепи смен головных уборов свадебного цикла. Это подтверждает описание экспоната № 10142-34, который надевали на свадьбу и носили до рождения первенца, а затем меняли на женский головной убор *акай*.

Такия чрезвычайно похожа на женский головной убор *ошпу*, который, в свою очередь, близок башкирскому *кашмау*, но более всего – чувашскому *хушпу*²⁴³, от которых, судя по ареалу распространения и внешнему виду, и

²³⁷ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба. С. 172

²³⁸ Приложение 4. Рисунок 5.

²³⁹ Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 221; Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 151; Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда. С. 83

²⁴⁰ Приложение 2. Таблица 3.

²⁴¹ Приложение 3. Рисунки 21-23.

²⁴² Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36

²⁴³ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 111

был заимствован, заменив собой марийский *тюрик*. Однако, если у чувашей существовало несколько разных видов *хушпу* (на жестком каркасе, на коже, на холсте), то среди горных и части луговых марийцев бытовал однотипный *ошпу*. Он был распространен только среди марийцев, которые носили полотенчатый головной убор *шарпан* в комбинации с *нашмаком*²⁴⁴.

Уже с XVIII столетия *ошпу* фигурирует в описаниях приданого и является частью женского свадебного и обрядового костюма. В прошлом он был статусным головным убором, поскольку украшался «серебряными монетами, нашитыми на холст, весом в общей сложности около 2-2,5 фунтов»²⁴⁵. В дальнейшем они были заменены менее ценными имитациями.

Ошпу представляет собой веночек двух различных типов в зависимости от территории распространения. Различия между двумя типами головных уборов проявлялись в манере ношения *ошпу*. У горных марийцев *ошпу* выполнял функцию покрытия головы, в то время как у луговых марийцев он надевался сверху на *шарпан*²⁴⁶.

В фондах РЭМ хранится шесть экземпляров *ошпу*²⁴⁷. Они относятся к территории проживания части луговых и горных марийцев. Вероятно, у восточных марийцев также бытовал данный вид головного убора. Указания на это мы встречаем в этнографических описаниях²⁴⁸. Судя по ним, *кашпау* восточных марийцев больше напоминало *хушпу* средненизовых чувашей.

Ошпу наряду с *шурка* были в XVIII столетии праздничными женскими головными уборами различных групп²⁴⁹. Однако, в отличие от *шурки*, которая исчезла довольно рано, *ошпу* луговой части марийцев до сих пор входит в костюм свах.

²⁴⁴ Приложение 4. Рисунки 15-18.

²⁴⁵ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 37; АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д.71. Л.6

²⁴⁶ Приложение 3. Рисунки 24-25.

²⁴⁷ Приложение 2. Таблица 4.

²⁴⁸ Бирский и Белебеевский уу. - Сепеев Г.А. Восточные марийцы. С. 191; Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии. Уфа, 1859. С. 181

²⁴⁹ «некоторые носят вместо высокой шапки *шурки* широкие, монетами и корольками испещренные головные повязки *ошпу*... невесте, меняя головной убор, надевают на голову нарядную высокую шапку или повязку» (Георгий И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. С. 28-29)

Шурка

Пожалуй, первый свадебный марийский головной убор, о котором становится известно из исторических источников – *шурка*. Его название восходит к *шур* – «рог»²⁵⁰. Вероятно, данный головной убор бытовал в прошлом повсеместно, однако, как подчеркивают источники, одновременно с другими видами женских головных уборов²⁵¹.

К середине XIX в. *шурка* использовался только как обрядовый головной убор: некрещеные марийки Уржумского уезда надевали его на свадьбы и моления²⁵². Похожий на *шурку* головной убор мы видим на акварельных рисунках утраченной коллекции Кунсткамеры, созданных в период с 1725-1760 гг. и иллюстрирующих костюм XVIII в.²⁵³

Лучше всего этот обрядовый головной убор иллюстрируют коллекции РЭМ. В фондах музея имеется три предмета данного типа.²⁵⁴ Сравнивая экспонаты с иллюстрацией И. Г. Георги, стоит отметить небольшую длину позатыльня и отсутствие декора на нем, что связано, по всей видимости, с эволюцией головного убора и изменением манеры его ношения²⁵⁵. С переходом *шурки* в разряд обрядового головного убора, позатылень стал закрываться сверху праздничным кафтаном, и необходимость декора этой части отпала.

Шурка несомненно является архаичным женским головным убором, который имеет конструктивное сходство с головными уборами народов Средней Азии (казахское *саукеле*, например), а также народов Поволжья. Существует мнение о том, что его прототип следует искать в скифской культуре²⁵⁶. Поскольку он довольно рано исчез из бытования, мы имеем лишь разрозненные описания, однако, можем предположить, что изначально

²⁵⁰ Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 34

²⁵¹ Олеарий А. Подробное описание путешествия в Московию и Персию. М., 1870. С. 316; Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. С. 28; Фукс А. О чувшах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 236; Приложение 4. Рисунок 22.

²⁵² Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии. С. 181

²⁵³ «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук: 1725-1760. СПб: Европейский Дом, 2003. С. 267; Приложение 4. Рисунок 23.

²⁵⁴ Приложение 2. Таблица 5.

²⁵⁵ Приложение 3. Рисунок 26; Приложение 4. Рисунок 22.

²⁵⁶ Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). С. 188

убор был широко распространен среди марийцев. Он обнаруживает преемственность с иными женскими головными уборами народов Поволжья, особенно это касается способа декорирования и орнамента. Поразительное сходство обнаруживает *шурка* с удмуртским женским головным убором *айшон*²⁵⁷.

Что касается формы бытования *шурка*, то в этнографических описаниях заметно акцентирование авторами того факта, что головной убор носят именно некрещеные черемиски. Объяснение этому можно найти у соседей марийцев – удмуртов²⁵⁸. Женский головной убор играл важную роль в их семейных молениях, которые также были хорошо знакомы и марийцам. Вероятно, у некрещеных марийцев, *шурка* сохранялся дольше не только как символ замужней женщины, но и как предмет, имевший важное ритуальное значение²⁵⁹. Таким образом, в конце XIX в. головной убор *шурка* говорил о носительнице гораздо больше, чем другие предметы одежды. Он являлся маркером вероисповедания, которое вносило свои коррективы в процесс исполнения свадебного обряда.

Шымаки, сорока и шарпан – женские головные уборы

Отдельного внимания заслуживают женские головные уборы, которые лежат в основе деления марийцев на группы. В данном разделе речь пойдет о двух головных уборах на твердой основе - лопатообразной *сороке* и конусовидном *шымакше*, а также полотенчатом *шарпане*.

Исходя из смысловой насыщенности данного класса головных уборов, его ключевой роли в свадебном обряде и маркировании общественного статуса женщины, следует остановиться на нем подробнее. Для нашего исследования важным представляется как непосредственно использование

²⁵⁷ Молчанова Л. А. Микрокосм головного убора невесты в удмуртской и русской традиции// Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России: м-лы междунар. научно-практ. конференции. Архангельск, 2017. С. 79

²⁵⁸ «*Айшон*, хранимый в шалаше у Быгинских вотяков каждый раз при молениях в шалаше надевался женою шалашного жреца. В таком уборе она восседала в переднем углу со своим мужем. Это продолжалось до тех пор пока *айшон* совершенно не истлел, при всем тщательном хранении его в сухом месте». (Васильев И.В. О вотяках Сарапульского уезда. К родовым именам// Известия Общества изучения Прикамского края.- Сарапул, 1917.- Вып. I. С. 74)

²⁵⁹ Знаменский П. Горные черемисы Казанского края: из наблюдений очевидца//Вестник Европы. СПб., 1867. – Т. 4. – С. 37; Приложение 4. Рисунок 21.

женского головного убора в ходе свадебной обрядности, так и понимание того, каким образом он выглядел, а также имел ли отличия от последующих вариантов.

Шымаки

Головной убор *шымаки*, по мнению Т.А.Крюковой, является реликтом *шурки*²⁶⁰. В прошлом он был широко распространен у разных групп марийцев под различными наименованиями: *шымаки*, *шынгашовыч*, *а́кйй*, *чурик*, *калпак*. Данный головной убор представляет собой род колпака, который надевается на берестяной или войлочный остов. Предположительно в прошлом бытовал вариант *шымакша* без каркаса, причем как среди женщин, так и среди мужчин²⁶¹. Подтверждением служат предметы из фондов РЭМ, аннотированные таким образом²⁶². Они имеют бóльшую ширину и орнаментированы исключительно по нижнему краю, чем отличаются от других *шымакшей*²⁶³. Их функциональность, вероятно, была утилитарной и заключалась в механической защите от насекомых²⁶⁴. В то же время холщевый колпак упоминается в списке предметов секты Кугу сорта в качестве культового²⁶⁵. Головной убор без жесткого каркаса показан также на гравюре И.Г. Георги и является, по всей видимости, более архаичным вариантом головного убора, переходной стадией между полотенчатым головным убором и каркасным²⁶⁶.

В разных местах расселения марийцев существовала своя манера ношения головного убора²⁶⁷. Расположение *шымакша* на голове зависело также от возраста женщины. Так, известно, что у уржумских марийцев

²⁶⁰ Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев. С. 136

²⁶¹ Нечвалода Е.Е. Шына шовычо – женский головной убор красноуфимских марийцев (происхождение, эволюция, декор)// Известия Уфимского научного центра РАН. – 2020. - №3. – С. 68

²⁶² Колл. № 1069-162,165,215,611 РЭМ, мужской - № 1069-563 РЭМ; Крюкова Т.А. Марийская вышивка. Л., 1951. С. 62

²⁶³ Приложение 3. Рисунок 29.

²⁶⁴ Сепеев Г.А. Несколько замечаний о материальной культуре восточных марийцев (по итогам этнографической экспедиции 1962 года)//Труды МарНИИЯЛИ. – Вып. XIX. - 1964. С. 272

²⁶⁵ РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 2

²⁶⁶ Приложение 4. Рисунок 25.

²⁶⁷ «У части луговых марийцев, живущих за пределами Марийской республики, он помещался надо лбом. В затылочной части – в южной части современного Мари-Турекского района, в теменной части – в северо-восточных районах республики» (Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. С. 35)

молодухи носили головной убор низко надо лбом, а пожилые женщины поднимали его выше, открывая волосы²⁶⁸. Вероятно, эта зависимость связана с рудиментом закрывания лица молодой после замужества, сохранившимся у удмуртов в головном уборе *айшон*. У восточных марийцев, которые носили *äkäй*, возрастные отличия выражались в вышивке: женщины после 30 лет оставляли по краю убора узкую белую полосу, а молодые женщины покрывали его вышивкой полностью²⁶⁹.

В зависимости от местности данный головной убор носили в комплекте с платком либо без него. Марийки Малмыжского уезда носили *шымаки* в комплекте с платком в течение года после свадьбы. У остальной части луговых марийцев наоборот молодуха первые три года не должна была покрываться платком и носила только *шымаки*, не снимая его до рождения первенца, а в случае бесплодия - в течение трех лет²⁷⁰.

В свадебном контексте *шымаки* маркировал переход невесты в статус замужней женщины. Он мог надеваться невестой перед поездкой к жениху. Там она носила его несколько часов, затем укладывала в сундук, надевала *шымаки* попроще. Свадебный *шымаки* она надевала на свадьбы или давала другим бедным невестам напрокат. Этот же *шымаки* впоследствии становился частью похоронной обрядности, поскольку надевался «в гроб»²⁷¹. *Тюрик* могли надевать после рождения первого ребенка, либо на третий год после свадьбы – тогда головной убор становился уже частью родильной обрядности. В любом случае он обладал выраженным ритуальным смыслом.

Каковы были отличия свадебного шымакша? Ю. Вихман пишет о существовании специального *тюран шымаки* у уржумских марийцев, который надевался только на свадьбы и отличался от повседневного объемом вышивки²⁷². В то же время, в Малмыжском районе *шымаки* становился

²⁶⁸ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1602. Л. 18; Ф. 2. Оп.1. Д. 1406. Л. 16

²⁶⁹ Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды)//Советская этнография. – 1936. - № 2. – С. 48

²⁷⁰ Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki, 1913. S. 41; АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 71. Л. 30б; Молотова Т.Л., Токсубаева Л.С. Функциональные особенности. С. 81

²⁷¹ АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 71. Л. 10; Ф.2. Оп.1. Д. 1602. Л. 9

²⁷² Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 41; АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 73. Л. 46

свадебным только после того, как к нему пришивались каури, монеты и бисер²⁷³, то есть разница заключалась в степени нарядности изделия.

Головной убор данного типа составляет весомую часть коллекций РЭМ (более 400 предметов). Территориально они относятся к зоне расселения луговых и восточных марийцев²⁷⁴. В качестве свадебных *шымакшей* в коллекциях РЭМ заявлены 15 предметов²⁷⁵.

На основании сравнения свадебных, праздничных и повседневных *шымакшей* из фондов РЭМ, видно, что экспонаты из Сернурского, Мари-Турекского и частично Советского районов Республики действительно отличаются объемом вышивки²⁷⁶. Причем, праздничные и свадебные (*сүан шымаки*) имеют в центре незашитый небольшой фрагмент холста, в то время как будничные – декорированы в основном по краю. Узор, которыми оформлены свадебные *шымакиши*, имеет особое название - *шинчыше шымаки* – «со знающим узором»²⁷⁷. Свадебные и праздничные головные уборы короче и шире повседневных. Они декорированы пришитой по нижнему краю полосой кумача, обрамленной позументом, рядами имитаций монет, бисерными кисточками и бахромой. Повседневные *шымакиши* тоже декорировались бисером, каури, бахромой, но кумачовой и позументной полос не имели.

В то же время, среди свадебных и праздничных *шымакшей* имеется пласт предметов, которые, будучи в XIX в. будничными, к середине XX столетия поменяли свое назначение. Они скромно украшены вышивкой, а декоративность достигается за счет дополнительно пришитого бисера, кисточек, пуговиц и т.д.. Такие головные уборы отражают процесс эволюции одежды в советский период.

²⁷³ АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д. 794. Л. 30б.

²⁷⁴ В ходе работы над каталогом головных уборов в фондах РЭМ автором был предложен вариант классификации *шымакшей*. Результатом стало выявление разных типов головных уборов и территориальных ареалов их распространения (Жирсанова А.А. Коллекция марийских женских головных уборов *шымакш* в фондах российского этнографического музея (типология)//Жилище и одежда как феномены этнической культуры: Материалы Седьмых Санкт-Петербургских чтений. Спб, 2008. – С. 248-253)

²⁷⁵ Приложение 2. Таблица 8.

²⁷⁶ Приложение 3. Рисунки 27-28.

²⁷⁷ Описание к № 6207-35//Коллекционная опись. Марийцы. Кн. 3 С. 110-111

Свадебные головные уборы из Башкирской АССР дополнительно декорированы монетами - головной убор считался незаконченным, если к нему «для блеска» не пришиты монеты²⁷⁸. Особенно обильно украшалась верхняя, важная часть *шымакша* (*вуй калтак*), значимость которого прослеживается в советской традиции крепить на него медали за материнство²⁷⁹. Вершина *шымакша* имела значение именно в женских головных уборах: мужские варианты из фондов РЭМ не имеют украшенной верхней части. Любопытно, что у восточных марийцев в носовой части головного убора свах размещались две специальные бисерные низки *нер парча*, расположенные с двух сторон от лба. Их подшивали к праздничному убору специально по случаю свадьбы, а после – спарывали²⁸⁰. Особое отношение к верхней части головного убора выразилось в вере, что «благодаря обтекаемой форме, он разбивал порчу»²⁸¹. Очевидно, что элемент *вуй калтак* имел прямое отношение к фертильности, был символом женского статуса и социального положения, а сам свадебный головной убор демонстрировал и финансовый уровень хозяйки.

Сорока

У части луговых марийцев распространение получил головной убор на берестяном каркасе *сорока*²⁸². Предположительно, головной убор образовалась из налобной повязки, которая была распространена в регионе в IX в., что подтверждается сходством элементов орнамента этих уборов, а также формой²⁸³. К.И.Козлова справедливо полагает, что *сорока* была заимствована в XVIII в. от русских Устюжского уезда Вологодской губернии²⁸⁴. Учитывая сходство вышивки, расположенной на *сороке* и головном уборе *шымакши*, можно предположить, что данный головной убор

²⁷⁸ Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). Йошкар-Ола, 2017. С. 7

²⁷⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1406. Л. 16; Приложение 3. Рисунок 24.

²⁸⁰ Черных А. В., Голева Т. Г., Шукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 216

²⁸¹ Нечвалода Е. Е. Шына шовычо – женский головной убор. С. 72

²⁸² «в Ветлужском уезде, в большей части Яранского, в северо-западном углу Царевококшайского» (Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк... С. 92)

²⁸³ Архипов Г. А. Древнемарийский женский костюм IX-XI вв. н. э. (опыт реконструкции по археологическим материалам Веселовского могильника)//Труды МарНИИ. Вып. 16. С. 130-131

²⁸⁴ Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 301

сложился в результате слияния налобной повязки и головного убора, бывшего прообразом *шымакша*.

Марийская сорока представляет собой чехол-волосник с вшитой внутрь четырехугольной берестяной основой, на который надевается холщевое вышитое изделие. Сверху конструкция покрывалась платком²⁸⁵. В зависимости от локализации вышивки и наличия/отсутствия дополнительного декора можно говорить о разной территориальной принадлежности *сорок*.

Бытование сороки в качестве свадебного головного убора имеет свои особенности. Ее меняли после венчания в церковной сторожке и всегда носили таким образом, каким она была повязана впервые, даже если это было сделано криво. В приданое невесты входило не меньше двадцати *сорок*. Без этого головного убора женщины не ходили и спали в нем²⁸⁶. К сожалению, никаких указаний на отличие и особенности использования свадебной марийской *сороки* от повседневной или праздничной, в письменных источниках не обнаружено. Обратимся для прояснения к музейным предметам.

В фондах РЭМ хранится крупная коллекция марийских *сорок* (порядка 700). Из них бóльшая часть аннотирована слабо, что существенно снижает ее ценность. Л. И. Мишуриной была предпринята попытка детального изучения данной коллекции²⁸⁷. Проанализировав ее, она выделила будничные и праздничные сороки. В качестве критерия выступило наличие либо отсутствие дополнительных декоративных элементов (бисер, бусы и пуговицы). Ориентируясь на фотоиллюстративный материал (колл. №1581 РЭМ) исследователь предположила, что *сорока* молодухи (то есть свадебная) имела опознавательный знак в виде декорирования височной зоны при

²⁸⁵ Приложение 4. Рисунок 26.

²⁸⁶ Описание к №5669-3//Коллекционная опись. Марийцы. Кн. 3. Л.52; Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 76; Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 43

²⁸⁷ Мишуриная Л. И. Некоторые аспекты исследования марийской сороки (по материалам коллекции П.П. Ефименко) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербург. чтений. СПб., 2003.

помощи полос позумента²⁸⁸. В фондах РЭМ имеется *сорока* № 7376-40, аннотированная как праздничная, которая имеет схожий декор, выполненный из бисера²⁸⁹. Вероятно, обозначение височной зоны действительно было обрядовой деталью.

Один головной убор данного типа (№5669-4) аннотирован как свадебный. Сравнение с будничным вариантом (№5669-3) выявило больший объем вышивки позатылья и дополнительный декор лопастей убора²⁹⁰. Кроме того, в описании к свадебной *сороке* упоминается о незашитой белой полосе холста под названием «матица», расположенной в налобной части, которая на будничном головном уборе отсутствует. На иных марийских свадебных женских головных уборах (например, горномарийском *нашмаке*) узор с таким названием также имеет место. Реальная матица, как часть дома, была важным элементом свадебной марийской обрядности²⁹¹, а также рекрутской, когда на нее клали залог – монетку, чтобы вернуться²⁹². Таким образом, в вышивке *сороки*, как и *шымакша*, имел место «специальный» узор, имевший родовую символику и обозначающий замужество.

Шарпан

Данный женский головной убор был распространен среди марийцев «южной части Царевококшайского уезда, в Казанском, Чебоксарском, Козьмодемьянском, Васильсурском, Макарьевском и двух деревнях в юго-западном углу Яранского уезда»²⁹³. На обозначенной территории бытовало две разновидности этого головного убора. Горномарийский *шарпан* был

²⁸⁸ Приложение 4. Рисунок 27.

²⁸⁹ Приложение 3. Рисунок 30.

²⁹⁰ Приложение 3. Рисунок 31.

²⁹¹ Она играла роль в обрядах сватовства: для того, чтобы оно удалось, при входе в дом жених должен был постараться сесть за матицей, а не перед ней (АРЭМ. Ф.18. Оп.1. Д.68. Л.4). В таком случае можно было рассчитывать на благоприятный исход. Прохождение под матицей, таким образом, можно трактовать как вхождение в род. Для того, чтобы жениху улыбнулась удача, ему советовали, переступив порог, сразу пройти вперед – это называлось *портавам эртышашлык* (дословно «пройти за мать дома») - Юадаров К. Г. Горные марийцы. С. 14. Любопытно, что у чувашей прохождение под матицей было строго запрещено, особенно сватам, которые могли сесть под ней, но пройти вперед не имели права. – Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 116

²⁹² ПМА 2019: Молотова Н. Г., с. Арда

²⁹³ Смирнов И.Н. Черемисы: историко-этнографический очерк... С. 93

существенно длиннее *шарпана* луговых марийцев, а также отличался способом ношения и декором²⁹⁴.

Часть исследователей полагает, что полотенчатый головной убор был заимствован марийцами у соседних тюркоязычных народов. По свидетельству ряда источников он пришел на смену другому типу головных уборов на жесткой берестяной основе (*шымаки*)²⁹⁵. Воспоминания о последнем сохранялись среди старожилов Козьмодемьянского уезда еще в начале XX в, однако вещественных подтверждений не осталось. Археологические же материалы показывают, что головной убор типа *шарпан-нашмак* появился у марийцев уже в средневековье²⁹⁶.

В середине XIX столетия сложился горномарийский комплекс женских головных уборов: *шарпан*, начелыш *нашмак* и *ошпу*. Об этом говорят наблюдения современников²⁹⁷. Однако впоследствии *ошпу* вышло из бытования и *шарпан* стали носить в паре с *нашмаком*. Причем, способ ношения этой пары фактически оставлял голову горномарийской женщины открытой (ранее ее закрывало *ошпу*), в то время как у луговых марийцев манера ношения *шарпана* была близка к средненизовым чувашам и голову закрывала²⁹⁸. В случае с горными марийцами *шарпан* фактически становился наспинным украшением. Головной убор спорадически встречался еще в сер. XX в. в качестве части костюма пожилых гостей свадьбы, но в дальнейшем вышел из бытования²⁹⁹.

Если декор луговомарийских *шарпанов* в наиболее ранних образцах ограничивался узкими ткаными полосками, то у горных марийцев головные уборы украшались на концах двухсторонней вышивкой³⁰⁰. Ее объем по мере

²⁹⁴ Приложение 3. Рисунки 31-32.

²⁹⁵ Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России / Отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2017. С. 407

²⁹⁶ Крюкова Т.А. Этнографические и локальные группы марийцев (по материалам одежды) // Личность и творчество. К 95-летию со дня рождения Т.А. Крюковой. Спб, 2000. С. 74; Никитина Т.Б. Костюм средневекового марийского населения как маркер этнической культуры // Труды Карельского научного центра РАН. - №3. – 2014. – С. 24

²⁹⁷ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 223

²⁹⁸ Приложение 4. Рисунки 28-29.

²⁹⁹ АРЭМ. Ф. 18. Д. 131. Л. 10

³⁰⁰ Приложение 3. Рисунок 32.

эволюции головного убора увеличивается. Изначально сдержанная, к 20-м гг XX в вышивка горномарийских *шарпанов* становится все более красочной, широкой и имеет многоуровневый орнамент. Иногда вышивка на горномарийских шарпанах дополнялась цветными кисточками, которые обозначали, «сколько человек делало его». Размер вышивки *шарпана* имел статусное значение: у богатой девушки число полос вышивки («дорог») могло доходить до 61³⁰¹.

Комплекс *шарпан+нашмак* надевала невесте сваха после молитвы по прибытии в дом жениха. Однако известны и другие варианты: по свидетельству Ю. Вихманн, головной убор меняли после бракосочетания в доме невесты, а затем устраивали «смотр *шарпана*» гостями. Перед сменой головного убора *шарпан* необходимо было выкупить, что свидетельствует о символической замене покрывала невесты *шарпаном*³⁰².

Шарпан на протяжении всей свадебной церемонии выполнял функции символа бракосочетания: его вешали на березу, установленную в центре *шилъка* (места во дворе для свадебного пира). На второй день свадьбы устраивали «*шарпанный* пир». Эта церемония включала в себя поездку к родителям молодой для демонстрации головного убора³⁰³.

Шарпан надевался на голову в комплексе с повязкой *нашмак*. Последняя располагалась на темени. Она также в зависимости от территории бытования могла быть отнесена к двум типам: горномарийскому и луговомарийскому. Первый был длиннее и уже, второй – шире и короче. Различен был также и декор вышивкой, лентами, бисером, оборками. У луговых марийцев вышитый декор *нашмака* зачастую строился на чередовании древесной фигуры с предстоящими, а у горных был геометрическим.

³⁰¹ АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д.68. Л.5; Дневниковые записи Юлии Вихманн//Финно-угроведение. – 1996. - №3. – С. 130

³⁰² Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 235; Дневниковые записи Юлии Вихманн//Финно-угроведение. – 1996. - №3. – С. 130; АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 68. Л. 5

³⁰³ ПМА 2010: Яматаева К.А., 1931 г.р., д. Яштуга; Саянова Р.П., 1939 г.р., с. Пайгусово

Горномарийский *нашмак*, украшенный разноцветными лентами, ассоциировался у горных марийцев с радугой. А радуга, в свою очередь символизировала собой свадебный путь³⁰⁴. Свадебный *нашмак* отличался от повседневного и праздничного узором. При сговоре у моркинских марийцев жених привозил свой узор *нашмака*, вместе с узором невесты он входил в свадебный *нашмак* – *йöre нашмак* – «смешанный *нашмак*»³⁰⁵. Среди 330 *нашмаков* луговых и горных марийцев в фондах РЭМ имеются два экземпляра, декорированные поверх вышивки пришитыми копейками XIX в. Такие *нашмаки* воспринимались как «богатые» и аннотированы как праздничные и свадебные³⁰⁶. Что же касается *шарпанов*, то в фондах РЭМ из 135 экспонатов в качестве свадебных аннотированы восемь. Все они поступили в музей после 1939 г. и на момент сбора перешли из будничных в разряд праздничных и обрядовых. Мы можем лишь предполагать, исходя из иллюстративного материала, что в конце XIX – начале XX вв. свадебные *шарпаны* на концах декорировались дополнительно пришитой тесьмой, бисерными снизками, бахромой и имели в целом более нарядный вид.

Покрывало невесты

Вүргенчык (*пыргенчек, кўкү*) – свадебное покрывало, которым закрывают лицо невесты и под которым она находится до смены головного убора на женский после прибытия в дом к жениху. Название *вүргенчык* по всей видимости заимствовано от чувашского *перкенчек* и восходит к слову *перке* в значении «покрывать»³⁰⁷.

Обряд закрывания лица невесты широко распространен на территории Восточной Европы. На территории Поволжья свадебные покрывала

³⁰⁴ ПМА 2009: Казакова Н.К., 1967 г.р., д. Сарамбаево; Загадка о радуге: *Пасупокишелне сўан пуго йолга* - «Посреди поля свадебная дуга сияет» (Марий калык ойпого: марий калык тушто-влак: свод марийского фольклора: марийские народные загадки. Йошкар-Ола, 2006. С. 64-65)

³⁰⁵ АРЭМ. Ф.18. Оп.1. Д.4. Л.9; Д.68. Л.3

³⁰⁶ № 13457-40 РЭМ, а также №7476-16 РЭМ

³⁰⁷ Петров И.Г. Покрывало невесты в свадебной обрядности чувашей: функции и семантика// Известия Уфимского научного центра РАН. Уфа : Уфимский научный центр РАН, 2016. № 4. С. 116

известны у чувашей, мордвы, удмуртов³⁰⁸. Пониманию смысла обряда способствует обращение к практикам других народов. Так, у алтайцев двое дружек ехали по сторонам от лошади невесты, держа перед ней занавес до «самой новой юрты ее жениха, во все это время она не должна видеть ни дороги, ни новой юрты, прежде чем в нее войдет»³⁰⁹ По всей видимости, закрывание лица невесты связано с существовавшим в прошлом и у алтайцев, и у марийцев брака похищением. У народов Поволжья такой тип заключения брака был распространенным вариантом, в некоторых местностях продержавшимся до 1920-х гг. Известно, что в случае брака умыканием покрывало тоже использовалось: его набрасывали по дороге³¹⁰.

По мнению А.К. Салмина, покрывало создавало для невесты отдельное жилище³¹¹. В прошлом таким способом осуществлялось ее отделение от других участников церемонии. В силу своих крупных размеров, покрывало скрывало ее фигуру и одежду, лишая человеческих признаков. Позднее, как свидетельствует фотоиллюстративный материал, марийцы закрывали лицо невесты обычным шелковым платком фабричного производства, повязывая его таким образом, чтобы образованный им угол закрывал только ее лицо³¹².

Покрывало невесты имело выраженные защитные свойства. Чтобы их усилить, к нему пришивали крест, чувашские невесты завязывали в угол монету и втыкали иголки³¹³.

В то же время, закрытое лицо невесты находит аналогию в похоронной обрядности марийцев. Соседи приносили специальные холсты *шёрггӱ савыц* и клали их на лицо покойному: «да будет покрывалом лица твоего»³¹⁴. Таким

³⁰⁸ Павлова А.Н. Платок в традиционной культуре народа мари//Мода и дизайн: исторический опыт-новые технологии: материалы XVI международной научной конференции. СПб: ФГБОУВПО "СПГУТД", 2013. С. 380; Корнишина Г.А. Знаковые функции. – С.71; Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. Казань, 1895. С. 82

³⁰⁹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы : сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / под ред. А. А. Ивановского. - М, 1893. С. 81

³¹⁰ Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964. С. 114;

³¹¹ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 118-119

³¹² Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Обложка

³¹³ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 75; Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 138

³¹⁴ Молотова Т.Л. Концепция «картины мира» у марийцев//Расы и народы. - №29 – 2003. С.51

образом, покойник, так же как и невеста, преодолевал путь в новый для себя локус с закрытым лицом. Вероятно, эта аналогия свидетельствует о «лиминальном» статусе обоих персонажей, их неопределенности для социума и желании закрыть для них дорогу обратно.

На основе коллекций свадебных покрывал, хранящихся в фондах Российского этнографического музея, можно выделить несколько типов данного предмета³¹⁵. Первый представляет собой два сшитых между собой полотнища, декорированных вышивкой, второй - имеет небольшие размеры и выполнен из одного отреза холста. Территориально данные покрывала охватывали все группы марийцев.

Встречались покрывала двух форм: квадратные (их меньшинство) и прямоугольные, среди которых выделяется комплекс предметов с существенно более крупным размером³¹⁶. А. Фукс пишет о том, что «старинные покрывала были большими и доставали до копыт лошади»³¹⁷. Аналогично у мордвы покрывало по размерам позволяло скрыть кибитку, в которой ехала невеста. Схожий вид покрывала известен в качестве части женского головного убора у сарматов³¹⁸, что говорит об архаичности данной формы.

Вүргенчык, будучи ценным ритуальным объектом, отличается спецификой материала, использованного в процессе изготовления. Крапивные волокна, которые лежат в его основе, собирались «в глухих местах, где не было слышно пения петухов»³¹⁹. Применение крапивного волокна, собранного в месте, лишенном присутствия человека, обусловлено сакральным значением свадебного покрывала.

Обращает на себя внимание лаконичность декоративной отделки покрывал. Как правило, они украшены только вышивкой. Расположение

³¹⁵ Приложение 2. Таблица 6.

³¹⁶ Приложение 3 Рисунки 33-36.

³¹⁷ Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 64

³¹⁸ Корнишина Г.А. Знаковые функции. – С. 71; Древняя одежда народов Восточной Европы. С. 20

³¹⁹ Крюкова Т.А. Коллекция П.С. Палласа по народам Поволжья// Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 151

орнамента по периметру полотна ,с одной стороны, продиктовано конструкцией предмета, с другой стороны, выражает «идею структурированного пространства и защищенности со всех сторон»³²⁰. Одновременно с этим технологические приемы свидетельствуют о консервативности декора покрывал: орнамент выполнен двухсторонним швом, который считается сложной старинной техникой³²¹.

Вүргенчык на фоне других свадебных изделий орнаментирован довольно бедно, что может свидетельствовать о минимизации человеческого вмешательства в его изготовление и о его «нечеловеческой» природе. Это предположение подтверждается тем, что похожие покрывала использовались для покрытия жертвенной пищи, предназначенной для Богов, на языческих молениях в роще³²². В то же время, скромность отделки свидетельствует о том, что покрывало невесты не было рассчитано на демонстративный эффект, а его ценность заключалась не в богатом декоре, а в сакральном значении. Обращение к вариантам свадебных покрывал у других народов Поволжья подтверждает это предположение: мордовская фата украшена лаконичными розетками вышивки, а удмуртский сюлык невесты представлял собой шелковый платок без декора³²³.

Как элемент иного мира, покрывало несло в себе определенную опасность, отчего в свадебном обряде актуализировались запреты на снятие *вүргенчык* голыми руками. Вместо этого использовались символические предметы: скалка или плетка. Покрывало, в изготовлении которого принимали участие разные люди, как и рубаха жреца, не имело конкретного владельца, но, попадая в определенные руки, наделяло его властью, а значит имело высокую ценность. Поэтому в рамках свадебного обряда оно должно было быть выкуплено у дружки женихом и хранилось в качестве символа

³²⁰ Большов С.В., Большова Н.А., Данилов О. В. Древние культовые памятники Марий Эл. Йошкар-Ола: ГОУВПО «Марийский гос. ун-т», 2008. С. 25

³²¹ Яковлева В.Я. О марийской вышивке//Ученые записки МарНИИЯЛИ. Вып. 4. Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1951. С. 266

³²² Большов С.В., Большова Н.А., Данилов О. В. Древние культовые памятники Марий Эл. С. 110; Использование исключительно белой одежды было характерно для консервативной марийской секты Кугу сорта, которые избегали цветных вещей, «почитая их за грех» (РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 111. Л. 4)

³²³ №3437-3, №3437-4 и №593-72, №593-73 РЭМ соответственно

«отделения» от возрастной группы девушек, из которой вышла невеста. В случае желая развестись, муж рвал свадебное покрывало своей жены³²⁴.

Платок *солык*

Платки, как уже говорилось выше, были самым часто используемым и универсальным элементом костюма участников свадьбы независимо от половой принадлежности. Далее мы рассмотрим специальные свадебные платки *солыки*, которые надевали на голову, плечи или спину невеста и поезжане.

Свадебные платки отличались от повседневных богатой орнаментацией и разнообразной декоративной отделкой. У них, в отличие от покрывала *вүргенчик*, не было задачи скрыть человеческую фигуру. Судя по обилию вышивки и ее семантике, продуцирующие и защитные функции *солыка* в данном случае были доминантными. Об этом свидетельствует и разнообразие декоративных элементов (бахрома, имитация монет, бисер). Сохранились акварельные рисунки свадебных марийских платков, созданные в период 1725-1760 гг. и иллюстрирующие костюм XVIII века³²⁵. Вышивка покрывает их полностью, не оставляя незащитым холст³²⁶. Очевидно, впоследствии она подверглась редукции, а некоторые мотивы были переосмыслены. Подобная локализация вышивки сохранилась на старинных свадебных вышитых подушках марийцев и чувашей³²⁷.

Представительная коллекция (49 экземпляров) свадебных платков разных этнографических групп марийцев хранится в фондах Российского этнографического музея³²⁸. Опираясь на конструктивные особенности *солыков*, можно выделить платки треугольной, квадратной либо

³²⁴ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 48-49; Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья//Этнографическое обозрение. – 2000. - №6. С. 75; Геннеп А. ван. Обряды перехода. С. 131

³²⁵ «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук. С. 267

³²⁶ Приложение 4. Рисунок 30.

³²⁷ №278-69; Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. С. 126-127

³²⁸ Приложение 2. Таблица 7.

прямоугольной форм. Однако, де-факто, во взаимодействии с человеческим телом платки принимали форму треугольника (перегибались пополам).

Свадебные *солыки* отличает вариативность локализации в составе костюмного комплекса. Платки могли маркировать голову, плечи, крепиться на поясе спереди или сзади. Квадратные *солыки*, сшитые из двух полотнищ, в основной массе принадлежат восточным марийцам, у которых платок покрывал плечи и голову невесты³²⁹. Треугольные варианты платков в большинстве принадлежат горным марийцам. Они имеют сходство со свадебными платками чувашей-вирьял, которые располагали подобные предметы на поясе³³⁰. Имеются также треугольные варианты у пермских марийцев³³¹. Фактически треугольный вариант солыков становился наспинным украшением. Марийские платки прямоугольной формы также принадлежат горным марийцам и практически идентичны *kêrÿ tutри* - платку жениха верховых чувашей, который накидывался на плечи³³².

Марийские *солыки* обнаруживают типологическое сходство с полотенчатыми головными уборами многих народов Поволжья, наиболее полно - с *сюлыками* удмуртов³³³. Однако, удмуртский вариант закрывал лицо до рта и носился другим способом, нежели у марийцев.

Платок в традиционной культуре марийцев и особенно в обрядовой сфере, является, пожалуй, самым многофункциональным предметом одежды. Выше речь шла о предметах, изготовленных непосредственно их носительницами. Однако, как свидетельствуют фотоматериалы, для драпировки костюма использовались в том числе и шелковые цветные платки фабричного изготовления, которые маркировали конкретные зоны тела: использовались в качестве передника у горных марийцев, повязывались на пояс или располагались в виде крыльев на плечах у луговых. Таким

³²⁹ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 142-143; Приложение 2. Рис.унок 43.

³³⁰ Приложение 3. Рисунок 41.

³³¹ Приложение 3. Рисунок 42.

³³² Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. С. 34-35; Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 122-124, 222; Приложение 3. Рисунок 40.

³³³ Салмин А.К. Свадебные платки во времени и пространстве. С. 110

образом, платок мог менять свою принадлежность к классу головных уборов и выполнять роль украшения других частей тела (плечи, бедра). Дополнительное использование платков позволяло моделировать фигуру, придавая ей сходство с зооморфными образами. В то же время *солык* являлся знаком принадлежности человека к роду жениха или невесты: платок на плечи накидывали восточномарийские свахи той стороны, которая приехала гостевать – у невесты это были поезжанки со стороны жениха, а у жениха – со стороны невесты³³⁴.

Роль платка в ритуальных практиках отличается максимальной динамичностью, по сравнению со сложно-конструированными элементами костюма. Марийский *солык*, наряду с рубахой, использовался в качестве дара невестой жениху, а также членам его семьи, олицетворяя тем самым согласие и породнение. Горные марийцы стелили платок под ноги невесте по приезде свадебного поезда к жениху, предохраняя ее от соприкосновения с землей³³⁵.

Среди свадебных предметов с названием *солык* выделяется довольно многочисленная группа, конструктивно отличная от описанных выше. Это узкие полотенца, концы которых декорированы разными способами. Иллюстрацией такого рода предметов становится представительная коллекция (92 шт.) свадебных *солыков* из Российского этнографического музея. Полотенца имеют широкий территориальный охват и различны по размерам, технике исполнения и материалу вышивки³³⁶. Упоминания о них, по справедливому замечанию Т.А. Крюковой, встречаются в письменных источниках и литературе редко³³⁷.

Визуальные источники свидетельствуют о том, что подобного вида *солыки* носились женщинами и девушками на праздники в качестве головного убора: для этого полотно складывали вдоль пополам и повязывали сверху на обычный комплекс головных уборов (*шарпан*, *нашмак* и

³³⁴ Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 287

³³⁵ Федянович Т.П. Отчет об индивидуальном полевом выезде. С. 272

³³⁶ Приложение 3. Рисунки 37-39

³³⁷ АРЭМ. Ф 2. Оп. 1. Д. 794. Л. 30б

украшения)³³⁸. Похожие головные уборы известны и среди чувашей, они же выступают в свадебном обряде в качестве «плясовых платков» *таш тутри* или *кёрү тутри* («платок зятя»)³³⁹. Они встречаются у татар, башкир, удмуртов, обских угров. Н.И. Гаген-Торн утверждает, что подобного рода головные полотенца широко бытовали на территории Восточной Европы и различались манерой ношения³⁴⁰.

Однако в обрядовом контексте прямоугольный *солык* мог выступать также в качестве поясного украшения. Невеста обязательно вышивала к свадьбе два полотенца, узоры которых должны были быть схожими, хотя и не аналогичными. Полученный от нее во время сватовства *солык* жених вешал во время свадебного пира за пояс спереди и носил до окончания ритуала. Второе полотенце носила сваха невесты, а после свадьбы отдавала его новобрачной. По узору *солыка* жених должен был «узнать» свою невесту³⁴¹.

Т. А. Крюкова на основании своих полевых материалов утверждает, что данная группа марийцев могла использовать *солык* и в качестве свадебного подарка - поясного украшения, и в качестве головного убора³⁴². Такая вариативность использования одного и того же предмета может свидетельствовать об исторической связи полотенчатых женских головных уборов и поясных подвесок. Схожая орнаментация *солыков* и головных полотенец *шарпан* говорит об общем происхождении.

Солык в ряду обрядовых вещей занимает особое место, поскольку является неотчуждаемым предметом. Его запрещено продавать или передавать кому-либо в дар. Такой платок хранят до самой смерти и после (в ряде мест) вешают на могильный шест. В случае несоблюдения этого правила «невеста на том свете не узнает своего мужа». Потеря платка могла

³³⁸ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 107; Приложение 4. Рисунок 31.

³³⁹ № 913-6 РЭМ – *сара* или *туш тутри* - Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволжья. С. 175; Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. С. 123; Петров И.Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 82

³⁴⁰ Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволжья. С. 174

³⁴¹ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 79. Л. 10

³⁴² АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 20

привести к смерти владельца. По всей видимости, *солык* является воплощением символической связи, устанавливающейся между родами, которая даже в загробном мире должна быть продолжена. Это значение сближает *солык* с полотенчатым головным убором *шарпан*, схожим по форме и использовавшимся в комплекте у части луговых марийцев. *Шарпан* мог выступать в качестве инструмента для легитимного развода: его разрезали пополам, после чего супруги могли считаться свободными³⁴³.

Платки имеют сходство с изделиями других народов Поволжья и могут рассматриваться в региональном контексте, но обладают и локальными особенностями, обусловленные влиянием соседних народов, географическим положением, исторической преемственностью. Внешние признаки, по которым различались платки, как правило, были связаны с наличием дополнительных декоративных элементов и конструктивными свойствами. В ходе обряда подобные предметы использовались либо как покрытие, либо как маркер, либо как символический значимый подарок. Эти роли могли пересекаться. От повседневных *солыков* свадебные отличались богатством вышивки и декора³⁴⁴.

Украшения

Невозможно рассматривать свадебную марийскую одежду в отрыве от комплекса украшений, поскольку именно они придавали образу законченный вид. На свадьбе можно было не просто продемонстрировать весь комплект украшений, но и надеть те варианты, которые доставались из сундука только по такому случаю.

Тема марийских украшений на сегодняшний день является наиболее разработанной с научной точки зрения. Мы располагаем двумя объемными и разноплановыми работами, посвященными ее изучению и подкрепленными каталогами богатейших коллекций марийских украшений из двух крупных

³⁴³ АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.1406. Л.19; Д.794. Л.306; Д. 4. Л. 9

³⁴⁴ Wichmann J. Beitrage zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 46

этнографических музеев. Первой вышла работа А.Ю. Заднепровской, опубликовавшей каталог марийских украшений РЭМ³⁴⁵. Затем свет увидел труд И. Лехтинен, в фокус внимания которой попали не только сами украшения, но и связанные с ними социальные смыслы³⁴⁶.

Украшения, использовавшиеся во время свадеб, имели различные функции. Основными можно считать утилитарную, знаковую и магическую. Помимо непосредственно эстетического значения, они выполняли защитную роль. Они оберегали наиболее уязвимые зоны тела: голову, грудь и зону талии-бедер. Молодуха должна была носить полный комплекс украшений в течение года после свадьбы, в том числе и в рабочие дни как раз по этой причине.

Важнейшую роль здесь играл сам материал, из которого украшения были изготовлены. Как правило, марийцами использовались монеты, раковины каури, бисер, бусины. Монеты имели особое значение за счет своего блеска, способного отводить беду и делать жизнь такой же «блестящей, как серебряная монета»³⁴⁷. Чистка украшений осуществлялась по определенным дням, когда марийцы почитали мертвых, а также перед свадьбами. Монеты часто становились жертвой, в том числе в рамках свадебного обряда, когда предназначались духу воды *вуд ава*. Раковины каури – «змеиные головки» - часто использовались в качестве средства для защиты от сглаза, будучи составной частью ожерелья, носимого восточными марийками под рубахой и скрытого от посторонних. Каури пришивали в качестве оберега у финно-угорских народов к детской одежде, а ракушка, повязанная на детскую руку, защищала носителя от сглаза³⁴⁸. Бусины играли в марийской культуре аналогичную роль. Защитный механизм украшений

³⁴⁵ Марийские украшения: каталог (вторая половина – первая четверть XX вв.)/Сост. А.Ю. Заднепровская. Ленинград, 1985

³⁴⁶ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck.

³⁴⁷ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. С. 60-61

³⁴⁸ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 141, 146, 133, 135; № 7599-16 РЭМ

заклучался в их привлекательности – они должны были отвлечь «злой глаз» на себя³⁴⁹.

Украшения способствовали излечению от болезней. Так, горномарийские гайтаны с крестом помогают справиться с головной болью. На грудь рубахи больного пришивали монету, чтобы он выздоровел, а шейное украшение из монет помогало выздоровлению ребенка у восточных марийцев³⁵⁰.

В то же время украшения были средством коммуникации, поскольку отражали информацию об их владельце: пол, возраст, этническую принадлежность, социальное и экономическое положение можно было прочесть по комплекту украшений. Так, молодые девушки и пожилые женщины использовали украшения более экономно, нежели женщины. В то же время, как справедливо отмечает А.Заднепровская, разные группы марийцев имели только 10% общих типов украшений, что говорит об их выраженной этнодифференцирующей функции. В случае с народами Поволжья женские украшения могли отражать религиозные воззрения: так горные марийцы вешали на грудь цепочки с крестами, размещая их таким образом, чтобы они могли быть видны³⁵¹.

Набор украшений невест и молодых «до первой беременности был сходен с девичьими»³⁵². В то же время максимальной насыщенности достигал комплект украшений свах - таким способом регламентировалась принадлежность к половозрастной и социальной группе.

И. Лехтинен полагает, что девушки и женщины использовали различные типы украшений с разными целями. Девичьи изделия представляют собой формы со свободно свисающими концами (например, косник), которые повторяют движения тела и издают звон, тем самым

³⁴⁹ Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 133

³⁵⁰ ПМА 2010: Салдаева Р.А., 1940 г.р., д. Сарамбаево; Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 133

³⁵¹ Заднепровская А. Ю. Традиционные украшения народов Среднего Поволжья : Вторая пол. XIX - первая четв. XX в. : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.07 / Музей антропологии и этнографии. - Санкт-Петербург, 1992. С. 20

³⁵² Заднепровская А.Ю. Марийские украшения XIX – начала XX в. С. 129

подчеркивая сексуальность носительницы и привлекая представителей противоположного пола. Женские же украшения имеют замкнутую кольцевую структуру, подчеркивая стабильность положения носительницы и выполняя защитную функцию³⁵³.

Украшения действительно должны были привлекать внимание, поскольку располагали информацией об экономическом статусе владелицы. Женщины побогаче декорировали их монетами, которые могли «в несколько раз превышать годовой доход семьи»³⁵⁴, в то время как остальные довольствовались их имитациями. В тяжелые годы монеты можно было срезать и снова пускать в оборот. Таким образом, украшения, их количество и качество материала отражали социальную дифференциацию и были статусным предметом.

Одновременно с этим следует подчеркнуть роль украшений в вопросе формирования силуэта. Благодаря украшениям груди на жесткой основе (кожа, металл), форма тела могла изменяться в соответствии с принятыми в сообществе идеалами красоты. Этим же задачам отвечало использование поясных подвесок, которые визуальнo меняли пропорции фигуры. В совокупности с особенностями кроя и манерой ношения одежды украшения формировали контуры тела, обозначая его границы и расставляя акценты.

Учитывая то, что тема традиционных марийских украшений довольно подробно исследована, мы остановимся на тех из них, которые играли особую роль в ходе свадебного обряда.

Перевязь *аршаш*

Перевязь *аршаш* в марийском костюме заслуживает пристального внимания. По мнению И.Лехтинен это единственное украшение, которое надевается исключительно в свадебной ситуации свахами. Однако, в

³⁵³ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 149; Однако, такое предположение не вполне обосновано, поскольку девушки тоже носили кольцевые украшения, так же как в праздничном женском костюме присутствовали поясные подвески и украшенные концы поясов, свободно свисающие и повторяющие движения тела. Еще более ярким опровержением этой идеи служат традиционные украшения мордвы-мокши и мордвы-эрзи, у которых именно женский костюм максимально насыщен свободными шумящими подвесками как на уровне груди, так и на уровне бедер.

³⁵⁴ Заднепровская А. Ю. Традиционные украшения народов Среднего Поволжья. С. 19

источниках по горномарийской этнографии встречаются упоминания о том, что оно входило также в костюм мужчин-поезжан³⁵⁵. Кроме того, марийская перевязь могла выступать в качестве подарка жениха³⁵⁶.

У марийцев известно два типа перевязей: в виде широкой ленты, бытующей среди горных марийцев и парной тесьмы, носившейся в составе звенигово-моркинского костюмного комплекса луговых марийцев³⁵⁷.

Парная перевязь *аршаи* уже на нач. XX в. являлась реликтом и надевалась только свахами сверху на кафтан³⁵⁸. У горных марийцев бытовали перевязи одинарные, имеющие прямое сходство с аналогичным украшением *тевет* верховых чувашей. Однако, если у последних она считается праздничным девичьим украшением, то у горных марийцев ее носили только свахи исключительно на свадьбу³⁵⁹. Иллюстративный материал заставляет сомневаться в его непарности, поскольку на некоторых изображениях украшение надевается вместе с простым поясом, повязанным через плечо.

Почти все народы Поволжья имели украшения типа перевязи. Для некоторых из них (татары, башкиры) оно имело функционально иное значение, поскольку были частью повседневного костюма и имели крепление для футляра с амулетом. У финно-угорских народов амулетов на перевязи не было, а сама она выполняла также эстетические функции и надевалась преимущественно в торжественные дни.

Перевязь выполняла защитные функции в костюме. В то же время перевязь «напоминает орденскую ленту»³⁶⁰. Перевязь должна была не только защищать владелицу, но и привлекать к ней внимание и создавать определенный образ. Для марийцев это – заимствованный элемент, который используется в составе костюма лиц, подверженных максимальному передвижению в обряде и манифестирующих себя в качестве принимающей,

³⁵⁵ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 141; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36

³⁵⁶ Beke Ö. Mari szövegek. Tscheremissische Texte. Band IV. Budapest. S. 208

³⁵⁷ Заднепровская А.Ю. Марийские украшения XIX – начала XX в. С. 127

³⁵⁸ Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen. S. 67; Приложение 4. Рисунки 15-18.

³⁵⁹ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 122; Приложение 3. Рисунок 44.

³⁶⁰ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 122; Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972. С.135

чуждой стороны по отношению к невесте. В этом кроется символическое восприятие свадьбы, как завоевания³⁶¹.

Расположение марийской перевязи на теле наводит на размышления об аналогичном использовании холстов в рамках некоторых других обрядов³⁶². Вешая отрез холста крест-накрест, люди стремились защитить тех, кто находился в переходном, уязвимом положении. Традиция повязывания холстов была характерна и для других народов³⁶³.

Поясные украшения

Поясные украшения, как уже упоминалось ранее, актуализировались в рамках свадебного обряда. Именно этот класс украшений упоминается в качестве свадебных наиболее часто и имеет наибольшее разнообразие.

Причины популярности поясных украшений в качестве свадебных можно понять, обратившись к семантике и значению пояса – той основы, на которую они крепились, которую дополняли и с которой составляли единый ансамбль. Опоясывание одежды, помимо утилитарной функции, обладает глубоким социальным, метафорическим смыслом. Скрепляя ее, пояс «закрепляет человека в социуме». Его кольцевая форма служит источником защиты для человека, а также символом витальности. Пояс является своеобразной границей между «своим» и «чужим» и может становиться средством обездвиживания³⁶⁴. В рамках женского костюма пояс и сопутствующие ему украшения могут отсутствовать во время пограничных

³⁶¹ Рудименты такого восприятия свадьбы рассыпаны по всему обряду в виде характерных предметов одежды, а также в этимологии. Так, название дружки – саус – восходит к древнетюркскому *чавуш*, что значит «унтер-офицер», «руководитель отряда» (Добродомов И. Происхождение марийского слова *савуш*//Финно-угроведение. –№1. - 2000. – С. 102)

³⁶² Так, во время проводов в армию каждый гость в качестве подарка вешает на новобранца отрез холста через плечо, завязывая его под мышкой со словами: «Чтобы дорога была не длинной, чтобы служить в близком месте» (ПМА 2019: Молотова Н. Г., с. Арда); Аналогичная традиция соблюдалась при сватовстве у горных марийцев, когда сватам вешали отрез холста через плечо в знак согласия. В ходе свадьбы холсты повязывали в качестве подарка дружкам – крест-накрест через плечо (Федянович Т.П. Отчет об индивидуальном полевом выезде. С. 270)

³⁶³ Горб Д. А. Материальные компоненты вепского свадебного обряда в кнце XIX – XX в. (по материалам ГМЭ)//Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб, 1992. С. 159

³⁶⁴ Лысенко О. В. Основные аспекты изучения пояса как этнокультурного феномена. С. 432; Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 32-33

состояний (роды, смерть, свадьба), которые сопровождаются и актами переодевания.

У народов Поволжья существовали специальные ритуальные пояса. Коми-зыряне в качестве оберега надевали на молодых перед венчанием пояс в виде круглой редкой сетки, связанный подобно рыболовной сети из узелков (схожая традиция существует у вепсов³⁶⁵). В XVIII-нач. XIX вв. удмурты носили праздничный пояс *зар*, изготовленный из широкой полосы холста. Его концы покрывались богатой вышивкой из красного и черного шелка, в центре которой располагалось «древо жизни»³⁶⁶. По-видимому, концы выполняли роль поясных подвесок, широко распространенных в регионе Поволжья и Приуралья. Восточные марийцы по случаю языческих молений повязывали на пояс холщовое полотенце с вышивкой или тканым узором на концах³⁶⁷.

Пояс был символом связи с человеком и мог сообщить о его судьбе. Среди восточных и луговых марийцев до сих пор встречаются гадалышки на поясах (мужчины). С помощью пояса можно было нанести вред здоровью. Учитывая особую роль пояса, марийцы подвешивали к нему амулеты: это мог быть кусок мышьяка в сумке или коготь дикого зверя³⁶⁸.

Свадебные марийские пояса имели свои особенности в виде дополнительных декоративных элементов: бисера, металлических пайеток, накладок, пуговиц и монет. У восточных марийцев *сўан ўштö* мог стать широкий отрез покупной материи. Существуют указания и на цветовое отличие для такого пояса в прошлом: *канде ўштö* – «синий пояс»³⁶⁹.

³⁶⁵ вепсы привешивали жениху кусок рыболовной сети с щучьей челюстью (Колмогоров А.И. Чухарская свадьба (черты обрядовой жизни чухарей)//Сб. в честь семидесятилетия Д.Н. Анучина. М, 1913. С. 371-393)

³⁶⁶ Приложение 3. Рисунок 49.

³⁶⁷ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс. На соиск. уч.ст. канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.135; №7191-28 РЭМ; Фотография №3971-14 РЭМ

³⁶⁸ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 74-77; Петров А.А. Заметки по этнографии черемис Красноуфимского уезда Пермской губернии// Известия Оренбургского отдела императорского русского географического общества. Вып. VI. - Оренбург, 1895. С. 26-27; ПМА 2019: Васканова Н., 1990 г.р., г. Йошкар-Ола; Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 142

³⁶⁹ Черных А. В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края. С. 212

В составе костюма свахи поясные украшения достигали своего численного максимума. С одной стороны, они маркировали ту часть тела, которая была значима для той возрастной группы, в которую входили свахи (замужние женщины детородного возраста), с другой стороны, они ее защищали дополнительным покрытием. Поясные украшения не только привлекали к себе внимание за счет аттрактивности и используемых материалов, но и играли существенную роль в видоизменении женского силуэта.

В то же время поясные подвески использовались не только в женском свадебном костюме. Так, у части луговых марийцев дружка надевал поясное украшение *ўште мучаш*, представляющее собой пояс с подвеской, изготовленной из бусин и монет для специального танца с *ончыло шогышо*. Подвеска должна была своим звоном принести в дом молодых благополучие³⁷⁰.

Типы поясных украшений могли быть различны. Выше уже рассматривались варианты поясных полотенец и платков, поэтому на них мы не будем в дальнейшем останавливаться.

У горных марийцев частью свадебного женского костюма были парные поясные подвески на тканевой основе³⁷¹. Они имели различные локальные названия: *кымда ёшитё*, *лук ёшитё*, *лапка ёшитё*³⁷² - в которых звучит принадлежность к поясу, связь с ним³⁷³. Форма, орнамент и локализация чрезвычайно схожи с чувашскими подвесками *сарй*. Несмотря на парность, по характеру орнамента и декора подвески различались. Поясные подвески уже в первой половине XIX в. использовались только в составе свадебного костюма. В совокупности с перевязью, концами пояса, украшением *ўпунем*,

³⁷⁰ Приложение 4. Рисунок 8. №7194-50: дословный перевод – «концы пояса»; АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.1344. Л. 15.

³⁷¹ Крюкова Т.А. Этнографические и локальные группы марийцев (по материалам одежды)//Личность и творчество. К 95-летию Т.А. Крюковой. СПб, 200. С. 76

³⁷² *кымда* - «широкий» пояс; *лук* – это мера длины, используемая при изготовлении женского головного убора шарпан ~ поляршина; *лапка* – «низкий» пояс

³⁷³ Приложение 3. Рисунок 45.

а также кожаной сумочкой подвески практически полностью закрывали бедра женщины с боков (сзади они были закрыты концами головного убора).

Уже упоминавшееся украшение *ўппунем* восходит, с одной стороны, к наконечным украшениям, с другой стороны - к концам праздничных поясов³⁷⁴. Особенность данного украшения заключается в том, что, по сравнению с другими поясными украшениями, оно не свисало свободно на бедра, а крепилось в зоне талии, подчеркивая ее³⁷⁵. Предположительно, *ўппунем* произошел от хвостовой лопасти высоких головных уборов, которая ранее укреплялась у пояса и впоследствии стала самостоятельным украшением³⁷⁶. Подтверждением служит происхождение названия украшения: *ўппунем* – «коса»³⁷⁷. Оно было распространено как среди горных, так и среди луговых марийцев, а на территории Поволжья схожие предметы бытовали у чувашей (*йес хуре*) и мордвы (*пулай*)³⁷⁸. В марийском костюме на конец XIX в. *ўппунем* дошел до нас в качестве свадебного украшения свахи, составляя комплекс с другими видами поясных украшений, входивших в состав ее костюма. Набор материала (раковины каури, металлические имитации и трубочки, конский волос, кожа) и локализация в районе поясницы, с одной стороны, говорит о богатстве декора, направленном на привлечение внимания, с другой стороны – об использовании его в защитных целях.

В состав костюма восточных марийцев входило любопытное украшение *лукчан*, слабо изученное на сегодняшний день, поскольку вещественные источники немногочисленны (все они хранятся в РЭМ), а письменные упоминания отсутствуют³⁷⁹. Зона распространения украшения ограничена территорией расселения разных групп восточных марийцев: уральских, прибельских и прикамских. Украшение зарегистрировано под названием *юпкандран поч* и *лукчан*, что говорит в пользу использования

³⁷⁴ №278-64 РЭМ

³⁷⁵ Приложение 3. Рисунок 46.

³⁷⁶ Приложение 4. Рисунок 15.

³⁷⁷ Эпин С. Горномарийско-русский словарь. Козьмодемьянск, 1934. С. 132

³⁷⁸ Кирсанова А.А. Пояса и поясные украшения горных марийцев. С. 408

³⁷⁹ Приложение 3. Рисунки 47-48.

данного элемента костюма в качестве наконечника («хвост волосяной тесьмы»³⁸⁰). К сожалению, малое количество экспонатов данного типа не позволяет выделить территориальные особенности в конструкции и декоре.

Судя по орнаменту вышивки *лукчан* близок к марийским поясным подвескам, чувашским поясам, а также передникам мордвы-картаев. Но наибольшее сходство мы обнаруживаем с ритуальным свадебным поясом удмуртов *зар*³⁸¹. Известно, что он входил в состав костюма невесты, был «шириной вершка в два, с украшениями»³⁸². Вышивка данного пояса композиционно совпадает с вышивкой *лукчана*, хотя и отличается техникой исполнения и материалом. Сравнение с другими народами Поволжья указывает на связь украшения *лукчан* с поясными изделиями. Вероятно, ранее *лукчан* был позатыльным некоего головного убора, который на сегодняшний день утрачен. Исходя из этого, справедливо предположение Г.А. Сепеева о том, что в прошлом такое украшение было известно и луговым марийцам и возможно, перешло в разряд свадебно-обрядовых в связи с редкостью.

Подробное рассмотрение отдельных, значимых в свадебном обряде предметов одежды на основании вещевых, иллюстративных и письменных источников позволяет сделать выводы об их специфических свойствах.

Предметы свадебной одежды могли использоваться как только в свадебном контексте, так и в других обрядовых практиках. Те вещи, которые фигурировали исключительно в рамках марийской свадьбы, имели соответствующие наименования, неприменимые к другим предметам (например, покрывало *вүргенчык*). Как правило, они отличались высоким семиотическим статусом. Предметы, которые носили свадебный характер, но могли использоваться разными свадебными персонажами, имели в своем наименовании приставку, характеризующее их обрядовое назначение. Эта

³⁸⁰ Сепеев Г.А. Восточные марийцы. С. 199

³⁸¹ №174-108 РЭМ; №8762-29604 РЭМ; №№181-13 РЭМ; 181-15 РЭМ; №6799-9 РЭМ

³⁸² Приложение 3. Рисунок 49.; Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. С. 14

приставка обыкновенно была связана с материалом, из которого был изготовлен предмет, и который придавал ему обрядовую характеристику, отличая от будничного: *ужар сывын* (зеленый кафтан), *ош мыжер* (белый кафтан), *рывыж упи* (лисыя шапка) и т.д. Свадебные женские головные уборы, которым отводилась важная роль в свадебном обряде, обычно несли в номинации указание на знаковые отличия: *йöre нашмак* (смешанный нашмак), *шинчыше шымакш* (*шымакш* со «знающим» узором). Таким образом, в названии свадебных предметов одежды так или иначе отражалось их особое предназначение.

Внешний вид предметов свадебной одежды также в полной мере отражал их функции. Критерии, которые отличали свадебную одежду от повседневной и праздничной, заключались скорее не в конструктивных (хотя и это имело место в головных уборах, которые отличались шириной и длиной), а в декоративных особенностях. Так, свадебные предметы одежды были украшены богаче вышивкой, а также дополнялись иными элементами: нашивками из позумента, раковинами каури, монетами и их имитациями, бисером, бусинами, пуговицами, лентами, тесьмой и бахромой. Особая роль в этом ряду отводилась кумачу и позументу, маркирующим детородный смысл свадьбы. Весь дополнительный декор выполнял не только аттрактивную функцию, но и имел значение оберега. Наиболее ярко оно проявилось в использовании кусочков меха на изнанке кафтана невесты. Защитными элементами, как правило, маркировались наиболее уязвимые места: края, швы, части тела (пояс, грудь, спина). При этом вышитый орнамент, которым декорировалась свадебная одежда, зачастую дублировался и имел общую региональную основу. Однако в костюме невесты вышивка получала трактовку, связанную с «особым характером узора» («знающий узор», «матица»).

Среди народов Поволжья было распространено украшение свадебной одежды крестообразными фигурами. Сравнительно-исторический анализ имеющейся свадебной вышивки однозначно указывает на солярно-лунарную

символику, которая имела связь с репродуктивностью женщины. Изображения звезд (аналогичных «лунному узору» удмуртов) используется на брачной подушке, предназначенной для молодых³⁸³.

Свадебные вещи были более консервативной частью традиционного костюмного комплекса. Зачастую именно в свадебном костюме сохранялись архаичные предметы одежды, к которым относятся *накосник лукчан*, перевязь *аршаи*, головные уборы *такья* и *шурка*.

Отдельные предметы (кафтан, головные уборы) служили символом смены социальных ролей. Наиболее сложным переходом был подвержен костюм невесты, который в процессе свадьбы видоизменялся, получая дополнительные элементы, подчеркивающие появление определенных свойств ее роли. Так, выходя из дома перед поездкой к жениху, она получала предметы, характерные для женского костюма: кафтан, шапку, однако, при этом ее отличие от поезжанок подчеркивалось другими элементами: манерой ношения, отсутствием пояса, покрывалом, а набор украшений был близок к девичьим. Таким образом, она в своем костюме сочетала предметы одежды, характерные для носителей разного статуса. В процессе обряда невеста меняла как свое наименование, так и элементы костюма. Смешение элементов выражалось и на уровне вышитого декора, который включал узоры жениха и невесты («смешанный *нашмак*», парные *сольки*).

Подобная смешанность в костюме была характерна и для дружки, который сочетал во внешнем виде мужские и женские элементы, получая тем самым неопределенный статус. Он также подтверждает его наличием инструмента для проявления власти (кнута) и непредсказуемым, ненормированным поведением. Следует отметить, что костюм дружки в целом несет в себе признаки травестизма, а моделирование фигуры свах

³⁸³ Приложение 3. Рисунок 51.

зачастую направлено на придание костюму зооморфных черт, что находит аналоги и у других народов Поволжья³⁸⁴.

Свадебная одежда не была ограничена в использовании рамками ритуала, она маркировала индивидуальный переход, который для невесты часто растягивался во времени (до трех лет) и был регламентирован ношением полного костюма. Она соблюдала перечень запретов на обращение к старшим по имени, участие в праздниках, посещение родственников, обнажение ног и головы³⁸⁵. Подобные запреты известны у других народов в качестве переходных.

Следует отметить, что цветное и конструктивное решение именно свадебных предметов одежды имело значение при определении групповой идентичности, что особенно подчеркивалось информантами в зонах смешанного расселения разных групп. Это был важный критерий для формирования стратегии брачного поведения, в отдельных районах продержавшийся до 1970-х гг.

Предметы свадебной одежды имели важное значение для жизни человека. Все, без исключения, они хранились и представляли собой особую ценность. Зачастую они использовались в дальнейшем в ходе других обрядов. Чаще всего, это происходило на похоронах, где свадебная одежда могла выполнять знаковую функцию, обозначая следующий переход своего владельца в новый статус. Существовали и сакральные предметы свадебной одежды, которые имели особую ценность для существования коллектива, поскольку создавались непривычным путем, из непривычного материала или/и несколькими мастерицами, наделяли владельца особой властью, как было в случае покрывалом невесты или рубахой жреца.

³⁸⁴ Так, у мордвы ряжение было полноценной частью свадебного обряда, а его участники нередко изображали животных (Корнишина Г.А. Знаковые функции. С. 76). Такое же явление известно русским (Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях. С. 77).

³⁸⁵ Смирнов И.Н. Положение женщины в марийской семье (конец XIX – начало XX вв.)//АЭМК. Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 130.

Глава II. Одежда как обрядовый предмет на традиционной марийской свадьбе

Свадебный обряд – сложная совокупность коллективных действий, которая связует, дисциплинирует участников и транслирует общие для них ценности. Для него характерна строгая регламентация ролей, действий и вещей.

Одежда может выступать не только в качестве знака участников обряда, но и становится одним из ключевых предметов свадебного обмена, выполняя тем самым коммуникативные функции. Важные этапы марийской свадьбы, связанные с перемещением главных действующих лиц в пространстве, маркировались различными манипуляциями с одеждой. Это отражало основные свадебные концепты соединения, разделения, престижа.

Разнообразные действия со свадебной одеждой вне человеческого тела обладали выраженным символизмом, когда часть костюма могла метафорически осмысляться как заместитель своего носителя. Полифункциональность и разнообразие форм позволяли использовать предметы одежды гораздо шире основного предназначения – покрытия тела. Далее будут подробно рассмотрены практики обмена и дарения на марийской свадьбе, а также способы использования предметов одежды в качестве самостоятельных атрибутов в процессах свадебного отделения и присоединения.

Предметный мир обрядовых практик многообразен и может быть исследован в рамках нескольких подходов.

Одной из многочисленных интеракций свадебной одежды является участие в процессе обмена, изучение которого считается одной из проблемных тем в области антропологии. Интерес к этому обоснован прежде всего тем, что обмен является универсальным и основополагающим средством социальной интеграции. Практики обмена и дарения создают сеть

экономических и культурных взаимоотношений между людьми³⁸⁶, а потому имеют особое значение для понимания структуры общества и механизмов, которые его организуют.

Практики обмена играют важную роль в свадебных церемониях, где объектом передачи становятся предметы материальной культуры. Среди них особым статусом отличается одежда, поскольку используется в качестве объекта обмена практически повсеместно. Для исследования практик свадебного обмена одеждой важно ее восприятие носителями культуры, а также наличие у данного круга предметов специфических свойств, приобретающих конкретные значения в определенном контексте.

Как правило, обмен одеждой в свадебном контексте осуществляется в форме дарения. В современных исследованиях этот феномен рассматривается в рамках двух направлений: коммуникативного, объясняющего обмен необходимостью поддержания социальной структуры; и символического, исследующего взаимодействие сакрального и профанного начал в обменных практиках.

Для изучения свадебной обрядности особое значение имеет коммуникативное направление, которое можно рассматривать как создание сети взаимных обязательств и которое согласуется с теорией «обрядов перехода» А. ван Геннепа. Оно активно развивалось французскими исследователями³⁸⁷. Определены и свойства, позволяющие идентифицировать дарение среди прочих форм обмена (дележ, дача). К ним относятся взаимность, эквивалентность, экзогенность, избыточность, добровольность и отсроченность³⁸⁸. Эти признаки позволяют классифицировать акты обмена в традиционной марийской свадьбе, выделив среди них «дарение» и «покупку».

³⁸⁶ Годелье М. Загадка дара. М., 2007. С. 15.

³⁸⁷ Об этом подробнее: Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М., 2012. 167–170.

³⁸⁸ Сусоколов А. А. Культура и обмен: введение в экономическую антропологию. М., 2006. С. 85–87.

Понятие «дар» на сегодняшний день остается проблематизированным и вызывает активные дискуссии. Феноменологический подход, отрицающий само его существование из-за наличия неперемного «возвратного дара» сталкивается с понятием «символической экономики», что делает дар возможным за счет наличия временной отсрочки для ответного дара, позволяющей нивелировать очевидность обмена³⁸⁹.

На микроуровне обмен вещами дублирует основной мотив свадьбы, связанный с переходом жениха и невесты из одной возрастной группы в другую, в основе которого лежат новые отношения. Создание этих отношений требует установления связей при помощи вещей. Одежда как материальная ценность (вещь трудозатратная и высокохудожественная) также становилась важной статьей обмена, способствуя формированию благосостояния новой семьи и перераспределению благ в принимающем сообществе.

В целом свадебный ритуал, несомненно, представляет собой символическую покупку. Это подтверждается названием частей ритуала: сговор, выкуп и т. д., которые имели место также в сделках экономического характера. На других смысловых уровнях обряда актуализируется форма дарения, закрепляющая созданные социальные связи в форме «долженствования», поскольку дарственный обмен всегда подразумевает ответ, отсроченный во времени и создающий отношения с потенциалом развития.

Помимо семиотического и структурно-типологического подходов, которые стали классическими в отечественной этнологии, следует обратиться к материальной семиотике – плоду акторно-сетевой теории Б. Латура³⁹⁰. В рамках данного направления предполагается изучение вещи во всей ее полноте, своеобразии и наполненности наравне с одушевленными участниками социальной сети. Вещи, таким образом, иерархически не

³⁸⁹ Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в коллеж де Франс (1992–1993). М., 2019. С. 41.

³⁹⁰ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014.

упорядочиваются, а представляют собой «объекты с социальными и культурными, биологическими и духовными, эстетическими и экономическими смыслами»³⁹¹.

Ритуал – строго регламентированная социальная ситуация, вещная среда которой играет важную роль, позволяя участникам понимать происходящее сходным образом и действовать в соответствии с этим пониманием³⁹². Таким образом, вещи способны осуществлять трансляцию вместе с людьми, замещать их, что особенно актуально в обрядовой обстановке. В контексте свадебного ритуала одежда обладает различными смыслами, не ограниченными знаковостью и материальными свойствами. Имея тесный контакт с человеческим телом, она влияет на его границы и обладает протетической ценностью, действуя в свадебном обряде в качестве участника ритуала и влияя на поведение других действующих лиц.

2.1. Структура марийской свадьбы

Для того чтобы понять, в каких сегментах обряда актуализируется использование одежды, дадим краткую характеристику традиционной структуры марийской свадьбы. Она будет представлять собой суммированную последовательность ритуальных актов, которые в локальных традициях могли варьироваться.

Марийская свадьба неоднократно становилась предметом исследований³⁹³. Наиболее полно ее последовательность изучила О. В.

³⁹¹ Трубина Е. Социальная антропология между материальностью и деятельностью: об активности субъектов и объектов // Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский. М., 2017. С. 92.

³⁹² Соколовский С. В. «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры // Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский. М., 2017. С. 360.

³⁹³ Смирнов И. Н. Современная свадьба сельских марийцев в системе этноса // Археология и этнография Марийского края. 1993. Вып. 22. С. 77–84; Смирнов И. Н., Попов И. С. Марийская свадьба // Народы Поволжья и Приуралья. Коми зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М., 2000. С. 257–279; Федянович Т. П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX в. – 1980-е гг.). М., 1997; Ямурзина Л. В. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари) : дис. ... д-ра филос. наук. Тарту, 2011; Калинина О. А. Традиционная культура марийцев Тонашевского района Нижегородской области; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность: традиционная структура и трансформация и т. д.

Белевцова, разработавшая на основе большого количества источников подробную типологию. Она выделила три крупных брачных комплекса, совпадающих с границами расселения крупных этнолингвистических групп: горномарийский, луговомарийский и восточномарийский. В рамках этих комплексов существуют и подкомплексы – два в горномарийском и пять в луговомарийском³⁹⁴. Не пускаясь в подробное рассмотрение подкомплексов (т. к. это находится за рамками работы), охарактеризуем целостную последовательность свадебного марийского обряда, давая комментарии по поводу расхождений в конкретных деталях, характерных для трех крупных этнолингвистических групп.

Марийская свадьба укладывается в традиционно выделяемую исследователями схему, которая основана на трехчастной последовательности и включает предсвадебный, свадебный и послесвадебный циклы обрядов.

Предсвадебный цикл:

1. Выбор невесты основывался на нескольких критериях. Поиск родственники жениха, как правило, начинали в соседней деревне или любой такой местности, где бытовал аналогичный костюм, а именно, как уточняет Т. Л. Молотова, такой же женский головной убор³⁹⁵. В то же время брак между родственниками запрещался вплоть до седьмого колена³⁹⁶. Поисками пары обычно занимались отец, брат или кто-то из родственников жениха.

Определившись с выбором, невесту покупали за калым, но в Царевококшайской, Вятской, Уфимской, Пермской губерниях встречался брак умыканием. Дольше всего воровство невест просуществовало у восточных марийцев – вплоть до конца XIX в. Свадьба путем похищения проходила по упрощенному сценарию свадьбы по сватовству³⁹⁷.

³⁹⁴ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 211.

³⁹⁵ Молотова Т. Л. Из истории д. Тюм-Тюм // Самобытная Вятка: история и культура марийского народа. Киров, 2007. С. 60.

³⁹⁶ Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. С. 73.

³⁹⁷ Смирнов И. Н. Черемисы. С. 129; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 62.

2. Смотрины (*ўдыр ончымаш*) устраивали после определения подходящей невесты. Участие в них принимали отец жениха с кем-либо из родственников (мужчин) и сваха. У горных марийцев жених приходил на смотрины самостоятельно, а остальные лица присоединялись к нему уже во время сватовства. Инициатором разговора в доме невесты обычно выступала сваха. Во время церемонии договаривались о дне сватовства, который и должен был решить, состоится свадьба или нет³⁹⁸.

3. Следующим этапом предсвадебной обрядности было сватовство (*турлартымаш, ўдыр йўктымаш, ёдёр йўктәш, сыватаймаш, сөрәсьымаш*). Сватами чаще всего становились отец, крестный жениха и некоторые его родственники. Мать жениха, как правило, участия не принимала³⁹⁹.

Сваты, по традиции, останавливались в доме соседей невесты или ближайших родственников, только потом они отправлялись к ней⁴⁰⁰. Прибыв в дом невесты, спрашивали согласие сначала у родителей, затем у нее самой. В знак согласия невеста делила с женихом хлеб, выпивала водку. Мать невесты должна была принять от жениха «плату за молоко»⁴⁰¹. После коллективного возлияния и молитвы приглашали также родственников своей деревни. Невеста преподносила жениху и сватам подарки и восполняла все съеденное и выпитое гостинцами.

4. Обряд обмена кольцами (*шергаш вапталтымаш*⁴⁰²) чаще всего входил в комплекс обрядов сватовства. Однако мог оформляться и в отдельное посещение невесты женихом и заключался в попеременном распитии водки и последующем трехкратном обмене кольцами⁴⁰³.

³⁹⁸ Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала с XIX–XX вв: историко-этнографический атлас. Екатеринбург, 2003. С. 239; Яблонский И. О горных марийцах. С. 179–199; Марийцы. С. 144; Народы Поволжья и Приуралья. С. 269.

³⁹⁹ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 16

⁴⁰⁰ АРГО. Ф. 23. Оп. 1. Д. 145. Л. 4.

⁴⁰¹ Этнография марийского народа. С. 130.

⁴⁰² Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 209.

⁴⁰³ Смирнов И. Н. Черемисы. С. 136.

5. Сговор (*тувыр шулаш, келшымаш, оксам погаш*) осуществлялся на третий день⁴⁰⁴. Функция его была проста: оговаривался размер калыма и приданое невесты. Однако чаще всего рукобитие происходило в момент сватовства и в отдельное посещение не оформлялось.

У восточных марийцев для родственников невесты проводили предбрачный пир *йүкташ* с участием дружек и отца жениха. Тогда же забирали приданое, а невесту увозили в дом «названного отца» жениха (*киаматлык ача*), которым часто выступал его дядя. Задолго до свадьбы и перед этим событием невеста делала только несколько прощальных визитов в дом родных. Сама свадьба также проводилась здесь⁴⁰⁵. Накануне свадьбы проводили девичник *үдыр ончыл йүмө* или девичьи игры *үдыр пулчышо пөрт*.

Свадьба:

1. В доме жениха: утром во дворе устраивалось свадебное место, формировался свадебный поезд, состоящий обычно из 20 подвод, у каждого из участников которого был свой чин. О составе свадебного поезда и функциях чинов говорилось выше (см. гл. I). Участники свадьбы запрягали тарантасы и кибитки, украшали их⁴⁰⁶.

В доме жениха под руководством *карта* осуществлялось моление, родители благословляли сына на путь за невестой. После застолья участники пели и плясали. Ближе к вечеру, а в некоторых районах с утра *савуш* трижды крест-накрест ударял кнутом, и поезд трогался за невестой⁴⁰⁷.

2. В доме невесты: задолго до приезда жениха собирались родственники, пировали, принося с собой гостинцы. Когда слышались звуки *шувыра* и *тумыра*, девушки начинали укладывать приданое невесты,

⁴⁰⁴ Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 209; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 70; Этнография марийского народа. С. 130.

⁴⁰⁵ Народы Поволжья и Приуралья. С. 270.

⁴⁰⁶ Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала с XIX–XX вв.: историко-этнографический атлас. С. 239; Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 139.

⁴⁰⁷ Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марицев в 60-е гг XX в. // АЭМК. Вып. 29., Йошкар-Ола, 2007. С. 141.

оставляя на крышке сундука ленточку для *ончыч шогышо* (молодая незамужняя девушка со стороны жениха)⁴⁰⁸.

У луговых марийцев свадебный поезд останавливался у дома свата, где делался последний взнос *калыма* за невесту, совершаемый отцом жениха или *сўан вум*, после чего поезжане направлялись к невесте. У горных марийцев поезд отправлялся напрямую, а у восточных – заезжал к посаженному отцу⁴⁰⁹.

Поезд во двор сразу не пускали. Жениха встречали отец невесты с пивом в руках и мать, держащая хлеб. Православные марийцы встречали жениха иконой и угощениями. Невеста в это время могла находиться в доме либо у посаженных родителей или в доме «девичьих игр». Луговые марийцы прятали ее в клетки или у соседей, а у моркинских и горных она сама встречала жениха⁴¹⁰.

Первыми в дом входили дружка жениха (*изи вене*), *пурашмарий*, *пурашватэ* и *кугу вене*, исполнявший роль жениха. Встречал их родственник невесты пожилого возраста *торышт шинчыше*, по правую руку от него сидела невеста с подругой *ончылно шогышо*. Когда «сидящий за столом» получал от представителей поезда каравай хлеба, свадьбу пускали во двор. Горные марийцы пускали свадьбу за вино, луговые – за монеты⁴¹¹.

Первым за стол садился жених, после этого гости усаживались рядом. У восточных марийцев родственники невесты не уступали место за столом гостям до тех пор, пока каждый не исполнит величальную песню⁴¹².

После окончания свадебного пира устраивались песни и пляски. Затем поезжане или отец невесты либо подруга приводили ее. Она получала благословение родителей (в том числе крестных) и вручала родне свои подарки, в ответ на это ей давали деньги.

⁴⁰⁸ Народы Поволжья и Приуралья. С. 271; Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала с XIX–XX вв. С. 240.

⁴⁰⁹ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 80.

⁴¹⁰ Евсевьев Т. Е. Обычаи, верования и суеверия марийцев. С. 142.

⁴¹¹ Тихомиров Н. Д. Наши язычники. Казань, 1896. С. 11; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36.

⁴¹² Иванов И. С. Жанровый состав марийских свадебных песен // Узловые проблемы современного финно-угроведения: материалы I Всероссийской конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 2005. С. 445.

3. Отъезд свадебного поезда: невесту собирали, *ончылно шогышо* помогала ей одеваться. Напоследок невеста и жених три раза обходили стол в направлении по солнцу, держась за полотенце, а иногда невесту вел жених, завязав ее правую руку полотенцем. С ними совершали этот обряд *пураш ватэ* – посаженная мать и *ончыч шогышо*⁴¹³.

Непосредственно перед тем, как невеста садилась в тарантас, ее также три раза ударяли кнутом (либо жених, либо дружка). Руководитель свадьбы выкупал у сестер и братьев невесты приданое, которое охранялось до самого приезда в дом жениха⁴¹⁴.

После этого крещеные марийцы ехали венчаться и меняли головной убор невесте. Однако в большинстве случаев даже у православных марийцев обряд венчания проводился позже самой свадьбы, а у некоторых локальных групп и вовсе отсутствовал. Горные марийцы венчались за две недели до свадьбы, не меняя головной убор⁴¹⁵. У некрещеных марийцев поезд заезжал в священную рощу, где под деревом *онапу карт* осуществлял молитву⁴¹⁶. По пути свадебный поезд обязательно заезжал к родственникам жениха, где все участники угощались.

4. В доме жениха: во двор дома жениха сразу не заезжали. Сначала заходил дружка, потом жених, невеста и посаженная мать. Встречали прибывших родители жениха и молодая незамужняя родственница *лашка шогышо ўдыр*. Крещеные марийцы встречали свадебный поезд иконой, у горных марийцев – хлебом с деньгами для невесты. У некрещеных луговых марийцев родители не выходили встречать молодых, а сидели за столом в избе и ждали, пока те зайдут. В этот момент у разных локальных групп марийцев совершались отдельные обряды, направленные на единение

⁴¹³ Марийцы: историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 163.

⁴¹⁴ Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала с XIX–XX вв. С. 240; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 141.

⁴¹⁵ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 19

⁴¹⁶ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 76–77, 82.

молодых: угощение с одной ложки, трехкратный совместный обход стола и т. д.⁴¹⁷

Молодых сажали за стол, где происходил свадебный пир. Новобрачные ели блюдо из одной ложки, после чего невесту вели для знакомства в дома к крестным и родственникам. Отдельные обряды сопровождали транспортировку приданого⁴¹⁸.

Одаривание (*тувыр чикташ*) родственников жениха и поезжан молодой выделялось в самостоятельное обрядовое действие, которое будет в дальнейшем рассмотрено подробно.

В дом жениха приезжал *почеш толишо* – поезд, состоящий из родственников невесты. Их усаживали за стол – женщины рядом с невестой отдельно от мужчин – и угощали. После чего исполнялись величальные песни, и все участники свадьбы пускались в пляс⁴¹⁹.

После получения благословения (*сугынь пумаи*), которое у православных марийцев происходило иконой, совершали молитву богам. После этого молодых отводили в клеть на первую брачную постель. Обряд проводов в клеть (*малаи пыштымаи*) проводил дружка, *ончылно шогышо* и *пўтырышö ава*. У сернурских марийцев в проводах участвовал весь поезд⁴²⁰.

5. Второй день: утром осуществлялась проверка «честности» невесты, после чего молодые мылись в бане, а затем снова происходила раздача подарков, в том числе и молодым⁴²¹. Свадебный пир продолжался.

Пока все гости пировали, молодуха проходила ряд обрядов-испытаний: «хождение за водой» к колодцу (*вўд корно почмаи*), выпекание блинов или варка супа с клецками (*лашка*), у горных марийцев – приготовление лапши или каши, которую приезжают пробовать близкие родственники невесты.

⁴¹⁷ Марийцы. С. 170; Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 282; РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 28; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 118.

⁴¹⁸ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 37.

⁴¹⁹ Марийцы. С. 171; РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 29.

⁴²⁰ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 123; Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. Казань, 1866. С. 78.

⁴²¹ Этнография марийского народа. С. 135.

После угощения молодая мыла пол, мела в избе. Когда все было сделано, у горных марийцев молодые исполняли танец *ош патя*⁴²².

На второй день происходит традиционный выкуп свадебного пирога *кыравец нйлмь*. После распределения *кравца* шли пировать в три избранных в деревне дома⁴²³.

Свадьба продолжалась, как правило, три дня, но могла длиться неделю и больше, пока хватало возможностей.

Послесвадебный цикл:

Этот этап характеризуется регламентированным перечнем запретов для молодой и взаимными посещениями семей. Молодая пара периодически ездила в гости к родителям жены, начиная с третьего дня у горных марийцев и с ближайшего праздника у луговых. У горных марийцев для демонстрации родителям жены головного убора устраивался специальный «шарпанный пир». У восточных марийцев в первое посещение родителей меняли головной убор⁴²⁴.

Второй раз молодые ехали к тестю осенью после уборки хлеба, третий раз – зимой, чтобы забрать обещанный на свадьбе скот. Визиты были взаимны: родители молодой с родней приезжали к семье зятя (*тыклар пыраш*). В дальнейшем горные марийцы посещали родителей молодой на каждый праздник в течение трех лет. У восточных марийцев молодая полгода жила у посаженных родителей, где раз в неделю ее посещал муж. Затем она отправлялась в дом родителей и готовила там подарки, а через месяц муж забирал ее и приданое. У луговых марийцев в течение года после свадьбы молодые участвовали в хозяйственной жизни семьи жены⁴²⁵.

⁴²² Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 113; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 38; Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. С. 78; РГАЛИ. Ф. 483. Оп.1. Д. 3074. Л. 12; ПМА 2019: Эшмякова Ф. В., 1956 г.р., с. Еласы.

⁴²³ Калинина О. А. Традиционная культура марийцев Тонашевского района Нижегородской области. С. 79; Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 38.

⁴²⁴ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 128; Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 181; Сепеев Г. А. Восточные марийцы. С. 191.

⁴²⁵ Юадаров К. Г. Горные марийцы. С. 13; Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах // Марийский археографический вестник. 1997. № 7. С. 194; Мендиаров Г. О

Кроме того, в течение года после свадьбы молодая соблюдала ряд обычаев и запретов: не показываться без головного убора, обуви и полного набора украшений⁴²⁶.

Таким образом, структура марийской свадьбы в целом соответствовала универсальным этапам процесса отделения (начиная со смотрин) и включения (собственно свадьба), в том числе и некоторых форм инициаций (подготовка приданого, испытания молодой и т. д.). Приемы, которые использовались с этими целями, были весьма разнообразны: от пространственной изоляции невесты до связывания рук молодых. Отличия в обряде у разных групп марийцев были многочисленны, но вписывались в общую логическую последовательность. Некоторая временная и локальная вариативность наблюдается у восточных марийцев.

Все обрядовые действия осуществлялись при помощи широкого спектра предметов, которые участвовали в основных этапах свадьбы и отражали основные ее концепты. В основном мотивы объединения были связаны с совместным освоением пространства, а также ритуальным поглощением пищи. Ниже мы подробно рассмотрим все варианты использования одежды и текстиля в свадебном обряде, раскрывая их роль и особенности ритуальных действий с ними.

2.2. Одежда как предмет свадебного обмена

Можно выделить основные ключевые моменты свадебного обряда, где традиционная одежда выступает в качестве предмета обмена. К ним относится первичное закрепление согласия на брак, которое осуществляется тайным образом между женихом и невестой. Вторым этапом является обряд сватовства, в некоторой степени дублирующий первичный обмен, однако направленный на общественное санкционирование. Третьим крупнейшим

черемисах Уфимской губернии. С. 52; Федянович Т. П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья: (Конец XIX в. – 1980-е гг.). С. 47.

⁴²⁶ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 81.

событием может считаться практика дарения одежды, выделенная в самостоятельный ритуал. Все этапы обладают спецификой, так же как и предметы одежды, используемые в контексте. Целесообразно рассмотреть каждый из них.

Первичный обмен как закрепление согласия

Первичный обмен обнаруживается уже на этапе появления идеи будущего союза. Имеется в виду согласие на брак, которое закреплялось символическим обменом определенной вещью и осуществлялось еще до того, как самые близкие члены семьи узнавали о выборе. В источниках XIX столетия сказано, что «парни ходят тайно по ночам к девкам с подарками», в свою очередь, ожидая ответного подарка-обещания⁴²⁷. Среди подобных предметов можно выделить два типа вещей. Первую категорию подарков, обыкновенно дарившихся девушкам, составляли украшения из металла либо предметы, которые можно использовать в качестве украшения: «Серебряный рубль, который милый подарит ей, она не истратит, а украсит им свою грудь и будет вспоминать милого. Не меньше удовольствия доставляет ей подарок серебряного кольца, медного браслета с грубой резьбой»⁴²⁸. Браслеты и кольца действительно указывали на брачные намерения, что нашло отражение и в фольклоре⁴²⁹.

Монеты, кольца и браслеты объединяет между собой круглая форма, символизирующая замкнутое пространство – связь между субъектами. Возможность их использования в украшении говорит о символической демонстрации. То, что может быть продемонстрировано обществу (даже в дальнейшем), приобретает статус легитимности.

Ценовой диапазон изделий, которые использовались в виде подарка, был различен: кольца часто дарили девушкам родители в качестве

⁴²⁷ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 44.

⁴²⁸ Кузнецов С. К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 20; Приложение 5. Рисунок 21.

⁴²⁹ Приводим текст песни «Серебрянные браслеты»: «Серебрянные и латунные браслеты на запястьях моих рук / Серебрянные и латунные кольца на пальцах моих рук / Красавец с глазами, как смородина, в моем сердце» (запись в БАССР, 1935 г.) (Смирнов К. А. Песни восточных марий. Йошкар-Ола, 1951. С. 154).

«сувенира» с базара, пальцы некоторых девушек были унизаны несколькими кольцами, что красноречиво свидетельствовало об их популярности. Ухажеры могли преподнести девушке покупное дорогое украшение: перстень с сердоликом, а в случае скромных возможностей и изготовить его самостоятельно⁴³⁰.

Согласием на брак становились также предметы одежды. Наиболее распространенным знаком согласия невесты был головной платок *солык*. В качестве обещания он фигурирует и в марийских сказках⁴³¹. Рудимент данной формы согласия встречается в обрядовых играх молодежи (парней и девушек), связанных с передачей платка друг другу, а также в песенном фольклоре⁴³².

Платок являлся девичьим головным убором, и его включение в ритуальный тайный обмен символизирует утрату девичьего статуса будущей невестой. Доверяя предмет, олицетворявший девичество (в его качестве выступает девичий головной убор – платок), другому лицу, девушка, таким образом, соглашалась с предложением, инициировала процесс своего перехода в род мужа. Подобный предварительный обмен, несмотря на его скрытую форму, тем не менее носил характер долженствования, соглашения, договора. В случае, если он становился известен общественности, такая пара должна была пожениться. Схожие традиции характерны и для других финно-угорских народов. Однако у некоторых из них платок не был залогом брака, а скорее становился способом повышения «славетности»⁴³³. Предварительный сговор с невестой имел место как в ситуации брака

⁴³⁰ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 147, 331; ПМА 2010: Белова П. Г., 1927 г. р., д. Кожважи.

⁴³¹ Перед дальней дорогой «Пампалче упала на грудь Эчану, крепко поцеловала и подала вышитый солык, который вышивала к свадьбе» (Марийские народные сказки. Йошкар-Ола, 1984. С. 21).

⁴³² Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. С. 163; Смирнов К. А. Песни восточных марий. Йошкар-Ола, 1951. С. 156; Марийские народные сказки. Йошкар-Ола, 1984. С. 236.

⁴³³ Так, у вепсов, карел, русских девушка могла раздавать платки нескольким парням, чтобы повысить свою «славетность» (Горб Д. А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в кнце XIX – XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 155).

сватовством, так и в случае брака похищением, когда посредник отправлялся к невесте, чтобы получить вещь в залог как подтверждение согласия⁴³⁴.

Здесь ярко проявляется гендерный символизм вещей. Обмен осуществляется теми предметами, которые могут служить примером рода деятельности мужчины и женщины. Изготовление одежды – в марийском обществе сугубо женская работа. В то время как обработка металла – мужская. Такой символизм может быть объясним, если воспринимать данные предметы в форме залога, который является не денежным эквивалентом, а «замещает личность, как при заключении пакта»⁴³⁵. Таким образом, предмет, включенный в обмен, обладает признаками человека, его дарящего.

Сватовство

Тайный сговор между женихом и невестой, закрепленный ритуальным обменом, нуждался в официальном подтверждении. Им становился обряд сватовства, который на общественном уровне фиксировал присвоение паре статусов жениха и невесты. Договор вновь закреплялся с помощью ритуального обмена, но включал расширенный круг действующих лиц.

Сватовство – многоступенчатый процесс, кульминацией которого, несомненно, становится договор о калыме и приданом. Он также насыщен различными формами дарения, в которые вовлечены предметы одежды.

По структуре сватовство было сравнимо с торговыми соглашениями и строилось на основе обмена между представителями семьи жениха и семьи невесты. Важным свойством обменных процессов можно считать их исполнимость и обоюдность. Это справедливо и для свадебной обрядности. Сваты не могли вернуться с пустыми руками: все, что было выпито, съедено и оставлено в доме невесты, должно было быть исполнено. Этот принцип прослеживается на протяжении всей свадебной церемонии и отражает собой явление сбалансированной реципрокности. Ее нарушение, то есть отказ

⁴³⁴ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 43.

⁴³⁵ Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М., 2012. С. 168.

принять дары (отведать пищу), расценивалось как отказ от заключения союза⁴³⁶.

В качестве приветственного дара жених привозил невесте *шарпан* и *нашмак* (части женского головного убора), которыми завязывали сумку с гостинцами – за оставшееся до свадебного пира время она должна была приготовить себе свадебный головной убор. При этом узор ее свадебного *нашмака* включал узоры двух *нашмаков* – невесты и жениха⁴³⁷. Данный подарок санкционировал начало реальных изменений в социальном положении девушки – она становилась невестой.

На следующем этапе невеста дарит ответный подарок. В большинстве случаев это был холст: у горных марийцев невеста повязывала сватам отрез *мынер* или *тыгыргыт* через плечо, завязывая его под мышкой, у луговых марийцев знаком согласия становился поясной платок. Причем последний существовал в двух экземплярах. Один дарился жениху, а второй оставался у невесты⁴³⁸. Впоследствии платок, подаренный жениху, становился элементом обряда «узнавания» на свадьбе: жених брал его с собой и по второму, парному, экземпляру находил свою невесту. Мотив узнавания по платку встречается и в марийских сказках⁴³⁹. «Отрезом на рубахи» одаривались и прочие участники сватовства. Такой обряд носил название *кõнымылан солыкым пумыаш* – «дарение платков за согласие»⁴⁴⁰. Важным моментом здесь является множественность подарков невесты: она выстраивает сеть взаимоотношений не только с женихом, но и с группой людей, сопровождающих его. Расположение холста через плечо обозначает начало переходного этапа для семьи жениха. Отрез холста можно рассматривать как символическое отделение, «отрезание» невестой себя от дома⁴⁴¹.

⁴³⁶ Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. Санкт-Петербург, 2014. С. 131.

⁴³⁷ АРЭМ. Оп. 1. Д. 22. Л. 16; Д. 4. Л. 9.

⁴³⁸ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 36; Сепеев Г. А. Восточные марийцы. С. 167; ПМА 2018: Торгаева Р. И., 1937 г. р., д. Шоруньжа.

⁴³⁹ Марийские народные сказки. С. 70.

⁴⁴⁰ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 67.

⁴⁴¹ Салмин А. К. Система религии чувашей. С. 228.

Обмен материалом для изготовления одежды либо частью от целого (пары предметов) отражает начальный уровень взаимоотношений меняющихся. Будучи только заготовками, подобные вещи содержат потенциал для последующих манипуляций с ними. Таким образом они отражают незавершенность процесса, которая впоследствии разрешается в ходе свадьбы.

Кульминацией сватовства становится распределение калыма за невесту и приданого – важнейших форм благ, которыми обмениваются семьи во время свадьбы. Их следует рассмотреть подробнее.

Калым (*олно*) включал в себя две части: денежную и материальную. Денежные размеры калыма сильно различались в зависимости от региона и исторического периода. В XIX в. цены значительно колебались. Горномарийская невеста стоила 30–35 рублей, луговомарийская – от 10 до 100 рублей, восточномарийская – от 20 до 100. При этом брак похищением стал способом избежать расходов на свадьбу⁴⁴².

В материальную часть входили следующие предметы: «300 монет мелкого серебра, 2 фунта бисера красного, бешмет, отороченный позументом, шуба, покрытая какою-нибудь материею (такая же шуба дается и матери невесты), шаль и башмачки или сапожки»⁴⁴³. Сюда же добавлялись «восемь рублей мелким серебром для головного убора невесты», а также восемь аршин сукна пополам невесте и ее отцу»⁴⁴⁴, то есть те предметы одежды и текстиля, которые имели высокую рыночную стоимость и были престижными. У восточных марийцев в *олно* входил также продуктовый набор, который привозил на свадьбу родителям невесты жених. В него входили разные крупы, мясо, соль, сахар и т. д. Наряду с утратой денежной части калыма, продуктовая форма сохраняется до сих пор. Также, в случае

⁴⁴² Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. S. 154.

⁴⁴³ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 50.

⁴⁴⁴ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба. С. 142.

развернутой последовательности предсвадебного цикла обрядов, жених берет на себя частичное снабжение их продовольствием⁴⁴⁵.

Внесение калыма за невесту, который выплачивался не сразу, а постепенно, было важным событием свадебного цикла, поскольку именно с этого момента договор считался необратимым. Отменить свадьбу было практически невозможно, и в случае непредвиденных экстренных обстоятельств (сюда можно отнести смерть одного из новобрачных) брак заключался с сестрой / братом погибшего. В то же время у восточных мариетцев еще оставалась возможность избежать свадьбы, и здесь имело значение то обстоятельство, кто именно был инициатором расторжения: если жених, то калым оставался невесте, и наоборот.

Соразмерно калыму невеста должна была со своей стороны подготовить приданое – *кумалтыш* (слово *кумалтыш* также можно перевести как «жертвоприношение»). Оно симметрично калыму включало в себя две части. Первая часть – *кузык* (включала скот, домашнюю птицу и преподносилась в подарок семье жениха отцом невесты⁴⁴⁶). Фактически эта часть становилась основой для формирования материальной базы новой супружеской пары и передавалась от одной семьи другой. Вторая часть приданого принадлежала непосредственно невесте и даже после переезда в новый дом была неотчуждаема от нее. Она включала постель (перину), одежду, холст и украшения. В случае развода эта часть приданого возвращалась к женщине. По сути, прямой экономической выгоды для семьи жениха не было: ею могла считаться сама невеста, обладавшая определенным имуществом, которое впоследствии передавалось по наследству и таким образом оставалось в пределах семьи жениха. Вторая часть, состоящая из предметов одежды и постели, могла использоваться женщиной в рамках своей малой семьи – для себя, мужа, детей по ее личному выбору (известно, что декорированные монетами женские украшения и головные уборы

⁴⁴⁵ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 50.

⁴⁴⁶ Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР. С. 263.

составляли фонд семьи и могли обмениваться в экстренных случаях)⁴⁴⁷. Таким образом, обмен осуществлялся на разных уровнях: невеста обменивалась на деньги со стороны жениха (и это была торговая сделка), в то время как обмен вещами во многом носил символический характер и мог относиться к практикам дарения. Большая часть даров жениха возвращалась в составе приданого с невестой обратно, однако находилась в ее собственности и могла реализовываться только по ее желанию. Вторая часть приданого имела четкую гендерную привязку: после смерти владелицы она передавалась по наследству исключительно по женской линии. Приданое было показателем экономического положения невесты, и размер калыма зависел от него. Отсюда вытекали и разночтения в сумме.

Совершенно справедливо сундук с приданым идентифицируется с невестой и является показателем ее ценности, символом плодородия и достатка. Именно поэтому на дно клали хлеб, деньги и рябиновый крест. С целью стимулировать чадородие невесты на сундук сажали мальчиков, когда везли приданое в дом жениха⁴⁴⁸.

Таким образом, на этапе сватовства в свадебном обряде реализовывались две формы обмена: рыночная, когда расчет осуществлялся деньгами, и дарственная в виде обмена вещами. Помимо финансовой составляющей, имущество со стороны невесты включало в себя набор предметов, необходимый для освоения нового жизненного пространства, и включал изделия, созданные невестой. В то же время калым включал в себя предметы одежды, которые можно было купить, то есть не имеющие вмешательства конкретного человека, его труда и знаков, нанесенных им, эта часть калыма возвращалась вместе с невестой обратно в семью жениха, но считалась престижной.

После завершения всех договоренностей окончательное закрепление решения осуществлялось при помощи ритуального обмена кольцами –

⁴⁴⁷ Lehtinen I. *Tscheremissischer Schmuck*. S. 154.

⁴⁴⁸ Узунева Е. С. *Болгарская свадьба*. С. 70; ПМА 2018: Сильдушкина Н. С., 1937 г. р., д. Четнаево.

шергаиш ваишталтаиш, который зафиксирован у разных групп марийцев⁴⁴⁹. Кольцо в данном случае завершает и закрепляет установившуюся связь, которая не может быть прервана.

Свадебный обмен

В течение всего свадебного дня – кульминационного момента свадьбы – обмен неоднократно повторяется между участниками на разных уровнях. Среди предметов обмена можно выделить разные категории вещей. Основная роль принадлежит материальным предметам и пище. Так, например, все, кому подносят пиво, должны опустить в него монеты – тем самым «оплатить» его. Аналогично поступают и жених с невестой: жених отправляет невесте ковш пива, она его выпивает, а деньги забирает. Подобным же образом жених посылал к родителям невесты дружку просить позволения занять свое место. Согласие выражалось метафорично: хозяин дома передает для жениха ковш пива с монетами на дне, которые жених оставляет себе, и затем садится⁴⁵⁰. Такая форма обмена была наиболее простой и повторялась многократно.

Аналогичной процедуре подвергались ритуально значимые материальные предметы, владение которыми дает субъекту власть над невестой, а также меняет его статус. К ним относятся предметы с высокой степенью сакрализации (покрывало, приданое и т. д.), сама невеста, которую тоже необходимо выкупить у ее подруг *ыдыр гуньыр*. В свадебном контексте невеста также является объектом дарообмена.

Система свадебного дарения предполагала процесс освоения нового пространства, формирования коммуникативных связей, которые можно было создать при помощи материальных предметов, изготовленных своими руками. В цепи взаимных обменов, чем, собственно, и является свадебный обряд, предметы одежды чаще и устойчивей фигурируют в качестве даров невесты. Дары можно разделить на две категории:

⁴⁴⁹ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 51.

⁴⁵⁰ Михайлов С. Свадьбы горных черемис Казанской губернии // Юадаров К. Г. Горные марийцы. Йошкар-Ола, 2008. С. 9.

1. Подарки, преподносимые родителям своей родственной группы.
2. Подарки для родственников жениха.

Первая категория включала в себя те дары, целью которых было символическое отделение – возврат долга, накопленного за годы совместного проживания. Подарки своим родным невеста дарила у всех групп мариийцев⁴⁵¹. Перед выездом в дом жениха она раздавала прощальные подарки: в первую очередь одаривались мать и отец невесты, которым она давала по рубахе и получала взамен деньги⁴⁵². В некотором смысле в виде рубахи невеста преподносила себя: «...личность первоначального дарителя присутствует в подаренной вещи, она связана с вещью и всегда сопровождает ее»⁴⁵³. Многие исследователи склонны видеть в одежде «мифологического двойника человека», что действительно находит подтверждение в ряде обычаев, как, например, в утилизации старой одежды или проявлениях вредоносной магии через нее⁴⁵⁴. Таким образом, одаривая родителей, молодая, с одной стороны, фиксирует коммуникативную родственную связь; с другой – дарит часть себя, а также подтверждает родственную связь⁴⁵⁵. Такие подарки можно назвать «прощальными».

Вторая категория даров – «приветственные» подарки. Сюда входили предметы, изготовленные специально для родственников жениха, и они включали в себя что-либо из одежды. Период подготовки данной категории даров особо выделялся в отдельное посещение невесты. Такой обряд назывался *тувыр шулмаш* – «измерять рубаху» и проводился незадолго до свадьбы, когда жених привозил мерки, чтобы невеста могла приступить к подготовке подарков. Тут же обговаривалось их количество⁴⁵⁶. После этого за оставшееся до свадьбы время приданое пополнялось ими. Известно, что количество подарков зависело от размера калыма. Иногда их объем был

⁴⁵¹ Белевцова О. В. Мариийская свадебная обрядность. Приложение. С. 32.

⁴⁵² Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 229.

⁴⁵³ Годелье М. Загадка дара. С. 69.

⁴⁵⁴ Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. С. 46. Так, чтобы свести человека в могилу, нужно было привязать часть его одежды к колоколу (АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 69. Л. 4).

⁴⁵⁵ Геннеп А. ван. Обряды перехода. С. 122.

⁴⁵⁶ Михайлов С. Свадьбы горных черемис. С. 6.

достаточно велик, и девушке нередко оказывали помощь. Известен круг лиц, дары для которых могла приготовить только невеста: рубаха жениху и всем мужчинам со стороны жениха, начиная со свекра. Подруги невесты вышивали подарки женской половине. Вероятно, таким образом невеста выражает свою готовность участвовать в «одевании» лиц мужского пола. Это предположение подтверждается обрядом второго свадебного дня, когда мужчины – родственники жениха специально обрывают завязки на рубахах, чтобы молодуха их пришила⁴⁵⁷.

Полевые данные свидетельствуют о том, что количество подарков зачастую не соответствовало точному числу родственников со стороны жениха, а было обусловлено мифологической традицией. Так, Т. А. Крюкова фиксировала в 1939 г. устойчивое число предметов одежды, изготовленных невестой для подарков: *7 рубах, 7 шарпанов, 7 нармаков, 7 солыков*⁴⁵⁸. Вероятно, данное явление напрямую связано с тождеством понятия *кумалтыш* и марийских жертвоприношений, для которых также было свойственно фиксированное число животных, приносимых в жертву богам (их количество нередко равнялось семи – сакральному числу в марийской культуре).

В свадебном обряде вручение таких «приветственных подарков» превращалось в масштабное действие. Если дары первой категории никак не оценивались, то подарки, предназначенные для родственников жениха, подвергались смотру. Невеста, преподнося подарок, спрашивала, довольны ли все. В свою очередь, ей обещали сделать ответный подарок. Чаще всего им становился домашний скот, реже – деньги. Начинали одаривание обычно с самых близких родственников – свекрови и свекра. Поскольку невеста еще не была способна выражать свою волю прямо, ей оказывали посильную

⁴⁵⁷ Маркелов Т. М. Вышивание у марийцев. С. 140; Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 76.

⁴⁵⁸ АРЭМ. Оп. 1. Д. 73. Л. 19.

помощь в одаривании другие лица: *ончыло шогышо*⁴⁵⁹ либо дружка и посаженная мать⁴⁶⁰.

В качестве дара родственникам жениха основным предметом практически всегда становилась рубаха, для женщин это могли быть также головные уборы. Анализ сохранившихся сведений об этом обряде показывает, что рубаха и женский головной убор становились подарками для родственников по крови: отцу, матери либо братьям и сестрам, вероятно, потому, что нательная одежда символизировала породнение. Иногда такие подарки делались только для родителей жениха, причем даже тогда, когда их не было в живых. Для свекрови в качестве подарка нередко шили полный марийский костюм⁴⁶¹. Остальным участникам свадьбы, которые не являлись близкими родственниками жениха, подносились простые предметы, не связанные с телесностью: так, музыкантов на свадьбе невеста одаривала полотенцами, всем остальным участникам дарили холсты на рубаху либо поясные полотенца, то есть предметы, слабо заполненные либо вообще лишенные вышивки невесты⁴⁶². Чем ближе к невесте в родственных отношениях находился человек, тем более маркированными были ее подарки ему. Примечательно, что у восточных марийцев посаженные родители в этом плане приравнивались к кровным и получали равноценные подарки⁴⁶³.

Обращает на себя внимание традиция оценки искусства молодой, возможность выбора подарка, которая предоставляется родственникам жениха. Неудобную вещь бросали на березку, что стояла во главе *шиллыка* (место свадебного пира), и требовали что-нибудь другое взамен⁴⁶⁴. Несомненно, что критика подарков носила ритуальный характер, так как проводилась в шуточной форме, что отмечалось путешественниками еще во второй половине XIX в.⁴⁶⁵. Вероятно, такое одаривание можно рассматривать

⁴⁵⁹ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 52.

⁴⁶⁰ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. С. 60–61.

⁴⁶¹ ПМА 2018: Николаева С. В., 1953 г. р., с. Шоруньжа. ПМА 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши.

⁴⁶² Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 71; № 1069-554-556 РЭМ.

⁴⁶³ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 123.

⁴⁶⁴ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 49.

⁴⁶⁵ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба. С. 176.

как форму инициации для молодой, посредством которой она могла войти в новую для себя социальную и родственную группу. Каждый, кто принимал участие в этом испытании, получал от невесты свою долю, пропорциональную социальной роли и родственной близости к жениху. Возможность «непринятия» конкретного подарка и стремление к выбору имеют прямую аналогию в обрядах жертвоприношений, когда не каждая жертва может понравиться богам и должна быть заменена другой. Принятие же подарка подразумевало ответный дар и распространяло на принявшего определенные обязательства в будущем. Принятие подарка носило демонстративный характер: его надевали на себя, затыкали за пояс то есть всячески показывали⁴⁶⁶.

Передавая подарки родне жениха, невеста не просто получала ответные дары, она имела право требовать их. Причем в контексте марийской свадьбы родственники жениха отдаривали молодую животным⁴⁶⁷, реже – предметами для хозяйственных нужд⁴⁶⁸. При этом гости только обещали совершить ответный подарок, а фактически преподносили дар позже. Таким образом, в формировании нового хозяйства принимали участие все родственники жениха.

В контексте теории обмена практика свадебного одаривания членов семьи жениха имеет также глубокий практический смысл. Помимо установления коммуникативных связей, свадебный обмен имел своей целью распределение имущества двух семей, аналогичное потлачу⁴⁶⁹. Распределение богатств осуществляется на нескольких уровнях: накопленное семьями имущество в виде денег, скота и предметов престижа распределялось их владельцами – мужчинами. Невеста осуществляла дележ своего имущества: того, что было изготовлено ее руками, на что она

⁴⁶⁶ Полевые материалы автора 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши.

⁴⁶⁷ Кузнецов С. К. Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 123; Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 49.

⁴⁶⁸ Вариант подарка золовки: «кормысла свои могу дать или ведра» (РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Л. 12)

⁴⁶⁹ Барнард А. Социальная антропология: исследуя социальную жизнь людей. М., 2009. С. 79.

распространяла свои права. В то же время дары семьи жениха в виде домашних животных формируют самостоятельное хозяйство образующейся семьи. Подаренный скот при этом вручается невесте, так как в марийской традиции домашняя живность – собственность женщины⁴⁷⁰, что, очевидно, связано с зависимостью фертильных функций и животноводства и прослеживается как в обрядовой, так и в повседневной жизни. Дарение животных молодым было показателем социального статуса и считалось элементом престижа, поскольку «долго в деревне после свадьбы будут греметь имена щедрых жертвователей»⁴⁷¹. Одаривание невесты было одним из важных пунктов формирования репутации в марийском обществе. Щедрый подарок делал богатство дарителя общеизвестным и легитимным.

Систематизация и анализ многочисленных источников выявили основные точки структуры, в которых актуализируются процедуры обмена одеждой. Сюда можно отнести три основных эпизода: тайный обмен между женихом и невестой, сватовство и одаривание участников свадьбы.

Текстиль, который часто использовали как предмет обмена, по степени завершенности можно условно разделить на две категории: собственно одежда, как готовое изделие, и заготовка либо материал для изготовления одежды. Между этапами свадьбы и степенью завершенности обменных предметов существует связь: так, для подготовительного этапа характерно использование текстильных полуфабрикатов, в то время как в кульминационный момент свадьбы (день переезда невесты) обмен осуществляется готовыми, то есть «очеловеченными», изделиями. В некоторых локальных группах вместо заготовок использовали парные предметы. На подготовительном этапе дары отличались «незавершенностью». Таким образом, временные отрезки свадьбы маркировались на уровне материальных предметов. Мотив непарности поддерживался на вербальном уровне: на сватовстве сваты обычно заявляли

⁴⁷⁰ Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари.: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. С. 80.

⁴⁷¹ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 49.

о недостатке и спрашивали семью невесты о том, «не попала ли к ним случайно пропавшая варежка»⁴⁷².

При анализе родственных отношений обнаруживается следующая иерархия подарков: для кровных родственников невесты и жениха – телесные предметы (одежда) и нетелесные (текстиль) – для остальных участников. В некоторых местностях предметы одежды дарили только родителям, остальным – холсты⁴⁷³. Очевидно, что в процессе распределения даров каждый должен был получить свою долю, и она была тем больше, чем ближе к новобрачным находилось конкретное лицо (имеется в виду родовая и социальная принадлежность). Среди одежды можно выделить конструктивные типы, которые маркировали максимальную степень близости. Рубаха, пожалуй, является наиболее трудозатратным предметом среди даров, предназначенных для родителей. Свекрови предназначался женский головной убор. Платок, символизирующий девичество, как правило, преподносился девушкам (сестрам). Таким образом, для каждой категории участников свадебного обряда был подготовлен свой тип подарка. Следует отметить, что одежду, предназначенную для обмена, можно типологизировать также по способу изготовления: как покупную и самодельную. Покупная фигурирует только в контексте обмена приданым и калымом, то есть, являясь категорией престижа, приобретается свекром или тестем. Сюда можно отнести кожаные сапоги, шубу, покупные материалы – ситец, сукно, бисер и т. д. Они распределяются путем рыночного договора. Одежда, изготовленная домашним способом, считается собственностью невесты, несет в себе ее неотчуждаемую символическую часть и реализуется в ином контексте – в форме дара, распределения среди всех участников, которые, принимая подарок, обязаны ответить тем же, подтверждая новую коммуникативную связь.

⁴⁷² Калинина О. А. Особенности свадебной обрядности медведевских марийцев // Финно-угроведение. № 1–2. 2017. С. 65.

⁴⁷³ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 38.

Ряд вещей обладал повышенной степенью ценности, передача их владельцу должна была быть обставлена как выкуп, то есть иметь денежный эквивалент. Это касалось в первую очередь предметов с высоким семиотическим статусом (например, покрывало невесты). Передача прав владения в данном случае подразумевала освоение новой социальной роли получателя и закреплялась экономически при помощи денег.

Исходя из общих свойств одежды, включенной в обменные свадебные практики, можно говорить о ее функциональных особенностях. В свадебном ритуале сочетаются две важные обменные формы. Экономическая форма, когда оплата происходит моментально, воплощается в финансовом эквиваленте, называется «выкуп» и в основе своей имеет смысл установления отношений владения. Вторая форма обмена – дарение – оперирует типичными вещами, однако наделенными символическим смыслом и характеристикой «одомашненности», то есть претерпевшими влияние конкретного человека (изготовленное либо выращенное им) и обладающими его признаками. Эта форма обмена растянута во времени и призвана создавать и закреплять взаимные социальные связи за счет вложения молодоженами части своего имущества в формирование хозяйства новой семьи. Таким образом, дарообмен предметами одежды – это создание сети взаимных обязательств, которые за счет протяженности имеют постоянный характер. Передача подарков оформлялась как инициация – вхождение в новый социальный и родственный круг. При этом дары устанавливали отношения долженствования: принимая подарки, родственники брали и обязательства, связанные с приходом нового члена семьи (отсюда как можно больший круг вовлеченных в праздник и ритуал дарения). Следует отметить также сходство практик свадебного обмена одеждой с жертвоприношениями, принятыми в традиционной марийской религии. Свадебный сценарий структурно выстраивается по принципу обряда календарного моления и включает все его этапы (покупку жертвенных животных, подготовку к молению, само моление, развешивание шкур жертвенных животных на

дереве, ожидание ответного «дара» от богов). При сопоставлении свадебных обрядов и коллективных молений можно предположить, что одежда выполняет на свадьбе роль символической жертвы. С этой особенностью может быть связана и высокая степень ее орнаментации зооморфными и древовидными мотивами.

Отметим, что одежда в практиках обмена выполняла и престижную функцию: предметы, подаренные невестой, берегли, а некоторые из них могли впоследствии использовать в других обрядах (например, в похоронном).

Таким образом, ритуальный обмен одеждой в свадебном обряде имел большое значение, закрепляя социальные взаимоотношения разных уровней: индивидуальные и групповые (родовые). Предметы обмена выступали в качестве медиаторов коммуникации и формировали структуру обряда. Одежда становилась объектом обмена в критических фиксированных точках свадебного ритуала: первичного тайного соглашения, сватовства, одаривания невестой, то есть там, где имело место общественное соглашение⁴⁷⁴.

2.3. Использование предметов одежды в свадебном обряде

Все этапы свадебного ритуала были насыщены материальными объектами, которые в тот или иной момент становились активными участниками ритуала, отражая основные перемены, происходящие в ходе его действия. Одежда в свадебной обрядности являлась наиболее выразительным инструментом для осуществления различных манипуляций. Ниже рассмотрим те из них, в которых она играла ведущую роль.

Переодевание в свадебном обряде

Свадебный ритуал насыщен обрядами переодевания. С их помощью обозначалась смена социальных ролей исполнителей. Перемена одежды,

⁴⁷⁴ Песецкая А.А. Одежда как элемент свадебного обмена у марийцев (кон. XIX – нач. XX в)// Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. Вып. 2. С. 330-342

таким образом, становилась инструментом в процессах включения и отделения на марийской свадьбе. «Одежда – визуальная метаформа идентичности»⁴⁷⁵, поэтому любое переодевание в обрядовом контексте является манифестацией изменившегося состояния субъекта.

Среди всех участников свадьбы чаще всего одежду меняла невеста. В общей сложности она переодевалась три раза, причем это всегда было обусловлено значимыми изменениями пространства и локализации участников. Жених менял свой костюм лишь однажды – по возвращении домой с невестой. Перемены его внешнего вида связываются с обретением им нового семейного статуса, а также маркируют завершение переходного периода для него. В случае же с невестой процессы свадебного переодевания гораздо сложнее. При помощи переодевания в обряде обозначены ключевые для положения невесты этапы свадьбы, которые меняют ее статус. Следует отметить, что у восточных марийцев невеста не меняла свой костюм – только прическу и головной убор⁴⁷⁶.

Первый эпизод смены одежды связан со сбором невесты перед выездом в дом жениха. Девушка проходит тщательную подготовку накануне свадьбы. Вместе с подругами невеста идет в баню, при этом топить ее должны девушки, а веник и мыло приносят от жениха, чтобы невеста «смыла» с себя «отчее» и приняла «женихово». У чувашей было принято обливать невесту водой из трех разных мест с защитными целями⁴⁷⁷. Таким образом баня становилась необходимым ритуальным очищением для невесты, которое соблюдалось во всех обрядах перехода, являясь одним из этапов ее отделения. Это подкреплялось традицией держать одежду невесты над огнем⁴⁷⁸.

Момент выхода из родного дома является рубежом в свадебной обрядности, поскольку символизирует утрату прежней принадлежности

⁴⁷⁵ Энтуисл Дж. Модное тело. С. 80.

⁴⁷⁶ Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 235.

⁴⁷⁷ Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 136.

⁴⁷⁸ Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. С. 228.

невесты к половозрастной группе девушек и переход в неопределенный статус: она уже отделена, но еще не включена в новое сообщество. Эта стадия была одной из самых важных, поскольку в процессе перемещения из дома родных в дом жениха невеста более всего подвержена воздействию злых сил. Поскольку порча, накладываемая через одежду, была самым распространенным вариантом, внешнему виду невесты, ее костюму уделялось повышенное внимание.

Обряд сбора невесты назывался *ўдыр чикташ* – «одевать девушку». В это время брат невесты переодевался в ее свадебный кафтан и три раза обходил свадебный стол, тем самым замещая невесту, чтобы отвести от нее действие злых сил. Его называли «первая невеста»⁴⁷⁹. Только после этого одежду отдавали настоящей невесте, чтобы она оделась перед дорогой. Подобный же обряд фиксирует А. Фукс: брат невесты, надевая ее шапку и кафтан, пляшет, а остальные «кричат». При этом «первая невеста» пыталась всячески поцеловать уворачивающегося жениха⁴⁸⁰. Переодевание в одежду невесты ее близкого родственника – один из приемов замещения, осуществляемый с помощью другого лица. Примечательно, что оно было другого пола. Смена мужского и женского – элемент календарных праздников марийцев⁴⁸¹. В ритуальном контексте смена гендерной роли возможна в критический момент обряда, когда нарушается привычное положение вещей, происходят важные трансформации. Показательным моментом в свадебном переодевании мужчины в женщину является также его шуточность: зачастую такие эпизоды призваны вызывать смех, который выполнял продуцирующую функцию, «имел ритуальное значение и утверждал новую жизнь»⁴⁸², а также способствовал психологической разрядке участников в сложный момент. Переодевание в одежду невесты

⁴⁷⁹ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 58.

⁴⁸⁰ Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 228.

⁴⁸¹ Например, в ходе зимнего праздника *Шорык-Йол*, когда мужчины переодеваются в женщин, а молодые перевоплощаются в пожилых (Васильев М. Святки у черемис // Известия по казанской епархии. 1917. № 5–6. С. 50).

⁴⁸² Пропп В. Я. Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств. Минск, 1961. С. 296.

дублировало мифологические нарративы, исходя из которых, жених должен был опознать свою невесту по определенным признакам. Как правило, она примеряла на себя зооморфные образы (голубь, утка, лиса и т. д.)⁴⁸³. Подобные инверсии оформлены в обряде как испытание, которое жених должен преодолеть.

В процессе подготовки к выезду из отчего дома невеста лишалась тех предметов одежды, которые имели важное значение для ее идентификации в прежней социальной роли: платка, как символа девичества и пояса, отсутствие которого выделяло невесту среди иных участниц⁴⁸⁴. Взамен невеста получала характерный только для нее в переходный период элемент одежды – *вўргенчык*, а также некоторые элементы, свойственные роли замужней женщины: кафтан *ужар сывын*, шапку, украшения. Переодевание невесты перед выходом из дома – тот момент, когда она приобретает лиминальный статус. Оттого, как пройдет ее перемещение в дом жениха, зависит благополучие будущей семейной жизни. Именно поэтому костюм невесты в этот период становится сложным, имеет локальные особенности. Он одновременно информативен и регламентирован, что характерно для ситуаций перехода.

Следующий этап смены облика совпадал и для невесты, и для жениха. Опуская незначительные локальные расхождения во времени, можно считать, что в рамках свадебного обряда переодевание молодой пары в новый комплект одежды воспринималось как совместный акт. По приезду в дом родителей жениха оба надевали новый костюм.

Переодевание жениха осуществлялось следующим образом: молодая отдавала дружке собственноручно изготовленные рубаху, штаны и пояс, а он передавал их в *шиллык* к свадебному голове. После проверки подарков тот отправлял жениха и дружку на речку купаться и переодеваться⁴⁸⁵. В случае, если свадьба проходила зимой, ритуальное очищение и переодевание

⁴⁸³ Марийские народные сказки. С. 98.

⁴⁸⁴ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. С. 126.

⁴⁸⁵ Михайлов С. Свадьбы горных черемис. С. 12.

происходило в бане. Этот момент был знаковым для жениха, поскольку, переодеваясь, он не просто демонстрирует окружающим навыки жены, но и фактически передает ей функции одевания его. В напутствиях родителей сыну нередко встречаются слова следующего содержания: «разлучаешься с нами, нашим местом, с нашим бельем-одеждой»⁴⁸⁶.

Переодеванию молодой придавалось большое значение. Мужчины, что везли приданое, вели ее купаться на речку или в баню, где окачивали водой и переодевали в новое, привезенное с собой платье. Невеста надевала комплект, состоящий из рубахи и кафтана, который обозначался термином «*кавынь*», суконный кафтан и шапку она снимала. Следом за этой процедурой осуществлялся важный этап свадебного цикла – смена головного убора. Потом этот комплект, включая головной убор, не носили и хранили на смерть⁴⁸⁷. Таким образом, в процессе смены статуса жених и невеста должны были пройти ритуальное очищение, а затем поменять одежду.

Центральным моментом марийской свадьбы, как и у других народов Восточной Европы, являлась смена головного убора невесты. Этот ритуал имеет смысл рассмотреть подробнее. Внимание к женской прическе было обусловлено связью волос с замужеством, о чем говорилось в главе I. В женском костюме марийцев головной убор играл идентификационную роль и связан с представлениями о фертильности женщины.

Смена головного убора («*вуй пўтырымаш*» – «путать голову») на женский была ключевым событием свадьбы, поскольку с этого момента невеста официально становилась женой. Она уже не имела права расставаться с женским головным убором ни при каких обстоятельствах⁴⁸⁸.

В структуре свадебного обряда процесс смены головного убора связан с вариативными временными рамками. Чаще всего (у горных и луговых марийцев) он представлял собой смысловой центр ритуала и осуществлялся по приезду в дом жениха. В 1940-е гг. Т. А. Крюкова фиксировала смену

⁴⁸⁶ Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 146.

⁴⁸⁷ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 80.

⁴⁸⁸ Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 80.

головного убора на второй день свадьбы во время приготовления невестой ритуальной *лашки* (национальное блюдо)⁴⁸⁹. У восточных марийцев встречались иные варианты: например, убор меняли в доме невесты перед выездом к жениху⁴⁹⁰. Иногда смена головного убора выносилась за рамки кульминации свадебного обряда и служила символом деторождения. У восточных марийцев головной убор молодой невесты меняли через некоторое время после свадьбы, во время следующего праздника или когда она рожала одного или нескольких детей. При этом выбирали «благоприятный день» и обязательно первую его половину: до трех часов⁴⁹¹. У уржумских марийцев молодуха первые три года после замужества носила женский головной убор без платка независимо от погодных условий⁴⁹². Это подтверждает мысль о том, что головной убор символизировал не просто новый статус обладательницы, но и способность ее к воспроизводству. Вынесение его смены за рамки основного обряда и связь с деторождением свидетельствуют еще об одной важной функции: головной убор маркирует статус женщины, который она приобретает с рождением детей, окончательно завершая ее переход в новое сообщество. Аналогичная гетерохронность свадьбы и смены головного убора характерна и для иных финно-угорских народов Поволжья, о чем также подробно говорилось в главе I.

В рамках свадебного обряда смена головного убора выделяется особо, поскольку осуществляется в ином пространстве. Из ранних источников мы узнаем, что головной убор меняют в «другой избе, снимают покрывало и надевают высокую шапку»⁴⁹³. Другая изба в данном случае – это клеть, в которую сват отводил невесту и где *вуй пўтырышö ава* показывала ей, как правильно делать женскую прическу, и надевала женский головной убор⁴⁹⁴. Г. Ф. Миллер упоминает о том, что прическу невесте меняли в специально

⁴⁸⁹ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 74. Л. 37.

⁴⁹⁰ Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба. С. 175.

⁴⁹¹ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 80; Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 292.

⁴⁹² АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 74. Л. 6 об.

⁴⁹³ Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. С. 29.

⁴⁹⁴ Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. С. 78.

⁴⁹⁴ Путешествие к удмуртам и марийцам. С. 142.

установленном шатре во дворе жениха две свахи с обеих родственных сторон⁴⁹⁵. В тех районах расселения марийцев, где раньше укрепилось православие (среди горных марийцев и части луговых), смена головного убора происходила в церкви либо после венчания в церковной сторожке: священник снимал венец, а сваха заплетала две косы и надевала сороку. У ветлужских марийцев женский головной убор надевали невесте в доме ее родителей непосредственно перед отправлением в дом мужа. Все эти пространства роднит одно: смена головного убора должна была происходить в месте, скрытом от посторонних глаз, в отдельном помещении, где, кроме невесты, присутствует только старшая женщина(ы) и мужчина(ы) (сват, дружка или даже священник), задача которого – снять покрывало. При этом сваха, меняющая головной убор, могла находиться в разной степени родственной близости к невесте (жена *кугу вене* или посаженная мать)⁴⁹⁶.

В процессе смены головного убора важное значение имело снятие покрывала, которым была укрыта невеста. Поскольку *вўргенчык* – предмет, наделенный сакральным смыслом, любые действия по отношению к нему были окружены мерами предосторожности. По прибытии невесты в дом жениха девушка из его родни дергала три раза за головное покрывало. Обряд этот был довольно устойчив и сохранился вплоть до 1970-х гг., хотя его смысл был утрачен полностью: невесту дергали за головной платок (покрывало уже не употреблялось), чтобы выяснить, «насколько она сердитая»⁴⁹⁷. Эта процедура предваряла снятие покрывала и имела двойное значение: с одной стороны, как этап отделения невесты от группы девушек, с другой – как продуцирующая сила, к которой желательно прикоснуться незамужней, чтобы следом выйти замуж.

Как правило, покрывало сдергивал дружка. Он не мог осуществить снятие *вўргенчык* голой рукой: орудием становились разные предметы:

⁴⁹⁵ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. С. 76.

⁴⁹⁶ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 117; Тихомиров Н. Д. Наши язычники. Казань, 1896. С. 78; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 116.

⁴⁹⁷ ПМА 2010: Салянова Р. П., 1939 г. р., с. Пайгусово.

скалка, плетель или свадебный пирог⁴⁹⁸. Участие первого предмета в свадебной обрядности символично: он фигурирует и в других эпизодах свадьбы. В начале ритуала сваха берет в правую руку скалку, накидывает на нее свадебный платок, а на кончик сверху надевает кольцо. Это – свадебный символ, который свидетельствует о том, что заключение союза осуществлено. Вероятно, этот вариант является трансформацией обряда, когда на второй день, после бани дружка с прикрепленным на розге свадебным платком три раза обходит молодоженов и покрывает платком им головы. Потом он отдает невесте платок – она носит платок, как жена, жених же получает розгу, как хозяин⁴⁹⁹. Оба предмета роднит прежде всего материал, из которого они изготовлены. Дерево – изначально символ мужского родового начала, символ памяти предков, в то время как платок – женский символ. Кольцо в данном случае скрепляет союз двух начал. Участие пирога в процедуре снятия покрывала также символично, поскольку конструктивно он воплощает в себе обрядовую жертву: свадебный пирог *кыравец* включал в себя слой крупы, а сверху слой мяса в оболочке из теста – именно таков был состав жертвенной пищи на всех календарных молениях: мясо жертвенного животного, каша и блины.

Невеста в момент смены головного убора сохраняла молчание, подтверждая тем самым отсутствие в мире людей: она и не девушка, и не женщина, то есть не имеет социальной роли, пока не поменяет прическу. Тому, каким образом впервые ей заплетут волосы, придавалось большое значение: даже если головной убор сел немного криво, значит, так и должна была носить его женщина всю жизнь. Считалось, чем туже будет затянута прическа, тем крепче будет семья. По волосам первой женской прически можно было гадать на пол будущего ребенка⁵⁰⁰. Очевидно, что именно головной убор был символом новой социальной роли, основная ценность

⁴⁹⁸ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 75.

⁴⁹⁹ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 46; Путешествие к удмуртам и марийцам. С. 147.

⁵⁰⁰ Дневниковые записи Юлии Вихманн // Финно-угроведение. 1996. № 3. С. 130; Описание к № 5669-3 // Коллекционная опись. Марийцы. Кн. 3. Л. 52; Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 293.

которой заключалась в деторождении, а также включении в новый социальный круг (форма головного убора, манера ношения соответствовали конкретной локальной группе).

После смены головного убора невесту обязательно показывали гостям, все должны были обойти ее по часовой стрелке три раза. И только затем ее вели к жениху в избу⁵⁰¹. Данная очередность еще раз подтверждает тот факт, что смена головного убора, как символ нового союза, имела бóльшее значение для родственно-территориальной группы, нежели для самих молодых.

Важным этапом свадебного цикла является подготовка к брачной ночи. Практически во всех источниках, содержащих упоминания об этом эпизоде, акцентируется внимание на раздевании жениха: «...молодая должна выразить знак своей покорности мужу через разувание и раздевание его»⁵⁰². Как правило, лицом, которое осуществляет снятие одежды с жениха, является невеста. Она начинает процесс со снятия пояса. Иногда эта роль переходит дружке, который «снимает с молодого сапоги, помогает ему раздеваться»⁵⁰³. Дружка в данном случае выполняет ту же функцию, что и при снятии покрывала с невесты: его участие связано с неспособностью жениха и невесты действовать самостоятельно до окончания обряда. Традиция разувания жениха невестой имеет широкое распространение. Иногда раздевание жениха могло происходить прилюдно, что символически подтверждало главенство мужа и право жены одевать его: перед отводом в клеть невеста при всех снимала с жениха верхнюю одежду. Раздевание жениха часто оформлялось как испытание: пояс завязывался так туго, чтобы невеста не могла его развязать, портянки очень плотно оборачивали вокруг ног и т. д.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. С. 78.

⁵⁰² Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 76.

⁵⁰³ Милютин В. Ф. Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии // Марийский археографический вестник. 2002. № 12. С. 149; Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба. С. 176.

⁵⁰⁴ Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда, Казань, 1866. С.78; Милютин В. Ф. Действительное описание жизни черемис. С. 149.

Переломным моментом являлась первая брачная ночь, после которой наступало символическое перерождение невесты. Она получала новые функции, становилась деятельной. С этого момента ее роль становилась самостоятельной, она больше не нуждалась в дублере, который предварял бы ее действия. Став новым человеком, она должна была получить и новую нательную одежду. Костюм этого периода имел важное значение в последующих обрядах жизненного цикла. На второй день в новой рубахе (*мелна кўэшитме тувыр* – «рубаха для выпекания блинов») молодуха готовила ритуальное блюдо: варила *лашку* у горных марийцев, пекла блины и варила кашу у луговых и восточных⁵⁰⁵, то есть осваивала новое пространство и занималась продуцирующей деятельностью: создавала источник жизненных сил – пищу. Рубаха второго дня использовалась впоследствии в похоронном ритуале. В отличие от свадебной рубахи, которая также могла стать смертной, рубаху второго дня хранили как поминальную. На сороковой день после смерти надевали одежду покойного и плясали в ней. Причем мужскую рубаху надевали на тело, а женскую вешали на левую руку⁵⁰⁶. Остальная одежда покойника, вывернутая наизнанку, развешивалась в доме на матице⁵⁰⁷. Ритуал замещения покойника на поминках при помощи его одежды – распространенное явление у разных народов Поволжья.

Использование рубахи второго дня в похоронных обрядах соотносится с идеей перерождения невесты. Поскольку рубаха по форме и степени прилегания к телу максимально близка человеку, ее не могли использовать в обмене, дарении, как было принято поступать с остальной одеждой покойного (ее раздавали или сжигали). Рубаху второго дня после поминок вывешивали на заднем дворе – она находилась там, пока не истлеет⁵⁰⁸. Это была та оболочка, в которой молодуха осваивала пространство новой социальной роли и в том числе физические, территориальные границы, что

⁵⁰⁵ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 78.

⁵⁰⁶ Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марицев в 60-е гг XX в. С. 145; Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 208; Смирнов И. Н. Черемисы. С. 125.

⁵⁰⁷ Фотография № 3033-6 РЭМ.

⁵⁰⁸ Никольский Д. П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. СПб., 1897. С. 32.

подтверждает обряд хождения за водой. Данный обряд – не просто знакомство с источником, духами предков и богиней воды *vūd ава*, а, прежде всего, освоение границ новой для нее жизненной территории, которая, как правило, была привязана к источнику воды. Таким образом молодуха утверждалась в новом статусе жены.

Подытоживая вышесказанное, следует отметить, что одежда в свадебном обряде не просто выполняла знаковую функцию, подчеркивая, выражая свойства той обрядовой роли, которую играл носитель, но являлась важным инструментом для маркирования значимых изменений в логике обряда и трансформаций персонажей. Ритуальными переодеваниями обозначались символические, воображаемые и реальные «перемещения» лица. Речь идет как о физическом пространственном перемещении, так и о вхождении в социальную группу. Важные этапы свадебного обряда сопровождались снятием одних предметов одежды и надеванием других, характерных для наступивших смысловых изменений. Впоследствии такие предметы одежды использовались в симметричном свадебно-похоронном ритуале и были способны заменить своего владельца. Невеста, как объект свадебной обрядности, напрямую связанный с продолжением рода, проходит больше этапов смены состояний. Иными словами, изменение ситуации в обряде влекло перемены в составе костюмного комплекса главных действующих лиц – жениха и невесты. Невеста поэтапно надевала на себя женский костюм, а жених переодевался в одежду, которую сшила ему невеста. Причем акты переодевания нередко обставлялись как испытание для жениха и невесты и часто сопровождались помощью других лиц. Поскольку изменения статуса касались только этих персонажей, другие участники в рамках свадебного обряда не меняли свою одежду.

Практика демонстрации одежды

В ходе свадебного обряда предметы одежды становились объектом демонстрации. Причем публичная презентация осуществлялась разными способами и преследовала разные цели. Она могла быть ориентирована на

общественную оценку, которая формировала репутацию человека, а значит, и отношение к нему. Это было особенно важно, поскольку определяло степень включенности в жизнь сообщества. Демонстрация также считалась частью закрепления нового статуса человека, когда он становился объектом обрядов перехода.

Наиболее распространенной формой демонстрации, характерной для многих народов Восточной Европы, является проверка благочестия невесты, а точнее – ее свадебной рубахи после брачной ночи. Такую проверку, как правило, осуществлял брат жениха, после чего рубаха либо демонстрировалась остальным, либо полученная информация доносилась иносказательно (если невеста была нецеломудренна – били тарелку). Это событие подтверждало важность общественной оценки определенных качеств невесты. Молодую, оказавшуюся нечестной, били муж и дружка, а первую сваренную ею лапшу никто из гостей не ел. Общественному мнению придавалось большое значение, что породило целый перечень хитростей, к которым могла прибегнуть невеста, чтобы избежать позора (например, использование крови животных и т. д.)⁵⁰⁹. В случае же «честности» невесты молодые мылись в бане, а затем происходила раздача подарков, после чего свадебный пир продолжался⁵¹⁰.

Цель демонстрации одежды зачастую состояла в повышении престижа человека в обществе. Невеста, будучи новым элементом социальной системы, нуждалась в оценке социума. Объектом становились ее умения. Поэтому все важные работы, которые осуществляла молодая в хозяйстве, демонстрировались в ходе свадьбы. Кроме кулинарных навыков, она, формируя приданое, показывала мастерство рукоделия. Для этого, например, у горных марийцев существовала традиция вывешивать предметы одежды из приданого невесты во дворе на всеобщее обозрение, чтобы каждый мог их

⁵⁰⁹ ПМА 2010: Яматаева К. А., 1931 г. р., д. Яштуга; Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 233.

⁵¹⁰ Этнография марийского народа. С. 135.

оценить⁵¹¹. Подарки, которые готовила невеста для родственников жениха, тоже были способом демонстрации ее навыков. Причем, как правило, их отсутствие широко обсуждалось: бывали случаи, когда подарок приходился не по вкусу. Тогда негодную вещь бросали на березку, что стояла во главе свадебного стола, и требовали что-нибудь другое взамен. Если же подарок гостя устраивал, то он обычно либо наряжался в него, либо вешал на руку через плечо, то есть всячески его показывал⁵¹². Демонстрация одежды для формирования общественного статуса конкретного лица – принятый в марийском обществе обычай: «...пятница – выходной день у черемисов. На стенах и на жердях красуются женские наряды, свидетельствуя о состоятельности хозяев»⁵¹³. Выше уже говорилось о высокой стоимости женских украшений и их использовании в том числе в качестве фонда семьи. Поэтому украшение дома с их помощью можно считать явной демонстрацией экономического благосостояния владельцев.

На второй день свадьбы невеста с помощницами приступала к украшению дома привезенным ею приданым, меняя перины, простыни, подзоры, украшая дом полотенцами. Таким образом она осваивала пространство и опять же показывала свое мастерство ведения хозяйства, наряду с украшением дома подметая пол и вымывая стены, а также готовила из принесенной ею воды⁵¹⁴. Обычай украшения вышитыми полотенцами дома жениха бытовал у разных групп марийцев. Подобное явление широко распространено в Поволжье: так, у бесермян известны *сюривыл кышет* – «платки для балки» – специальные свадебные полотенца, которые невеста развешивает в доме жениха. Они являются показателем ее состоятельности: бедные вешают 2–3 полотенца, у богатых их число может достигать до 15⁵¹⁵.

⁵¹¹ Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев. С. 81.

⁵¹² Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 149; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР. С. 272.

⁵¹³ Путешествие к удмуртам и марийцам Уло Хольмберга. С. 127.

⁵¹⁴ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. С. 78.

⁵¹⁵ У чувашей процесс украшения дома изделиями молодухи был довольно сложным: «Сначала домоткаными и ковровыми изделиями покрывали пол и домашнюю мебель. Затем по периметру комнат под потолком протягивали веревки и на них развешивали скатерти и занавеси. В простенках между окнами

Таким способом молодуха показывала не только свой уровень достатка и умений, но и задабривала духа-покровителя дома жениха.

Следует отметить, что не только приданое, но и сам костюм невесты должен был отражать степень ее благосостояния: чем она была богаче, тем больше полос вышивки включал ее шарпан⁵¹⁶. Отражение степени достатка невесты в ее костюме характерно и для других народов Поволжья. Так, у мордвы бедные невесты надевают на свадьбу только 3–4 рубахи, а те, что побогаче – до 10⁵¹⁷.

Таким образом, высокое экономическое положение обязательно фиксировалось и демонстрировалось. Свадьба становилась возможностью закрепить свой статус в обществе. Хозяйственный успех семьи нуждался в общественном подтверждении разными способами. Известны факты, когда ради утверждения престижа хозяин мог уничтожить часть своего урожая, чтобы не потерять уважение со стороны односельчан. Так, несколько скирд хлеба не обмолачивали, оставляя их на виду, чтобы все знали о состоятельности человека, что было экономически невыгодно, ведь при этом терялась часть урожая⁵¹⁸. Богатство было первым показателем статуса человека. Невесты, причитая под покрывалом, в первую очередь упоминали имя «деревенского богача», чтобы и самим в замужестве жить в достатке⁵¹⁹.

К одной из форм демонстрации предметов одежды относится традиция показывать головной убор *шарпан* – «шарпанный пир», который имел место на третий день свадьбы у горных марийцев. В этот день молодые с угощением ехали к родителям жены для того, чтобы показать ее новый головной убор – *шарпан*. Аналогом данного обряда был чувашский *сурпан*

помещали полотенца с тканями и вышитыми концами» (Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 177).

⁵¹⁶ Дневниковые записи Юлии Вихманн // Финно-угроведение. 1996. № 3. С. 130.

⁵¹⁷ Шигурова Т. А. Этносоциальные функции традиционной женской одежды в обычаях и обрядах мордвы : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева. Саранск, 2003. С. 260.

⁵¹⁸ Путешествие к удмуртам и марийцам Уло Хольмберга. С. 137.

⁵¹⁹ Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 139.

*сару*⁵²⁰. У других групп марийцев в первый престольный праздник молодожены с родственниками шли к родителям невесты в свадебных костюмах. Этот ритуал назывался *первый йўшо*⁵²¹. Цель таких визитов, с одной стороны, состояла в показе нового костюма, то есть нового социального статуса молодоженов. С другой стороны, в традиции возврата молодой в дом родителей прослеживается связь с похоронным ритуалом.

Одежда как символ соединения и отделения

В рамках свадебного обряда предметы одежды могли становиться объектами символических действий, отражающих мотивы соединения либо, наоборот, разделения. Так, распространенным у марийцев приемом является связывание рук невесты и жениха при помощи вышитого ею полотенца *солык*, которое впоследствии также использовалось в качестве головного убора. Символизируя соединение двух лиц и их семей, этот прием мог реализовываться в разное время различными способами.

После приезда жениха за невестой она вела его в избу, завязав руку полотенцем. При этом все основные участники заходили вслед за женихом, держась за подол друг друга. После произведенных внутри ритуалов, перед выходом из дома невеста и жених три раза обходили стол по солнцу, держась за полотенце, а иногда невесту вел жених, завязав ее правую руку полотенцем⁵²². В данном случае в ходе такого простого действия актуализируются сразу несколько планов: с одной стороны, это избегание прикосновения к коже, а в случае соединения представителей или предметов различных пространств такое действие находится под запретом. С другой стороны, очевидна пассивная роль невесты, выраженная в ее ведомости. Таким способом расставлены ролевые приоритеты в конкретный момент ритуала, обозначена степень свободы действий для каждого. В доме невесты

⁵²⁰ Михайлов С. Свадьбы горных черемис. С. 13; Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах // Марийский археографический вестник. 1997. № 7. С. 194; Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 180.

⁵²¹ «Первая попойка» (Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР. С. 264).

⁵²² Марийцы. С. 163.

гости выполняют скорее пассивную роль. Однако все меняется на выходе из него.

При выезде невесты со двора к жениху полотенцем, которое вышила невеста, обвивали вожжи и давали один конец невесте, а другой – жениху. Они тянули его каждый на себя, пока жених не выдергивал полотенце и не прятал себе за пазуху. У этого полотенца было соответствующее название *сап солык* – «полотенце вожжей»⁵²³: метафорически невеста снова сравнивалась с животным. Этим действием символизируется смена ролей в переломный момент обряда: теперь невеста покидает свою территорию и вступает на новую, неосвоенную, по которой вести ее будет жених.

Символизировать соединение при помощи связывания субъектов можно было не только в рамках свадебного обряда. Так, «если попалась вдова с парнем или женатым, то их выводят на улицу и связывают веревкой от штанов и в таком виде водят по улице»⁵²⁴. В данном случае мы видим символическую свадьбу, однако все ее элементы выходят за рамки нормы: лица, которые не должны в соответствии с общественными предписаниями иметь тесные взаимоотношения, нарушив запрет, соединяются тем предметом одежды, который в правильном ходе вещей не играет обрядовой роли (веревка от штанов). Тем самым подчеркивается недействительность происходящего, его нелегитимность.

Полотенце как символ супружеского соединения актуализировалось во время бракоразводного процесса. Так, у горных марийцев в случае развода разрезают пополам женский полотенчатый головной убор *шарпан*⁵²⁵. Аналогично у чувашей разрезали *сурпан*, при этом половинки оставляли себе. Схожий обряд встречается у мордвы и удмуртов⁵²⁶. Таким же образом поступали восточные марийцы, разрезая пояс: во время развода «при шести глазах» (свидетелях) супругов связывают поясом и разрезают, причем

⁵²³ Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. С. 230; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. С. 58.

⁵²⁴ Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии. С. 42.

⁵²⁵ АРЭМ. Оп. 1. Ф. 18. Д. 4. Л. 9.

⁵²⁶ Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 191.

«бойкий из них старается ударить другого ногой»⁵²⁷. О том, что заключение брака, как и его расторжение, осуществляется с помощью одежды человека, говорит само марийское название развода – *вургемым лыкташ* – дословно «вынести одежду». Таким образом, разрыв свадебного символа (полотенца) символизирует прекращение брака.

Практически все свадебные действия с одеждой направлены на соединение. Отсюда и многочисленные обряды пришивания к ней дополнительных элементов. У восточных марийцев головной убор невесты в связи с редкостью бытования стали сдавать в аренду на свадьбу, но по возвращении владельцу молодуха должна была пришить к нему монету⁵²⁸. Подобные действия носили продуцирующий характер, символически добавляли часть к целому и являлись при этом формой платы. Однако встречались и иные обряды, как, например, распарывание рубахи. На подоле марийской мужской рубахи присутствовал фаллический символ, такую вышивку после первой брачной ночи распарывала жена, а в старину у моркинских марийцев эту вышивку распарывали у стариков снохи. Традиция связана, вероятно, с принятием невестой обязательств по одеванию мужчин семьи. Косвенно она берет на себя эти обязательства уже при подготовке приданого: невеста вышивает рубахи жениху и всем мужчинам, а ее подруги – женщинам⁵²⁹. Таким образом она устанавливает с мужчинами рода связь, подтверждает свое подчиненное положение. Особенно ярко оно проступает в традиции, когда на второй день свадьбы родственники жениха мужского пола специально обрывали завязки рубах, а молодая должна была всем пришить завязки из шелка или ниток⁵³⁰. Так она символически подтверждает свое родство с новой семьей и готовность участвовать в ее хозяйственной

⁵²⁷ Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник. 1864. Вып. 6. С. 26; В Белебеевском уезде Уфимской губернии при разводе собирали двенадцать пожилых мужчин, жене возвращали ее имущество, затем муж и жена становились спиной друг к другу посреди избы, держа в руках концы одного полотенца, причем последняя – лицом к двери: «один из стариков разрезывает полотенце пополам, тогда муж, толкнув жену в спину, бежит вперед к стене, а жена уходит из избы» (Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей. С. 193).

⁵²⁸ Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда // Вестник Марийского государственного университета. 2017. № 3. С. 83.

⁵²⁹ Маркелов Т. М. Вышивание у марийцев. С. 140–141.

⁵³⁰ Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. С. 76.

жизни. Все способы связывания и пришивания, имеющие место в свадебном обряде, так или иначе направлены на включение невесты в новую группу.

Использование одежды в качестве покрытия

Покрывание – распространенный в традиционной культуре мотив, призванный защитить охраняемый объект. С этой целью предметы одежды использовались довольно часто, а в свадебном обряде – относительно определенных объектов.

Прежде всего модель покрывания реализуется в костюме невесты, которая в рамках свадьбы выступает в качестве объекта. Ее костюм обладает дополнительными полотненчатыми элементами, которые крепятся на поясе, а также покрывалом, явной функцией которых является укрытие. Аналогичным образом можно рассматривать костюм женщин-поезжанок, которые покрывали разные части тела платками.

В ходе свадебного обряда одежда могла выступать в роли поверхности, выполняющей функцию посредника между главными персонажами и землей. Речь идет о традиции стелить предметы одежды под ноги жениху и невесте в момент прибытия свадебного поезда. В доме жениха одежду расстилали перед крыльцом, сверху на нее клали деньги. В доме невесты расстилали холст или ковер. У горных марийцев стелили под ноги платок или шубу. У входа в избу клали железный предмет (топор, например), покрывая его овчиной (шубой), что также выполняло функцию защиты, по этой овчине во двор заходили жених, невеста и посаженная мать. Встречаются случаи встречи невесты на подушке, иногда под ноги расстилали кафтан⁵³¹.

У восточных марийцев перед экипажем стелили войлок, который посыпали рожью, клали на него серебряные монеты. Невеста на этом настиле три раза крутилась по солнцу. Руководитель свадьбы поднимал монеты и бросал на крышу дома (ср. «выкупание земли» на кладбище во время

⁵³¹ Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 37; Тихомиров Н. Д. Наши язычники. Казань, 1896. С. 11; Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР. С. 263, 272; Марийцы. Йошкар-Ола, 2005. С. 170; Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда. С. 84.

похорон). Это совершалось для того, чтобы в доме был достаток⁵³². Горные маришцы под ноги невесте бросали *шыркаму* (нагрудное украшение), которую потом отдавали *шогышо ўдыр*. Та относилась ее в клеть, где молодым предстояло жить⁵³³. Впоследствии такой обычай упростился, что мы можем связать прежде всего с дефицитом украшений, наступившим в результате исчезновения ювелирного производства. Вместо *шыркамы* уже в начале XX в. стали кидать серебряную монету. Впоследствии и она исчезла из обряда. Традиция же стелить овчину сохранялась очень долго (символика меха связана с магией плодородия⁵³⁴), а во второй половине XX в. трансформировалась в традицию стелить тканую дорожку.

Данный комплекс обрядов преследует сразу несколько целей: защиты (подкладывание острых предметов), плодородия (бросание денег, застёжки *шыркамы*, которая также состояла из нашитых на кусок кожи монет) и посредничества между участниками свадьбы и поверхностью земли. Особенно это касалось невесты. На наш взгляд, смысл обряда кроется в распределении пространства. Будучи существом неведомым, пока скрытым под покрывалом и не принятым сообществом, невеста не имеет права осваивать пространство новой земли таким же образом, как и действительные члены общины. Отсюда запрет на передвижение по земле. У других народов, например чувашей, невеста вообще не шла сама – ее несли на руках мужчины к дому жениха⁵³⁵. Считается, что если невеста наступит на непокрытую землю, то «черт будет тянуть ее к себе» и «земля горит там, где она ступит»⁵³⁶. Решить эту проблему можно было при помощи предметов одежды, шубы, войлока, которые выполняли амортизирующую функцию, а кроме того указывали путь, которым надлежало передвигаться персонажам свадебного обряда.

⁵³² Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. С.177–178

⁵³³ Народы Поволжья и Приуралья. М., 2000. С. 270.

⁵³⁴ Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе в XVI в // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л., 1978. С. 30.

⁵³⁵ Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1911. С. 79.

⁵³⁶ Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда С. 84; Узенёва Е.С. Болгарская свадьба. М., 2010. С. 71.

Для понимания смысла данного ритуала можно обратиться к похоронным марийским традициям, где при погребении уделяется большое внимание тому, чтобы не допустить соприкосновения покойника с землей. В средневековых марийских могильниках известны захоронения на войлоке. Последний, как и шубу, расстилали за свадебным столом на местах для жениха и главных лиц⁵³⁷, тем самым не только защищая воображаемую поверхность от пришельца, но и маркируя принадлежность своего и чужого. Это место могли обозначать и подушкой. Для сравнения вспомним, что именно подушку клали на место, предназначенное для покойника в телеге, когда на сороковой день ехали на кладбище звать его на поминки⁵³⁸. Именно на этой подушке он, невидимый, ехал обратно. Таким образом, осуществлялось обозначение пространства для «иногo» и своеобразная защита от него. Еще больше аналогий с похоронным обрядом обнаруживается в традиции бросания денег в могилу для выкупа земли, что структурно соответствует бросанию денег на войлок / ткань / шубу / подушку под ноги невесте. Таким образом, на ритуальном и предметном уровнях подтверждается типологическое родство между свадьбой и похоронами⁵³⁹.

Ткань могли использовать в совокупности с деньгами во время традиционного горномарийского танца молодых на второй день свадьбы. Когда молодожены плясали танец *ош патя*, им под ноги бросали деньги, а сверху накидывали кусочки холста или платки⁵⁴⁰.

В контексте свадебного обряда одежда могла выполнять продуцирующие функции, особенно это касалось предметов из меха. Так, проводив молодую пару на брачное ложе, дружки накрывали их тулупом, тем самым желая появления потомства⁵⁴¹.

⁵³⁷ Михайлов С. Свадьбы горных черемис Казанской губернии. С. 9.

⁵³⁸ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. С. 68.

⁵³⁹ Подробнее об этом: Байбурин А. К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

⁵⁴⁰ Юадаров К. Г. Горные марийцы. С. 17.

⁵⁴¹ Милютин В. Ф. Действительное описание жизни черемис. С. 149.

Предметы одежды могли использоваться как покрытия-символы. Например, платок, накинутый на скалку и закрепленный на ней кольцом, становился знаком свадьбы. Об этом уже упоминалось выше. Более развернутый вариант использования свадебного платка в качестве покрытия описал Уло Хольмберг. По его наблюдениям, жрец оборачивает платком стрелу и закрепляет на ней кольцо жениха. «После этого платок отдают одной из свадебных женщин; исполнитель обряда одевает себе на палец кольцо, а стрелу втыкают в стену, здесь она пробудет до очередной свадьбы в деревне»⁵⁴². У восточных марийцев перед передачей дружке свадебного кнута его заворачивали в женский платок, который затем передавался самой старшей женщине в поезде⁵⁴³. В данном случае платок также выступал в качестве свадебного символа.

Очевидно, что покрывание предметами одежды других поверхностей преследует различные цели. С одной стороны, изолирует их от соприкосновения с людьми, которые находятся в переходном статусе, с другой – защищает, а также способствует деторождению. В то же время в соединении с символическими предметами (скалка, палка) предметы одежды могут, в свою очередь, также становиться свадебными символами.

Таким образом, предметы одежды, будучи важной частью свадебного ритуала, в полной мере иллюстрировали его логику. Это касалось прежде всего использования их в контексте телесных практик (переодевание). Внешний вид персонажей, вокруг которых выстраивалось действие, по мере изменения статуса, также видоизменялся. Это проявилось в поэтапной утрате одних предметов одежды и приобретении других. В меньшей степени изменения коснулись костюма жениха, который переодевался лишь единожды, по возвращении из поездки за невестой. В случае же с невестой мы видим сложную последовательность смены одежды, кульминация

⁵⁴² Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уло Хольмберга 1911 и 1913 гг. С. 143.

⁵⁴³ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). Йошкар-Ола, 2017. С. 132.

которого выражена в обряде формирования женской прически и головного убора. Последнее объясняется доминирующим значением данной части женского костюма для определения идентичности и статуса женщины. Важно, что этот момент у разных групп марийцев имеет в обряде свое место и единого варианта нет. В ходе передвижений между домом родителей и домом жениха невеста последовательно меняет девичий костюм на женский с использованием «переходных» предметов, маркирующих ее статус на протяжении пути (покрывало *вўргенчык*, свадебный кафтан и т. д.).

Отдельные предметы одежды также включались в свадебный обряд безотносительно человеческого тела, вступая в различные интеракции. Наиболее ярко их роль проявилась в свадебном обмене, который сопровождает все этапы марийской свадьбы и направлен на внедрение нового участника в социальную группу. Речь идет о невесте, поэтому основной массив свадебных даров, воплотившихся в предметах одежды, принадлежит ей. Свадебный дарообмен предметами одежды – это создание сети взаимных обязательств, которые за счет растянутости во времени имеют постоянный характер. В этом контексте дарение нательной рубахи – это предложение установления кровного родства, а ответное дарение – подтверждение предложенной связи. Передача подарков оформлялась как инициация – вхождение в новый социальный и родственный круг. При этом дары устанавливали отношения долженствования: беря подарки, родственники принимали и обязательства, связанные с приходом нового члена семьи (отсюда как можно больший круг вовлеченных в праздник и ритуал дарения).

В рамках свадебного ритуала предметы одежды могли использоваться в качестве иллюстрации характерных для обряда концептов: соединения или, наоборот, разделения в случае развода. Одежда служила, с одной стороны, способом амортизации между поверхностями, с другой – их украшением или символом. Она же могла становиться воплощением человека в тех случаях, когда он физически не присутствовал в ритуале. В то же время в качестве

инструмента отдельные предметы выполняли функции защиты, а также плодородия, что являлось основной идеей всего свадебного ритуала. Таким образом, одежда могла использоваться для реализации универсальных свадебных понятий и, в зависимости от контекста, наделялась разными смыслами.

Исходя из этого, можно говорить о вариативности и полифункциональности свадебной одежды, использование которой в ходе обряда было неравнозначно. Особое внимание уделялось одежде с высоким семиотическим статусом, а также нательной одежде и головным уборам. Наиболее универсальным, а оттого более ходовым предметом являлись полотенчатые изделия, что во многом было следствием удобной и простой их формы. В обрядовом контексте предметы одежды зачастую обладали собственным действенным потенциалом и способностью замещать своего владельца.

Глава III. Одежда в современном свадебном обряде

Традиционная культура характеризуется коллективностью, устойчивостью и отсутствием обозримой в рамках поколения динамики. Костюм как важная ее часть также слабо подвержен изменениям (что и является основным отличием традиционной и модной одежды⁵⁴⁴). Свадебный обряд в этом плане оказывается наиболее консервативной частью традиции. В то же время традицию нельзя считать застывшим явлением – она представляет собой «вариационное множество местных традиций»⁵⁴⁵, которые также способны меняться. В период конца XIX – начала XX в. влияние городской моды на свадебную одежду было довольно ограниченным, хотя и имело место.

В XX в. в условиях глобализации традиционная культура столкнулась с появлением массовой культуры и модных стандартов, которые характеризуются принципиально новыми универсальными правилами поведения и ценностями. Традиция, обращенная к прошлому, встретила с современностью, для которой свойственны динамика и дискретность, а также смена ценностной ориентации и преодоление замкнутости, результатом чего стало появление новых культурных форм.

Различные аспекты традиционной культуры долгое время находятся в фокусе этнографических исследований. На сегодняшний день это понятие теоретически обосновано и стало началом для создания различных направлений этнологии и культурной антропологии. В отечественной этнографии тема традиционной материальной культуры (и особенно одежды) является одной из наиболее разработанных. Однако современное изучение традиционного сталкивается с трансформациями, вызванными возросшей информатизацией общества. Предметом для актуальных исследований

⁵⁴⁴ Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. СПб., 2004. С. 40.

⁵⁴⁵ Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 108.

становится симбиоз традиционного и массового, которые зачастую невозможно разделить и которые порождают возникновение новых практик и «вторичных» культурных форм⁵⁴⁶. Такие исследования становятся все более актуальными в XXI в., когда, вопреки растущей глобализации, традиционная культура активизируется, реанимируя некоторые свои образцы⁵⁴⁷.

Социокультурные изменения охватывают все сферы традиционной культуры, в том числе свадебную обрядность, влияя не только на структуру ритуала, но и на его наполнение. Одежда как наиболее знаковый и универсальный объект свадебной церемонии наиболее чутко реагирует на изменения. Ниже будут рассмотрены основные трансформации свадебного обряда на протяжении XX в., а также современное состояние свадебной одежды: каким образом она используется в обряде и какую роль в нем играет.

3.1. Социокультурные изменения свадебной обрядности в советский период

Двадцатый век стал переломным периодом для народов России. Социальные изменения, связанные со сменой политического вектора, формированием новых территориальных границ, революционными событиями и войнами, оказали решающее влияние на дальнейшее развитие общества. В истории XX в. можно выделить несколько значимых для традиционной культуры периодов.

Начало изменениям было положено событиями 1917 г. и следующими за ними индустриализацией, коллективизацией, культурной революцией и национально-государственным строительством, коренным образом изменившими повседневную реальность и обрядовые практики.

⁵⁴⁶ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 130.

⁵⁴⁷ Костина А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной, массовой культур в социальном пространстве современности : автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / Моск. гос. ун-т культуры и искусств. М., 2009. С. 30.

Важным фактором, положившим начало культурным трансформациям, являлась урбанизация советского пространства. Она сыграла особую роль в дальнейшем развитии брачного поведения и, как следствие, свадебной обрядности. В начале XX в. на территории Марийского края существовало только два уездных города: Козьмодемьянск и Царевококшайск, основное население которых было русским. После революции 1917 г. для горных и луговых марийцев была создана Марийская автономная область (1920), в 1936 г. переименованная в Марийскую АССР, центром которой стал г. Йошкар-Ола. Изначально область была разделена на 9 районов, впоследствии их число выросло, статус города получил Волжск, 14 населенных пунктов стали поселками городского типа. Число марийцев, проживавших в городах, стремительно увеличивалось на протяжении XX в.⁵⁴⁸. Сейчас лишь 33 % населения Республики проживает в сельской местности⁵⁴⁹.

Города способствовали изменению брачного поведения и росту числа межнациональных браков. Эта тенденция наблюдалась как в целом по стране, так и среди народов Поволжья⁵⁵⁰. Причем максимальный рост смешанных браков отмечался после 1950-х гг., однако, несомненно, начало указанной тенденции было положено еще в 1920-е гг. Ассимиляционные процессы, которые проходили довольно интенсивно, выразились в сокращении населения республики, причислявшего себя к марийцам⁵⁵¹. Следует отметить, что основная масса марийцев относилась к сельскому населению, что подтверждает важную роль урбанизации в процессе размывания этнокультурных границ. Строительство городов способствовало оттоку сельского населения, что, в свою очередь, стимулировало рост

⁵⁴⁸ В 1926 г. их насчитывалось 1,3 тыс., в 1959 г. – 20 тыс., а в 1970 – 43,8 тыс (14,5 % от всей численности) (Сепеев Г. А. Основные черты этнических процессов у марийцев // Археология и этнография Марийского края: Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае. Вып. 1. Йошкар-Ола, 1976. С. 71).

⁵⁴⁹ Данные на 1.01.2020 [Электронный ресурс]. URL:

[https://maristat.gks.ru/storage/mediabank/Динамика%20САЙТ\(1\).pdf](https://maristat.gks.ru/storage/mediabank/Динамика%20САЙТ(1).pdf) (дата обращения: 06.07.2020).

⁵⁵⁰ Так, в 1925 г. смешанным был каждый 40-й брак, а в 1970-е гг. – каждый 10-й (Явкина Г. И. Межнациональные браки в городе Йошкар-Оле // Археология и этнография Марийского края: Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. Вып. 16. Йошкар-Ола, 1989. С. 39).

⁵⁵¹ С 57,9 % в 1926 г. до 48,3 % в 1989 г. (Лаллука С. Восточно-финские народы России: анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997. С. 148).

межнациональных браков, которые приводили к трансформации традиционной культуры и обрядности. Это повлекло за собой разделение свадебной обрядности на два разных типа: сельской свадьбы и городской. Государство поддерживало межнациональные браки, поскольку видело в них естественный инструмент для нивелирования культурных различий и формирования единого советского народа.

Вторым фактором, оказавшим сильное влияние на повседневную жизнь народов СССР, стала культурная политика советского государства. Она включала в себя несколько этапов. Первый период относится к 1920–1930 гг., когда новое государство предприняло первые шаги для «построения социализма», невозможного в прежних культурных формах.

В первое десятилетие после революции молодое советское государство проводило политику «коренизации», направленную на поддержку народов страны и борьбу с «великорусским шовинизмом»⁵⁵². «Национальное по форме, пролетарское по содержанию» – под таким лозунгом проводилось урегулирование национальных вопросов Народным комиссариатом по делам национальностей⁵⁵³. Народам Поволжья, в том числе марийцам, было предоставлено право на образование автономной области по национальному признаку. В этот же период наметился прогресс, связанный с сохранением, развитием национального языка, а также образования: число марийских школ в период с 1928 по 1931 г. возросло вдвое, причем до седьмого класса занятия проводились на родном языке⁵⁵⁴. После образования Марийской автономной области возрос интерес марийского народа к собственной культуре. В 1923 г. возникло краеведческое марийское общество, которое к 1929 г. имело уже 8 филиалов в разных районах Марийской автономии⁵⁵⁵. Участники общества краеведения проделали за десять лет огромную работу

⁵⁵² Лаллука С. Восточно-финские народы России. СПб., 2007. С. 251, 37–38.

⁵⁵³ Сталин И. В. Сочинения. Т. 7. М., 1952. С. 138.

⁵⁵⁴ Лаллука С. Восточно-финские народы России. С. 69.

⁵⁵⁵ Требушкова О. А. Общества изучения местного края и развитие массового краеведческого движения в 20–30 годы (на примере Марийской и Чувашской автономий) // Марийский археографический вестник. 1992. № 2. С. 42–43.

по изучению и популяризации марийской культуры. Был организован ряд экспедиций в разные районы республики и собраны первые этнографические коллекции для Марийского областного краеведческого музея. Результаты проделанной работы публиковались в местной печати.

Однако на рубеже 1920–1930-х гг. риторика власти изменилась. Был взят курс на централизацию и борьбу с местным национализмом, что в итоге привело к подчинению краеведческих обществ органам народного образования. Вышло Постановление «О мероприятиях по развитию краеведческого дела» (1931), позволившее контролировать деятельность обществ, но в то же время сводившее ее практически на нет. Многие выдающиеся представители национальной интеллигенции в этот период стали жертвами репрессий, что негативно сказалось на дальнейшем развитии марийской культуры⁵⁵⁶.

Уже с первых лет революции власть озаботилась формированием нового социалистического общества. Прежде всего, возникла необходимость формирования новых, социалистических обрядов, для чего предпринимались действия по искоренению «пережитков», особенно религиозных. Этот процесс коснулся и Марийской области. Здесь, в 1920-е гг. был внедрен праздник *Пеледыш пайрем* («Праздник цветов»), впоследствии получивший широкое распространение и глубоко укоренившийся в культуре марийцев. Он был создан в качестве эквивалентной замены для традиционного *Семика*, который постепенно ушел в прошлое⁵⁵⁷.

Попытки влиять на свадебную обрядность советского народа начались сразу с 1917 г., когда заключение браков официально стало делом государственным, а не церковным и регулировалось законодательно. Однако выпущенные властью декреты мало затрагивали форму заключения брака, то есть обрядность. Были созданы так называемые «красные свадьбы», «красные похороны», которые пропагандировали отказ от прежних

⁵⁵⁶ Сануков К. «Финно-угорские федералисты» и «финские шпионы» (из истории Марий Эл 30-х годов) // Финно-угроведение. 1996. № 3. С. 3–35.

⁵⁵⁷ Сепеев Г. А. Основные черты этнических процессов у марийцев. С. 79.

ценностей и форм и были лишены этнического окраса. «Красные свадьбы», появившиеся в 1920-е гг., создавались для борьбы с церковными обрядами и были мало популярны среди марийского населения, имевшего сложные взаимоотношения с православной церковью. Но с этого времени в свадебной марийской обрядности появилось нововведение – регистрация брака в органах ЗАГС⁵⁵⁸.

Марийская свадебная обрядность до 1930-х гг. оставалась консервативной областью традиционной культуры. В атмосфере всеобщего интереса к национальным формам обрядовые практики марийцев были мало подвержены трансформации, но привлекали к себе внимание.

В 1920-е гг. вышло сразу несколько кинолент, посвященных колхозному строительству в марийской деревне. Первый этнофильм «Марийцы», снятый в 1928 г. в Моркинском районе, показал наиболее привлекательные и самобытные черты повседневности марийского народа. Несмотря на постановочный характер киноленты, она дает представление о восприятии марийских обрядов советским обществом. В процессе работы режиссер консультировался с членами краеведческого общества, местными жителями, а также привлекал их к съемкам. Итогом стал фильм в трех частях, центральная из которых посвящена марийской свадьбе. Постановочная свадьба игралась в доме родителей секретаря сельской комсомольской ячейки и позиционировалась как «комсомольская», однако фактически на экранах представлен обряд, воссоздающий традиционный сценарий⁵⁵⁹. Это свидетельствует о непонимании сельским населением различий между традиционной и комсомольской свадьбами, а также об отсутствии значимых трансформационных процессов в обрядовой сфере. Те немногие изменения в свадебной обрядности 1920-х гг., которые имели место, были вызваны, скорее всего, экономическими причинами. Повсеместным явлением в тот

⁵⁵⁸ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 203.

⁵⁵⁹ [Электронный ресурс]. URL: <https://www.marpravda.ru/news/religiya/mariytsy-v-kino-pervye-semki-v-nashem-krae> (дата обращения: 06.07.2020).

период стало снижение стоимости выкупа за невесту⁵⁶⁰. В остальном изменения были локальными и незначительными.

Переломным периодом для марийской свадебной обрядности стали годы коллективизации (1930–1931). Антирелигиозная политика достигла расцвета в это время. Причем если изначально она была направлена на искоренение православия, что выразилось в изъятии церковного венчания из свадебного сценария, то впоследствии изменения коснулись и обрядности приверженцев традиционной веры. Одновременно с этим увеличилась мобильность населения, что привело к расширению круга знакомств молодежи и увеличению периода знакомства⁵⁶¹. Однако изменения в основном коснулись повседневной жизни марийцев, обрядовые практики по-прежнему сохраняли свою консервативность. В то же время, стоит отметить, что в этот период началась интенсивная трансформация марийского костюма, которая затронула и костюм участников свадьбы.

Второй этап советской культурной политики можно отнести к 1940–1950-м гг.⁵⁶², когда потрясения военных лет, а также послевоенный период восстановления привели к исчезновению многих аутентичных обрядов. Задача быстрой реабилитации экономики страны, которая стояла перед ее гражданами после ВОВ, не оставляла шансов на сохранение прежнего формата обрядовых практик. Именно тогда они подверглись сокращению.

Великая Отечественная война существенным образом повлияла на традиционную обрядность: свадебный ритуал сжался во времени и сильно редуцировался. Масштабы действия стали скромнее, сценарий обряда сохранял лишь самые существенные и устойчивые элементы, которые возможно было исполнить в тот период. Участниками свадьбы становились только близкие родственники, для которых устраивалось застолье. Тяжелое

⁵⁶⁰ Смирнов И. Н. Изменение традиционной свадебной обрядности марийцев в годы Советской власти (на примере Йошкар-олинско-медведевского свадебного комплекса) // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. 1987. Вып. 11. С. 27.

⁵⁶¹ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 155–156.

⁵⁶² Лепешкина Л. Ю. Советская культурная политика и традиционные обряды народов Поволжья: опыт взаимодействия // Новейшая история России. 2018. № 3. С. 730.

материальное положение привело к условности одаривания невестой родственников жениха – подарки были символическими, недорогими и преимущественно фабричного производства⁵⁶³. Иногда свадьба заключалась в одном обмене подарками, исключая даже домашнее застолье⁵⁶⁴.

В 1950–1960-е гг. трансформация свадебной обрядности происходила в сторону редукции и упрощения. У многих групп марийцев сватовство стало носить формальный характер и было далеко от традиционного обряда, а марийцы Кировской области заимствовали у русского населения такую форму предсвадебной обрядности, как девичник и мальчишник. Однако, как показывают полевые материалы, у горных марийцев, сватовство которых еще в конце XIX в. заимствовало некоторые русские элементы, предсвадебные обычаи, и в том числе фольклор, продолжали бытовать⁵⁶⁵.

Третий этап – 1960–1980-е гг. – можно считать рефлексивным. Если ранее культурная политика государства ориентировалась на уничтожение пережитков и создание в новых условиях новых обрядов, то для этого периода характерен более основательный подход. Вопрос о роли и перспективах развития обрядовой жизни советских людей стал предметом обсуждения в научных учреждениях. В разных советских республиках появились классификации обрядов, основанные на переработке прошлого вместо отказа от него. Так, в соседней с Марийской Чувашской АССР был принят следующий перечень праздников: революционные и военно-патриотические, трудовые праздники, обряды коммунистического быта, праздники и обряды для детей и юношества⁵⁶⁶. Эта разработка оказалась настолько удачной, что была рекомендована к принятию и другим республикам. На государственном уровне разрабатывались унифицированные сценарии советских праздников, рекомендованные к

⁵⁶³ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 158.

⁵⁶⁴ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 141.

⁵⁶⁵ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 161; ПМА 2010: Малышев Г. С., 1935 г. р., д. Сарамбаево; Айплатова З. С., 1940 г. р., д. Шактенважи.

⁵⁶⁶ Лепешкина Л. Ю. Советская культурная политика и традиционные обряды народов Поволжья: опыт взаимодействия // Новейшая история России. 2018. № 3. С. 732.

исполнению гражданами. В них порой причудливо переплетались традиционные обычаи и нововведения, которые иногда до неузнаваемости могли менять общий смысл. Свадебная марийская обрядность также не избежала перемен.

В 1960-е гг. родственные связи перестали играть первостепенную роль при распределении свадебных ролей, некоторые из них (*ончыло шогышо, кугу вене*) превратились в необходимых для заключения брака в органах ЗАГСа свидетелей. Часть свадебных ролей, встречающихся локально, исчезла из бытования, некоторые слились (как, например, дружки). Так, зафиксированная Т. А. Крюковой в 1960-е гг. свадьба в Моркинском районе в целом соответствовала сценарию, сохраняя важные этапы, включая смену головного убора⁵⁶⁷. Однако на передний план вышли не родственные, а трудовые отношения в обществе: распорядителем свадьбы стал председатель колхоза, а в качестве поезжан выступали члены бригады жениха. В результате доминирования трудовых отношений над родственными часто нарушался и гендерный порядок рассадки за свадебным столом⁵⁶⁸.

В этот же период появляются нововведения, связанные с системой свадебного дарения. Невеста могла подготовить как изготовленные лично, так и покупные подарки. Если ранее это было невозможно, то в 1960-е гг. стало привычным явлением в условиях постоянной трудовой занятости. При этом предметы, которые готовила невеста в приданое, по-прежнему отражали принцип «престижности», хотя выражен он был уже иными вещами: часами, радиоприемником, велосипедом, машиной. Ответные подарки также несколько изменились. Если ранее было принято дарить молодоженам домашний скот, то все чаще подарки становились связаны с убранством дома (мебель, декоративные элементы, бытовые предметы). Восточных марийцев это затронуло в меньшей степени.

⁵⁶⁷ Приложение 4. Рисунки 32–35.

⁵⁶⁸ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1343. Л. 24; Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 162.

В то же время в свадебный марийский обряд начали проникать элементы модернизации: свадебный поезд пересел в машины, однако традиция и способы украшения свадебных средств передвижения при этом сохранялись⁵⁶⁹.

Стоит отметить, что конец 1950-х – 1960-е гг. – время изменения риторики культурной политики правящей партии, что повлекло за собой новые витки свадебных трансформаций. В постановлении Совета Министров РСФСР от 18.02.1964 г. «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» высказывается неудовлетворенность «будничной, казенной обстановкой», в которой проводится регистрация браков и рождения детей. Для решения проблемы в областных центрах были организованы «специализированные магазины и секции по продаже товаров для новобрачных и новорожденных», где осуществлялся также индивидуальный пошив свадебной одежды⁵⁷⁰. Документ свидетельствует о стремлении властей сделать свадебную церемонию более яркой и торжественной, а также унифицированной. Поиск обрядовой формы, способной удовлетворить многонациональное население страны, привел к заинтересованности традиционной свадьбой. Процесс проходил в виде различных дискуссий, направленных на поиск и выработку «новой обрядности», в которых предлагалось поддерживать те народные традиции, которые можно считать «прогрессивными» и которые не имеют религиозного окраса. Началась разработка различных «Примерных рекомендаций» проведения гражданских праздников, которые во многом заимствовались из традиционного сценария, получая новый идеологический смысл, и которые в дальнейшем неоднократно переписывались, переиздавались. Благодаря этому, советский способ организации праздника

⁵⁶⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1343. Л. 23–24.

⁵⁷⁰ Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 г. № 203.

«О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» (СП РСФСР. 1964. № 3. Ст. 22).

перешел из гражданской сферы (демонстраций и проч.) в частную семейную жизнь⁵⁷¹.

Попытки внедрить лишённые национального окраса «комсомольские свадьбы» в Марийской Республике привели к возникновению любопытных форм. В 1959 г. в г. Йошкар-Оле проводилась «комсомольская свадьба» рабочего и учительницы, которые приняли решение пригласить на нее смешанный хор из д. Морки (Моркинский район считается наиболее консервативным с точки зрения сохранения традиционной культуры) для организации «традиционной свадьбы». Сама свадьба проходила в городском парке Йошкар-Олы и представляла собой смесь из традиционных и новых элементов. Среди последних важным эпизодом стало вручение подарков молодым, главным из которых были ключи от квартиры, подаренные администрацией города. Эта форма свадебной обрядности была снята на пленку и получила название «Марийская комсомольская свадьба», став примером сочетания двух различных по сути понятий⁵⁷².

Начиная с 1970-х гг. марийская свадьба вобрала в себя много общесоветских свадебных элементов. Сюда относятся украшение свадебной машины куклой в национальной одежде, напутствия, гадания и приметы на будущую жизнь молодых, поездки по памятным местам (памятники, «вечный огонь» и т. д.), использование типографских приглашений, внедрение в меню праздничного стола новых «советских» угощений.

Структура обряда у большинства групп марийцев осталась традиционной, несколько видоизменилось содержание. Так, сильно трансформировался костюм, оставаясь неременной частью только женщин *сўан ватэ* сернурско-торъяльского, моркинско-звениговского и частично горномарийского костюмных комплексов⁵⁷³. В некоторых районах восточные марийцы сохраняли отдельные элементы, подчеркивающие статус

⁵⁷¹ Штырков С. А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской АССР в 1960-е годы) // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. С. 114; Советские массовые праздники. М., 2009. С. 344.

⁵⁷² АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1343. Л. 26.

⁵⁷³ Приложение 4. Рисунки 35–38, 42–47.

участников свадьбы. Например, при использовании в свадебном поезде машин жених должен был передвигаться на коне, хотя на тот момент это было довольно проблематично⁵⁷⁴.

Наряду с этим отмечались изменения в структуре обряда у отдельных локальных групп. Так, у пермских марийцев жених стал увозить невесту к себе домой сразу после сватовства, и брак с этого момента считался действительным. Потом к нему через некоторое время приезжали свахи, и все вместе уезжали к родителям невесты, а затем обратно. Аналогичная трансформация зафиксирована у горных марийцев левобережья Волги⁵⁷⁵.

1980–1990-е гг. были сложным периодом для страны и советского, а позже российского общества. Нестабильность социальной обстановки повлекла за собой изменения в брачном поведении граждан. На фоне всплеска рождаемости в 1987–1988 гг. последовал провал середины 1990-х гг., что напрямую свидетельствует о неспешности людей в вопросе заключения брака, который перестал играть роль неперемennого жизненного события. Ориентация на зарубежные образцы повлекла за собой новые трансформации обряда. Сильно редуцировались национальные формы свадебного костюма, имело место заключение брака по упрощенному сценарию с узким кругом лиц⁵⁷⁶.

На фоне установления новой региональной идентичности важным явлением данного периода стал всплеск традиционализма, актуализация религиозных чувств и, как следствие, возрождение венчания у православных марийцев. Популяризация марийской традиционной религии среди молодежи привела к образованию новых локусов для знакомства молодых людей. К ним относится ежегодный «Слет марийской молодежи». Вслед за ростом традиционалистских настроений с начала 2000-х гг. последовала мода на реконструкцию «истинно марийской свадьбы», когда в качестве основы для

⁵⁷⁴ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 166.

⁵⁷⁵ Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края. С. 284; ПМА 2019: Янсукова С. Л. 1950 г. р., д. Юксары; Муравьева Е. А. 1925 г. р., с. Арда.

⁵⁷⁶ Приложение 4. Рисунки 39–41.

свадебного сценария использовались воспоминания старшего поколения и этнографические сведения⁵⁷⁷.

3.2. Современная свадебная обрядность

В условиях сильной редукции марийская свадебная церемония трансформировалась неравномерно, в разной степени полноты сохранялись аутентичные элементы обряда. Далее будет рассмотрена общая структура современной марийской свадьбы с выделением расхождений у разных этнолингвистических групп в случае их наличия. Они дадут представление о более и менее консервативных частях свадебного обряда.

Существует вариант представления современных городской и сельской марийских свадеб в качестве самостоятельных категорий⁵⁷⁸. По нашим наблюдениям, в настоящее время границы между ними зачастую так сильно размыты, что провести четкую грань и выделить городскую и сельскую свадьбы проблематично. Поэтому в исследовании мы рассмотрим современное состояние свадебной обрядности луговых, горных и восточных марийцев в целом, опираясь на результаты полевой работы, а также опубликованные статьи последних лет.

Наиболее сильные изменения коснулись луговых марийцев, проживающих вблизи и непосредственно в городах. Свадебная обрядность в таком случае практически полностью утратила традиционные элементы. В редких случаях сохраняется фольклорная составляющая, когда среди гостей присутствуют люди старшего возраста (рожденные в довоенный период), которые по своей инициативе влияют на музыкальный репертуар свадебного банкета⁵⁷⁹. Сами же молодожены выбирают в качестве сценария

⁵⁷⁷ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; ПМА 2019: Васканова Н., 1990 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁵⁷⁸ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 182.

⁵⁷⁹ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

получившую сейчас широкое распространение «европейскую свадьбу»⁵⁸⁰. Причем все чаще в него включается выездная регистрация. Популяризация универсального сценария свадебного обряда, лишенного национальных элементов, ведется как посредством интернет-ресурсов, так и при помощи специализированных журналов, посвященных рекламе местной свадебной индустрии⁵⁸¹. Все большую популярность, по признанию информантов, набирает локализация свадьбы в загородном коттедже.

У луговых марийцев свадебный обряд неоднороден, он имеет локальные отличия, разную степень аутентичности, что связано с близостью относительно административного центра - это напрямую влияет на степень сохранения традиционных обрядов, изначально отличавшихся разнообразием. Принято выделять несколько свадебных комплексов: центральный (йошкарлинско-медведевский), северо-восточный (сернурско-торъяльский) и юго-восточный (моркинско-волжский)⁵⁸². Однако в настоящее время границы между данными комплексами размываются в связи с общей тенденцией к унификации, а также из-за активного участия местной интеллигенции в реконструировании традиционного обряда⁵⁸³. Центральный свадебный комплекс претерпел больше всего изменений, по сравнению с другими территориями проживания марийцев. Юго-восточный и северо-восточный свадебные комплексы отличаются своеобразием. Во многом это связано с удаленностью этих локусов от центра, сложностью инфраструктуры. Здесь в настоящее время довольно устойчиво сохраняются свадебные традиции.

Максимальной аутентичностью отличается современный свадебный обряд восточных марийцев, что связано, в первую очередь, с их

⁵⁸⁰ Под «европейской свадьбой» подразумевается устоявшийся стиль проведения торжества, включающий в себя ряд признаков: единая цветовая гамма, наличие подружек невесты и друзей жениха в одинаковой одежде, выездная регистрация, участие в процедуре заключения брака отца невесты, который «передает» ее жениху, наличие девочек-цветочниц, легкий фуршет в конце регистрации и т. д.

⁵⁸¹ Свадебное настроение. Йошкар-Ола, 2019. № 33.

⁵⁸² Смирнов И. Н. Современная свадьба сельских марийцев в системе этноса // АЭМК. 1993. Вып. 22. С. 77–84.

⁵⁸³ В республике ежегодно проводят фестиваль «Сўан пайрем», который способствует популяризации и смещению обрядовых практик, особенно костюма.

относительной изолированностью от основной территории расселения марийцев, а также дисперсным проживанием с другими народами Поволжья. Информанты отмечают, что особенно устойчивы к изменениям свадебные обряды марийцев Башкортостана⁵⁸⁴. Дольше всего свадебный комплекс сохранялся у марийцев Мишкинского района. Полевые материалы 2009 г., собранные Людмилой Ямурзиной в д. Тынбаево, свидетельствуют о довольно полном соблюдении комплекса аутентичных свадебных обрядов⁵⁸⁵. Отдельные элементы традиционной свадебной обрядности соблюдаются сейчас марийцами Татарстана⁵⁸⁶.

У горных марийцев в настоящее время наблюдается сильная редукция традиционных свадебных обрядов. По наблюдениям информантов, переломными для традиционной обрядности были 2007–2010 гг.⁵⁸⁷. Однако если среди правобережных горных марийцев этот процесс проходит примерно одинаково, то левобережье (Килемарский район), в связи с близостью к Йошкар-Оле, раньше утратило свои традиции.

Далее мы подробно рассмотрим разные этапы современного свадебного марийского обряда.

1. Предсвадебный цикл

В целом при проведении «традиционной свадьбы» по-прежнему сохраняется обряд сватовства, хотя и в несколько трансформированном виде. Основное отличие заключается в том, что молодые люди теперь проявляют больше инициативы и многие организационные вопросы, которые ранее находились в ведении старших, берут на себя.

У восточных марийцев дата обряда сватовства *ўдыр йўктымаш* (пер. «поить девушку») выбирается молодыми в соответствии с их занятостью. Однако по-прежнему сохраняется локация обряда: жених с родителями едут свататься к невесте. При этом третьи лица, которые в прошлом были

⁵⁸⁴ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁵⁸⁵ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 126–140.

⁵⁸⁶ Наш дом Татарстан: информационно-публицистический, историко-этнографический, литературно-художественный журнал. 2019. № 3. С. 58–59.

⁵⁸⁷ ПМА 2019: Афанасьева В. В., 1983 г. р., д. Крайние Шешмары.

обязательны, отсутствуют. Присоединиться к жениху могут любые близкие родственники или друзья. Сватовство, как и прежде, сопровождается гостинцами. В ответ девушка дарит жениху вышитое полотенце.

В настоящий момент обряд сватовства несколько изменил свои функции. Сейчас он, с одной стороны, становится моментом знакомства родителей, с другой – обозначает намерение жениться и установить примерные сроки свадьбы. Кроме того, сватовство позволяет перенести свадебные расходы в общую зону ответственности. Важным моментом становится то, что обряд сватовства дает санкцию на совместную жизнь. После него невеста уезжает вместе с женихом к его родителям, некоторое время остается у них, а затем переезжает на постоянное место своего жительства, отдельно от родителей. Далее до свадьбы живут вместе⁵⁸⁸.

У горных и части луговых марийцев сватовство носит номинальный характер, когда родители молодых знакомятся, обговаривают день свадьбы, расходы и место проведения. Однако у сернурско-торъяльских марийцев сохраняется обряд сватовства *кинде ваишталташ* («обмен хлебом»), во время которого родители с женихом посещают дом невесты с заранее принесенными гостинцами. Событие происходит за неделю до свадьбы и является формальным, поскольку родители, как правило, к этому времени уже знакомы и во время этого посещения обговаривают последние приготовления⁵⁸⁹. У моркинских марийцев участниками сватовства становятся жених и супружеская пара – мужчина и женщина – крестные родители, которые привозят с собой гостинцы. В знак согласия невеста должна выпить рюмку водки и подарить жениху полотенце. Раньше невесты сами вышивали его, и оно было обязательным атрибутом будущей свадьбы – без полотенца невесту не отдавали жениху в день бракосочетания⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 142.

⁵⁸⁹ Белевцова О.В. Марийская свадебная обрядность. С. 193

⁵⁹⁰ ПМА 2018: Ильина А. С., 1963 г. р., д. Шоруньжа.

Период, разделяющий обряд сватовства и собственно *кугу суйан* – «большую свадьбу», в настоящее время может быть вариативен. В основном он заключен в пределы от недели у луговых и от полугода до года у восточных марийцев. Длинный срок подготовки свадьбы характерен для тех местностей, где сохраняется традиционно большое количество участников свадьбы и, соответственно, требуется больше времени на подготовку. Так, например, только со стороны жениха в Моркинском районе собирается больше 100 человек, что требует финансовых и временных затрат⁵⁹¹.

2. Свадьба:

Временные рамки свадьбы сейчас составляют два дня. В первом десятилетии 2000-х гг. горномарийская свадьба праздновалась в течение трех дней. Первый день был посвящен гражданской регистрации брака и практически полностью лишен традиционных элементов. Он включал заимствованные из советской эпохи обряды. Во второй день проводили собственно марийскую свадьбу, соблюдая традиционную последовательность и основные обряды. Единственным включением нетрадиционного типа был выкуп невесты женихом, который проводился *ыдыр гуньыр* с помощницей возле дверей ее дома по общероссийскому сценарию на русском языке. В настоящее время за последние 10 лет произошло сжатие и смешение традиций. Свадьба сократилась до двух дней, в связи с чем усложнилась ее структура, поскольку в ограниченные промежутки времени нужно уместить большее количество обрядовых эпизодов. Как следствие, некоторыми из них пришлось пожертвовать. В настоящий момент современная свадьба включает унифицированные и традиционные элементы⁵⁹².

Во всех районах Республики браки заключаются в пятницу, что связано с особенностями работы органов регистрации брака. У марийцев Моркинского района обязательно обращают внимание на лунный цикл –

⁵⁹¹ ПМА 2018: Петров П.С., 1949 г.р. д. Шоруньжа

⁵⁹² ПМА 2019: свадьба в д. Ключево (30.08.2019).

обряд проводят только на растущую луну. Еще тридцать лет назад свадьба не включала в свой сценарий регистрацию в ЗАГСе – ее проводили после рождения ребенка, формально, не сопровождая никакими праздничными мероприятиями. Сейчас регистрация является важным пунктом свадебной церемонии и может быть вариативна: либо молодые едут регистрировать брак в поселок, либо проводят ставшую модной выездную регистрацию. Соответственно, изменилось и время проведения свадьбы⁵⁹³. Так, у восточных марийцев поезд жениха раньше выезжал за невестой после обеда, а гуляние продолжалось всю ночь. Однако в сложившихся реалиях, чтобы успеть на официальную регистрацию, жених выезжает рано утром⁵⁹⁴.

Последовательность перемещений главных действующих лиц свадьбы у восточных марийцев сохраняет традиционный характер. Выезд из дома жениха в случае с некрещеными марийцами предваряет молитва карта или отца жениха о благополучии дороги, после которой каждый гость должен отломить от общего хлеба кусок и съесть его⁵⁹⁵. В пути поезд совершает пять остановок, во время которых *«сўан вате-влак аракам подыльшит и мураш ямды лийышит»* («свадебные женщины выпивают водки, чтобы песня была готова»)⁵⁹⁶.

У горных марийцев гости со стороны жениха рано утром в день свадьбы собираются в его доме, угощаются за столом. Как правило, в этот момент набор блюд довольно скуден. В основном это легкие овощные закуски и пироги. После угощения жених с друзьями едут за невестой строго по солнцу. Одна из родственниц жениха несет с собой хлеб, завернутый в платок⁵⁹⁷. До сих пор актуальна вера в то, что встреча двух свадебных поездов – к беде. Учитывая, что сейчас браки заключаются в один день недели (пятницу), риск встречи действительно велик⁵⁹⁸.

⁵⁹³ ПМА 2018: Петров П. С., 1949 г. р., д. Шоруньжа.

⁵⁹⁴ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василюво

⁵⁹⁵ Наш дом – Татарстан. 2019. № 3. С. 58.

⁵⁹⁶ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василюво

⁵⁹⁷ ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁵⁹⁸ ПМА 2009: Казакова Н. К., 1967 г. р., д. Сарамбаево.

У разных этнографических групп марийцев состав свадебного поезда сохраняется с разной степенью полноты. У восточных марийцев это основные действующие лица: *сўан вуй* (свадебный голова), *саус* (дружка), *сўан вате* (свадебные женщины), *ончыло шогышо* (подруга невесты). Их характеристики и функции по-прежнему подтверждаются важными отличиями во внешнем виде. Так, дружка, помимо полотенца, подаренного невестой, обязательно заранее готовит свадебную плетку из дерева, лент и колокольчиков – главный свой атрибут. В Мишкинском районе передача кнута от матери жениха *сўан вую*, а затем *саусу* обставляется особыми действиями. Изначально *онгыр* (кнут) замотан в большой женский платок фабричного производства. После обрядовых плясок *сўан вуй* ударяет им *сауса* по спине и отдает последнему кнут. Платок же снимается и вручается самой старшей женщине в поезде. С этого момента колокольчики на кнутах начинают звенеть и свадьбу можно считать открытой⁵⁹⁹. Впоследствии данный кнут остается у дружки.

У горных марийцев дружка *арвинге* и девушка-помощница *ыдыр гуньыр*, чаще всего, одновременно выполняют роли свидетеля и свидетельницы. Однако, в тех случаях, когда *арвинге* (их может быть до трех человек) присутствуют на свадьбе, они маркируются, как и прежде, фартуком *анзыл вач*, подвязанным цветным поясом и длинной плеткой из веревки и ленточек. Остальные гости одеты в унифицированную праздничную одежду⁶⁰⁰.

У луговых марийцев северо-восточного комплекса основную роль в свадебном поезде играют исполнительницы песен *сўан ватэ*, в полной мере сохранившие свой внешний вид, умело сочетая в костюме новоделы и старинные украшения⁶⁰¹. Здесь же присутствует дружка *саус* и распорядитель *кугу вене*. Сохраняются возрастные требования к ним: первый из них должен

⁵⁹⁹ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 132.

⁶⁰⁰ ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁶⁰¹ Приложение 5. Рисунок 9.

быть младше, а второй – старше жениха. По-прежнему поезжанами исполняется живая музыка: помимо гармонии, иногда можно встретить барабан. В обрядности юго-восточного комплекса *сўан вате* должны быть в статусе матери, но не бабушки. Чем больше их в поезде, тем выше статус свадьбы⁶⁰². Если ранее родители жениха оставались дома, то сейчас за невестой едет его отец. Сопровождающая невесту *ончыч шогышо*, сохранив название, изменила свои функции, став свидетельницей. У марийцев центрального комплекса свадебный поезд из женщин *сўан вате* сейчас является большой редкостью.

Возле дома невесты повсеместно проводят обрядовый выкуп. Он представляет собой сочетание традиционных и современных элементов. Гостей у ворот встречает свидетельница, которая по заранее написанному сценарию проводит выкуп невесты.

У восточных марийцев сценарий пишется невестой и ее подругами на марийском языке, что является важной отличительной особенностью (у горных и луговых марийцев выкуп проходит на русском языке). Как правило, конкурсы сводятся к «признанию в любви невесте» различными способами. Пока проходит выкуп с участием свидетельницы и жениха, дружку пускают в дом, он спрашивает у матери невесты: «*Сўанлан ямде улыда? ўдыр вуча?*» («Готова ли свадьба? Девушка ждет?»). Так он заходит три раза, после чего возвращается к жениху и сообщает, что все готово и можно войти во двор. У восточных марийцев не было традиции прятать невесту, в отличие от других групп марийцев (исключение – марийцы Татарстана). Ранее невеста переселялась на две недели перед свадьбой в дом посаженных родителей. Там она готовилась к обряду, вела хозяйство, шила приданое. В настоящий момент эта традиция соблюдается крайне редко и в редуцированном виде: невеста живет у *пўртыммо ава* и *пўртыммо ача* только три дня, поскольку практически все приданое имеет фабричное происхождение. Это время она посвящает хождению в гости к соседям. В день, когда за ней приезжает

⁶⁰² Приложение 5. Рисунки 10–12.

жених, невеста в другом доме (либо клубе) проводит девичник *удыр модыш*, с которого ее забирает посаженная мать после прибытия жениха. Однако сейчас, в большинстве случаев, невеста остается в родительском доме. Там она с матерью встречают жениха блинами и медовухой⁶⁰³.

Невеста у горных марийцев находится в доме. Во дворе ставят *шиллык* – два стола и лавки вокруг. В углу *шиллыка* расположена срубленная рябина, на которую вешают икону⁶⁰⁴. Если раньше *шиллык* представлял собой весьма протяженное сооружение, то сейчас это один небольшой стол. Перед закрытыми воротами поезд жениха останавливается, после чего дружки должны перелезть через них и открыть изнутри. Перед входом в дом расстилается домотканый коврик, возле которого мать невесты ждет жениха с хлебом и солью. Угостившись, жених должен пройти испытания и конкурсы, которые организованы свидетельницей и ее помощницей с использованием атрибутов из готовых наборов для выкупа невесты⁶⁰⁵.

У луговых марийцев северо-восточного комплекса жениха встречают невеста и ее подруга, угощают его самогоном и блинами, а затем и всех остальных из той же рюмки. Во встрече жениха сочетаются традиции и инновации: невеста после встречи жениха должна спрятаться, чтобы подруга могла провести обряд распространенного сейчас выкупа⁶⁰⁶. У марийцев юго-восточного комплекса выкуп невесты проводят ее мать и свидетельница. Деньги, которые платит жених за проигранные задания, собирает племянница невесты и затем отдает молодым⁶⁰⁷.

Свадебное застолье у невесты остается обязательной частью свадебного марийского обряда, но обставляется разным образом в зависимости от этнографической группы.

⁶⁰³ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Наш дом – Татарстан. 2019. № 3. С. 59; Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 134.

⁶⁰⁴ РГАЛИ. Ф. 483. Оп.1. Д. 3074. Л. 24; Приложение 5. Рисунки 1, 2, 4.

⁶⁰⁵ ПМА: свадьба в д. Ключево. 30 августа 2019 г.

⁶⁰⁶ Белевцова О.В. Марийская свадебная обрядность. С. 194

⁶⁰⁷ ПМА 2018: Митрофанова З.А. 1950 г.р., с. Морки

У восточных марийцев жених по-прежнему приезжает на свадьбу не с пустыми руками. Состав гостинцев в разных районах различен. Как правило, для родителей невесты он привозит в специальной сумке водку, в Бирском районе – гуся и калым в денежном эквиваленте (примерно 10 тысяч рублей). В Дюртюлинском районе Башкирии, помимо этого, используют также и другие продукты: соль, сахар, разные крупы в расфасовке по одному килограмму, а также спички. Невеста повязывает на жениха и дружку по полотенцу особым, отличным от других групп, способом: наискосок через правое плечо, а концы завязывая на правом бедре. В Мишкинском районе Башкирии невеста до сих пор самостоятельно вышивает концы этих полотенец, соблюдая важную особенность: полотенец для жениха вышито богаче, чем полотенец для дружки⁶⁰⁸.

Для гостей со стороны жениха накрывается большой стол. Если раньше его ставили во дворе, то в настоящее время располагают и в различных пристройках к дому. Так, распространенной площадкой стала веранда. Это пространство отличается пограничностью: оно находится как бы в доме и в то же время на свежем воздухе. Пока все гости не поели, жених с невестой не могут выйти из-за стола. Для них предусмотрены свои обряды, уходящие корнями в советскую эпоху, когда жених привозит с собой бокалы, а мать невесты связывает их между собой лентой. Они доверху наполняются шампанским, и молодожены должны их опустошить, чтобы взять с собой на память и сохранить. В случае невозможности выпить все молодыми, им на помощь могут прийти родственники⁶⁰⁹.

Сохраняется важная роль у *сўан вате*, которые, как и прежде, должны выкупить себе место за столом, исполнив для каждого сидящего величальную песню. После ее исполнения слушатель – родственник невесты – встает и освобождает место для родственника жениха. В некоторых местах исполнение песен сопровождается вручением подарков родственникам

⁶⁰⁸ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁶⁰⁹ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

невесты родителями жениха. К ним относятся женские и мужские марийские рубахи, сшитые на заказ. Стоит отметить, что если раньше вместилищем для приданого у невесты был сундук, то сейчас нередко используют более современную форму – комод⁶¹⁰.

После застолья, вставая из-за стола, невеста должна дернуть скатерть три раза. Потом все гости перемещаются во двор для традиционных плясок. Для этого приглашают баянистов и *тумырзо* – марийского барабанщика. Сейчас чаще всего обходятся без них, используя аудиотехнику. До сих пор самым распространенным марийским танцем, в котором принимают участие все гости, является *керем* – «веревочка». Его суть заключается во встречном движении двух потоков людей, которые позволяют встретиться каждому лицом к лицу со всеми участниками танца. Это обеспечивает знакомство гостей друг с другом⁶¹¹.

Посадка жениха и невесты в транспорт также обставляется различными обрядами. Так, в некоторых районах невеста должна сесть после жениха, чтобы «быть в семье главной». В Мишкинском районе жених и невеста садятся в транспорт на специальную подушку⁶¹². После этого почти все гости едут в ЗАГС. Информанты отмечают, что до банкета участницам свадьбы принято находиться в национальных нарядах. После одежда меняется на унифицированную праздничную⁶¹³.

У горных марийцев после того, как жених с гостями зашли в дом, мать невесты зажигает свечу на божнице и все садятся за накрытый стол, угощаются. *Арвинге* предлагает каждому гостю выпить рюмку самогона и отломить для закуски от специального «гостевого хлеба». Те, кто не смог разместиться в доме, садятся снаружи в *шиллык*. Помощница невесты накрывает стол, выносит солянку, пироги и фрукты, а также самогон и хлеб.

⁶¹⁰ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 143.

⁶¹¹ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁶¹² ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 137.

⁶¹³ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола;

После угощения мать и отец благословляют молодых на брак. Мать невесты берет икону, сверху кладет хлеб, самодельную свечу и, завязав все в платок, отдает невесте в новый дом со словами напутствия⁶¹⁴.

Невеста вручает после этого подарки для своих родственников: отцу, матери, бабушке, сестрам и крестной матери. Ими становятся покупные рубашки, халаты, футболки. Для девушек *ыдыр гуньыр* также полагается подарок – легкий платок. Затем молодые выходят из дома. В случае, если на свадьбе есть дружка, он традиционно хлещет путь перед ними плеткой крест-накрест, а после посадки в машину, и сам автомобиль⁶¹⁵.

У луговых марийцев, в районах, где сильны традиции, после угощения каждому участнику, кто приехал со стороны жениха, дарят платки (для женщин) или полотенца (для мужчин). Платки обычно фабричные, а вот полотенца заказывают у местных вышивальщиц. Жених, в свою очередь, должен отдать матери невесты «деньги за молоко» и обязательно подарить платок. После застолья гости идут по деревне и поют песни. Свадьбы до сих пор сопровождаются живой музыкой: приглашают гармониста и барабанщика, которым невеста также дарит вышитые полотенца. Их музыканты повязывают себе на руку⁶¹⁶.

После этого, если семья невесты крещеная, родители благословляют молодых. Некрещеные марийцы зажигают свечу на полке в углу и говорят напутствия паре. Затем все участники свадьбы три раза обходят стол по солнцу и выходят во двор. Невеста забирается в автомобиль с третьей попытки, при этом дружка хлещет ее по спине плеткой. Молодые садятся в автомобиль на подушку и едут в ЗАГС либо проводят выездную регистрацию⁶¹⁷.

После ЗАГСа пути участников расходятся. Молодожены, как это принято сейчас и у других групп марийцев, едут на фотосессию. Зачастую

⁶¹⁴ ПМА: свадьба в д. Ключево. 30 августа 2019 г.

⁶¹⁵ ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁶¹⁶ ПМА 2018: Митрофанова З. А. 1950 г. р., с. Морки.

⁶¹⁷ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 197.

здесь присутствуют современные обряды «прохождения трех мостов», перенесение через них невесты, посещение памятных мест, поездка к воде. Любопытно, что действия, совершаемые после регистрации брака и являющиеся наследием советского прошлого, не остаются застывшими конструктами и сейчас тоже трансформируются. В этом процессе принимает активное участие местная администрация. Так, десять лет назад был популярен заезд в местный родильный дом, чтобы узнать пол будущего ребенка, выезд на набережную г. Козьмодемьянска и к памятнику павшим войнам для фотосъемки, а также на Иоаннову гору, откуда открывается вид на г. Чебоксары. Сейчас в Горномарийском районе появилось много новых культурных объектов, привлекательных для свадебных фотосессий. Теперь после ЗАГСа молодожены едут на фотосъемку в с. Еласы, где в 2010 г. был построен «Семейный парк», где на искусственное дерево вешаются свадебные замки⁶¹⁸. Среди новых объектов для свадебной фотосессии - памятник марийскому князю Акпарсу, установленный на трассе Р173 в 2007 г.⁶¹⁹.

После фотосъемки у восточных марийцев молодожены едут в дом посаженных родителей. В это время родные невесты возвращаются к себе и продолжают *удыр арака йуаш*. Родители невесты варят гуся, которого им привез жених, с лапшой домашнего приготовления и всех угощают. Праздник с песнями и плясками продолжается здесь до самого утра⁶²⁰.

Отличительная черта восточномарийской свадьбы – активное участие посаженных родителей, их высокий статус. Именно посаженные родители являются представителями семьи жениха. В то время как его кровные родители остаются дома, посаженные едут с ним за невестой, сопровождая на всех этапах маршрута. В случае, если родители все-таки нарушают это правило, «жизнь их сына будет короткой». В качестве посаженных родителей

⁶¹⁸ Приложение 5. Рисунок 5.

⁶¹⁹ ПМА 2019: Эшмякова Ф. В., 1956 г. р., с. Еласы.

⁶²⁰ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 144; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

выбирается супружеская пара – родственники со стороны жениха, например сестра отца с мужем. В случае отсутствия родственной связи с женихом посаженные родители все равно назначаются его семьей. Традиция заезжать сначала к посаженным родителям осталась. Для этого они уезжают из ЗАГСа раньше остальных гостей, чтобы успеть подготовить стол к их приезду. Они встречают молодых хлебом и солью. Дальше все угощаются, *сўан ватэ* опять исполняют песни и снова танцуют «веревочку». Здесь невеста вручает посаженным отцу и матери свои подарки: матери – костюм, состоящий из платья, передника и платка, отцу – рубашку⁶²¹.

Затем молодые и несколько пар гостей со стороны невесты, которых называют *почеш толиш* («идущие следом»), едут в дом жениха, где тоже организованы угощение и танцы. Задача *почеш толиш* сводится к тому, чтобы посмотреть на условия, в которых будет жить невеста, познакомиться с местом и людьми. В случае отсутствия посаженной матери они выполняют ее функции, помогая невесте одаривать родственников жениха. Молодожены, выходя из транспорта, не могут ступить на землю. Для них расстелен коврик либо лежит подушка (в прошлом - стелили овчину). Дружка идет перед молодыми и подметает дорогу, чтобы «путь их был легким», тем самым отгоняя злых духов. Здесь же происходит обязательный эпизод обмена подарками. Сначала родственники жениха одаривают молодых. В настоящее время самым распространенным подарком являются деньги, люди постарше зачастую дарят постельные принадлежности – подушки или одеяла. После этого невеста достает ответные дары. Отцу и матери жениха (самым близким его родственникам) - рубахи, сшитые на заказ либо самостоятельно. Сестрам, братьям и прочим родственникам преподносят покупные футболки или полотенца. Подарки невеста обычно кладет на плечо получателю, а если это полотенце, то вешает на шею. Родители жениха, получив рубахи, тут же переодеваются в них. Иногда

⁶²¹ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

обряд одаривания *кумалтыш вургем* выносят на банкет в кафе. В настоящее время подарки представляют собой покупные фабричные изделия⁶²².

Заключительная часть часто проходит в банкетном зале либо в загородном лагере, клубе, где нередко молодые и остаются на ночлег. В тех случаях, когда банкет не устраивается, молодых на ночь запирают в отдельной комнате на замок, в то время как остальные гости идут пировать по домам односельчан⁶²³.

У горных марийцев в ЗАГС выезжают все родственники⁶²⁴. После фотосъемки в памятных местах молодожены едут в дом жениха. Здесь также накрыт *шиллык* с рябиной в углу. За столом в доме сидят родственники жениха, его мать зажигает свечу на божнице. В это время остальные размещаются во дворе. Невесте по очереди представляют сидящих родственников, они, в свою очередь, *лăшкăм качкыт* – дарят молодым свои подарки «за угощение жениха», поздравляя с памятным днем, в ответ жених подает стопку водки, а невеста – чашку чая, которые гость должен выпить⁶²⁵.

После этого во двор доставляли приданое невесты, ранее охранявшееся молодыми парнями и выкупавшееся водкой и пирогом, который резали, не вынимая ножа из теста, на семь частей. Сейчас такую традицию не соблюдают.

Затем гости в доме меняются: родственники жениха уходят в *шиллык*, в доме садятся родственники невесты. По кругу пускают гостевой хлеб, каждый гость отламывает от него кусочек и съедает. Затем от семьи жениха каждому гостю со стороны невесты дарят подарок – покупные предметы одежды и девушкам-помощницам по легкому платку. В случае, если есть дружки, им тоже дарят покупной шарф, повязывая его наискосок на левое

⁶²² Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 138, 144; Наш дом Татарстан.. 2019. № 3. С. 59; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

⁶²³ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁶²⁴ Приложение 5. Рисунок 3.

⁶²⁵ ПМА 2019: Когаринова Л. А., 1961 г. р., с. Усола.

плечо⁶²⁶. Гости по очереди подходят к жениху и невесте и дарят свои подарки. В ответ получают, соответственно, рюмку водки и чашку чая⁶²⁷.

У луговых марийцев молодожены тоже отправляются из ЗАГСА на фотосессию. В это время родители едут домой готовить стол в том случае, если продолжение свадьбы намечается там. Однако сейчас чаще всего праздник продолжается в кафе⁶²⁸. Со стороны невесты и жениха туда также едут гости: два-три десятка человек.

У юго-восточных марийцев невесту везут домой к жениху, где встречают блинами, под ноги кладут ковер, насыпают лавровый лист или деньги. В некоторых местах она ступает на подушку. Из новых обычаев – традиция бросать монету на юг, выходя из машины. Вероятно, это трансформированная традиция бросать деньги на крышу дома, «чтобы умиловить духов-покровителей двора»⁶²⁹. Следом за невестой доставляют ее приданое. До сих пор его хранят в сундуке, куда кладут на дно деньги, хлеб, соль. К сундуку обязательно прилагаются матрас с подушками и мешок муки⁶³⁰. Здесь снова проводится застолье, и невеста обязательно одаривает родственников жениха приготовленными подарками: родителям дает вышитые на заказ рубаху и платье, а остальным родственникам – покупные футболки, халаты, платья, платки. Подарок кладется гостю на левое плечо.

Новые элементы, вытеснив старые, появляются при проходах на брачную постель. Так, под подушку стали подкладывать нижнее белье, «чтобы мужа победить», вместо предметов, характерных в прошлом для загадывания пола младенца (расческа, кочедык и т. д.)⁶³¹.

У луговых марийцев, проживающих в центральных районах Республики, свадебное застолье лишено традиционных элементов за

⁶²⁶ ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁶²⁷ ПМА 2019: Зубкова М. В., 1978 г. р., с. Еласы.

⁶²⁸ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 194

⁶²⁹ Кириллова Л. Ф. Марийская моркинская свадьба // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 3. Йошкар-Ола, 2018. С. 23.

⁶³⁰ ПМА 2018: Ильина А. С., 1963 г. р., д. Шоруньжа.

⁶³¹ ПМА 2018: Митрофанова З. А. 1950 г. р., с. Морки.

исключением вручения подарков невесты (*кумалтыш*) родственникам жениха, а также родителям и крестной матери невесты⁶³².

На второй день свадьбы наиболее развернутое действие сохраняется у восточных марийцев. Молодожены обязательно посещают баню. В Мишкинском районе молодая должна сходить за водой, после чего она уже в обычной одежде печет блины, угощает каждого гостя чаем, взамен получая деньги. После этого старшие вместе с родителями жениха уходят в гости к соседям, родственникам. В это время невеста с подругами меняют в доме занавески и скатерть, моют пол. Гости из числа молодых людей обыкновенно остаются на второй день с женихом и невестой. Локализация их не имеет принципиального значения. Они могут оставаться дома или (что случается довольно часто) устроить выезд на природу «на шашлыки». Вечером все собираются в доме жениха, старшие проверяют, как молодая убрала дом, после чего устраивают чаепитие. Затем молодожены провожают гостей. Обыкновенно каждому гостю дают с собой бутылку водки и что-нибудь со стола: блины *команмелна*, десерт *у́яча*. На этом свадьба считается завершённой⁶³³.

На второй день свадьбы у горных марийцев в доме жениха собираются близкие родственники. Они также проводят *лэйшкӓм качкыт* – одаривание, но уже за угощение, сваренное невестой. Жених и невеста принимают всех уже в обычной одежде. После застолья идут в дом невесты, где снова угощаются, и во дворе танцуют танец *ош патя*, во время которого бросают в центр круга деньги, которые молодые должны собрать: у кого больше денег окажется, тот будет в семье главным⁶³⁴.

У луговых марийцев юго-восточного комплекса на второй день свадьбы невеста также проходит испытания: печет блины, ходит в баню, после которой обязательно еще раз дарит подарок свекру (нижнее белье и

⁶³² Калинина О. А. Особенности свадебной обрядности медвежьих марийцев. С. 69–70.

⁶³³ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

⁶³⁴ Петрова Т. В. Горномарийская свадьба // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 3. Йошкар-Ола, 2018. С. 47; ПМА 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши.

полотенце) и свекрови (нижнее белье и халат), благодарит за баню. Иногда соблюдается обряд хождения за водой, когда молодой мешают донести воду местные парни. В источник обычно бросают монетку. Раньше за водой ходили в первый день и бросали в воду бусинки. Гости, приходящие на второй день к жениху, угощаются чаем из рук молодой. Выпив поданную чашку чая, они кладут в нее несколько монет светлого цвета. Сейчас все чаще на второй день устраивают выезд на шашлыки⁶³⁵.

У остальной части луговых марийцев на второй день невеста печет блины либо покупает их заранее. За водой для их изготовления иногда вместо нее ходит свидетель⁶³⁶. Однако родственники и соседи жениха по-прежнему собираются в этот день и «дают напутствия» молодоженам⁶³⁷.

В последнее время под влиянием моды последовательность свадебных обрядов стала меняться. В обиход вошла выездная регистрация, не связанная с режимом работы ЗАГСа, которая позволяет структурировать свадебный день иным образом. Сначала идет полностью традиционная часть: выкуп невесты женихом, поездка к посаженным родителям, в дом жениха, где совершается обмен подарками. После этого следует выездная регистрация, на которую приезжают переодетые из национальных в торжественные наряды гости, и банкет. По признанию ведущих «банкетной части», последняя полностью лишена каких-либо национальных элементов за исключением традиции вести ее на марийском языке у восточных и части луговых марийцев. Во избежание диссонанса традиционных и современных представлений стараются не приглашать на банкет людей старшего возраста. Структура свадебного банкета имеет унифицированный вид. В редких случаях могут приглашаться музыканты-гармонисты, исполняющие традиционную марийскую музыку, которым также традиционно дарят полотенце. По желанию молодых на банкет может выноситься обряд обмена подарками. По мнению организаторов марийских свадеб, современная

⁶³⁵ ПМА 2018: Ильина А. С., 1963 г. р., д. Шоруньжа.

⁶³⁶ Белевцова О. В. Марийская свадебная обрядность. С. 168, 193–195.

⁶³⁷ Калинина О. А. Особенности свадебной обрядности медведевских марийцев. С. 69–70.

структура представляет собой компромисс между разными взглядами на бракосочетание⁶³⁸. Первая (традиционная) часть обыкновенно организуется по инициативе и силами родителей, по ходу ее действия молодые люди не проявляют инициативы, являются ведомыми. Во второй (современной) части свадьбы молодые выступают основными организаторами и оказываются в центре всеобщего внимания.

В случае празднования свадьбы в кафе или клубе соблюсти традиционные обряды довольно сложно, поэтому из привычных элементов сохраняется одаривание родственников, как самый устойчивый обычай. В ответ на дары молодой каждый гость делает ответный подарок. В наше время в основном это деньги, но может быть посуда либо постельные принадлежности⁶³⁹.

3. Послесвадебный цикл обрядов в современной марийской свадьбе в ходе полевых исследований не был нами зафиксирован, что позволяет предположить его утрату.

Таким образом, подводя итог, можно обозначить следующие направления трансформации марийской свадьбы:

1) Временной сдвиг в структуре обряда, который был связан с введением гражданской регистрации брака. В советское время, а в Горномарийском районе и до начала 2000-х гг. ее удавалось выносить за рамки традиционной свадьбы: регистрацию проводили на день раньше или позже (чаще всего после рождения ребенка) и никакими праздничными действиями не обставляли. Под влиянием современных унификационных процессов регистрация стала осуществляться в день свадьбы, заняв место между переездом из дома невесты в дом жениха, из-за чего временные границы стали смещаться. Теперь выезд жениха за невестой у всех групп марийцев осуществляется ранним утром. У некоторых (у восточных

⁶³⁸ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁶³⁹ ПМА 2018: Николаева С. Е. 1953 г. р., с. Морки.

марийцев, например) ранний выезд обусловлен еще и устойчивым сохранением традиций, что приводит к проблеме компактного структурирования их во времени. По этим же причинам самым распространенным днем недели для празднования свадьбы стала пятница.

Кроме того, сжатие временных рамок привело к изменению пространственной локализации свадьбы. Так, если у восточных мари ранее жених забирал невесту от посаженных отца и матери, то сейчас это правило отделения невесты от отчего дома накануне свадьбы соблюдается крайне редко. Посещение посаженных отца и матери становится лишь формальным этапом по пути в дом жениха из ЗАГСа.

Распространенной формой стало заключение брака при помощи выездной регистрации, и в таком случае свадебный день условно делится на две части: первая (традиционная) включает поездку за невестой, затем к посаженным родителям, а вторая – выездную регистрацию и банкет, из которых стараются исключить традиционные элементы. В основном это является компромиссным решением для удовлетворения интересов участников разных возрастных групп.

2) Изменение основных свадебных ролей. Основные чины марийской свадьбы сохраняют свое название, а некоторые роли поддерживаются и внешними признаками. Соблюдаются в большинстве случаев формальные требования к возрасту, а также родственному отношению к молодоженам. Наиболее устойчивым персонажем остается дружка – он наблюдается у всех групп марийцев, хотя у горных и части луговых сливается с должностью почетного свидетеля и, соответственно, утрачивает свои стандартные атрибуты, обзаведясь почетной лентой свидетеля либо значком. То же касается и подруги невесты – *ончыло шогышо* и *ыдыр гуньыр*. Важную роль продолжают выполнять женщины-поезжанки со стороны жениха, которые отвечают за фольклорную составляющую. При этом требования к возрасту и положению участниц сейчас забываются. Основным условием является

знание свадебных песен. Однако у горных и части луговых марийцев они лишаются национального костюма, в то время как для восточномарийского, северо-восточного и звенигово-моркинского луговых комплексов участницы торжества сохраняют внешний колорит, являясь ярким и неизменным атрибутом марийской свадьбы. У разных групп марийцев локально сохраняются отдельные персонажи – *карт*, посаженные отец и мать, крестная мать, *суйан вуй*. Важную роль на свадьбе по-прежнему играют музыканты. И если самым распространенным инструментом является гармонь, то на моркинских свадьбах сейчас используют и традиционный барабан.

3) Внедрение в свадебный обряд унифицированных элементов. Повсеместно среди всех групп марийцев был внедрен шуточный выкуп невесты женихом с обязательным прохождением конкурсов. Как правило, их источником становится Интернет, отчего выкуп проходит на русском языке. В том случае, когда сценарий составляется самостоятельно невестой и подругами, он может быть озвучен на марийском языке, однако виды конкурсов также стандартизированы и сопровождаются готовой продукцией для проведения выкупа (короны, открытки, сердечки, медали и т. д.). Сюда же относится использование специальных бокалов, из которых пьют жених и невеста и которые затем хранят. К новым явлениям можно отнести также фотосессию после ЗАГСа, посещение различных памятных мест, прикрепление свадебных замков, пересечение трех мостов и перенесение невесты через них, заезд в родильный дом и прочие общероссийские практики.

4) Изменение материальных форм на более современные. Практически все вещи, используемые в свадебном обряде, подверглись замене на более адекватные времени. Вместо сундука для приданого стали использовать комод, вместо матраса невеста нередко привозит с собой кровать. Изменились и подарки. И если даров невесты это коснулось в меньшей степени (ими остались предметы одежды), то самым

распространенным подарком молодым стали деньги, а также предметы домашней утвари и постельные принадлежности. Необходимость в домашней живности отпала в связи с активной урбанизацией и миграцией молодежи из села в город.

5) Наличие устойчивых элементов. Консервативностью отличается музыкально-танцевальная составляющая. По-прежнему активно бытует свадебный фольклор, а также традиционные танцы: *керем*, *ош патя*. Это связано в том числе с активной деятельностью фольклорных коллективов.

Отчасти традиционным остается набор свадебных обрядовых блюд. У восточных и луговых марийцев – блины *мелна*, угощение *у́яча*, у горных марийцев – пирог *кыравец*, гостевой хлеб *сильмӓгиндӓ*. Однако при этом свадебный стол для гостей насыщен современными салатами и закусками, супами и пирогами.

Несмотря на введение практики «поездки на шашлыки» на второй день свадьбы, он сохраняет элементы традиционных обрядов: танец невесты у горных марийцев, хождение в баню, за водой, выпекание блинов и угощение гостей чаем, украшение жилища у восточных и луговых марийцев. Даже в тех случаях, когда обряды забыты, сохраняется рудиментарная форма (например, покупные блины).

Для каждого свадебного комплекса характерно сохранение локальных свадебных обрядов, маркирующих практики различных групп марийцев. Как правило, в них находят отражение традиционные верования: трехкратность действий (обход стола, посадка в транспорт и т. д.), движение по солнцу (поезда, вокруг свадебного стола), соблюдение запретов (на выезд родителей жениха за невестой, ступание на голую землю, встречу свадебных поездов и т. д.) и аутентичных традиций (связывание рук молодых, остановки поезда жениха по пути за невестой, использование «гостевого» хлеба, установка рябины в *шилъке*, «плата за молоко» и т. д.).

Даже в случаях, когда обряд свадьбы практически полностью унифицирован, по-прежнему повсеместно сохраняется *кумалтыш*, который выносится на свадебный банкет и включает в себя обмен подарками. Причем в подавляющем большинстве случаев соблюдается и способ дарения – подарок кладут на плечо. Подробнее современный состав подарков будет рассмотрен ниже.

3.3. Одежда в современной свадебной обрядности

Знаковые функции современной свадебной одежды

Параллельно трансформациям свадебной обрядности менялась и одежда основных действующих лиц. Сейчас она существенно отличается от этнографических реалий начала XX в. Стоит отметить, что традиционный марийский костюм претерпел в советский период немало изменений, причем изначально заложенные в нем маркеры групповой идентичности в процессе исторического развития только усугубили конвергентное расхождение внешнего облика представителей разных групп. Сильное влияние на этот процесс оказала мода XX в., особенно это коснулось костюма луговых марийцев, в частности группы центрального комплекса из-за ее близости к административному центру и, соответственно, большей восприимчивости к городским тенденциям.

Обрядовая одежда более консервативна, нежели повседневная. Однако социально-культурные трансформации XX в. были настолько глубокими, что и она подверглась переосмыслению вслед за изменением праздничной обрядности. В то же время можно с уверенностью говорить о том, что основной удар по марийской традиционной свадьбе нанесли не нововведения советской эпохи, а повсеместное распространение телевидения и Интернета в последние двадцать лет, которые стали движущей силой массовой культуры. То же самое касается и костюмов основных действующих лиц марийской свадьбы.

У всех групп марийцев в настоящий момент наблюдаются общие тенденции, связанные с изменением обрядовой одежды. Далее они будут рассмотрены в соответствии с общей структурой свадебного обряда и выделением локальных отличий в случае, когда последние имеют место.

Главные действующие лица: жених и невеста. В современной марийской свадьбе внешний вид главных персонажей неоднороден и неединообразен. Говоря о свадебных костюмах молодоженов луговых и горных марийцев, можно отметить их полную унификацию. Невеста в современных реалиях надевает белое свадебное платье, как правило, покупное, выбирая его из ассортимента, представленного в магазинах республиканских городов, и ориентированного на общероссийские модные тенденции.

У восточных марийцев и части луговых (северо-восточный комплекс) костюм невесты нередко шьется на заказ и имеет национальные черты. Однако в данном случае национальное не идентично традиционному и является продуктом современной интерпретации марийской культуры. Изготовлением свадебных платьев с национальной символикой в Республике Марий Эл занимаются несколько ателье. Наиболее известны среди них «Сайвер» и «Энсай» расположенные в г. Йошкар-Оле. Работы столичных салонов отражают схожие тенденции и технические приемы в оформлении своих работ.

Организация «Сайвер» существует уже больше двадцати лет и особенно популярна среди населения⁶⁴⁰. Как правило, при создании свадебных платьев работники салона ориентируются на модные силуэты, не имеющие отношения к традиционным формам. Пошив осуществляется из белой ткани, что удовлетворяет как традиционным, так и современным представлениям о том, что исконно марийское платье «белое с красной вышивкой». «Национальный» колорит достигается за счет нанесения

⁶⁴⁰ ПМА 2019; страница организации [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/saiver228.html> (дата обращения 12.03.2021).

вышитых узоров, которые принято считать «марийскими». Сохраняется локализация вышивки: ею украшаются ворот, обшлага рукавов и подол, что соответствует традиции. Из нововведений добавляется пояс из той же ткани, что и платье, украшенный аналогичной вышивкой. Вышивка подола и рукавов зачастую снимается с традиционных образцов, однако, имеет более крупный размер и стилизованный вид, что связано с изменением материала, а также повышением аттрактивности предмета. Наиболее вариативными являются область груди и декольте, а также дополнительные аксессуары, привнесенные модой: пояса, шарфы, украшения на голову и т. д. Формы, на которые переносится счетная вышивка, далеки от традиционных, ориентированных на геометрический орнамент. Линия ворота нередко кроится изогнутой, в соответствии с чем обрамляющий узор, изначально геометризованный, также должен быть переосмыслен и рассчитан заново. Мужская свадебная одежда более консервативна, но также имеет нововведения по части формы. Рубаха жениха прямого кроя приобретает отложной воротник, а также съемный вышитый пояс, аналогичный поясу невесты⁶⁴¹. Локализация вышивки представляет собой смесь традиционных и новых форм. Что касается технического исполнения узоров, то изменение материала-основы повлекло и трансформацию приемов. Помимо росписи, активно применяется гладь, заменившая традиционную косую строчку. Опыт создания текстильных изделий с марийской вышивкой у предприятия довольно большой, отчего и платья пользуются спросом.

В настоящий момент вышитый декор носит не только национальный характер, но и наделяется мифологическими и сакральными смыслами. В него активно внедряются символы-«обереги», которые, по мнению современных интерпретаторов, зашифрованы в марийской вышивке. Организатор «Центра марийской вышивки»⁶⁴² и руководитель салона

⁶⁴¹ Приложение 5. Рисунки 7–8.

⁶⁴² Страница организации [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/mariornament.html> (дата обращения 12.03.2021).

«Энсай» И. Степанова является автором-разработчиком «обережной символики» марийской вышивки. Созданная и опубликованная ею классификация частично основывается на традиционных названиях бытовавших среди марийцев узоров⁶⁴³. Так, например, это солярные символы, символы «*тага шур*» (бараньи рога), конские головы, которые были описаны еще в 1950-е гг. Т. А. Крюковой на основе ее полевых материалов. К ним И. Степановой были добавлены обереги: «*Шочынава*» (богини рождения), «сторожа дома» (квадратная розетка), «Оберега груди» (окаймление ворота), «дубовые листья», «бабочка», «лебеди» и т. д.. Список оберегов опубликован в виде постера и распространялся по разным учреждениям республики. Тема оберегов в вышивке быстро стала популярной и привела к всплеску интереса к этой области творчества⁶⁴⁴. И. Степанова выпустила вторую книгу, посвященную «рунам в марийской вышивке»⁶⁴⁵. Не отрицая того, что ее содержимое в своей основе не имеет исторической и научной базы, И. Степанова продолжает популяризовать «сакральное, обережное значение» вышитых вещей. Подобная риторика поддерживается местными СМИ. Например, так трактуется символ *өрма* с подола мужской рубахи: «Это “знак зрелости мужчины”, который и дом построил, и дерево посадил, и детей растит»⁶⁴⁶. Мужчина – продолжатель рода, поэтому ему важно сохранить здоровье и силу. Вышивается оберег в центре подола переднего полотна рубашки и как раз “защищает” самое уязвимое место. Помещая вокруг основного узора канву из крючков и завитков, женщина как бы оберегает мужчину от болезней, зла и порчи»⁶⁴⁷.

По признанию И. Степановой, заказы на свадебную одежду поступают редко. В настоящий момент большей популярностью пользуется детская и

⁶⁴³ Степанова И. Маритүр : встречи с марийской вышивкой. Йошкар-Ола, 2005.

⁶⁴⁴ Приложение 5. Рисунок 17.

⁶⁴⁵ Степанова И. Маритүршты Юмо-влак. Боги в марийской вышивке. Йошкар-Ола, 2017. С. 14–36.

⁶⁴⁶ Приложение 5. Рисунок 16.

⁶⁴⁷ Любишь мужа – вышей ему оберег [Электронный ресурс] // Марийская правда. 2010. 19. янв. URL: <https://www.marpravda.ru/news/society/lybish-myzha.html> (дата обращения: 01.08.2020).

взрослая праздничная одежда, которую покупают для посещения ежегодных молений, а также в качестве сценического костюма⁶⁴⁸.

Помимо крупных ателье, национальное свадебное платье можно заказать в районных студиях (Звениговский, Моркинский, Медведевский р-ны и пр.) или у отдельных мастериц (Л. Веткина, Ф. Шестакова и т. д.)⁶⁴⁹. Клиентами ателье, как правило, становится общественно ориентированная молодежь, выбирающая национально маркированный костюм в том числе по идеологическим соображениям. Такие молодожены стараются максимально соблюсти «традиции предков» и выступают за возрождение марийской традиционной религии и утраченных обрядов⁶⁵⁰. Нередко подобные костюмы заказывают марийцы-горожане в первом поколении, для которых актуален вопрос самоидентификации. Стилизованный свадебный костюм характерен также для межэтнических свадеб⁶⁵¹. Таким образом современный свадебный костюм становится символом этнической идентичности.

Среди восточных марийцев Мишкинского района до сих пор используется национальный вариант свадебного костюма. Причем это касается только невесты, жених в данном случае одет в обычный классический костюм. Национальным вариантом костюма восточных марийцев считается та его форма, которая сложилась в последние десятилетия советской эпохи и имеет мало отношения к реалиям нач. XX в. Она включает в себя платье с оборкой и фартук с грудкой, украшенные вышивкой в технике глади⁶⁵². Если до 2000 г. восточные марийцы старались сочетать яркие и броские цвета, то в последнее время появилась мода на костюм из белой ткани, который, сохраняя форму, расположение и узор декора, меняет свой общий колорит⁶⁵³.

⁶⁴⁸ ПМА 2019: Степанова И. А., 1959 г. р., г. Йошкар-Ола; ПМА 2018: моление в с. Шоруньжа 12.07.2018.

⁶⁴⁹ Приложение 5. Рисунки 13–15, 20.

⁶⁵⁰ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

⁶⁵¹ Молотова Т. Л. Марийская вышивка и современная одежда // Состояние и проблемы марийской традиционной культуры: материалы межрегиональной научно-практической конференции (23–25 апреля 2013 г.). Йошкар-Ола, 2013. С. 99–101.

⁶⁵² Приложение 5. Рисунок 6.

⁶⁵³ Лехтинен И. Традиционная одежда, от повседневности к празднику // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). Йошкар-Ола, 2017. С. 76.

Следует отметить, что при всей трансформации костюма восточномарийская невеста сохраняет некоторые важные маркеры, характерные для ее роли. Наиболее полно они используются у мишкинских марийцев.

Первым из них у восточных марийцев является наличие дополнительного летнего кафтана *шем пеимет*, сшитого из ткани черного цвета, который она надевает при выходе из дома посаженных родителей. В прошлом использование дополнительного кафтана для переезда из дома родителей в дом жениха было характерно и для других групп марийцев. Однако сейчас, с переходом к унифицированному свадебному костюму, его роль нивелировалась⁶⁵⁴.

Вторым важным элементом костюма невесты у восточных марийцев остается покрытие головы, которое происходит в момент вывода невесты из дома. В настоящий момент с этой целью используется покупной платок фабричного производства – вышитое покрывало домашнего изготовления вышло из употребления еще в довоенное время. Такой платок частично закрывает лицо молодой – традиция, уходящая глубоко в прошлое и распространенная у всех народов Поволжья. Снятие платка с невесты происходит у разных групп по-разному: мишкинские марийцы открывают невесте лицо после раздачи подарков за столом, у марийцев Башкортостана платок снимает жених перед брачной постелью⁶⁵⁵.

Непременным атрибутом костюма восточномарийской невесты остается комплекс съемных украшений. Наиболее устойчивыми оказались шейно-нагрудные и головные их типы. К ним относится нагрудник *сога*, изготовленный из имитаций монет, и шапочка *такия*, аналогично украшенная. В случае с последней мы наблюдаем явление реанимации вышедшего из бытования предмета, вернувшегося в обиход и сопровождаемого новой обрядностью. Будучи ценной и редкой, трудоемкой

⁶⁵⁴ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово.

⁶⁵⁵ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 139; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

вещью, *такия* дается невестам деревни «напрокат» на свадьбу. Взамен девушка должна пришить к ней монетку⁶⁵⁶.

Однако следует отметить, что даже при использовании традиционных элементов, в полночь невеста восточных марийцев переодевается в обыкновенное платье и дальнейшие обрядовые действия совершает в нем. У луговых марийцев, напротив, национальный костюм невеста надевает в сельской местности на второй день свадьбы, тогда как в день бракосочетания носит белое модное платье⁶⁵⁷.

В настоящее время важной составляющей марийских свадеб остаются **женщины-поезжанки *сўан вате*** со стороны жениха. У разных групп марийцев их роль выражена в разной степени. Так, наибольшее упрощение наблюдается у горных марийцев, где *сўан вате* отличаются лишь знанием свадебных песен и танцев. Иная ситуация складывается среди луговых марийцев северо-восточного и звенигово-моркинского свадебных комплексов, а также среди восточной группы⁶⁵⁸. Там *сўан вате*, помимо знания традиционного фольклора и танцев, активно вовлечены в ритуальное действие, выполняя функции, связанные с традициями «гостевания» (осуществляют хождение по домам родственников невесты, формируют порядок нахождения гостей за праздничным столом, совершают ритуальные остановки в пути к невесте и т. д.)⁶⁵⁹. Современные свадебные наряды сернурских и моркинских свих оказались настолько устойчивы, что были включены в каталог нематериального культурного наследия Республики Марий Эл⁶⁶⁰.

Вероятно сохранение функций участниц *сўан вате* в свадебном обряде привело к устойчивости отличительных черт у восточной и части луговой

⁶⁵⁶ Лехтинен И. Традиционная одежда, от повседневности к празднику. С. 76, 80; Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда. С. 83.

⁶⁵⁷ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 140.

⁶⁵⁸ Приложение 5. Рисунок 10.

⁶⁵⁹ ПМА 2019: Тимирьянова В. И., 1989 г. р., д. Василово; Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; ПМА 2018: Иванова А. В., д. Шлань.

⁶⁶⁰ Марийский народный костюм «сернурский свадебный» // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 2. Йошкар-Ола, 2016. С. 87–93; Марийский народный костюм «моркинский свадебный» // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 2. С. 94–96.

групп. Причем, несмотря на модернизацию костюма, адаптацию декора к современным материалам и модным тенденциям, актуальные отличительные предметы-знаки продолжают сохраняться, а также заимствоваться. Рассмотрим их подробнее.

Маркером женщин-поезжанок луговых марийцев был свадебный кафтан. При достаточно быстрой унификации нательной одежды, распространении в советский период «йошкар-олинского платья» с оборкой, свадебный кафтан сохранил свою специфику и назначение. Прежде всего, это касается его колорита. Сернурские марийки надевают на свадьбу кафтан зеленого цвета, звенигово-моркинские и восточные предпочитают черный. До сих пор информанты отмечают этот признак в качестве отличительного («Параньгинские свадьбы черные, а у нас – зеленые»)⁶⁶¹. В то же время при сохранении формы и колорита изменился материал, из которого изготавливаются кафтаны. Ранее для этого использовали шерстяную ткань, часто – покупную. Сейчас применяют легкие ткани. Это изменение берет начало в советской эпохе, когда пошивом свадебных костюмов стали заниматься организованно, в домах быта, которые выпускали типовые изделия. Каждая хозяйка придавала им своеобразие самостоятельно за счет дополнительного декора: бисера, имитаций монет, пуговиц и т. д.

Важным маркером свадебных костюмов *сўан вате* является использование платков фабричного производства. У разных групп марийцев они имеют различную локализацию в костюме. Так, помимо маркирования головы, платок мог контактировать с другими частями тела. У мишкинских марийцев *сўан вате* накидывают платок *солык* на плечи. Сернурские марийки используют шерстяной фабричный платок, повязывая его на голову⁶⁶². Но наиболее весомую роль платок играет в костюме звенигово-моркинских мариек. У них платок маркирует не только область головы, но также повязывается на пояс с двух сторон. Кроме того, платки позволяют

⁶⁶¹ ПМА 2018: Митрофанова З. А. 1950 г. р., с. Морки.

⁶⁶² Лехтинен И. Традиционная одежда, от повседневности к празднику. С. 76; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

выделить руки свах, образуя так называемые «серебряные крылья»: два платка связываются углами на шее, а концы берутся в руки, свахи по пути за невестой размахивают ими в разные стороны. С 1970-х гг. похожий обычай распространился и среди сернурско-торъяльских марийцев, которые стали брать в руки носовые платки, вышитые гладью и украшенные пайетками⁶⁶³.

В настоящее время яркой отличительной чертой луговомарийских *сյан вате* стали головные уборы. Республиканскую известность получила свадебная шапка из красного сукна с меховой лисьей опушкой. Информанты вспоминают, что в советское время она не использовалась в качестве свадебного головного убора, а затем, с 1970-х гг., снова вернулась в свадебный костюм и стала своеобразным символом марийской свадьбы⁶⁶⁴. Однако современные шапки теряют свой прежде лаконичный вид, поскольку украшаются дополнительными декоративными элементами (пайетки, бисер и т. д.)⁶⁶⁵. Моркинские и восточномарийские свахи по-прежнему надевают головной убор *ошпу*, который расшивается имитациями монет.

Непременным атрибутом луговомарийских и восточномарийских свах является комплекс украшений, который обязательно используется на свадьбе. В него входят нагрудные, шейные и в меньшей степени подбородочные украшения. Наиболее полный комплекс украшений сохраняется у моркинских и сернурско-торъяльских марийцев. Для его изготовления используются различные имитации монет: от кусочков алюминиевой жести до покупных голографических пайеток⁶⁶⁶. Основной принцип отбора материала заключается в блеске. Ранее украшения из монет обязательно начищали мелом перед тем, как надеть, чтобы их переливы были видны издали. Сейчас металлический блеск с успехом заменяется современными материалами. В то же время совершенно утрачены

⁶⁶³ ПМА 2018: Алыбина Н. Н., 1967 г. р., д. Мари-Луговая.

⁶⁶⁴ ПМА 2018: Митрофанова З. А. 1950 г. р., с. Морки.

⁶⁶⁵ Приложение 5. Рисунок 18.

⁶⁶⁶ Приложение 5. Рисунок 19.

чересплечные украшения *аршаш*, характерные в прошлом для моркинских и горномарийских свах и считавшиеся исключительно свадебным аксессуаром.

Кроме того, свахи разных этнотерриториальных групп марийцев имеют атрибуты, характерные только для данной местности. Так, звенигово-моркинские *суйан вате* обязательно надевают передник, украшенный горизонтальными разноцветными полосками. Как правило, такие передники вяжутся крючком из шерстяных ниток, однако сейчас можно наблюдать передники из хлопчатобумажной ткани, горизонтальные полосы на которых имитируются разноцветными лентами⁶⁶⁷. У сернурско-торъяльских свах отличительной чертой костюма стал пояс *шиян уштö*, концы которого спускаются сзади и который обильно украшается бисерными низками и имитациями монет⁶⁶⁸. Ранее активно бытовавшие на свадьбе поясные полотенца *солыки* давно забыты.

Среди остальных участников марийской свадьбы стоит выделить также персонажа, который не потерял своей актуальности, хотя и сменил костюм. Речь идет о **дружке** – *саусе* или *арвинге*. Он сохраняет свои неперенные атрибуты. У всех групп марийцев основным орудием данного персонажа является самодельная плетка *лупи*, изготовленная из липовой или рябиновой⁶⁶⁹ палки, к которой прикрепляются цветные ленты, колокольчики и веревочная плетель, также украшенная лентами⁶⁷⁰. Как правило, ее изготовлением дружка занимается самостоятельно, однако в настоящее время, располагая средствами, ее можно купить в сувенирных салонах Йошкар-Олы. Плетка, изготовленная *картами* с молитвами из кожи и лент является, по утверждению авторов, «оберегом» новой семьи⁶⁷¹. У горных марийцев неперенным атрибутом *арвинге* считается, кроме того, женский передник без грудки *анзыл вач*, который обычно берут у кого-то из девушек

⁶⁶⁷ ПМА 2018: Кушакова З. Д., д. Мари Отары.

⁶⁶⁸ № 10363-26 РЭМ.

⁶⁶⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1343. Л. 21; Калинина О. Особенности свадебной обрядности медведевских марийцев. С. 67.

⁶⁷⁰ Приложение 3. Рисунок 50.

⁶⁷¹ ПМА 2019: Степанова И. А., 1959 г. р., г. Йошкар-Ола; Приложение 5. Рисунок 22.

деревни. В последние годы стало модным подчеркивать особенный статус дружки иной манерой ношения фартука – его разворачивают полотнищем набок. При этом дружка подпоясывается марийским радужным поясом. Дружку также перевязывают в доме жениха покупным шарфом через плечо (замена холщовому полотенцу)⁶⁷². У восточных марийцев атрибутом дружки, помимо плетки, становится вышитое невестой полотенце, повязанное через плечо. У звенигово-моркинских марийцев дружки перевязываются крест-накрест через плечо фабричными цветными платками. В некоторых случаях спину украшают разноцветными шелковыми лентами, нашитыми на платок по аналогии с «девичьим платком рекрута». У сернурско-торъяльских марийцев дружка повязывает короткое полотенце, изготовленное невестой, себе на руку. Таким образом, самым распространенному всех групп марийцев атрибутом дружки, безусловно, остается кнут, но также часто используются полотенце и платок⁶⁷³.

Что касается подруги невесты, то здесь нужно отметить следующее: если в прошлом она одевалась подобно невесте, то теперь, с переходом к унифицированному свадебному платью, это стало невозможным. У подавляющего большинства марийцев *ончыло шогышо* одета в обычную праздничную одежду. У восточных марийцев, сернурско-торъяльских она надевает национальный костюм, характерный для этих групп. Специфические атрибуты у данной роли утрачены.

Подытоживая сказанное, следует отметить следующие особенности современных свадебных костюмов марийцев:

1. Маркеры, которые используются в современной марийской свадьбе, появляются на персонажах не единомоментно, а возникают на разных этапах свадьбы. Так, невеста восточных марийцев надевает черный кафтан и платок, покрывающий лицо, при выезде в дом жениха, а дружка получает свою плеть от *суйан вужа* перед выездом за невестой. Полотенца,

⁶⁷² ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁶⁷³ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

шарфы, которые также являются маркерами дружки, он получает от невесты в качестве дара так же, как и музыканты. Во время сернурско-торъяльской свадьбы все свахи до сих пор получают полотенца в подарок от семьи невесты, когда приезжают за ней. Это свидетельствует о разном статусе атрибутов участников свадьбы, разных выполняемых ими функциях. Так, особая одежда невесты во время переезда к жениху отражает ее лиминальный статус, появляясь в критический момент перехода в другую семью. Плетка дружки – символ начала свадьбы, одновременно наделяющий своего владельца полномочиями «наказывать, защищать и направлять», то есть проявлять активное участие. Полотенце и их производные являются одновременно и наградой за участие, и символом престижа, в то же время выступая своеобразным залогом: принимающий его на следующей свадьбе должен отдариться.

2. Для современных форм национального костюма характерна тенденция к реанимации ранее утраченных форм. Ярким примером стали свадебные головные уборы: *такия* восточных мариЙцев и лисья шапка у сернурско-торъяльских. Подобное явление вызвано всплеском интереса к народной культуре в последние десятилетия, поиском своей идентичности. Материальная культура как одно из ее проявлений сейчас активно унифицируется. В противовес этому процессу открываются дома ремесел, вышивальные мастерские, которые заняты изготовлением стилизованных форм костюма. Поддержка республиканского правительства, проведение различных фестивалей, направленных на возрождение промыслов и сохранение фольклора, способствуют этому процессу. В Республике Марий Эл ежегодно проводится целый ряд крупных фестивалей: «*Пеледыш пайрем*», «Земля предков», «*Суан пайрем*», в которых принимают участие коллективы разных районов, представляющие современное видение национального костюма и свадебных обычаев. Направленные на сохранение традиций фестивали в то же время способствуют взаимным заимствованиям, перениманию опыта друг у друга.

3. Некоторые элементы костюмов основных действующих лиц утрачены и в ближайшее время вряд ли будут использоваться. Речь идет о съемных украшениях: перевязи, бытовавшей в качестве атрибута свахи у звенигово-моркинской и горной групп марийцев, а также поясных украшений почти у всех групп. Вероятная причина такой утраты заключается в отсутствии материалов (раковин каури, ткачества и вышивки), а также аналогов в современной моде. Однако в свете того факта, что счетная вышивка становится популярной, вполне вероятно в будущем возвращение поясных полотенец.

4. Материалы, из которых изготовлены современные костюмы основных свадебных чинов, сильно изменились, что является естественным процессом. Однако при этом они подбираются таким образом, чтобы сохранить принципиально важные качества предмета. Это касается и цветового решения, и декоративных элементов, которые часто имитируют свой прообраз. Например, блеск монет сейчас передается при помощи голографических пайеток, а шерстяную нить для изготовления вышивки выдергивают из покупных фабричных платков (аналогов нужного цвета в продаже нет).

5. Для марийской свадьбы характерно сужение круга лиц, обремененных дополнительной атрибутикой. Меньше всего это явление коснулось восточномарийской свадьбы, где невеста, свидетельница, посаженная мать и *сўан вате* используют костюм национального характера. Больше всего утраты коснулись горных марийцев.

Использование одежды на современной марийской свадьбе

Выше, в главе II, приводился перечень обрядовых действий, осуществляемых с одеждой в начале XX в. в контексте свадебного ритуала. К настоящему моменту ее использование сильно упростилось.

Наиболее устойчивой формой бытования одежды остается ритуальный обмен. Причем даже в случаях максимальной унификации обрядового

сценария элемент взаимного одаривания родственников сохраняется. И хотя состав даров изменился, в их число по-прежнему входят предметы одежды.

Традиционная система дарения, установленная на марийской свадьбе, по аналогии с продолжительностью обряда была редуцирована. Особенно это коснулось предсвадебного этапа – сватовства. Так, у горных марийцев до 1970-х гг. сохранялась традиция дарить в этот день рубашку жениху. Сейчас она совершенно забыта. Та же участь постигла обычай на сватовство перевязывать сватов и жениха отрезом холста наискосок через плечо, который был утрачен в 1990-е гг.⁶⁷⁴.

В то же время у моркинских марийцев сохраняется архаичная традиция дарить жениху вышитое поясное полотенце *солык*, которое он обязательно должен привезти с собой на свадьбу и в случае отсутствия которого она не может состояться. Разница с прошлым заключается в том, что вплоть до недавнего времени невеста вышивала полотенце своими руками, а теперь его делают на заказ местные мастерицы. Изменился и внешний вид этого изделия: на смену традиционной счетной вышивке пришла гладь и цветочные орнаменты. У бирских марийцев также сохраняется дарение полотенца в качестве положительного ответа во время сватовства⁶⁷⁵.

В остальном система дарообмена включает в себя два этапа. Первый этап осуществляется в доме невесты (в редких случаях у восточных марийцев в доме посаженных отца и матери, где находится невеста), второй этап проходит в доме жениха.

Горномарийская невеста, отправляясь в путь с женихом, до сих пор одаривает своих родственников предметами одежды: отца, мать, сестер, старших родственников и крестную мать. Также она может преподнести подарок помощнице *ыдыр гуньыр*. У восточных марийцев невеста одаривает посаженных отца и мать, когда приезжает к ним в дом по пути в ЗАГС. Случаются варианты, когда подарки родственникам невесты вручает сторона

⁶⁷⁴ ПМА 2019: Топанова Л. В., 1972 г. р., д. Кушиялы.

⁶⁷⁵ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

жениха по приезде за ней. Так, у параньгинских марийцев жених должен подарить матери невесты деньги и платок, а у бирских марийцев передачей подарков семье невесты знимаются *суйан вате*. Однако одаривание родственников невесты – все же локальное явление, в отличие от кульминации праздника – одаривания родственников жениха⁶⁷⁶.

Сейчас обряд *кумалтыш* (одаривание) может осуществляться как в доме жениха, так и выноситься в виде самостоятельного действия на свадебный банкет. По-прежнему сохраняется способ вручения подарка: невеста кладет его на правое плечо. При этом приговаривают «*йоратен налда*» – «носите с удовольствием»⁶⁷⁷. У горных марийцев, которые развешивали ранее подарки на натянутой веревке, в настоящий момент практикуется вручение их в руки. Среди одариваемых лиц у всех групп марийцев обязательно присутствуют родители жениха, его братья и сестры, а также старшие родственники. Далее состав одариваемых варьируется. У горных марийцев дополнительно дарят подарки помощнице *ыдыр гуньыр*, а также дружке. У луговых и восточных марийцев зачастую одаривают всех участников свадьбы. У всех групп отмечают подарком музыканта, но если раньше им являлось полотенце, то сейчас это, как правило, деньги⁶⁷⁸.

Следует отметить, что состав подарков семье жениха изменился слабо. Скорее, стоит говорить об изменении внешней формы. По-прежнему принципиальным подарком для ближайших родственников остается нательная одежда. Однако она различна у разных групп марийцев. Горные марийцы, довольно быстро утратившие национальную специфику в свадебном обряде, перешли на покупные изделия фабричного изготовления. Мужчинам дарят рубашки и футболки, женщинам – халаты. Для подруги невесты *ыдыр гуньыр* покупают красивый легкий платок. Дружке, если он присутствует на свадьбе, повязывают через плечо покупной шарф, вместо

⁶⁷⁶ ПМА 2018: Митрофанова З. А. 1950 г. р., с. Морки; ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола; свадьба в д. Ключево (30.08.2019).

⁶⁷⁷ Калинина О. Особенности свадебной обрядности медведевских марийцев // Финно-угроведение. 2017. № 1–2. С. 67.

⁶⁷⁸ ПМА: Петров П. С., 1949 г. р., д. Шоруньжа.

холста, который дарили раньше. Причем шарф может быть любого цвета. В настоящее время зачастую вместо одежды дарят постельное белье⁶⁷⁹.

С другими группами марийцев дело обстоит сложнее. В настоящий момент у северо-восточных и звенигово-моркинских марийцев, а также у восточной группы предпочтение отдается изделиям, изготовленным вручную. В тех районах, где наблюдается их дефицит (у восточных, северо-восточных), расшитые национальной символикой марийские платья стараются дарить самым близким родственникам. Их вышивают либо невеста, либо женщины из ее семьи, либо шьют на заказ. У восточных марийцев свекрови и посаженной матери дарят полный костюм, включая передник, нижнее белье, колготки и калоши. Такие подарки считаются очень дорогими, престижными. Отцу жениха, как правило, дарят рубашку. Аналогично вышитую рубашку дарят и жениху. Причем в эту одежду получившие подарки должны тут же переодеться. Важной особенностью свадебного одаривания родителей жениха являлся тот факт, что оно производилось независимо от их существования. Подарки готовились даже в том случае, если родитель уже умер. В такой ситуации приготовленная одежда вешается в доме жениха на стул. После свадьбы ее могут носить дети покойного⁶⁸⁰. Этот обычай согласуется с похожей традицией луговых марийцев на поминках вешать одежду покойного в качестве его заместителя.

Вышитые, чаще на заказ, изделия считаются дорогим и почетным подарком, их преподносят только самым близким и значимым родственникам. Остальным дарят покупные подарки: платки для женщин, футболки для мужчин. У моркинских марийцев принято одаривать всех участников поезда жениха. Женщинам дарят платки, а мужчинам – вышитые полотенца, причем их тоже заказывают у мастериц. Полотенца – наиболее распространенный универсальный вид свадебного подарка. У восточных

⁶⁷⁹ ПМА 2019: свадьба Салдаевых, 2007 г., д. Сарамбаево.

⁶⁸⁰ Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев. Йошкар-Ола, 2017 С. 139; ПМА 2018: Николаева С. В., 1953 г. р., с. Шорунжа.

марийцев невеста дарит два полотенца – жениху и дружке. Причем полотенце жениха вышито гораздо богаче. Как правило, она до сих пор вышивает его сама даже в том случае, если все остальные подарки покупные⁶⁸¹.

Различные локальные свадебные сценарии включают разные свадебные чины, которые особо выделяются подарком. У горных марийцев это девушка *ыдыр гуньыр*, которая получает по платку со стороны невесты и жениха. У восточных и луговых марийцев аналогично платком одаривается *ончыло шогышо*, образ которой сегодня часто сливается с ролью свидетельницы. Бирские марийцы дарят *ончыло шогышо* за ее хлопоты передник. Мишкинские марийцы преподносят полотенце дружке и *кугу вене* – распорядителю свадьбы⁶⁸².

Особой спецификой до сих пор обладают свадебные традиции одаривания у моркинских марийцев, у которых молодая преподносит родителям мужа подарок после первого посещения бани. Она дает свекру нижнее белье и полотенце, а свекрови к этому комплекту еще халат⁶⁸³.

Обратные подарки, которыми в ответ одариваются молодые, в настоящий момент сильно отличаются от тех, что можно было увидеть еще в начале 2000-х гг. Теперь самый распространенный ранее подарок в виде домашнего скота практически не встречается. Вместо этого молодым дарят деньги либо самые необходимые в быту вещи: постельные принадлежности, посуду, столовые приборы, мебель и т. д.⁶⁸⁴ Это изменение повлекло за собой и временные трансформации. Ранее на свадьбе гости лишь давали обещание сделать молодым подарок, который они впоследствии забирали после отела скота, обычно через полгода. Сейчас подарки приносят с собой, и, соответственно, процедура последующего посещения с целью его получения

⁶⁸¹ ПМА 2019: Аптулаев В. А., 1989 г. р., г. Йошкар-Ола.

⁶⁸² Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 137.

⁶⁸³ ПМА: Ильина А. С., 1963 г. р., д. Шоруньжа.

⁶⁸⁴ ПМА 2019: Акцорина А. Я., 1967 г. р., д. Емангаши.

молодыми исчезает, что, конечно, влияет на поддержание соседских и родственных связей.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, следует отметить, что при изменении формы изделий, которые преподносят мари́йцы в дар на современных свадьбах, они продолжают сохранять свое статусное и символическое значение. По-прежнему подарками в виде предметов одежды выражается степень родственной близости к молодой паре. Так, нательной одеждой отмечены только кровные родственники либо посаженные родители (которые также являются кровными родственниками). При этом самые близкие – родители – становятся обладателями дорогой и престижной одежды, выполненной своими руками. И если раньше престижными и дорогими считались покупные изделия, то сейчас статус вещи прямо пропорционален трудозатратам. Поэтому максимально ценится одежда, вышитая вручную. Причем в случае с родителями соблюдается преподнесение подарка даже в случае отсутствия адресата.

В настоящее время невеста не занимается подготовкой вышитого приданого, за исключением полотенца жениха у восточных мари́йцев, что свидетельствует о сохранении высокого статуса этого предмета. Покупными платками и полотенцами отмечаются те участники, степень родства которых не имеет принципиального значения в ходе свадебного обряда, но которые выполняют конкретную роль: дружка, жених, подруга невесты (*ончыло шогышо* или *ыдыр гуньыр*), *кугу вене*. В случае с женихом возможен вариант сочетания двух подарков: полотенца и рубахи. Следует отметить, что у всех групп мари́йцев список одариваемых подарками участников разный. Одни одаривают всех, другие – только ближних родственников, но есть те участники, которые получают подарки всегда: жених, его родители, братья, сестры, дружка.

Подарками маркируются определенные этапы свадьбы, которые играют в ее сценарии принципиальную роль: сватовство, отъезд невесты из дома, прибытие к жениху и даже последующее посещение бани. С утратой

некоторых этапов, соответственно, исчезает и одаривание. Так произошло со сватовством и первой баней невесты у всех групп марийцев, кроме восточных.

В то же время, вслед за трансформацией хозяйственных условий жизни, изменились и ответные подарки гостей молодым, они стали включать предметы, необходимые в городском быту. Причем мы можем проследить эту эволюцию в зависимости от того, что являлось ценностью в тот или иной исторический период. В начале XX в. безусловным подарком молодым являлся скот, в середине XX в. это были новые в сельском быту «предметы роскоши»: велосипед, часы, позднее – телевизор и т. д. В 1990-е гг. дарили преимущественно постельные принадлежности, столовые приборы, посуду, то есть необходимые для жизни в новом доме предметы. Сейчас повсеместно подарком стали деньги. За счет этого изменения исказился и сам обряд одаривания, утратив необходимый временной разрыв для ответного подарка молодым, что придало ему характер покупки.

Устойчивость одаривания в свадебной обрядности напрямую связана о смысловой парадигмой свадьбы: взаимный обмен благами образует коммуникативную сеть между родственниками и соседями, помогает создать новое пространство связей. Несмотря на все трансформации в материальной сфере, потребность в налаживании этих связей по-прежнему сохраняется, и более универсального инструмента, чем обмен вещами, не существует. Изменение форм подарков на более современные обманчиво, поскольку видовая принадлежность предметов в свадебном одаривании по-прежнему соблюдается. Кроме того, одаривание, как и прежде, позволяет снизить материальную нагрузку на семьи жениха и невесты, которые берут на себя все расходы по организации свадьбы.

Заключение

Результаты исследования показывают, что одежда является важной частью свадебной марийской обрядности. Она может быть не только отражением идентичности ее участников, но и становится предметом для различных обрядовых действий. Разнообразие функций свадебной одежды обусловило сохранение некоторых ее форм в современных условиях.

Основой свадебного марийского костюма была праздничная одежда, которая приобретала обрядовый статус за счет наличия предметов-маркеров, характерных для участников, исполнявших в обряде ведущие роли. К таковым можно отнести жениха и невесту, их дублеров *кугу вене* и *ончыло шогышо*, а также участников свадебного поезда. Спецификой отличались костюмы жреца (*карта*) и дружки (*савуша*), что связано с их особыми функциями. Некоторые участники свадьбы не были маркированы специальной одеждой, так как ограниченно участвовали в обряде (родители молодоженов). Те действующие лица, которые выполняли локальные задачи, не имели своих знаков, выделяющих их из группы свадебного поезда. Среди всех участников свадьбы наиболее сложной одеждой обладала невеста, менявшая ее несколько раз на протяжении обряда, а также дружка, костюм которого не имел четких гендерных и социальных границ.

Вещи-знаки считывались как элемент обрядовой роли, отличая участников друг от друга. Визуальная граница между ними проводилась различными способами. Могли меняться манера ношения предмета одежды или цветовая гамма. Наиболее распространенным вариантом маркирования было наличие либо отсутствие ритуальных предметов одежды. К ним можно отнести покрывало невесты, а также свадебные платки поезжан, в том числе платок жениха, крепившийся им на поясе. Различие между участниками проводилось также с помощью привычных предметов одежды: отсутствия пояса у невесты, наличия передника у *ончыло шогышо* и т. д. Степень

вовлеченности в свадебное действо определяла количество дополнительных знаков в костюме персонажа, а их появление было связано с активными передвижениями в пространстве.

Ритуальные предметы одежды имели особые наименования (например, покрывало – *вургенчык*). В названиях остальной одежды свадебное предназначение выражалось при помощи дополнительной характеристики: *ужар сывын* (зеленый кафтан), *ош мыжер* (белый кафтан), *рывыж упи* (лисья шапка) и т. д. Указания на особый характер имели названия рубахи невесты, свадебных женских головных уборов, которые играли в обряде важную роль.

В ходе исследования были подробно рассмотрены внешние характеристики свадебной нательной одежды (рубаха), верхней одежды (кафтан), головных уборов и украшений. Среди них, в силу консервативности свадебного костюма, имеются и архаичные варианты (накосник, перевязь, некоторые головные уборы). Результаты показали, что внешние признаки, которые отличали свадебную одежду от повседневной и праздничной, касались в основном ее декоративных особенностей. Вышивка свадебных предметов отличалась богатством, а также дополнялась иными украшениями. Особая роль отводилась кумачу и позументу, символизирующим плодородие. Дополнительный декор имел эстетические и защитные функции. Последние максимально актуализировались в костюме невесты, когда, помимо потенциально уязвимых мест (края, швы, части тела), специальным образом оформлялась изнанка изделия. Вышитый орнамент, которым декорировалась свадебная одежда, имеет общую региональную основу, однако в костюме невесты получает специальные наименования («знающий узор», «матица», «смешанный»).

В свадебном контексте одежда выполняла не только знаковые, но и коммуникативные функции, будучи частью свадебного обмена. Последний был характерен для трех эпизодов свадьбы: предварительного тайного обмена между женихом и невестой, сватовства и одаривания участников

свадьбы. Ритуальный обмен в свадебном обряде позволял выстраивать социальные взаимоотношения на групповом (родовом) уровне, а вещи выступали в роли медиаторов коммуникации.

Предметом обмена могла становиться одежда либо материал, заготовка для ее изготовления. Между этапами свадьбы и предметами обмена существует связь: для подготовительного этапа (сватовство, рукобитие) характерно использование заготовок или парных предметов, в то время как в кульминационный момент свадьбы (день переезда невесты) обмен осуществляется готовыми изделиями. Таким способом маркировались временные отрезки свадьбы.

Распределение подарков в обряде одаривания *кумалтыш* имело свою логику: для кровных родственников невесты и жениха – сложные предметы, входившие в состав повседневного костюма, и простые (полотенца, платки) – для остальных. Для каждой категории участников свадебного обряда был подготовлен свой тип подарка. Максимальную степень близости к дарящему выражал подарок в виде рубахи, которую преподносили только родителям и жениху. Платок, символизирующий девичество, как правило, дарили девушкам (сестрам). Одежда могла быть покупной или самодельной. Покупная фигурирует в рамках обмена приданым и калымом и распределяется путем договора. Одежда, изготовленная домашним способом, считается собственностью невесты и реализуется по законам символической экономики в форме дара с последующим отсроченным ответным подарком.

Дарообмен предметами одежды за счет протяженности имел постоянный характер. Передача подарков оформлялась как инициация – вхождение в новый социальный и родственный круг. Существует структурное сходство между свадебными практиками обмена и сценарием жертвоприношения. Одежда выполняет на свадьбе роль символической жертвы.

Предметы одежды в свадебном обряде иллюстрировали идею перевоплощения основных действующих лиц – жениха и невесты.

Изменение статуса сопровождалось и телесными практиками – сменой одежды. Жених переодевался в одежду, которую сшила ему невеста. Невеста проходила больше этапов смены одежды, кульминацией всего служил обряд формирования женской прически и головного убора. Последнее объясняется решающим значением этой части женского костюма для определения статуса женщины. Акты переодевания нередко обставлялись как испытание для жениха и невесты и сопровождалось помощью других лиц. Поскольку изменения статуса касались только этих персонажей, другие участники в рамках свадебного обряда не меняли свою одежду.

В ходе свадебного обряда предметы одежды становились объектом демонстрации. Публичная презентация изделий невесты, ее умений и навыков была ориентирована на общественную оценку, закрепление нового статуса и формирование новых социальных связей.

В свадебном контексте предметы одежды становились инструментами символических действий, отражающих мотивы соединения и выраженных посредством связывания и сшивания различных частей одежды. Текстильные предметы нередко использовались в качестве покрытия для различных объектов, в том числе людей, находящихся в переходном статусе, защищая их и способствуя деторождению. В соединении с символическим предметом (скалка, палка, дерево) они становились свадебными символами. В случае физического отсутствия человека одежда могла стать его заместителем. Использование свадебной одежды выходило за рамки обряда, поскольку ее ношение могло длиться до трех лет. Кроме того, отдельные предметы одежды впоследствии становились частью похоронной обрядности (рубашки первого и второго дней свадьбы, платок *сольк*), что подчеркивало их особую связь с владельцем.

Глобализационные процессы, коснувшиеся традиционной обрядности в XX в., повлекли за собой существенные трансформации структуры марийской свадьбы. Результатом стало изменение предметного наполнения. Как и раньше, марийская свадьба не представляет собой однородного

явления и различия по степени консерватизма. Так, близость к административному центру (г. Йошкар-Ола) привела к сильной трансформации обрядности центрального свадебного комплекса луговых марийцев. В то же время восточномарийская свадьба сохраняет ряд устойчивых аутентичных элементов.

В целом для современной ситуации характерны изменения временных границ и пространственной локализации, связанные с необходимостью регистрации брака в органах ЗАГС, а также тенденциями массовой свадебной моды, которые усиливаются ближе к региональным центрам. Свадебные роли трансформированы неравномерно: функции заместителей жениха и невесты и почетных свидетелей слились, утрачен национальный колорит свадебного поезда у горных и части луговых марийцев, однако локально сохранились отдельные персонажи. Современная марийская свадьба вобрала в себя унифицированные элементы советской обрядности, а также нашла современные аналоги традиционным вещам. При этом устойчиво сохраняются свадебный фольклор, а также традиционная пища. Для исследованных свадебных комплексов характерно сохранение отдельных локальных обычаев: трехкратность действий, направление движения, соблюдение запретов и т. д.

Даже в случаях, когда обряд практически полностью унифицирован, по-прежнему повсеместно сохраняется *кумалтыш*, который выносится на свадебный банкет и включает в себя обмен подарками. Формы изделий, которые преподносят марийцы в дар на современных свадьбах, изменились, хотя сохраняют свое статусное и символическое значение. Натальной одеждой отмечены только кровные родственники. При этом самые близкие (родители) становятся обладателями дорогой и престижной одежды, выполненной вручную на заказ. Невеста больше не занимается подготовкой вышитого приданого, за исключением полотенца жениха у восточных марийцев, что свидетельствует о символизме этого предмета. Те участники, степень родства которых не имеет принципиального значения в ходе

свадебного обряда, но которые выполняют конкретную роль (друга, жених, подруга невесты (*ончыло шогышо* или *ыдыр гуньыр*), *кугу вене*), отмечаются покупными платками или полотенцами. В случае с женихом возможен вариант сочетания двух подарков: полотенца и рубахи. Ответные подарки от гостей стали включать предметы, необходимые в городском быту, либо деньги. За счет этого изменения исказился и сам обряд одаривания, утратив необходимый временной разрыв для ответного подарка молодым. Устойчивость обряда *кумалтыш* в рамках свадебной обрядности связана с потребностью в налаживании и поддержании социальных связей, несмотря на все трансформации в материальной сфере.

Современная свадебная одежда, в прошлом маркировавшая свадебные роли, также частично утратила свои функции и трансформировалась. Меньше всего это явление коснулось восточномарийской свадьбы, где невеста, свидетельница, посаженная мать и *сўан вате* используют современный марийский костюм. Самые большие утраты постигли горных марийцев, которые совершенно не используют традиционные элементы в одежде. В настоящее время почти повсеместно марийские невесты предпочитают надевать свадебное европейское платье. Среди части луговых и восточных городских марийцев, а также в случае смешанных браков жених и невеста прибегают к использованию стилизованного костюма, который представляет собой одежду модного кроя, украшенную вышивкой, выполненной в традиционной технике. Для сернурско-торъяльских и звенигово-моркинских участниц свадебного поезда характерно использование современного свадебного марийского костюма. Традиционный костюм надевают на свадьбы редко и в основном участницы старшего поколения.

Для современной свадебной обрядности характерна тенденция к реанимации ранее утраченных форм головных уборов (*такия, рывыж упи*). Подобное явление вызвано всплеском интереса к народной культуре. Вопреки общей унификации одежды, дома ремесел и вышивальные

мастерские заняты изготовлением современных форм марийского костюма, а также реконструкцией традиционных, которые пользуются популярностью у населения, но надевают такую одежду чаще на ежегодные традиционные моления, а не в свадебной ситуации. Большую роль в этом процессе играют поддержка республиканского правительства, проведение различных фестивалей, направленных на возрождение промыслов и сохранение фольклора, что способствует популяризации народной культуры и поиску локального своеобразия.

Несмотря на сильные изменения кроя, материала и декора марийского костюма у всех групп марийцев на протяжении XX в., современные формы сохраняют знаковые для костюмных комплексов свойства. Материалы так подбираются по колориту, блеску, фактуре, чтобы соответствовать историческому прототипу.

Некоторые элементы свадебных костюмов утрачены и в ближайшее время вряд ли будут использоваться (перевязи, поясные украшения, некоторые головные уборы). Вероятная причина такой утраты заключается в отсутствии материалов (раковин каури, ткачества и вышивки), а также аналогов в современной моде. Важно подчеркнуть, что утрачены были те украшения, которые использовались исключительно в рамках свадебного обряда.

Принято считать, что эпоха постмодерна оказала сильное влияние на традиционную культуру, породив множество новых идентичностей. Однако исследование показало, что на фоне распространения цифровых технологий и массовой культуры информанты все чаще говорят о своем интересе к самобытным народным традициям. В последние годы наметилась тенденция проведения свадьбы-реконструкции, восстановленной по письменным источникам и рассказам старожилов. Как правило, такого рода обряд проводится молодежью, ориентированной на возрождение традиционных ценностей. Это, а также увеличивающийся интерес к историческим формам марийской одежды открывает новые перспективы ее дальнейшего изучения.

Список сокращений

АО – автономный округ

АРГО – архив Русского географического общества

АРЭМ – архив Российского этнографического музея

АССР – Автономная Советская Социалистическая Республика

баш. – башкирский язык

горн. – горномарийский язык

губ. – губерния

казах. – казахский язык

луг.-вост. – лугово-восточный язык

МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)

НМРМ – Национальный музей Республики Марий Эл

НМФ – Национальный музей Финляндии

ПМА – полевые материалы автора

р-н – район

РГИА – Российский государственный исторический архив

Респ. – Республика

РЭМ – Российский этнографический музей

тюрк. – тюркские языки

у. – уезд

удм. – удмуртский язык

чув. – чувашский язык

эрз. – эрзянский язык

Список источников и литературы

Архивные источники

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 794. Отчет Т. А. Крюковой о поездке в Марийскую АССР в 1940 г.

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1343. Крюкова Т. А. Отчет об экспедиции в Марийской АССР. 1959.

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1344. Отчет об экспедиционной этнографической работе в Марийской АССР в 1959–1960 гг.

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1406. Отчет о работе этнографической экспедиции по изучению марийцев Кировской области и Марийской АССР в 1961 г.

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1579. Крюкова Т. А. Отчет об экспедиционной работе в Марийской АССР в 1966 г.

АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1602. Крюкова Т. А. Отчет об экспедиционной работе среди марийцев и удмуртов Кировской области в 1968 г.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 4. Отчет об экспедиции в Марийскую АССР. 1939 г.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 22. Поездка к марийцам в 1963 г.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 68. Крюкова Т. А. Материалы экспедиции в Горномарийский р-н МАССР. 1938.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 69. Материалы экспедиции в Горномарийский р-н Марийской АССР.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 71. Тетерадь с выписками из книг и архивных документов о марийцах. 1938 (?).

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Т. А. Крюкова, Л. Ю. Сильк. Материалы экспедиции в Горномарийский, Сernурский, Моркинский, Оршанский р-ны Марийской АССР. Полевой дневник. 1939.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 74. Т. А. Крюкова, Л. Ю. Сильк. Материалы экспедиции в Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Оршанский р-ны Марийской АССР. Полевой дневник. 1939.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 75. Т. А. Крюкова, Л. Ю. Сильк. Материалы экспедиции в Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Оршанский р-ны Марийской АССР. Экспедиционные записки, список приобретенных вещей, терминология узоров вышивки. 1939.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 79. Т. А. Крюкова. Материалы экспедиции в Еласовский и Сернурский р-ны МАССР. Полевой дневник. 1940.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 94. Материалы экспедиции в Кочкуровский, Краснослободский, Ковылкинский, Теньгушевский р-ны Мордовской АССР. Полевой дневник со сведениями по Кочкуровскому р-ну. 1949.

АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 131. Т. А. Крюкова. Материалы экспедиции в Горномарийский р-н Марийской АССР. 1963.

АРГО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 60. Милютин В. Ф. Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии. 1860.

АРГО. Ф. 23. Оп. 1. Д. 145. Арх. Макарий. Этнографические записки о черемисах в Нижегородской губернии. 1849 г.

РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074. Соколов Б. М. Полевые записи, тетради № 1, 1а, 1б – дополнение к основной тетради № 1. Материалы Восточно-финской экспедиции.

РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3075. Соколов Б. М. Полевые записи, тетрадь № 2. Материалы Восточно-финской экспедиции.

РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Дело о Всеподданейшем прошении черемис с. Упши и разрешении им исполнять языческие обряды. 1888–1896.

РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. О появлении среди крещеных черемис Яранского уезда нехристианской секты «Кугу Сорта». 1904.

Музейные источники

Российский этнографический музей – экспозиция, основной фонд (Колл. №№: 174; 278; 1069; 2848; 2850; 2852; 4835; 5606; 6207; 6325; 6755; 7287; 7376; 7498; 7679; 7814; 8152; 8253; 8281; 8762; 8763; 10142; 10363), фотоколлекции (Колл. №№ 204; 1086; 1581; 3034; 3035; 6244; 9131; 9452)

МАЭ РАН Кунсткамера – электронный каталог фотоколлекций: <http://collection.kunstkamera.ru> (Колл. №№ 1610; 1747)

Национальный музей Финляндии – электронный каталог коллекций: <https://www.finna.fi/search> (Колл. №№ 240; 2396; 4106; 4873; 4921; 4924; 5081)

Национальный музей Республики Марий Эл им. Евсевьева – экспозиция, фонды (Колл. №№ 231; 1074-1084; 1141; 1256; 1257; 1259; 1269; 1271; 1273; 1312; 1390; 4148; 4408), фотоколлекции (Колл. № 2308)

Музей под открытым небом г. Козьмодемьянска – экспозиция, фонды (№№ 1465; 1470; 9857; 9864; 12199; 12204; 12348)

Центр традиционной народной культуры Среднего Урала – фонды (Колл. №№: 390; 421; 542; 604; 1213; 1503)

Этнографический музей Казанского университета – экспозиция

Свердловский областной краеведческий музей – экспозиция

Опубликованные источники

1. Александров Н. А. Черемисы и чувашаи / Н. А. Александров. – Москва, 1899. – 40 с.
2. Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда / С. Багин. – Казань, 1895. – 34 с.
3. Бехтерев В. М. Вотяки. Их история и современное состояние / В. М. Бехтерев. // Вестник Европы. – 1880. – № 8. – С. 622–654.

4. Васильев И. В. О вотяках Сарапульского уезда. К родовым именам / И. В. Васильев // Известия Общества изучения Прикамского края. – Сарапул, 1917.– Вып. 1. – С. 73–74.
5. Васильев В. М. Марийская религиозная секта Кугу Сорта / В. М. Васильев. – Йошкар-Ола : Маробиздат, 1927. – 84 с.
6. Васильев М. Святки у черемис / М. Васильев // Известия по Казанской епархии. – 1904. – № 2. – С. 43–51.
7. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / В. И. Вербицкий ; под ред. А. А. Ивановского. – Москва : Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1893. – 221 с.
8. Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России/ Отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2017. – 672 с.
9. Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов / И. Г. Георги. – Санкт-Петербург, 2005. – 791 с.
10. Герберштейн С. Записки о Московии / С. Герберштейн. – Москва : Памятники ист. мысли, 2008. – Т. 1. – 776 с.
11. Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии / Г. Городской // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Российским географическим обществом. – 1864. – Вып. 6. – С. 27–34.
12. Дневниковые записи Юлии Вихманн // Финно-угроведение. – 1996. – № 3. – С. 117–153.
13. Евсевьев Т. Е. Обычай, верования и суеверия марийцев / Т. Е. Евсевьев // Марий Эл. – 1927. – № 10. – С. 125–154.
14. Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. / П. Ерусланов // Этнографическое обозрение. – 1896. – Кн. 29–30. – № 2–3. – С. 324–329.

15. Знаменский П. Горные черемисы Казанского края: из наблюдений очевидца / П. Знаменский // Вестник Европы. – 1867. – Т. 4. – Декабрь. – С. 30–71.
16. Износков Л. Обычаи горных черемис / Л. Износков // Памятная книга Казанской губернии на 1868–1869 годы. – Казань, 1868. – С. 60–92.
17. Колмогоров А. И. Чухарская свадьба (черты обрядовой жизни чухарей) / А. И. Колмогоров // Сборник в честь семидесятилетия Д. Н. Анучина. – Москва, 1913. – С. 371–393.
18. Комиссаров Г. И. Чуваши Казанского Заволжья / Г. И. Комиссаров. – Казань : Типо-лит. ун-та, 1911. – 112 с.
19. Кроковский М. С. Этнография горных черемис, обитающих в Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде / М. С. Кроковский // Игнатьевские чтения : материалы докладов и выступлений на республиканских научных конференциях 2002–2003 гг. – Йошкар-Ола, 2003. – С. 127–142.
20. Кузнецов С. К. Святыни. Культ предков. Древняя история / С. К. Кузнецов. – Йошкар-Ола, 2009. – 704 с.
21. Лоссиевский М. В. Черемисская свадьба / М. В. Лоссиевский // Записки Оренбургского отделения Императорского географического общества. – Санкт-Петербург, 1881. – Вып. 4. – С. 170–176.
22. Марий калык ойпого: марий калык тушто-влак: свод марийского фольклора: марийские народные загадки / сост. А. Е. Китиков. – Йошкар-Ола, 2006. – 432 с.
23. Марийские народные сказки / сост. В. А. Акцорин. – Йошкар-Ола : Марийское кн. издательство, 1984. – 288 с.
24. Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии / Г. Мендиаров // Этнографическое обозрение. – 1894. – Кн. 22. – № 3. – С. 34–53.
25. Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов / Г. Ф. Миллер. – Санкт-Петербург, 1791. – 81 с.

26. Михайлов С. Свадьбы горных черемис Казанской губернии / С. Михайлов // Юадаров К. Г. Горные марийцы. – Йошкар-Ола, 2008. – С. 5–13.
27. «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук: 1725–1760. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2003. – 320 с.
28. Никольский Д. П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис / Д. П. Никольский // Труды Антропологического общества при Военно-медицинской академии. – Санкт-Петербург, 1897. – Т. 2. – С. 3–108.
29. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш / Н. В. Никольский. – Казань, 1911. – 14 с.
30. Овсянников А. Географические очерки и картины. Т. 1: Очерки и картины Поволжья / А. Овсянников. – Санкт-Петербург : Типо-лит. Цедербаума и Гольденблюма, 1878. – 335 с.
31. Олеарий А. Подробное описание путешествия в Московию и Персию / А. Олеарий. – Москва : Университетская типография (Катков и К), 1870. – 1174 с.
32. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства / П. С. Паллас. – Уральск : Оптима, 2006. – 272 с.
33. Петров А. А. Заметки по этнографии черемис Красноуфимского уезда Пермской губернии / А. А. Петров // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. – Оренбург, 1895. – Вып. 6. – С. 23–31.
34. Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2014. – 223 с.
35. Риттих А. Ф. Казанская губерния. Ч. 2: татары, мещеряки, чуваш, черемисы, вотяки, мордва / А. Ф. Риттих. – Казань : Типография Императорского казанского университета, 1870. – 224 с.
36. Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда / К. Рябинский. – Казань, 1899. – 70 с.

37. Михайлов С. М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов / С. М. Михайлов ; предисл. и коммент. В. Д. Димитриева. – Чебоксары, 1972. – 423 с.
38. Смирнов И. Н. Мордва: историко-этнографический очерк / И. Н. Смирнов. – Казань : Тип. ун-та, 1885. – 291 с.
39. Смирнов К. Эрвел марий муро: песни восточных мари / К. Смирнов. – Йошкар-Ола, 1951. – 184 с.
40. Соколов В. Т. Мари / В. Т. Соколов // Материалы по изучению Татарстана. – 1925. – Вып. 2. – С. 173–178.
41. Соммье С. О черемисах / С. Соммье. – Екатеринбург : Тип. В. Н. Алексеева, 1896. – 37 с.
42. Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. – Йошкар-Ола : Марийское кн. изд-во, 2002. – 148 с.
43. Тихомиров Н. Д. Наши язычники / Н. Д. Тихомиров. – Казань : Тип. ун-та, 1896. – 17 с.
44. Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости / Н. Троицкая // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – 1893. – Т. 11. – Вып. 1–6. – С. 65–82.
45. Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии / А. Фукс. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1840. – 329 с.
46. Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии / В. М. Черемшанский. – Уфа : Изд. иждивением Учен. ком. М-ва гос. имуществ, 1859. – 472 с.
47. Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда / В. М. Шестаков. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1866. – 181 с.
48. Эпин С. Горномарийско-русский словарь / С. Эпин. – Козьмодемьянск, 1934. – 196 с.
49. Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах / И. Яблонский // Марийский археографический вестник. – 1997. – № 7. – С. 179–200.

50. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис / Г. Яковлев. – Казань : Православное миссионерское общество, 1887. – 87 с
51. Beke Ö. Mari szövegek. Tscheremissische Texte / Ö. Beke. – Budapest : Akademiai Kiado, 1961. – Band 4. – 515 p.
52. Heikel Axel Olai. Die Stickmuster der Tscheremissen / Axel Olai Heikel. – Helsingfors : Suomalais-ugrilainen seura, 1915. – 277 p.
53. Timofej Jevsevjevs ethnographische Sammlungen über die Tscheremissen / Hrsg. von Ildiko Lehtinen. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, Museovirasto, 1985. – 138 p.
54. Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen / J. Wichmann. – Helsinki, 1913. – 126 p.
55. Ателье «Сайвер» [Электронный ресурс] // Социальная сеть Вконтакте. – Режим доступа: <https://vk.com/saiver228.html> – (дата обращения 03.02.2021).
56. Любишь мужа – вышей ему оберег [Электронный ресурс] // Марийская правда. – Режим доступа: <https://www.marpravda.ru/news/society/lybish-myzha.html> – (дата обращения 05.01.2021).
57. Центр марийской вышивки [Электронный ресурс] // Социальная сеть Вконтакте. – Режим доступа: <https://vk.com/mariornament.html> – (дата обращения 03.02.2021).

Полевые материалы автора

ПМА 2009 г.: Горномарийский р-н Республики Марий Эл.

ПМА 2010 г.: Горномарийский р-н Республики Марий Эл.

ПМА 2012: г. Санкт-Петербург.

ПМА 2018 г.: Моркинский, Звениговский, Горномарийский р-ны Республики Марий Эл, г. Йошкар-Ола, г. Казань.

ПМА 2019 г.: Килемарский, Горномарийский р-н Республики Марий Эл, г. Йошкар-Ола.

ПМА 2020 г.: г. Санкт-Петербург.

Литература

1. Абукаева Л. А. Марийские табу в контексте свадебного обряда / Л. А. Абукаева // Вестник Марийского государственного университета. – 2017. № 3 (27). – С. 81–86.
2. Архипов Г. А. Древнемарийский женский костюм IX–XI вв. н. э. (опыт реконструкции по археологическим материалам Веселовского могильника) / Г. А. Архипов // Труды МарНИИ. –1961. – Вып. 16. – С. 127–138.
3. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург, 1993. – 237 с.
4. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология / А. К. Байбурин // Материальная культура и мифология : сб. МАЭ. – Ленинград, 1981 – Т. 37. – С. 215–226.
5. Байбурин А. К. Похороны и свадьба / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. – Москва, 1990. – С. 64–99.
6. Барнард А. Социальная антропология: исследуя социальную жизнь людей / А. Барнард. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2009. – 244 с.
7. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. – Москва, 2018. – 430 с.
8. Белевцова В. О. Марийская свадебная обрядность традиционная структура и трансформация : середина XIX – начало XXI в. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07/ Белевцова Валерия Олеговна. – Москва, 2013.
9. Белевцова В. О. Предсвадебные обряды в традиционной брачной обрядности марийцев в конце XIX – начале XX века (структурно-

- типологический анализ) / В. О. Белевцова // Финно-угроведение. – 2010. № 2. – С. 59–72.
10. Белевцова В. О. Смена девичьего головного убора на женский в традиционной свадебной обрядности марийцев / В. О. Белевцова // Праздники и обряды как феномены этнической культуры : материалы десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – Санкт-Петербург, 2011. – С. 168–170.
11. Береснева С. А. Художественное убранство марийского народного костюма / С. А. Береснева // Вестник Удмуртского университета. – 1994. – № 5. – С. 94–100.
12. Бобрихин А. А. Марийская народная одежда и вышивка / А. А. Бобрихин // Народное искусство Урала. – Екатеринбург, 2006. – С. 79–111
13. Бобрихин А. А. Народный костюм и текстиль в обрядовых практиках уральских марийцев / А. А. Бобрихин // Национальные культуры Урала. Текстиль, одежда, человек в контексте традиционной культуры : материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Екатеринбург, 2017. – С. 18–31.
14. Бобрихин А. А. Традиционный женский костюм уральских марийцев / А. А. Бобрихин // Жилище и одежда как феномен этнической культуры : материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – Санкт-Петербург, 2008. – С. 253–258.
15. Большов С. В. Древние культовые памятники Марий Эл / С. В. Большов, Н. А. Большова, О. В. Данилов. – Йошкар-Ола : Изд-во Марийского государственного университета, 2008. – 192 с.
16. Бузин В. С. О цветовой символике русского народного свадебного костюма / В. С. Бузин // Современная научная жизнь. – 2016. – № 6. – С. 107–116.
17. Бузин В. С. Этнография русских / В. С. Бузин. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2009. – 421 с.

18. Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в коллеж де Франс (1992–1993) / П. Бурдые. – Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. – 416 с.
19. Владыкин В. Е. Этнография удмуртов / В. Е. Владыкин, Л. С. Христоробова. – Ижевск : Удмуртия, 1997. – 245 с.
20. Гаген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу) / Н. И. Гаген-Торн. – Чебоксары, 1960. – 223 с.
21. Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы / Н. И. Гаген-Торн // Советская этнография. – 1933. – № 5–6. – С. 76–88.
22. Гаген-Торн Н. И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья / Н. И. Гаген-Торн // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 6. – С. 103–117.
23. Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – Москва, 1999. – 198 с.
24. Годелье М. Загадка дара / М. Годелье. – Москва : Восточная литература, 2007. – 295 с.
25. Горб Д. А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX–XX в. (по материалам ГМЭ) / Д. А. Горб // Население Ленинградской области : материалы и исследования по истории и традиционной культуре. – Санкт-Петербург, 1992. – С. 154–169.
26. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман. – Санкт-Петербург : Питер, 2004. – 208 с.
27. Гринкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) / Н. П. Гринкова // Советская этнография. – 1936. – № 2. – С. 21–54.
28. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика / А. В. Гура. – Москва : Индрик, 2011. – 936 с.
29. Добродомов И. Происхождение марийского слова *савуш* / И. Добродомов // Финно-угроведение. – 2000. – № 1. – С. 102–104.

30. Древняя одежда народов Восточной Европы : материалы к ист.-этногр. атласу / отв. ред. М. Г. Рабинович. – Москва : Наука, 1986. – 271 с.
31. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм. – Москва : Изд. дом «Дело» : РАНХиГС, 2018. – 732 с.
32. Евсевьев М. Е. Мордовская свадьба / М. Е. Евсевьев. – Саранск : Мордовское книжное изд-во, 1959. – 271 с.
33. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Ленинград : Наука, 1991. – 206 с.
34. Заднепровская А. Ю. Марийские украшения XIX – начала XX в. как этнографический источник / А. Ю. Заднепровская // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР : сб. МАЭ. – Ленинград : 1982. – С. 122–134.
35. Заднепровская А. Ю. Традиционные украшения народов Среднего Поволжья : Вторая пол. XIX – первая четв. XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Заднепровская Александра Юрьевна ; Музей антропологии и этнографии. – Санкт-Петербург, 1992. – 271 с.
36. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – Москва : Наука, 1991 – 507 с.
37. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика / С. Н. Зенкин. – Москва : Изд-во РГГУ, 2012. – 537 с.
38. Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни / Г. Зиммель – Москва : Юристъ, 1996. – 607 с.
39. Зорин Н. В. Обрядовые функции орнаментальных полотенец у русского населения Среднего Поволжья / Н. В. Зорин, Л. С. Токсубаева // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 11. – Йошкар-Ола, 1987. – С. 95–105.
40. Иванов И. С. Жанровый состав марийских свадебных песен / И. С. Иванов // Узловые проблемы современного финно-угроведения :

материалы I Всероссийской конференции финно-угроведов. – Йошкар-Ола, 2005. – С. 444–447.

41. Калашникова Н. М. «Запон-занавеска-фартук» – выставка передников из собрания Российского этнографического музея / Н. М. Калашникова // Мода и дизайн: исторический опыт, новые технологии : материалы 12-й Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 23–26 июня 2009 г. – Санкт-Петербург, 2009. – С. 182–185.
42. Калашникова Н. М. Народный костюм (семиотические функции) / Н. М. Калашникова. – Москва : «Сварог», 2002. – 374 с.
43. Калашникова Н. М. О семиотических функциях головных уборов / Н. М. Калашникова // Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России : материалы междунар. научно-практ. конференции. – Архангельск, 2017. – С. 47–53.
44. Калиев Ю. А. Мифологическая картина мира марийцев в исследованиях финских ученых / Ю. А. Калиев // Финские ученые о языке и культуре марийского народа : материалы науч. конф. – Йошкар-Ола, 2002. – С. 58–68.
45. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия / Ю. А. Калиев. – Йошкар-Ола, 2003. – 216 с.
46. Калинина О. А. Особенности свадебной обрядности медведевских марийцев / О. А. Калинина // Финно-угроведение. – 2017. – № 1–2. – С. 61–70.
47. Калинина О. А. Традиционная культура марийцев Тонашевского района Нижегородской области / О. А. Калинина // АЭМК. Вып. 28. – Йошкар-Ола, 2005. – С. 75–87.
48. Кириллова Л. Ф. Марийская моркинская свадьба / Л. Ф. Кириллова // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 2018. – С. 17–30.

49. Кирсанова А. А. Коллекция марийских женских головных уборов шимакш в фондах российского этнографического музея (типология) / А. А. Кирсанова // Жилище и одежда как феномены этнической культуры : материалы Седьмых Санкт-Петербургских чтений. – Санкт-Петербург, 2008. – С. 248–253.
50. Кирсанова А. А. Пояса и поясные украшения горных марийцев / А. А. Кирсанова // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии : материалы 15-й Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 27–30 июня 2012 г. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 408–411.
51. Козлова К. И. Марийцы Горьковской и Кировской областей / К. И. Козлова // Труды МарНИИ. Вып. 16. – Йошкар-Ола, 1961. – С. 181–194.
52. Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа / К. И. Козлова. – Москва : Изд-во МГУ, 1978. – 344 с.
53. Козлова К. И. Полевые этнографические работы 1960 г по изучению марийского населения / К. И. Козлова // Труды МарНИИ. Вып. 16. – Йошкар-Ола, 1961. – С. 195–211.
54. Козлова К. И. Этнография народов Поволжья / К. И. Козлова. – Москва : Изд-во МГУ, 1964. – 176 с.
55. Корнишина Г. А. Знаковые функции и символические категории традиционной мордовской одежды в свадебном цикле / Г. А. Корнишина // Финно-угорский мир. – 2009. – № 3. – С. 66–77.
56. Костина А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной, массовой культур в социальном пространстве современности : автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / Костина Анна Владимировна ; Моск. гос. ун-т культуры и искусств. – Москва, 2009. – С. 38.
57. Крюков М. В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры (на примере типологии жилища) / М. В. Крюков // Проблемы типологии в этнографии. – Москва, 1979. – С. 7–18.

58. Крюкова Т. А. Коллекция П. С. Палласа по народам Поволжья / Т. А. Крюкова // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 12. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 139–159.
59. Крюкова Т. А. Марийская вышивка / Т. А. Крюкова. – Ленинград, 1951. – 195 с.
60. Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев / Т. А. Крюкова. – Йошкар-Ола : Марийское книжное издательство, 1956. – 160 с.
61. Крюкова Т. А. Этнографические и локальные группы марийцев (по материалам одежды) / Т. А. Крюкова // Личность и творчество. К 95-летию со дня рождения Т. А. Крюковой. – Санкт-Петербург, 2000. – С. 70–90.
62. Лаллука С. Восточно-финские народы России: анализ этнодемографических процессов / С. Лаллука. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 1997. – 390 с.
63. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. – Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
64. Лебедева С. Х. Удмуртская народная одежда / Е. Е. Лебедева. – Ижевск : Удмуртия, 2008. – 210 с.
65. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – Москва : Издательство «Индрик», 2002. – 334 с.
66. Лепешкина Л. Ю. Советская культурная политика и традиционные обряды народов Поволжья: опыт взаимодействия / Л. Ю. Лепешкина // Новейшая история России. – 2018. – № 3. – С. 725–735.
67. Лехтинен И. Традиционная одежда, от повседневности к празднику / И. Лехтинен // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). – Йошкар-Ола, 2017. – С. 67–96.
68. Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов / Э. Лич // К использованию структурного анализа в социальной

- антропологии. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
69. Лысенко О. В. Основные аспекты изучения пояса как этнокультурного феномена / О. В. Лысенко // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии : материалы 15-й Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 27– 30 июня 2012 г. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 432– 437.
70. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Б. Малиновский. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 552 с.
71. Марийский народный костюм «моркинский свадебный» // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 2016. – С. 94–96.
72. Марийский народный костюм «сернурский свадебный» // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 2016. – С. 87–93.
73. Марийские украшения (вторая половина XIX – первая половина XX в). Каталог / сост. А. Ю. Заднепровская. – Ленинград : ГМЭ, 1985. – 103 с.
74. Марийцы: историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола : МарНИИЯЛИ, 2005. – 336 с.
75. Маркелов Т. М. Вышивание у марийцев / Т. М. Маркелов // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 138–143.
76. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. / Г. С. Маслова. – Москва : Наука, 1984. – 216 с.
77. Мишурина Л. И. Некоторые аспекты исследования марийской сороки (по материалам коллекции П. П. Ефименко) / Л. И. Троицкая // Мифология и религия в системе культуры этноса : материалы Вторых Санкт-Петербургских чтений. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 135–139.
78. Молотова Т. Л. Вклад Т. А. Крюковой в исследование марийского народного костюма / Т. Л. Молотова // Проблемы этнографии, истории

- и культуры марийского народа. АЭМК. Вып. 29. – Йошкар-Ола, 2007. – С. 103–117.
- 79.** Молотова Т. Л. Из истории д. Тюм-Тюм / Т. Л. Молотова // Самобытная Вятка: история и культура марийского народа. – Киров, 2007. – С. 54–61.
- 80.** Молотова Т. Л. Концепция «картины мира» у марийцев / Т. Л. Молотова // Расы и народы. – 2003. – № 29 – С. 34–61.
- 81.** Молотова Т. Л. Локальные комплексы традиционного марийского женского костюма / Т. Л. Молотова // Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. АЭМК. Вып. 16. – Йошкар-Ола, 1989. – С. 91–105
- 82.** Молотова Т. Л. Марийская вышивка и современная одежда / Т. Л. Молотова // Состояние и проблемы марийской традиционной культуры : материалы межрегиональной научно-практической конференции (23–25 апреля 2013 г.). – Йошкар-Ола, 2013. – С. 97–104.
- 83.** Молотова Т. Л. Марийский народный костюм / Т. Л. Молотова. – Йошкар-Ола : Марийское кн. издательство, 1992. – 112 с.
- 84.** Молотова Т. Л. Традиционная и современная одежда горных марийцев / Т. Л. Молотова // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. – Йошкар-Ола, 1981. – С. 74–99.
- 85.** Молотова Т. Л. Традиционное марийское ткачество : монография / Т. Л. Молотова. – Йошкар-Ола : МАРНИИ, 2004. – 148 с.
- 86.** Молотова Т. Л. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев / Т. Л. Молотова, Л. С. Токсубаева // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. – Казань : Изд-во Казанского университета, 1990. – С. 74–82.
- 87.** Молчанова Л. А. Микрокосм головного убора невесты в удмуртской и русской традиции / Л. А. Молчанова // Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России

- : материалы междунар. науч.-практ. конференции. – Архангельск, 2017. – С. 77–81.
- 88.** Мосс М. Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – Москва : КДУ, 2011. – 416 с.
- 89.** Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – Москва : Наука, 2000. – 579 с.
- 90.** Нечвалода Е. Е. Шына шовычо – женский головной убор Красноуфимских марийцев (происхождение, эволюция, декор) / Е. Е. Нечвалода // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2020. – № 3. – С. 67–74.
- 91.** Наш дом Татарстан: информационно-публицистический, историко-этнографический, литературно-художественный журнал. – 2019. – № 3.
- 92.** Нижегородские марийцы / сост. Н. В. Морохин. – Йошкар-Ола : Министерство культуры РМЭ, 1994. – 249 с.
- 93.** Никитин Г. А. Чувашское народное изобразительное искусство / Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова. – Чебоксары : Чувашское государственное издательство, 1960. – 167 с.
- 94.** Никитина Т. Б. Костюм средневекового марийского населения как маркер этнической культуры / Т. Б. Никитина // Труды Карельского научного центра РАН. – 2014. – № 3. – С. 21–32.
- 95.** Орлов П. А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры) : автореф. дисю ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Орлов Павел Анатольевич. – Ижевск, 1999. – 27 с.
- 96.** Орлова Е. Я. Наблюдения над символикой украшений и орнаментов верховых чувашей / Е. Я. Орлова // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 35. – Чебоксары, 1967. – С. 117–124.
- 97.** Павлова А. Н. Костюм в системе традиционной культуры народа мари / А. Н. Павлова // Финно-угорский мир. – 2016. – № 2. – С. 97–100.
- 98.** Павлова А. Н. К проблеме интерпретации семантики костюма в традиционной культуре (на примере древнего костюма финно-

- угорского населения Поволжья) / А. Н. Павлова // Вестник МГУКИ. – 2007. – С. 224–227.
- 99.** Павлова А. Н. К семантике женских головных уборов мари: археолого-этнографические параллели / А. Н. Павлова // Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе. VI республиканская научная конференция. – Йошкар-Ола, 2000. – С. 27–31.
- 100.** Павлова А. Н. Платок в традиционной культуре народа мари / А. Н. Павлова // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии : материалы XVI международной научной конференции. – СПб. : ФГБОУВПО «СПГУТД», 2013. – С. 379–382.
- 101.** Песецкая А.А. Одежда как элемент свадебного обмена у марийцев (кон. XIX – нач. XX в)// Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. Вып. 2. С. 330-342
- 102.** Петров Г. П. Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья / Г. П. Петров // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 1. – С. 145–162.
- 103.** Петров И. Г. Одежда в семейных обычаях и обрядах чувашей / И. Г. Петров. – Уфа : Башкирская энциклопедия, 2018. – 294 с.
- 104.** Петров И. Г. Покрывало невесты в свадебной обрядности чувашей: функции и семантика / И. Г. Петров // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2016. – № 4. – С. 110–114.
- 105.** Петрова Т. В. Горномарийская свадьба / Т. В. Петрова // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 2018. – С. 42–52.
- 106.** Поланьи К. Великая трансформация: Политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2014. – 320 с.
- 107.** Попов Н. С. Конфессиональный вопрос в семейных отношениях марийцев в конце XIX – начале XX века / Н. С. Петров // Изучение

- преемственности этнокультурных явлений. – Москва, 1980. — С. 131–146.
- 108.** Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марийцев в 60-е гг. XX в. / Н. С. Попов // Проблемы этнографии, истории и культуры марийского народа. АЭМК. Вып. 29. – Йошкар-Ола, 2007. –С. 145–156.
- 109.** Попова Е. В. Семейные обычаи и обряды бесермян (кон. XIX – 90-е годы XX в.) / Е. В. Попова. – Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 1998. – 236 с.
- 110.** Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 г. № 203 «Овнедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» // Собрание постановлений Правительства РСФСР. – 1964. – № 3. – Ст. 22.
- 111.** Прибалтийско-финские народы России. – Москва : Наука, 2003. – 670 с.
- 112.** Пропп В. Я. Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств / В. Я. Пропп // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Сб. 5: О преодолении религии в СССР. – Москва ; Ленинград, 1961. – С. 272–296.
- 113.** Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе в XVI в. / М. Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. – Ленинград : Наука, 1978. – С. 7–31.
- 114.** Рольф М. Советские массовые праздники / М. Рольф. – Москва : Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2009. – 439 с.
- 115.** Садиков Р. Р. Икско-сюньские марийцы (традиции и современное состояние этнической культуры) / Р. Р. Садиков // Марийский археографический вестник. – 2018. – № 28. – С. 9–22.
- 116.** Саллинз М. Экономика каменного века / М. Саллинз. – Москва : ОГИ, 1999. – 296 с.

117. Салмин А. К. Свадебные платки во времени и пространстве / А. К. Салмин // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2017. – Т. 11. – Вып. 3. – С. 106–118.
118. Салмин А. К. Система религии чувашей / А. К. Салмин. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 654 с.
119. Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей / А. К. Салмин. – Санкт-Петербург, 2010. – 241 с.
120. Сануков К. «Финно-угорские федералисты» и «финские шпионы» (из истории Марий Эл 30-х годов) / К. Сануков // Финно-угроведение. – 1996. – № 3. – С. 3–38.
121. Семенов Т. С. Черемисы: этнографический очерк / Т. С. Семенов. – Москва : Тип. А. И. Снегиревой, 1893. – 37 с.
122. Сепеев Г. А. Восточные марийцы / Г. А. Сепеев. – Йошкар-Ола : Марийское кн. издательство, 1975. – 249 с.
123. Сепеев Г. А. Несколько замечаний о материальной культуре восточных марийцев (по итогам этнографической экспедиции 1962 года) / Г. А. Сепеев // Труды МарНИИЯЛИ. – 1964. – Вып. 19. – С. 209–230.
124. Сепеев Г. А. Основные черты этнических процессов у марийцев / Г. А. Сепеев // Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае. АЭМК. Вып. 1. – Йошкар-Ола, 1976. – С. 62–86.
125. Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология: Справочник : в 2 кн. Кн. 1. Общая методика атрибуции этнографического памятника. Классификаторы. Понятийные словари. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2017. – 253 с.
126. Смирнов И. Н. Изменение традиционной свадебной обрядности марийцев в годы Советской власти (на примере Йошкар-олинско-медведевского свадебного комплекса) / И. Н. Смирнов // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. АЭМК. – 1987. – Вып. 11. – С. 24–46.

127. Смирнов И. Н. Положение женщины в марийской семье (конец XIX – начало XX в.) / И. Н. Смирнов // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. – Йошкар-Ола, 1981. – С. 122–132.
128. Смирнов И. Н. Современная свадьба сельских марийцев в системе этноса / И. Н. Смирнов // Полевые материалы марийской этнографической экспедиции. АЭМК. – 1993. – Вып. 22. – С. 77–84.
129. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк / И. Н. Смирнов. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1889. – 225 с.
130. Смирнов И. Н. Марийская свадьба / И. Н. Смирнов, И. С. Попов // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. – Москва : Наука, 2000. – С. 257–279.
131. Соколовский С. В. «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры / С. В. Соколовский // Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский. – Москва : ИЭА РАН, 2017. – С. 329–403.
132. Соловьева Г. И. Орнамент марийской вышивки / Г. И. Соловьева. – Йошкар-Ола : Марийское кн. изд-во, 1982. – 86 с.
133. Соловьева Г. И. Проблемы традиций и инноваций в современном народном костюме горных мари / Г. И. Соловьева // Этническая культура марийцев (традиции и современность). АЭМК. – 2002. – Вып. 26. – С. 72–83.
134. Социология вещей : сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. – Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 392 с.
135. Сталин И. В. Сочинения / И. В. Сталин. – Т. 7. – Москва : Государственное издательство политической литературы, 1952. – 424 с.
136. Степанова И. Маритүр : встречи с марийской вышивкой / И. Степанова. – Йошкар-Ола : Марийское кн. изд-во, 2005. – 168 с.
137. Степанова И. Маритүрыштö Юмо-влак. Боги в марийской вышивке / И. Степанова. – Йошкар-Ола : «Стринг», 2017. – 151 с.

138. Сусоколов А. А. Культура и обмен: введение в экономическую антропологию / А. А. Сусоколов. – Москва : SPSL-Русская панорама, 2006. – 448 с.
139. Татары. – Москва : Наука, 2001. – 583 с.
140. Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология : этнографический справочник / Л. С. Тойдыбекова. – Йошкар-Ола : МПИК, 2007. – 312 с.
141. Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования / С. А. Токарев // СЭ. – 1980 - № 3. – С. 26–36.
142. Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / А. Л. Топорков // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Ленинград, 1989. – С. 89–101.
143. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва, 1988. – С. 7–60.
144. Требушкова О. А. Общества изучения местного края и развитие массового краеведческого движения в 20–30 годы (на примере Марийской и Чувашской автономий) / О. А. Требушкова // Марийский археографический вестник. – 1992. – № 2. – С. 41–47.
145. Трубина Е. Социальная антропология между материальностью и деятельностью: об активности субъектов и объектов / Е. Трубина // Российская антропология и «онтологический поворот». – Москва : ИЭА РАН, 2017. – С. 87–129.
146. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тернер. – Москва : Наука, 1983. – 277 с.
147. Узенёва Е. С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование / Е. С. Узенёва. – Москва : Индрик, 2010. – 280 с.
148. Федорова М. В. Головной убор в ритуально-мифологической системе бурят / М. В. Федорова // Проблемы изучения и реставрации головных уборов традиционных костюмов народов России : материалы

- междунар. науч.-практ. конференции. – Архангельск, 2017. – С. 103–108.
- 149.** Федянович Т. П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX в. – 1980-е гг.) / Т. П. Федянович. – Москва : Наука, 1997. – 183 с.
- 150.** Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в МАССР 4–24 июля 1988 г. / Т. П. Федянович // Полевые исследования института этнологии и антропологии. – Москва : Наука, 2007. – С. 261–278.
- 151.** Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала с XIX–XX вв : историко-этнографический атлас / Г. Н. Чагин. – Екатеринбург : Сократ, 2003. – 128 с.
- 152.** Черных А. В. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии / А. В. Черных, Т. Г. Голева, Р. И. Щукина. – Пермь : ОТ и ДО, 2013. – 529 с.
- 153.** Чистов К. В. Типологические проблемы восточнославянского свадебного обряда / К. В. Чистов // Проблемы типологии в этнографии. – Москва : Наука, 1979. – С. 223–230.
- 154.** Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция / К. В. Чистов. – Москва : ОГИ, 2005. – 272 с.
- 155.** Шигурова Т. А. Этносоциальные функции традиционной женской одежды в обычаях и обрядах мордвы : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Шигурова Татьяна Алексеевна ; Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева. – Саранск, 2003. – 301 с.
- 156.** Шитова С. Н. Об особенностях костюма Красноуфимских марийцев в связи с историей расселения башкирских племен / С. Н. Шитова // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1973. – С. 133–138.
- 157.** Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари / Г. Е. Шкалина. – Йошкар-Ола : Марийское кн. изд-во, 2003. – 208 с.

158. Штырков С. А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской АССР в 1960-е годы) / С. А. Штырков // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2012. – С. 209–246.
159. Энтуисл Дж. Модное тело / Дж. Энтуисл. – Москва : Новое литературное обозрение, 2019. – 392 с.
160. Этнография марийского народа. – Йошкар-Ола : Марийское кн. изд-во, 2001. – 181 с.
161. Юадаров К. Г. Горные марийцы: краткая историко-этнографическая характеристика, обычаи и обряды, язычество / К. Г. Юадаров. – Йошкар-Ола, 2008. – 64 с.
162. Явкина Г. И. Межнациональные браки в городе Йошкар-Оле / Г. И. Явкина // Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. АЭМК. Вып. 16. – Йошкар-Ола, 1989. – С. 39–51.
163. Яковлева В. Я. О марийской вышивке / В. Я. Яковлева // Ученые записки. Выпуск 4 : литература, фольклор, искусство. – Йошкар-Ола : Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, 1951. – С. 245–270.
164. Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари) : дис. ... д-ра филос. наук: 07.00.07 / Ямурзина Людмила. – Тарту, 2011. – 98 с.
165. Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев / Л. Ямурзина // Традиции и инновации: современное культурное наследие восточных марийцев (этнографические очерки). – Йошкар-Ола : Стринг, 2017. – С. 125–147.
166. Bell C. Ritual. Perspectives and Dimensions / C. Bell. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1997 – 368 p.

167. Lehtinen I. Marien mekot: Volgasuomalaisten kansanpukujen muutoksista / I. Lehtinen // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Kansatieteellista julkaisuja 16. – Helsinki, 1999. – 144 s.
168. Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung / I. Lehtinen. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, Museovirasto, 1994. – 372 p.
169. Ziege E. Die Kunst der Unterscheidung. Soziologie der Mode / E. Ziege // Leviathan. – 2011. – Vol. 39. – P. 142–169.
170. Глазырина А. И. Марийский свадебный костюмный комплекс невесты луговых мари СERNурской стороны [Электронный ресурс] / А. И. Глазырина. – Электрон. дан.: <https://infourok.ru/issledovanie-po-teme-mariyskiy-svadebniy-kostyumniy-kompleks-nevesti-ternurskoy-storoni-549925.html> – (Дата обращения: 5.06.2020).

Санкт-Петербургский государственный университет

На правах рукописи

Песецкая Александра Александровна

**Одежда в свадебной обрядности марийцев
(конец XIX – начало XXI в.)**

Том II

Специальность 5.6.4. Этнология, антропология и этнография
диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
доцент
Новожилов Алексей Геннадьевич

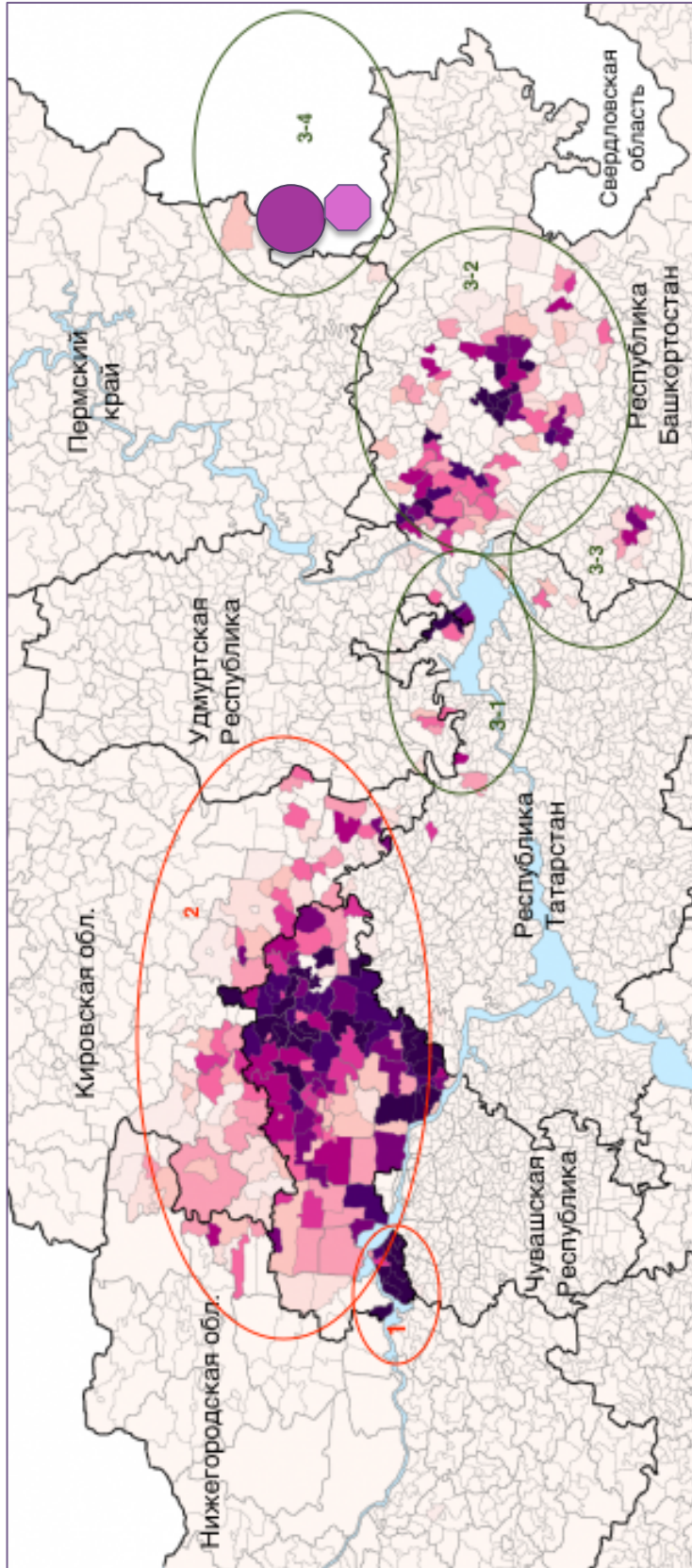
Санкт-Петербург

2021

Приложения

Приложение 1. Карта расселения марийцев.....	4
Приложение 2. Таблицы.....	5
Приложение 3. Изображения музейных предметов	26
Приложение 4. Исторические изображения.....	57
Приложение 5. Современные изображения	84
Приложение 6. Глоссарий.....	97

Приложение 1. Карта расселения марийцев



1 - горные мари

2 - луговые мари

3 - восточные мари

1 - прикамские

2 - прибельские

3 - икско-сюньские

4 - уральские

Приложение 2. Таблицы

Таблица 1. Перечень экспонатов: верхняя распашная одежда

Номер	Название	Местность	Этнографическая группа	Датировка	Цвет
278-10	<i>Мылжер</i>	Царевококшайский уезд / Чебоксарский уезд	луговые	Начало XX в.	Белый
7814-2	<i>Шовыр</i>	Малмыжский район, Арык	луговые	В 1968 г. изготовлен	Белый (холст)
7376-27	<i>Шовыр</i>	Кировская область, Советский район, д. Мари Ошаево	луговые	Изготовлен в конце XIX в. как будничничный, с 1960-х гг. – свадебный	Белый (холст)
7376-13	–	Кировская область, Уржумский район, д. Тюм-Пюм	луговые	Изготовлен в XIX в. как будничничный, с начала XX в. – свадебный	Белый (холст)
8281-1	<i>Ошмылжер</i>	Сернурский район, Тореш Тувар	луговые	В 1911 г. изготовлен, использовался до 1930 г.	Белый
278-11	<i>Мылжер</i>	Царевококшайский уезд / Чебоксарский уезд	луговые	Начало XX в.	Черный
1069-219	<i>Сывын</i>	Царевококшайский уезд, Руш-Родо	луговые	Начало XX в.	Черный
1069-304	<i>Шиммылжер</i>	Царевококшайский уезд, Большие Ноли	луговые	Начало XX в.	Черный
8762-26573	–	Моркинский район	луговые	Начало XX в.	Черный
8762-26574	–	Моркинский район	луговые	Начало XX в.	Черный
8253-3	-	Свердловская обл. с. Юва	восточные (уральские)	Сер. XX в.	Черный
1069-404	<i>Сывын</i>	Уржумский уезд, Черемисский Турек	луговые	Начало XX в.	Зеленый
5606-52	–	Неизвестна	горные	Начало XX в.	Зеленый
6755-14	<i>Сывын</i>	Неизвестна	луговые	1930-е гг.	Зеленый
10363-20	<i>Сывын</i>	МАССР, пос. Новый Торъял	луговые	Изготовлен в 1982 г.	Зеленый

Таблица 2. Перечень экспонатов: головные уборы: шапки

Номер	Название Особенности бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
174-128	Шапка невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Петнуры	горные	Кон. XIX – нач. XX вв.
1069-402	<i>Рывыж-уныш</i> носят замужние женщины в праздничное и свадебное время	Вятская губ., Уржумский у., с. Марисола	луговые	Кон. XIX – нач. XX вв.
1069-403	<i>Рывыж-уныш</i> носят замужние женщины в праздничное и свадебное время	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	Кон. XIX – нач. XX вв.
10363-21	<i>Рывыж-уныш</i> шапка невесты или свахи	Марийская АССР, Новоторъяльский р-н, пос. Новый Торъял	луговые	1982 г.

Таблица 3. Перечень экспонатов: головные уборы: *такья*

Номер	Название Особенности бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
2848-71	<i>Такия</i> девичий головной убор	Уфимская губ., Бирский у., д. Кузеева	восточные	Кон. XIX в.
2850-1	<i>Такия</i> девичий головной убор	Уфимская губ., Златоустовский у., с. Юва	восточные	Кон. XIX в.
2852-1	<i>Такия</i> девичий головной убор	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва	восточные	Кон. XIX в.
7814-5	<i>Такья</i> надевали в церковь на венчание, после чего головной убор меняли на женский	Кировская обл., Малмыжский р-н	восточные	Кон. XIX в.
10142-34	<i>Такия</i> (надевали на свадьбу и носили до рождения первенца)	Башкирская АССР, Нуримановский р- н, д. Ново-Бедеево	восточные	Кон. XIX в.

Таблица 4. Перечень экспонатов: головные уборы: *ошпу*

Номер	Название	Местность	Этнографическая группа	Датировка
278-55	<i>Ошню</i>	Казанская губ., Чебоксарский у.	луговые	Кон. XIX в.
1069-158	<i>Ошпу</i> (головной убор свахи)	Казанская губ., Чебоксарский у.	луговые	Кон. XIX в.
1069-216	<i>Ошпу</i> (головной убор свахи)	Казанская губ., Царевококшайский у.	луговые	Кон. XIX в.
1069-217	<i>Ошпу</i> (головной убор свахи)	Казанская губ., Царевококшайский у.	луговые	Кон. XIX в.
1069-428	<i>Ошпу</i>	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Еласы	горные	Кон. XIX в.
8762-26777	-	-	луговые	Кон. XIX в.

Таблица 5. Перечень экспонатов: головные уборы: *шурка*

Номер	Название Особенности бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
1069-400	<i>Шурка</i> праздничный головной убор замужней черемиски- язычницы (некрещеной)	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	XIX в.
8762-26661	Головной убор	Восточная Европа	-	XIX в.
8763-716	Головной убор	Восточная Европа	-	XIX в.

Таблица 6. Перечень экспонатов: головные уборы: покрывала невесты

Номер	Название Особенности бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
174-122	Фрагмент покрывала невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-123	Фрагмент покрывала невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-124	Фрагмент покрывала невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
278-70	<i>Фата</i> покрывало молодой	Казанская губ., Царевококшайский и Чебоксарский уу.	луговые	сер. XIX в.
1069-545	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	сер. XIX в.
1069-546	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Одо-сола	луговые	сер. XIX в.
1069-547	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Мари-сола	луговые	сер. XIX в.
1069-548	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Мари-сола	луговые	сер. XIX в.
1069-549	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	сер. XIX в.
1069-550	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Яранский у., д. Кедры	луговые	сер. XIX в.
1069-551	<i>вургенцык пургенчык пыргенчы</i>	Вятская губ., Яранский у., д. Люперсольская	луговые	сер. XIX в.

1069-552	<i>вургенцьк пургенцьк пыргенчы</i>	Казанская губ. , Чебоксарский у., д. Липша	луговые	сер. XIX в.
1069-553	<i>вургенцьк пургенцьк пыргенчы</i>	Казанская губ. , Чебоксарский у., д. Кокшамары	луговые	сер. XIX в.
2848-2	<i>бурканчик свадебная накидка</i>	Уфимская губ., Бирский у., д. Чишма	восточные	сер. XIX в.
2848-3	<i>бурканчик свадебная накидка</i>	Уфимская губ., Бирский у., д. Чишма	восточные	сер. XIX в.
6755-44	Фрагмент свадебного покрывала	неизвестна	луговые	сер. XIX в.
7194-48	<i>вургенчик накидывается на невесту сверху на шапку <i>рывыж упи</i></i>	МАССР, Куженерский р- н, д. Михаленки	луговые	сер. XIX в.
8762- 26575	<i>пырченкек покрывало свадебное</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Тованур	луговые	сер. XIX в.
8762- 26576	<i>пырченкек покрывало свадебное</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Черемисский Турек	луговые	сер. XIX в.
8762- 26577	<i>пырченкек покрывало свадебное</i>	Вятская губ., Уржумский у., д. Черемисский Турек	луговые	сер. XIX в.
8762- 26578	<i>пырченкек покрывало свадебное</i>	Вятская губ., Яранский у., д. Тожсола	луговые	сер. XIX в.
8762- 26579	<i>пырченкек покрывало свадебное</i>	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в.
8762-	<i>пырченкек</i>	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в.

26580	покрывало свадебное			
8762- 26581	<i>пырченкек</i> покрывало свадебное	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762- 26582	<i>пырченкек</i> покрывало свадебное	неизвестна	луговые	XIX в.
8762- 26583	<i>пырченкек</i> покрывало свадебное	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762- 26584	<i>пырченкек</i> покрывало свадебное	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	сер. XIX в
8762- 26585	<i>пырченкек</i> покрывало свадебное	неизвестна	луговые	сер. XIX в

Таблица 7. Перечень экспонатов: платки

Номер	Название Особенност и бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
174-85	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Царевококшайский у., с. Ронга	луговые	сер. XIX в.
174-117	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-118	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-119	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-120	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-121	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур и д. Янвчино	горные	сер. XIX в.
174-125	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур	горные	сер. XIX в.
174-126	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур	горные	сер. XIX в.
174-127	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнур	горные	сер. XIX в.
174-168	<i>солык</i> невесты	Казанская губ., Козьмодемьянский у., д. Салмандаево	горные	сер. XIX в.
175-1	<i>солык</i> невесты	Уфимская губ., Бирский у., д. Робак	восточные	сер. XIX в.

278-46	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
278-47	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
278-48	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
278-49	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
278-50	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
278-51	<i>солык</i> вышивается невестой в подарок жениху на свадьбе	Казанская губ., Чебоксарский или Царевокошайский уу.	луговые	сер. XIX в.
1069-554	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Уржумский у., д. Черемисский Турек	луговые	сер. XIX в.
1069-555	<i>солык</i> свадебный подарок	Вятская губ., Уржумский у., д. Черемисский Турек	луговые	сер. XIX в.

	невесты поезжанам			
1069-556	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Уржумский у., с. Мари-сола	луговые	сер. XIX в.
1069-557	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	сер. XIX в.
1069-558	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Сарапульский у.	восточные	сер. XIX в.
1069-559	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Елабужский у.	восточные	сер. XIX в.
1069-560	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Яранский у., д. Кедры	луговые	сер. XIX в.
1069-561	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Яранский у., д. Кедры	луговые	сер. XIX в.
1069-562	<i>солык</i> свадебный подарок невесты поезжанам	Вятская губ., Яранский у., д. Кедры	луговые	сер. XIX в.
2848-4	<i>солык</i> свадебный	Уфимская губ., Бирский у., д. Чишма	восточные	сер. XIX в.
2848-5	<i>солык</i> свадебный	Уфимская губ., Бирский у., д. Чишма	восточные	сер. XIX в.
2848-72	<i>солык</i>	Уфимская губ., Бирский у.,	восточные	сер. XIX в.

	свадебный	д. Кузеево		
2848-76	<i>солык</i> свадебный	Уфимская губ., Бирский у., д. Кузеево	восточные	сер. XIX в
2850-2	<i>солык</i> свадебный	Уфимская губ., Златоустовский у., с. Юва	восточные	сер. XIX в
2850-3	<i>солык</i> свадебный	Уфимская губ., Златоустовский у., с. Юва	восточные	сер. XIX в
2852-8	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва	восточные	сер. XIX в
2852-9	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва	восточные	сер. XIX в
2852-10	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва	восточные	сер. XIX в
2852-11	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва	восточные	сер. XIX в
2852-69	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в
2852-70	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	XIX в.
2852-71	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в
2852-72	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в
2852-73	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в
2852-74	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в
2852-75	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Верхний Пугальш	восточные	сер. XIX в

2852-148	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Большая Тавра	восточные	сер. XIX в
2852-199	<i>солык</i> свадебный	Пермская губ., Красноуфимский у., д. Байбулды	восточные	сер. XIX в
4835-8	<i>солык</i>	Уфимская губ., Бирский у., д. Чураево	восточные	кон. XIX в
4835-9	<i>солык</i>	Уфимская губ., Бирский у., д. Чураево	восточные	кон. XIX в
7287-5	<i>солык на</i> свадебный <i>шымакш</i>	МАССР, Мари-Турекский р-н, д. Мари-Китня	луговые	сер. XIX в
7376-15	<i>Пыл шовыч</i> праздничны й/свадебный	МАССР, Уржумский р-н, д. Тюм-Тюм	луговые	сер. XIX в
7376-30	Платок свадебный – надевается поезжанами	МАССР, Советский р-н, Мари-Ошаево	луговые	сер. XIX в
7376-43	Платок на <i>сороку</i> –в XX в. использовал ся в качестве покрывала	МАССР, Советский р-н, Мари-Ошаево	луговые	кон. XIX в
8762-26586	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у.	луговые	сер. XIX в
8762-26587	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Еппанур	луговые	сер. XIX в
8762-26588	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26589	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кужоли	луговые	сер. XIX в
8762-26590	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Куклала	луговые	сер. XIX в
8762-26591	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26592	<i>солык</i>	Вятская губ., Уржумский	луговые	сер. XIX в

	свадебный	у., с. Турек		
8762-26593	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., с. Тамшанер	луговые	сер. XIX в
8762-26594	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., с. Турек	луговые	сер. XIX в
8762-26595	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26596	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., с. Турек	луговые	сер. XIX в
8762-26597	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26598	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Купран-сола	луговые	сер. XIX в
8762-26599	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Нурбель	луговые	сер. XIX в
8762-26600	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26601	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Юмдурот	луговые	сер. XIX в
8762-26602	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Пыланур	луговые	сер. XIX в
8762-26603	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Токпай-Беяк	луговые	сер. XIX в
8762-26604	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Олар	луговые	сер. XIX в
8762-26605	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Пыланур	луговые	сер. XIX в
8762-26606	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Новый Торъял	луговые	сер. XIX в
8762-26607	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26608	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26609	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Большая Куклала	луговые	сер. XIX в
8762-26610	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Старый Торъял	луговые	сер. XIX в

8762-26611	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кужала	луговые	сер. XIX в
8762-26612	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Солык	луговые	сер. XIX в
8762-26613	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кужала	луговые	сер. XIX в
8762-26614	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26615	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26616	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Товарнур	луговые	сер. XIX в
8762-26617	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кужала	луговые	сер. XIX в
8762-26618	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Ирмучаш	луговые	сер. XIX в
8762-26619	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Большой Сернур	луговые	сер. XIX в
8762-26620	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26621	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Купран-сола	луговые	сер. XIX в
8762-26622	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Товарнур	луговые	сер. XIX в
8762-26623	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кужола	луговые	сер. XIX в
8762-26624	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26625	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Юмдур	луговые	сер. XIX в
8762-26626	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Чер-Турек	луговые	сер. XIX в
8762-26627	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Кучанур	луговые	сер. XIX в
8762-26628	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26629	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Товарнур	луговые	сер. XIX в

8762-26630	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26631	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26632	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26633	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26634	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26635	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Тешкемнур	луговые	сер. XIX в
8762-26636	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26637	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Товарнур	луговые	сер. XIX в
8762-26638	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26639	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26640	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26641	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26642	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26643	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26644	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26645	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26646	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Яранский у., с. Упша	луговые	сер. XIX в
8762-26647	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26648	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Малмьжский у., с. Малый Черемис	луговые	сер. XIX в

8762-26649	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26650	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26651	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ.	луговые	сер. XIX в
8762-26652	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26685	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	горные	сер. XIX в
8762-26686	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	горные	сер. XIX в
8762-26711	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26712	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26713	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26714	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26715	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26716	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26717	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26718	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26719	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26720	<i>солык</i> свадебный	неизвестна	луговые	сер. XIX в
8762-26814	<i>солык</i> свадебный	Вятская губ., Уржумский у., д. Малый Сернур	луговые	сер. XIX в
8762-30985	<i>солык</i> свадебный	Казанская губ.	восточные	сер. XIX в
6325-38	<i>солык</i> свадебный	МАССР, Сернурский р-н, д. Куп-сола	луговые	кон. XIX в

	подарок невесты жениху, который он брал с собой на свадьбу			
6325-39	<i>солык</i> свадебный подарок невесты жениху, который он брал с собой на свадьбу	МАССР, Сернурский р-н, д. Большая Кульша	луговые	кон. XIX в
7194-49	<i>сўан солык</i> часть костюма свахи, вешается на передник	МАССР, Куженерский р-н, д. Михаленки	луговые	кон. XIX в
7376-50	<i>солык</i> подвешивается женихом к поясу, когда он идет приглашать гостей на свадьбу	МАССР, Советский р-н, д. Большая Пижанка	луговые	1920-е гг.
7679-9	<i>солык</i> подарок барабанщику и дружке	МАССР, Новоторьяльский р-н, д. Верхний Кожъял	луговые	1920-е гг.
7679-10	<i>солык</i> подарок невесты жениху	МАССР, Новоторьяльский р-н, д. Старый Торъял	луговые	кон. XIX в
7679-23	<i>вуй солык</i> свадебный и праздничны	МАССР, Моркинский р-н, д. Чевенур	луговые	нач. XX в

	й			
7679-26	<p><i>солык</i></p> <p>сваха крепит спереди к поясу</p>	<p>МАССР, Советский р-н, д. Якай-сола</p>	<p>луговые</p>	<p>нач. XX в</p>
8152-17	<p><i>сўан солык</i></p> <p>невеста подвешивает на пояс с правой стороны во время свадьбы</p>	<p>МАССР, Параньгинский р-н, д. Верхние Олоры</p>	<p>луговые</p>	<p>нач. XX в</p>

Таблица 8. Перечень экспонатов: головные уборы: *шымаки*

Номер	Название Особенности бытования	Местность	Этнографическая группа	Датировка
6207-35	<i>суан шымаки/шынч шие шымаки</i> свадебный, со «знающим узором»	МАССР, Сернурский р-н, д. Купран-Сола	луговые	кон. XIX в
7194-1	<i>шымаки</i> свадебный	МАССР, Куженерский р-н, д. Михаленки	луговые	XIX в
7287-2	<i>шымаки</i> свадебный надевается по приезде к жениху	МАССР, Мари-Турекский р-н, д. Мари-Китня	луговые	нач. XX в.
7287-3	<i>шымаки</i> свадебный	МАССР, Мари-Турекский р-н, д. Мари-Китня	луговые	1900 г.
7376-29	<i>чурик</i> свадебный Надевают женщины-поезжанки	МАССР, Советский р-н, д. Мари-Ошаево	луговые	XIX в
7376-35	<i>чурик</i> свадебный/ праздничный	МАССР, Советский р-н, д. Мари-Ошаево	луговые	XIX в
7498-1	<i>шымаки</i> свадебный надевается на свадьбу и не снимается до рождения первенца	МАССР, Мари-Турекский р-н	луговые	сер. XIX в

7679-5	<i>шымаки</i> свадебный	МАССР, Новоторъяльский р-н, д. Старый Торъял	луговые	сер. XIX в
7679-6	<i>шымаки</i> свадебный	МАССР, Новоторъяльский р-н, д. Старый Торъял	луговые	сер. XIX в
7679-8	<i>шымаки</i> свадебный	МАССР, Новоторъяльский р-н, д. Большие Кузнецы	луговые	1940-егг.
7814-6	головной убор свадебный – надевался в доме жениха	МАССР, Малмыжский р- н, д. Арык	луговые	1925 г.
8152-9	<i>шымаки</i> свадебный надевали невесте в доме жениха	МАССР, Мари- Турекский р-н, с. Мари- Турек	луговые	кон. XIX в
10142-1	<i>акэй</i> надевался при первой беременности, хранился на смерть	БАССР, Благовещенский р-н, д. Нижний Изяк	восточные	1920-е гг.
10142-30	<i>акэй</i> надевался при первой беременности, хранился на смерть	БАССР, Нуриманоский р-н, д. Ново-Бедеево	восточные	1920-е гг.
10142-31	<i>акэй</i> надевался при первой беременности, хранился на смерть	БАССР, Нуриманоский р-н, д. Ново-Бедеево	восточные	1920-е гг.

Содержание приложения 3.

Список иллюстраций

Рис. 1. Рубаха мужская. Посл. треть XIX в. № 67-57 РЭМ

Рис. 2. Вышивка на подоле мужской рубахи. Марийская АССР, нач. XX в. №6755-10 РЭМ

Рис. 3. Рубаха женская. Кон. XIX- нач. XX в. Казанская губ., Чебоксарский у. №278-7 РЭМ

Рис. 4. Нагрудная вышивка на женской рубахе. Кон. XIX - нач. XX в. Местность неизвестна. № 8762-26730. Заготовка нагрудной вышивки к женской рубахе со знаком-оберегом *мел тумга* («знак груди»). 1920-е гг. БАССР, Благовещенский р-н, д. Верхний Изяк. №10142-59 РЭМ

Рис. 5. Образец вышивки *шоки үмбал түр* для верхней части рукава. №8762-27059 РЭМ

Рис. 6. Коллекция вышитых наплечных узоров для женских рубах, собранных Т.Е.Евсевьевым в 1925 г. Марийская АО, Моркинский р-н, д. Азъял. 8762-26816 РЭМ

Рис. 7. *Шим мыжер* невесты. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Большие Ноли. 1069-304 РЭМ

Рис. 8. Кафтан. 1948 г. Свердловская обл., Красноуфимский р-н, с. Юва. №8253-3 РЭМ

Рис. 9. *Ош мыжер* невесты, надеваемый сверху на зеленый сывын. 1911 г. Сернурский р-н, д. Тореш Кувар. №8281-1 РЭМ

Рис. 10. *Сывын* свадебный. Кон. XIX - нач. XX в. Вятская губ., Уржумский у., с. Черемисский турек. №1069-404 РЭМ

Рис. 11. *Сывын* свадебный. 1930-е гг. Местность неизвестна. №5755-14 РЭМ

Рис. 12. Кафтан. Нач. XX в. Местность неизвестна. № 5606-52 РЭМ

Рис. 13. Способы декорирования отложного воротника свадебных кафтанов. №278-11 РЭМ и № 5775-14 РЭМ

Рис. 14. Пряжка шыркама на груди свадебного кафтана. Нач. XX в. Казанская губ., Царевококшайский у. №278-11 РЭМ

Рис. 15. Нагрудная застежка свадебного кафтана. Нач. XX в. Местность неизвестна.
№ 5606-52 РЭМ

Рис. 16. Изнанка свадебного кафтана. Нач. XX в. Местность неизвестна. № 5606-52
РЭМ

Рис. 17. *Сывын* - кафтан невесты. До 1856 г. г. Козьмодемьянск. №SU240:1 НМФ

Рис. 18. Шапка невесты. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Козьмодемьянский
у., с. Петнуры. №174-128 РЭМ

Рис. 19. *Рывыж-ушыи* – свадебная шапка. Кон. XIX – нач. XX вв. Вятская губ.,
Уржумский у., с. Марисола. №1069-402 РЭМ

Рис. 20. *Рывыж-ушыи* – свадебная шапка. 1982 г. Марийская АССР,
Новоторъяльский р-н, пос. Новый Торъял. №10363-21 РЭМ

Рис. 21. *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Уфимская губ., Бирский у., д.
Кузеева. №2848-71 РЭМ

Рис. 22. *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Пермская губ.,
Красноуфимский у., д. Юва. № 2852-1 РЭМ

Рис. 23. *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Кировская обл., Малмыжский
р-н. №7814-5 РЭМ

Рис. 24. *Ошпу* (головной убор свахи). Кон. XIX в. Казанская губ., Чебоксарский у.
№1069-158 РЭМ

Рис. 25. *Ошпу* (головной убор свахи). Кон. XIX в. Местность неизвестна. № 8762-
26777 РЭМ

Рис. 26. *Шурка* - праздничные головные уборы замужней женщины. №№1069-400
РЭМ и 8762-26661 РЭМ

Рис. 27. Свадебные *шымакши*. №№6207-35 РЭМ и 7287-3 РЭМ

Рис. 28. Свадебные *шымакши*. №№ 8152-9 РЭМ и 7679-8 РЭМ

Рис. 29. *Шумаки* – мужской летний головной убор. Казанская губ., Чебоксарский
у., д. Липша. №1069-563 РЭМ

Рис. 30. *Сороки* праздничная и будничная. Нач. XX в. Кировская обл., Советский р-
н, д. Большая Пижанка. №№7376-40 РЭМ и 7376-39 РЭМ

Рис. 31. *Сороки* будничная и праздничная. Нач. XIX в. Горьковский край, Шахуновский р-н, д. Большая Куверба. №№5669-3 РЭМ и 5669-4 РЭМ

Рис. 32. *Шарпан* – женский головной убор. Нач. XX в. Казанская губ, Царевококшайский у., д. Руш-родо (№1069-177 РЭМ); *нашмак* – часть головного убора. Казанская губ, Царевококшайский у., с. Моркиял (№174-51 РЭМ)

Рис. 33. *Шарпан* – женский головной убор. Кон. XIX - нач. XX в. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Якнуры (№10457-39 РЭМ); *нашмак* – часть головного убора. Кон. XIX - нач. XX в. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Якнуры (№10457-40 РЭМ)

Рис. 34. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у. №1069-545 РЭМ

Рис. 35. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у. с. Мари-Солы. №1069-548 РЭМ

Рис. 36. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Уфимская губ. Бирский у. д. Чишма. № 2848-2 РЭМ

Рис. 37. Фрагмент покрывала невесты. Сер. XIX в. Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнуры и д. Янвчино. № 174-122 РЭМ

Рис. 38. Свадебный платок. Сер. XIX в. Вятская губ. № 8762-26597 РЭМ

Рис. 39. Свадебные платки. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у. с. Черемисский Турек. №№ 1069-555, 556 РЭМ

Рис. 40. Свадебные платки. Сер. XIX в. Вятская губ., Уржумский у. № 8762-26588 РЭМ и №1069-557 РЭМ

Рис. 41. *Солык* - платок невесты. Сер. XIX в. Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнуры. №174-120 РЭМ

Рис. 42. *Солык* - платок невесты. Сер. XIX в. Казанская губ. Козьмодемьянский у. с. Пертнуры. №174-125 РЭМ

Рис. 43. *Солык* - свадебный платок. Сер. XIX в. Пермская губ. Красноуфимский у. д. Верхний Пугальш. №2852-69 РЭМ

Рис. 44. *Солык* - платок невесты. XIX в. Уфимская губ. Бирский у. д. Кузова. № 2848-76 РЭМ

Рис. 45. Перевязь. Перв. пол. XIX – нач. XX в. № 8762-26803 РЭМ

Рис. 46. Поясные подвески *Лапка ұште*. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Чебоксарский у. № 1069-29/1,2

Рис. 47. *Ўппунем* – поясное украшение. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Чебоксарский у. №278-64 РЭМ

Рис. 48. Наспинные украшения *лукчан*. XIX в. Вятская губ, Елабужский у., Кюан-ангер. №175-8 РЭМ; Пермская губ, Красноуфимский у, Верхний Пугальш. № 2852-77 РЭМ

Рис. 49. Наспинные украшения *лукчан*. XIX в. Пермская губ, Красноуфимский у, Верхний Пугальш. №2852-76 РЭМ; Уфимская губ, Бирский у., Чураево. №2848-87 РЭМ

Рис. 50. Поясная подвеска. XIX в. Восточная Европа. Чуваши. № 8762-29604 РЭМ; Образец вышивки пояса *зар*. XIX в. Вятская губ., Сарапульский у. Удмурты. № 675-53 РЭМ

Рис. 51. *Лупи* – плетка дружки. 1982 г. МАССР, Моркинский р-н, д. Шереганово. №10363-122 РЭМ

Рис. 52. Верх от брачной подушки. XVIII в. Казанская губ., Чебоксарский у. № 278-69 РЭМ

Рис. 1. Рубаха мужская. Посл. треть XIX в.



Рис. 2. Вышивка на подоле мужской рубахи. Марийская АССР, нач. XX в.



Рис. 3. Рубаха женская. Кон. XIX- нач. XX в. Казанская губ., Чебоксарский у.

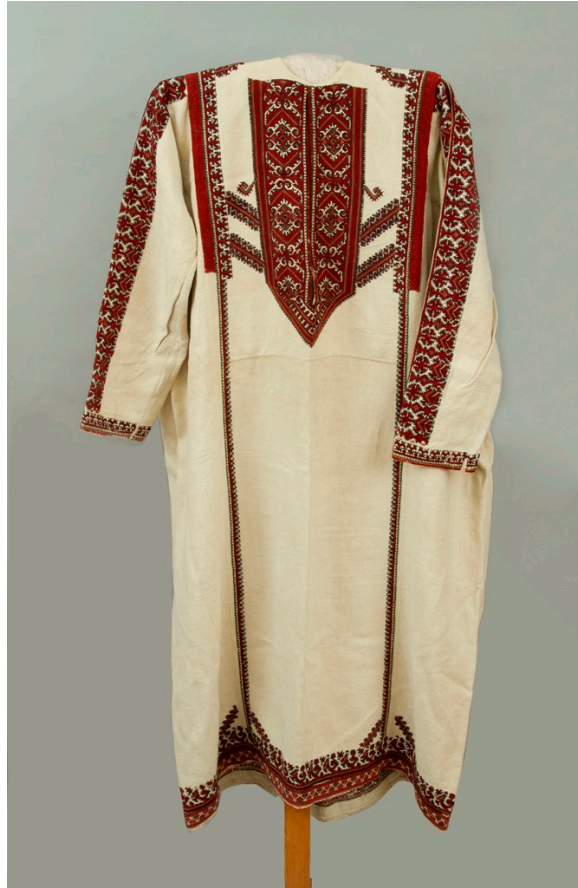


Рис. 4. Нагрудная вышивка на женской рубахе. Кон. XIX - нач. XX в. Местность неизвестна. Заготовка нагрудной вышивки к женской рубахе со знаком-оберегом *мел тумга* («знак груди»). 1920-е гг. БАССР, Благовещенский р-н, д. Верхний Изяк



Рис. 5. Образец вышивки *шоки ўмбал тўр* для верхней части рукава

Рис. 6. Коллекция вышитых наплечных узоров для женских рубаш, собранных Т.Е.Евсевьевым в 1925 г. Марийская АО, Моркинский р-н, д. Азъял

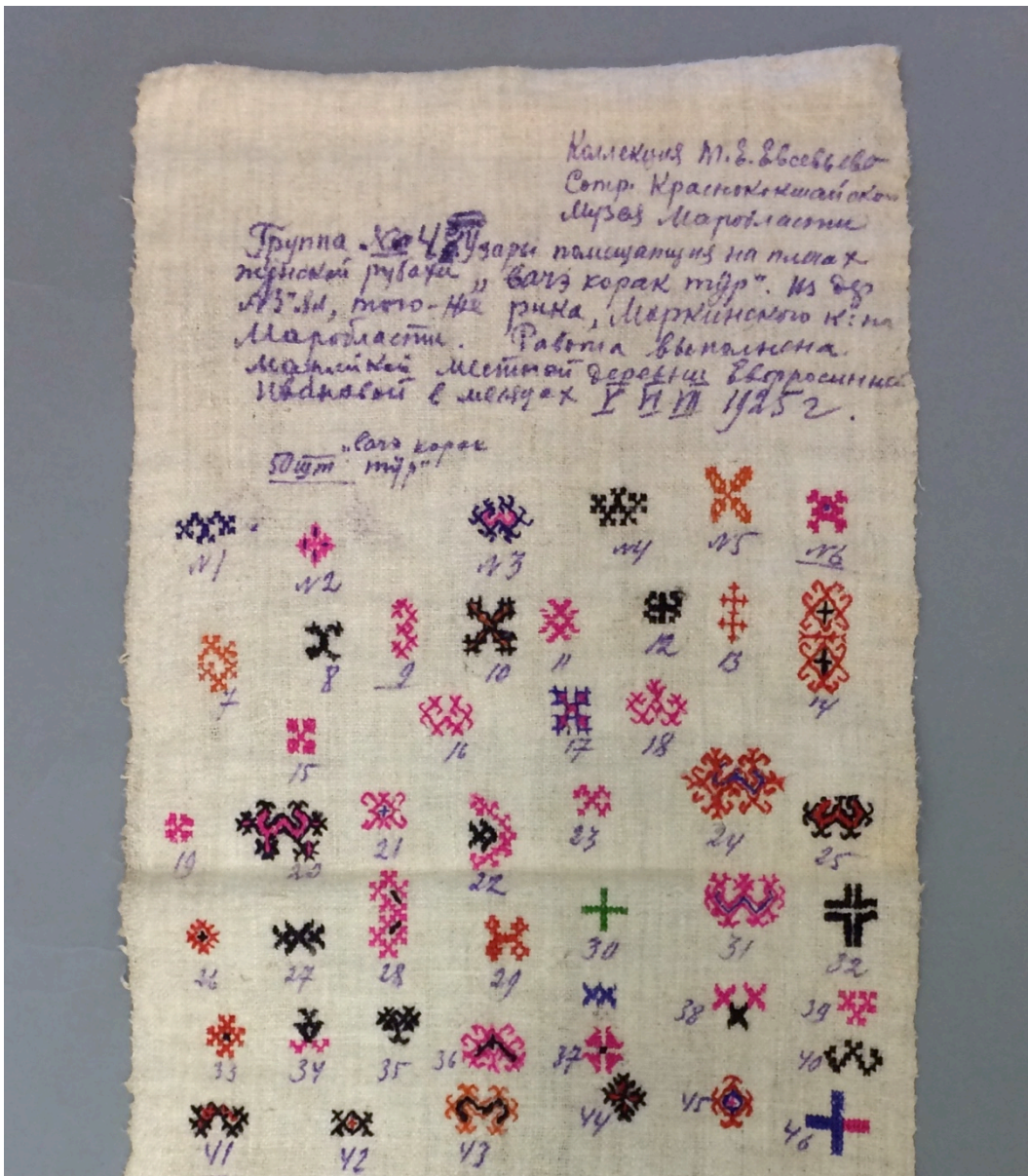


Рис. 7. Шим мыжер невесты. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Большие Ноли



Рис. 8. Кафтан. 1948 г. Свердловская обл., Красноуфимский р-н, с. Юва



Рис. 9. *Ош мыжер* невесты, надеваемый сверху на зеленый сывын. 1911 г. Сернурский р-н, д. Тореш Кувар



Рис. 10. *Сывын* свадебный. Кон. XIX - нач. XX в. Вятская губ., Уржумский у., с. Черемисский турек



Рис. 11. *Сывын* свадебный. 1930-е гг. Местность неизвестна



Рис. 12. Кафтан. Нач. XX в. Местность неизвестна



Рис. 13. Способы декорирования отложного воротника свадебных кафтанов

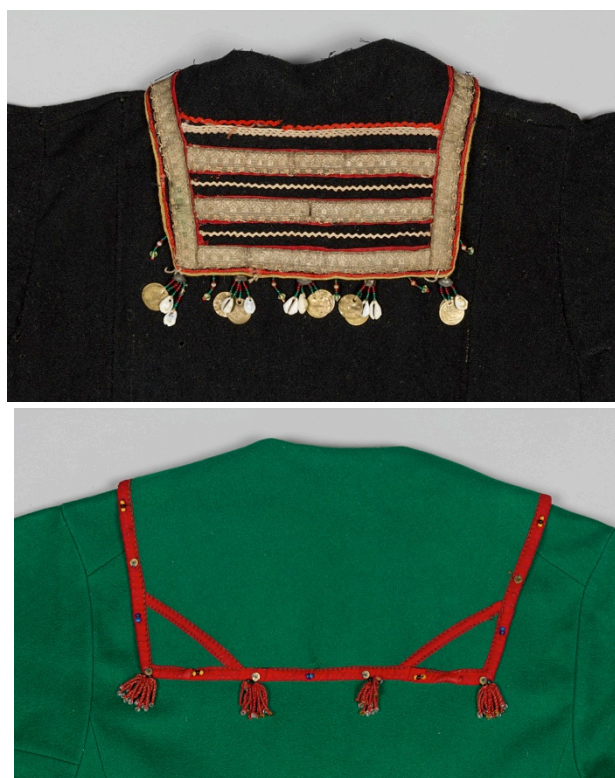


Рис. 14. Пряжка шыркама на груди свадебного кафтана. Нач. XX в. Казанская губ, Царевококшайский у.



Рис. 15. Нагрудная застежка свадебного кафтана. Нач. XX в. Местность неизвестна



Рис. 16. Изнанка свадебного кафтана. Нач. XX в. Местность неизвестна



Рис. 17. *Сывын* - кафтан невесты. До 1856 г. г. Козьмодемьянск



Рис. 18. Шапка невесты. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Петнуры



Рис. 19. *Рывыж-ушы* – свадебная шапка. Кон. XIX – нач. XX вв. Вятская губ., Уржумский у., с. Марисола



Рис. 20. *Рывыж-ушыш* – свадебная шапка. 1982 г. Марийская АССР, Новоторъяльский р-н, пос. Новый Торъял



Рис. 21. *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Уфимская губ., Бирский у., д. Кузеева



Рис. 22. *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Пермская губ., Красноуфимский у., д. Юва



Рис. 23. . *Такия* - девичий головной убор. Кон. XIX в. Кировская обл., Малмыжский р-н



Рис. 24. *Ошту* (головной убор свахи). Кон. XIX в. Казанская губ., Чебоксарский у.



Рис. 25. *Ошту* (головной убор свахи). Кон. XIX в. Местность неизвестна



Рис. 26. Шурка - праздничные головные уборы замужней женщины.



Рис. 27. Свадебные шымакши



Рис. 28. Свадебные *шымакши*



Рис. 29. *Шумаки* – мужской летний головной убор. Казанская губ., Чебоксарский у., д. Липша



Рис. 30. *Сороки* праздничная и будничная. Нач. XX в. Кировская обл., Советский р-н, д. Большая Пижанка



Рис. 31. *Сороки* будничная и праздничная. Нач. XIX в. Горьковский край, Шахуновский р-н, д. Большая Куверба



Рис. 32. *Шарпан* – женский головной убор. Нач. XX в. Казанская губ, Царевококшайский у., д. Руш-родо; *нашмак* – часть головного убора. Казанская губ, Царевококшайский у., с. Моркиял



Рис. 33. *Шарпан* – женский головной убор. Кон. XIX - нач. XX в. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Якнур; *нашмак* – часть головного убора. Кон. XIX - нач. XX в. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Якнур



Рис. 34. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у.



Рис. 35. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у. с. Мари-Солы



Рис. 36. Покрывало невесты. Сер. XIX в. Уфимская губ. Бирский у. д. Чишма

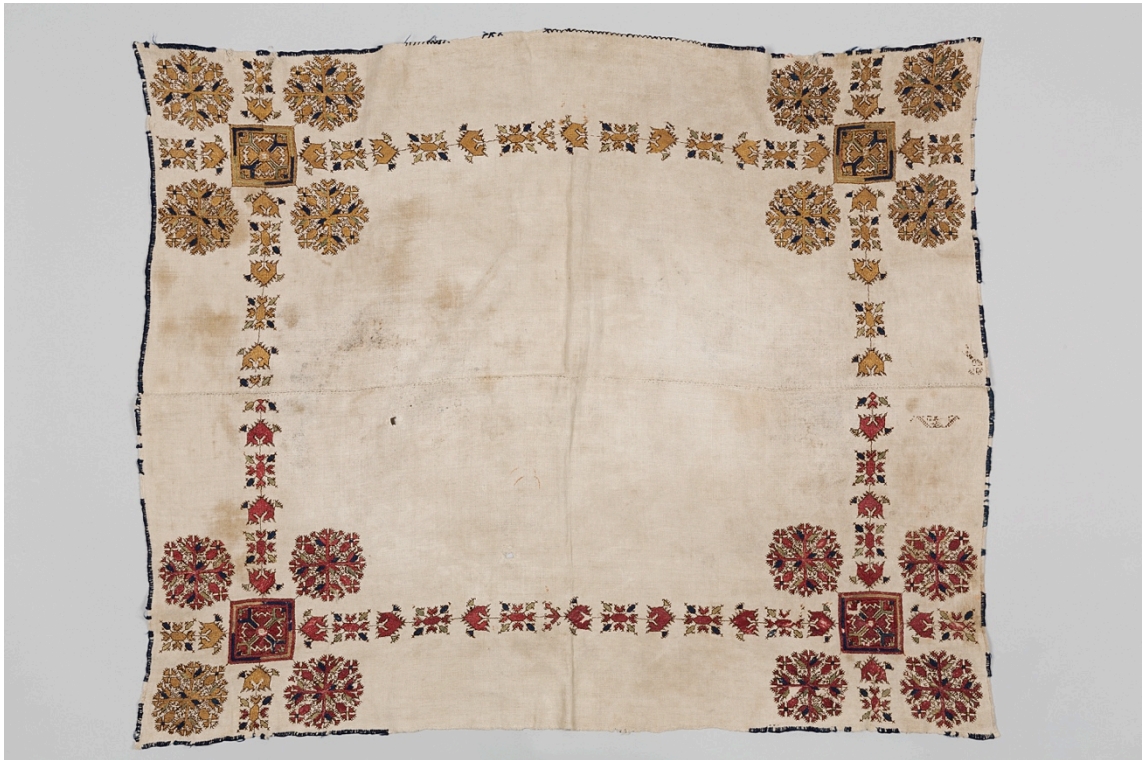


Рис. 37. Фрагмент покрывала невесты. Сер. XIX в. Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнуры и д. Янвчино



Рис. 38. Свадебный платок. Сер. XIX в. Вятская губ.



Рис. 39. Свадебные платки. Сер. XIX в. Вятская губ. Уржумский у. с. Черемисский Турек (№№ 1069-555, 556 РЭМ)



Рис. 40. Свадебные платки. Сер. XIX в. Вятская губ., Уржумский у.



Рис. 41. *Солык* - платок невесты. Сер. XIX в. Казанская губ., Козьмодемьянский у., с. Пертнуры



Рис. 42. *Солык* - платок невесты. Сер. XIX в. Казанская губ. Козьмодемьянский у. с. Пертнуры



Рис. 43. *Солык* - свадебный платок. Сер. XIX в. Пермская губ. Красноуфимский у. д. Верхний Пугальш



Рис. 44. *Сольк* - платок невесты. XIX в. Уфимская губ. Бирский у. д. Кузова



Рис. 45. *Перевязь*. Перв. пол. XIX – нач. XX в.



Рис. 46. Поясные подвески *Ланка ўште*. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Чебоксарский у.



Рис. 47. *Ўпунем* – поясное украшение. Кон. XIX – нач. XX вв. Казанская губ., Чебоксарский у.



Рис. 48. Наспинные украшения *лукчан*. XIX в. Вятская губ, Елабужский у., Кюан-ангер;
Пермская губ, Красноуфимский у, Верхний Пугальш



Рис. 49. Наспинные украшения *лукчан*. XIX в. Пермская губ, Красноуфимский у, Верхний
Пугальш; Уфимская губ, Бирский у., Чураево



Рис. 50. Поясная подвеска. XIX в. Восточная Европа. Чуваши; Образец вышивки пояса зар. XIX в. Вятская губ., Сарапульский у. Удмурты



Рис. 51. *Луни* – плетка дружки. 1982 г. МАССР, Моркинский р-н, д. Шереганово



Рис. 52.Верх от брачной подушки. XVIII в. Казанская губ., Чебоксарский у.



Содержание Приложения 4.

Список иллюстраций

Рис. 1. Горномарийская свадьба. В центре, в белой одежде – невеста, рядом с ней – *ыдыр гуньыр*. Фото графия Ж. Рауля. 1878 г. (Lehtinen I. Tsheremissischer Schmuck, обложка)

Рис. 2. Невеста и свахи. 1935 г. Фотография А. Романова (безномерная, фонд НВ НМРМ)

Рис. 3. Невеста. Вятская губ., Уржумский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1912 г. (НМФ SU 132:44; SU 132:45)

Рис. 4. Невеста. Казанская губ., Царевококшайский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1912 г. (НМФ SU 132:106)

Рис. 5. Невеста. Пермская губ., Красноуфимский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1924 г. (НМРМ МНМ КП 2308/44; 2308/48)

Рис. 6. Восточные марийцы в национальном костюме. Первая справа девушка - невеста под свадебным платком *вургенчык*. Нач. XX в. (НМРМ МНМ КП 2308/39)

Рис. 7. Группа жрецов в праздничных нарядах. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Шоръял. 1914 г. (РЭМ 3035-7)

Рис. 8. Участники свадебного поезда. МАССР, Моркинский р-н, д. Фаддейкино. 1970-е гг. (безномерная, фонд НВ НМРМ)

Рис. 9. Женщины. Слева – молодуха. Казанская губ., Чебоксарский у. Нач. XX в. (РЭМ 204-7)

Рис. 10. Женщина в свадебном наряде. Казанская губ., Чебоксарский у. Нач. XX в. (РЭМ 204-4а)

Рис. 11. Атлашкина Е.Д. Марийка в свадебном костюме Сернурского района. 1928 г.

Рис. 12. Сваха. Сернурский р-н. Перв. пол. XX в. (НМРМ МНМ КП 2308/100)

Рис. 13. Сваха. Вятская губ., Уржумский у., с. Старый Торъял. Акварель А. Рейнхольма. 1884 г. (НМФ SU 21:109-110)

Рис. 14. Старик и старуха в праздничных нарядах. Вятская губ., Уржумский у., д. Большой Цоранур. Нач. XX в. (РЭМ 3034-2)

Рис. 15. Женщина в свадебном костюме. Вид спереди и сзади. Казанская губ., Царевококшайский у. Нач. XX в. (РЭМ 1086-60,61)

Рис. 16. Атлашкина Е.Д. Марийка в свадебном костюме Звениговского района. 1927 г.

Рис. 17. Замужняя женщина в свадебном костюме. Казанская губ., Царевококшайский у. Нач. XX в. (РЭМ 1086-58)

Рис. 18. Сваха. Казанская губ., Царевококшайский у. 1912 г. (НМФ SU 132:16)

Рис. 19. Сваха. Вятская губ., Яранский у. 1912 г. (НМФ SU 132:42)

Рис. 20. Женский свадебный костюм. Уфимская губ., Бирский у. 1912 г. (МНМ КП 2308/46; 2308/51)

Рис. 21. Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Уржумский у., с. Турек. Нач. XX в. (РЭМ 1086-22)

Рис. 22. Черемиска. Гравюра Х.М. Рота из книги И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». 1799 г.

Рис. 23. Головной убор невесты. Черемисы. XVIII в. (НМ. Т.1. С. 268. №1041)

Рис. 24. Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Сарапульский у., д. Нырғынды. Нач. XX в. (РЭМ 1086-67)

Рис. 25. Черемиска. Гравюра Х.М. Рота из книги И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». 1799 г.

Рис. 26. Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Яранский у. Нач. XX в. (РЭМ 1086-4)

Рис. 27. Женщина 28-ми лет. Костромская губ., Ветлужский у., д. Одошнур. 1907 г. (РЭМ 1581-22)

Рис. 28. Женщина и девушка за вышиванием. МАССР, Сотнурский р-н. 1939 г. (РЭМ 6244-20)

Рис. 29. Горная марийка из д. Пертнуры. Казанская губ., Козьмодемьянский у. Гравюра А. Рейнхольма. 1884 г. (Heikel Axel Olai. Die Stickmuster der Tscheremissen. Helsingfors, 1915)

Рис. 30. Свадебные платки. Черемисы или чуваша. XVIII в. (НМ. Т.1. С. 265. № 1018 и 1019)

Рис. 31. Девушка в головном платке *солык*. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Азъял. 1912 г. (НМФ SU 132:99)

Рис. 32. Свадьба. Угощение гостей в доме невесты. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г. (РЭМ 9131-3)

Рис. 33. Свадебная пляска свах. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г. (РЭМ 9131-5)

Рис. 34. Пляска свадебного головы *сўан вуй*. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г. (РЭМ 9131-20)

Рис. 35. Женщина в костюме свахи. Кировская обл., Малмыжский р-н, д. Арык. 1968 г. (РЭМ 9452-16/3)

Рис. 36. «Веселая свадьба». Пляска в шилыке. МАССР, Горномарийский р-н, д. Емелево. 1959 г. Фотография А. Матвеева. (ПМА)

Рис. 37. Свадьба. Шилык во дворе дома. МАССР, Горномарийский р-н, д. Емелево. 1970-е гг. Фотография А. Матвеева. (ПМА)

Рис. 38. Свадьба. В центре – жених с невестой, одетой в национальный наряд. На переднем плане сидят дружки в фартуках с плетками в руках. МАССР, Горномарийский р-н, д. Ключево. 1980-е гг. (ПМА)

Рис. 39. Свадьба. В центре – жених с невестой. По краям – подружки *ыдыр гуньыр*. МАССР, Горномарийский р-н, д. Якнуры. 1990-е гг. (ПМА)

Рис. 40. Подружки невесты *ыдыр гуньыр*. МАССР, Горномарийский р-н. 1980-е гг. (ПМА)

Рис. 41. Вручение подарков невесты родне жениха. МАССР, Горномарийский р-н, д. Ключево. 1980-е гг. (ПМА)

Рис. 42. Свадьба. Женщина-сваха с мужем. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. 1960-е гг. (ПМА)

Рис. 43. Свахи. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. 1950-е гг. (ПМА)

Рис. 44. Свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1962 г. (ПМА)

Рис. 45. Сваха с мужем. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1980-е гг.
(ПМА)

Рис. 46. Марийская свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1974 г.
(ПМА)

Рис. 47. Свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1974 г. (ПМА)

Рис. 1. Горномарийская свадьба. В центре, в белой одежде – невеста, рядом с ней – *ыдыр гуньыр*. Фото графия Ж. Рауля. 1878 г.



Рис. 2. Невеста и свахи. 1935 г.



Рис.3. Невеста. Вятская губ., Уржумский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1912 г.



Рис. 4. Невеста. Казанская губ., Царевкокшайский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1912 г.



Рис. 5. Невеста. Пермская губ., Красноуфимский у. Фотография Т. Е. Евсевьева. 1924 г.



Рис. 6. Восточные марицы в национальном костюме. Первая справа девушка - невеста под свадебным платком *вургенчык*. Нач. XX в.



Рис. 7. Группа жрецов в праздничных нарядах. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Шорьял. 1914 г.



Рис. 8. Участники свадебного поезда. МАССР, Моркинский р-н, д. Фаддейкино. 1970-е гг.



Рис. 9. Женщины. Слева – молодуха. Казанская губ., Чебоксарский у. Нач. XX в.



Рис. 10. Женщина в свадебном наряде. Казанская губ., Чебоксарский у. Нач. XX в.



Рис. 11. Атлашкина Е.Д. Марийка в свадебном костюме Сернурского района. 1928 г.



Рис. 12. Сваха. Сернурский р-н. Перв. пол. XX в.



Рис. 13. Сваха. Вятская губ., Уржумский у., с. Старый Торъял. Акварель А. Рейнхольма. 1884 г.



Рис. 14. Старик и старуха в праздничных нарядах. Вятская губ., Уржумский у., д. Большой Цоранур. Нач. XX в.



Рис. 15. Женщина в свадебном костюме. Вид спереди и сзади. Казанская губ., Царевококшайский у. Нач. XX в.



Рис. 16. Атлашкина Е.Д. Марийка в свадебном костюме Звениговского района. 1927 г.

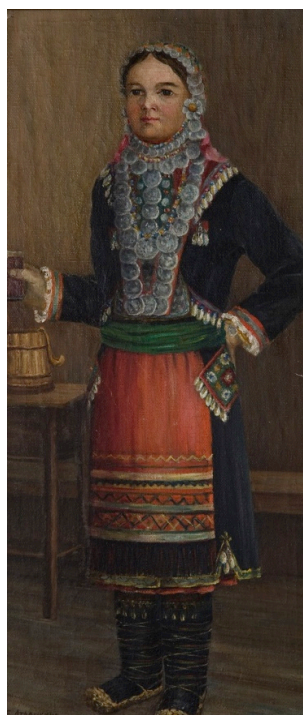


Рис. 17. Замужняя женщина в свадебном костюме. Казанская губ., Царевококшайский у. Нач. XX в.



Рис. 18. Сваха. Казанская губ., Царевококшайский у. 1912 г.



Рис. 19. Сваха. Вятская губ., Яранский у. 1912 г.



Рис. 20. Женский свадебный костюм. Уфимская губ., Бирский у. 1912 г.



Рис. 21. Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Уржумский у., с. Турек. Нач. XX в.



Рис. 22. Черемиска. Гравюра Х.М. Рота из книги И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». 1799 г.



Рис. 23. Головной убор невесты. Черемисы. XVIII в.

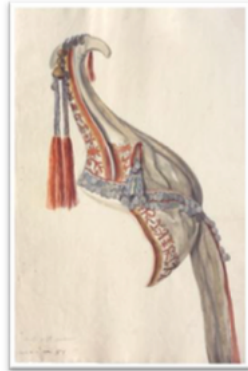


Рис. 24. Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Сарапульский у., д. Ныргынды. Нач. XX в.



Рис. 25. Черемиска. Гравюра Х.М. Рота из книги И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». 1799 г.



Рис. 26 Женщина в праздничном костюме. Вятская губ., Яранский у. Нач. XX в.



Рис. 27. Женщина 28-ми лет. Костромская губ., Ветлужский у., д. Одошнур. 1907 г.

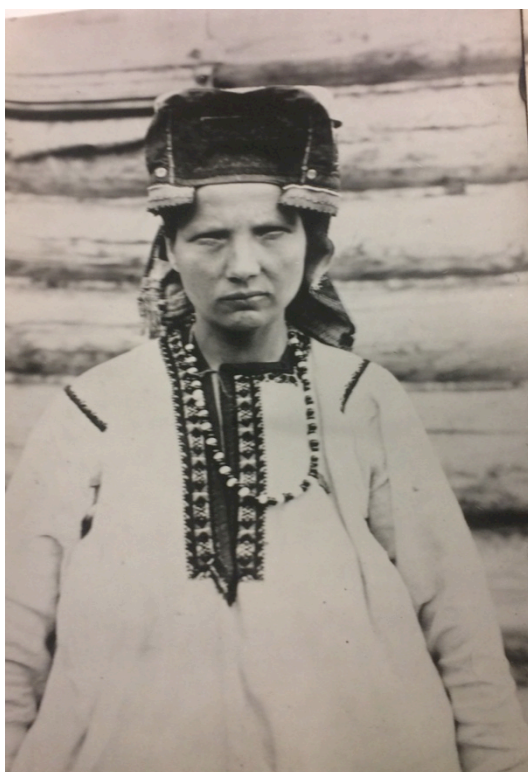


Рис. 28. Женщина и девушка за вышиванием. МАССР, Сотнурский р-н. 1939 г.



Рис. 29. Горная марийка из д. Пертнуры. Казанская губ., Козьмодемьянский у. Гравюра А. Рейнхольма. 1884 г.



Рис. 30. Свадебные платки. Черемисы или чуваши. XVIII в.



Рис. 31. Девушка в головном платке *солык*. Казанская губ., Царевококшайский у., д. Азял. 1912 г.



Рис. 32. Свадьба. Угощение гостей в доме невесты. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г.



Рис. 33. Свадебная пляска свах. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г.



Рис. 34. Пляска свадебного головы *сун вуй*. МАССР, Моркинский р-н, д. Ерымбал. 1968 г.



Рис. 35. Женщина в костюме свахи. Кировская обл., Малмыжский р-н, д. Арык. 1968 г.



Рис. 36. «Веселая свадьба». Пляска в шилыке. МАССР, Горномарийский р-н, д. Емелево. 1959 г.



Рис. 37. Свадьба. Шилык во дворе дома. МАССР, Горномарийский р-н, д. Емелево. 1970-е гг.



Рис. 38. Свадьба. В центре – жених с невестой, одетой в национальный наряд. На переднем плане сидят дружки в фартуках с плетками в руках. МАССР, Горномарийский р-н, д. Ключево. 1980-е гг.



Рис. 39. Свадьба. В центре – жених с невестой. По краям – подружки *ыдыр гуньыр*. МАССР, Горномарийский р-н, д. Якнурь. 1990-е гг.



Рис. 40. Подружки невесты *ыдыр гуньыр*. МАССР, Горномарийский р-н. 1980-е гг.



Рис. 41. Вручение подарков невесты родне жениха. МАССР, Горномарийский р-н, д. Ключево. 1980-е гг.



Рис. 42. Свадьба. Женщина-сваха с мужем. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. 1960-е гг.



Рис. 43. Свахи. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. 1950-е гг.



Рис. 44. Свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1962 г.



Рис. 45. Сваха с мужем. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1980-е гг.



Рис. 46. Марийская свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1974 г.



Рис. 47. Свадьба. МАССР, Звениговский р-н, д. Мари-Луговая. 1974 г.



Содержание Приложения 5.

Список иллюстраций

Рис. 1. Свадьба. Гости угощаются во дворе дома невесты. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г. (ПМА)

Рис. 2. Свадебный *шиллык* во дворе. В углу стола установлена рябина. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г. (ПМА)

Рис. 3. Застолье для старших родственников и соседей в доме невесты после ее отъезда в ЗАГС. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г. (ПМА)

Рис. 4. Угощения в свадебном *шиллыке*. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г. (ПМА)

Рис. 5. Парк семейного счастья с прудом для свадебной фотосъемки. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, с. Еласы. Сентябрь, 2019 г. (ПМА)

Рис. 6. Невеста с подругами. Респ. Башкортостан, Мишкинский р-н, д. Большесухоязово, 2009 г. (Ямурзина Л. Современная свадьба традиционного характера восточных марийцев. С. 134)

Рис. 7. Жених и невеста. Респ. Башкортостан, Мишкинский р-н, 2010 г. (ПМА)

Рис. 8. Жених и невеста в костюмах от «Сайвер». Респ. Башкортостан, Бирский р-н, 2013 г. (ПМА)

Рис. 9. Женщины в современных праздничном и свадебном костюмах. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 10. Свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Нуктуж. 2007 г. (ПМА)

Рис. 11. Женщина в костюме свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 12. Старые и новые украшения свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 13. Сотрудники студии марийской вышивки «Акретгүр» за работой. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 14. Современные платья с национальной символикой в ассортименте студии «Акреттүр». Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 15. Современный вариант *шмакша*. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 16. Современная вышивка подола мужской рубахи с оберегом *орма*. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 17. Включение в наспинную вышивку современной мужской рубахи гербовой символики Республики в качестве оберега. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 18. Современный вариант свадебной шапки *рывыж упш*. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 19. Современный праздничный женский наряд. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 20. Современный детский праздничный костюм. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г. (ПМА)

Рис. 21. Самодельное кольцо, подаренное при знакомстве девушке в качестве залога будущей свадьбы. Изг. в 1940-е гг. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Кожважи. Июль, 2010 г. (ПМА)

Рис. 22. Современная свадебная плетка дружки. Респ. Марий Эл, г. Йошкар-Ола. Август, 2019 г. (ПМА)

Рис. 1. Свадьба. Гости угощаются во дворе дома невесты. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г.



Рис. 2. Свадебный *шиллык* во дворе. В углу стола установлена рябина. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г.



Рис. 3. Застолье для старших родственников и соседей в доме невесты после ее отъезда в ЗАГС. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г.



Рис. 4. Угощения в свадебном *шылыке*. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Ключево. Сентябрь, 2019 г.



Рис. 5. Парк семейного счастья с прудом для свадебной фотосъемки. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, с. Еласы. Сентябрь, 2019 г.



Рис. 6. Невеста с подружками. Респ. Башкортостан, Мишкинский р-н, 2009 г.



Рис. 7. Жених и невеста. Респ. Башкортостан, Мишкинский р-н, 2010 г.

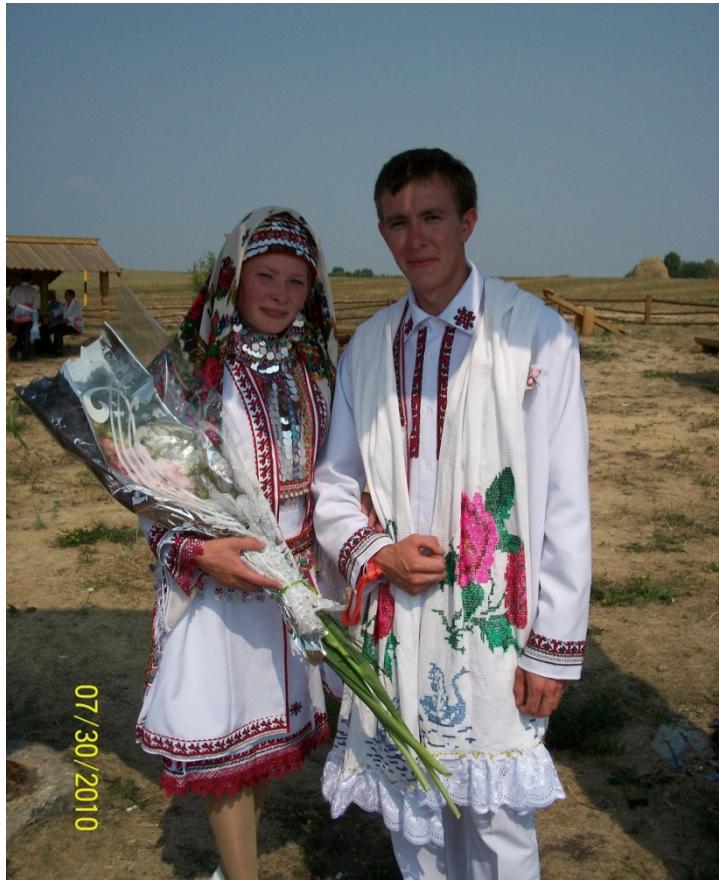


Рис. 8. Жених и невеста в костюмах от «Сайвер». Респ. Башкортостан, Бирский р-н, 2013 г.

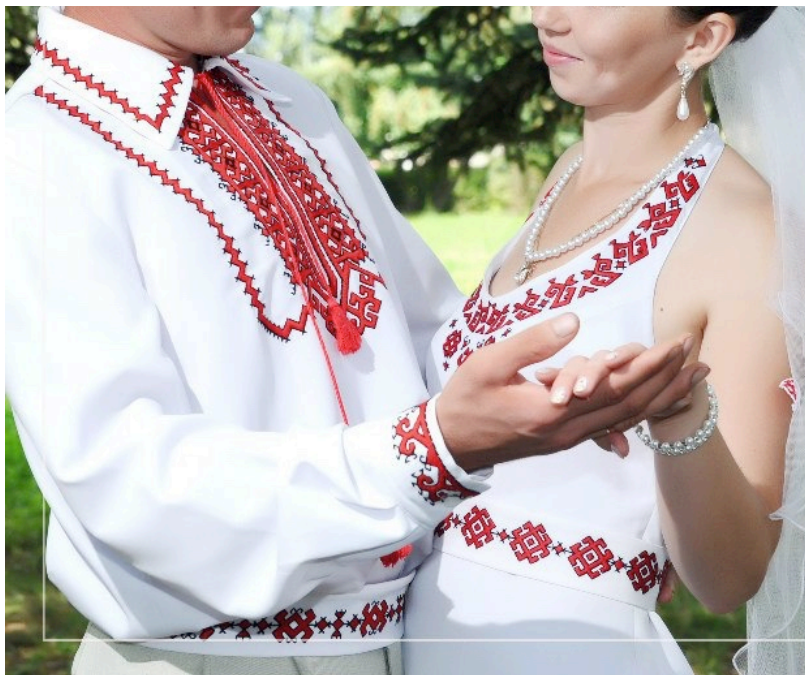


Рис. 9. Женщины в современных праздничном и свадебном костюмах. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 10. Свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Нуктуж. 2007 г.



Рис. 11. Женщина в костюме свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. Июль, 2018 г.



Рис. 12. Старые и новые украшения свахи. Респ. Марий Эл, Звениговский р-н, д. Мари-Отары. Июль, 2018 г.



Рис. 13. Сотрудники студии марийской вышивки «Акреттүр» за работой. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 14. Современные платья с национальной символикой в ассортименте студии «Акреттүр». Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 15. Современный вариант *шимакша*. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 16. Современная вышивка подола мужской рубахи с оберегом *орма*. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 17. Включение в наспинную вышивку современной мужской рубахи гербовой символики Республики в качестве оберега. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 18. Современный вариант свадебной шапки рывыж упш. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 19. Современный праздничный женский наряд. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 20. Современный детский праздничный костюм. Респ. Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа. Июль, 2018 г.



Рис. 21. Самодельное кольцо, подаренное при знакомстве девушке в качестве залога будущей свадьбы. Изг. в 1940-е гг. Респ. Марий Эл, Горномарийский р-н, д. Кожважи. Июль, 2010 г.



Рис. 22. Современная свадебная плетка дружки. Респ. Марий Эл, г. Йошкар-Ола. Август, 2019 г.



Приложение 6. Глоссарий

ава (луг.-вост.) - мать

айшон (удм.) – традиционный женский головной убор у удмуртов

анзыл вач (горн.) – «переднее место» - передник без грудки

ар вате/арвӓты (луг.-вост./горн.) - «младшая жена», обращение к женщине через три года после свадьбы

арвингӓ (горн.) – дружка на свадьбе

армары (горн.) - жених

аршаш (луг.-вост.; горн.) – нагрудное украшение, перевязь

ача (луг.-вост.) - отец

ӓкӓй (луг.-вост.) - женский головной убор восточных марийцев

венчайме тыгыр (горн.) – рубаха, которую молодуха надевает в первый раз

вуй калтак (луг.-вост.) - «голова калпака», верхняя часть женского головного убора

вуй нӓтырышӓ ава (луг.-вост.) - женщина, заплетающая волосы невесте и надевающая ей женский головной убор у луговых марийцев

вургем шувыш (луг.-вост.) - дружка в Царевококшайском у. Казанской губ., в функции которого входила охрана приданого

вургемым лыкташ (луг.-вост.) - «вынести одежду», развод

Вӓд ава (луг.-вост.) - «мать воды», персонаж марийской мифологии, богиня воды

вӓд корно почмаш (луг.-вост.) - «открытие водной дороги», обряд хождения молодой за водой

вӓргенчык (луг.-вост.) - покрывало невесты

зар (удм.) – обрядовый вышитый пояс у удмуртов

запон (горн.) – передник с грудкой

изи арвингӓ (горн.) - «младший дружка», помощник старшего дружки

- изи трушка* (луг.-вост.) - «младший дружка», помощник старшего дружки
- йәнзѣк* (горн.) – маленький кожаный мешочек для мелочи
- йӧре нашмак* (луг.-вост.) - «смешанный нашмак», свадебная часть головного женского убора
- йес хуре* (чув.) – «медный хвост», поясное женское украшение у чувашей
- йӱкташ* (луг.-вост.) - предбрачный пир для родственников невесты у восточных марийцев
- кавынь туввыр* (луг.-вост.) – рубаха, которую молодуха надевает в первый раз
- канде ӱштӧ* (луг.-вост.) - «синий пояс», свадебный
- калпак* (луг.-вост.) - женский головной убор восточных марийцев
- каптал* (тюрк.) – верхняя летняя распашная мужская одежда у тюркских народов, по некоторым источникам бытовавшая у горных марийцев в качестве праздничной
- карт* (луг.-вост.) - жрец
- качымарий* (луг.-вост.) - жених
- кашмау* (баш.) – женский головной убор в виде шапочки, украшенной монетами
- келшымаш* (луг.-вост.) - «согласие», сговор у луговых марийцев
- кем* (луг.-вост.) - сапоги
- керем* (луг.-вост.) - «веревочка», марийский танец
- кѣрӱ тутри* (чув.) – «платок зятя», платок, предназначенный для жениха у чувашей
- кинде ваиталташ* (луг.-вост.) - «обмен хлебом», обряд сватовства у северо-восточной части луговых марийцев
- кияматлык ава* (луг.-вост.) - посаженная мать
- кияматлык ача* (луг.-вост.) - посаженный отец
- кого вингѣ* (горн.) – «большой зять», выполняющий роль заместителя жениха
- кого вингѣ вате* (горн.) – сваха, провожающая молодых к венцу у горных марийцев
- кокла вынер* (луг.-вост.) – холст среднего качества, полу-грубый, пригодный для изготовления повседневной одежды

коклаш согал (луг.-вост.) – девочка, которую сажают между женихом и невестой у маришцев Пермского края

команмелна (луг.-вост.) - трехслойные блины, традиционное блюдо маришской кухни

кӧрж (луг.-вост.) – серьги

крес ава и ача (луг.-вост.) – крестные отец и мать

кримски селек (чув.) - шапка, изготовленная из белой мерлушки

крымиска (чув.) - шапка, изготовленная из белой мерлушки

крымский упиш (луг.-вост.) - шапка, изготовленная из белой мерлушки

кугу вене (луг.-вост.) – «большой зять», выполняющий роль заместителя жениха

кугу сӱан (луг.-вост.) - «большая свадьба», день свадебного пиршества

кугу трушка (луг.-вост.) - «старший дружка»

кузык (луг.-вост.) - «дар», часть приданого невесты

кумалтыш (луг.-вост.) - приданое невесты

кӱжгӱ вынер (луг.-вост.) - грубое полотно, используемое в хозяйстве

кӱкӱ (луг.-вост.) - покрывало невесты

кӱляш вынер (луг.-вост.) – тонкий холст, лучшего качества, предназначенный для шитья праздничной одежды

кӱляш тувыр (луг.-вост.) – праздничная рубаха

куштызо (луг.-вост.) - плясун

кызе вынер (луг.-вост.) – пестрядь в синюю клетку

кымда ёшитӱ (горн.) – «широкий пояс», поясные подвески у горных маришцев

кыравец (горн.) – свадебный горномаришский пирог, традиционное блюдо маришской кухни

кыравец нӱлмӱ (горн.) – выкуп свадебного пирога у горных маришцев на второй день свадьбы

лапка ёшитӱ (горн.) – «низы пояса», поясные подвески у горных маришцев

лашка (луг.-вост.) - клецки, традиционное блюдо маришской кухни

лашка шогышо ўдыр (луг.-вост.) – девушка, которая варит лапшу и сопровождает невесту в доме жениха у луговых марийцев

лйшка качмы тыгыр (горн.) – «рубаша для поедания лапши», которую молодуха надевает на второй свадебный день у горных марийцев

лйшкӓм качкыт (горн.) – «есть клецки», обряд одаривания гостями молодых взамен за угощение у горных марийцев

луд олача (луг.-вост.) – «серо-пестрый» холст с сочетанием красных, синих, белых и черных нитей

лудынерла (луг.-вост.) – «утконосый» - нашивка на подоле женской рубашки

лук ёшиты (горн.) – «конец пояса», поясные подвески у горных марийцев

лукчан (луг.-вост.) – восточномарийское свадебное украшение

малаш пыштымаш (луг.-вост.) - «кладывать спать», обряд проводов на брачное ложе

мелна кӓштымӓ тувыр (луг.-вост.) – рубаша второго свадебного дня, которую надевает молодуха у луговых марийцев

молла (луг.-вост.) – жрец у восточных марийцев

мыжер (луг.-вост.) – мужская и женская зимняя верхняя одежда

мӓнер (горн.) - холст

налшаш ўдыр(луг.-вост.) – невеста

нер парча (луг.-вост.) - «ветки на кончике», украшение головного убора свах уральских марийцев.

оксам погаш (луг.-вост.) - «собирать деньги», сговор у восточных марийцев

олача вынер (луг.-вост.) – «пестрый холст» - пестрядь красного цвета

олно (луг.-вост.) - калым

онапу (луг.-вост.) - жертвенное дерево

онгыр (луг.-вост.) - «колокольчик», название свадебного кнута у восточных марийцев

ончыл солык (луг.-вост.) – «передний платок» - полотенце, которое прикалывали луговомарийские свахи спереди на передник

- ончылышогышо* (луг.-вост.) – «впереди стоящая», подруга невесты на свадьбе
- оралтыш* (луг.-вост.) – вышитый узор на плече женской рубахи
- оръенг* (луг.-вост.) - невеста
- ош патя* (горн.) – «белая овечка», танец, который исполняют молодые на второй день свадьбы
- ош сывын* (луг.-вост.) – «белый кафтан» - название праздничной верхней одежды
- ошпу* (луг.-вост.) - свадебный женский головной убор
- ордыж тамга* (луг.-вост.) – «реберный знак» - вышивка в нагрудной части женской рубахи
- орма* (луг.-вост.) – вышивка на подоле мужской рубахи у луговых марийцев
- панго* (эрз.) – женский головной убор у мордвы-эрзи
- паштек вате* (луг.-вост.) – сваха, провожающая молодых к постели в Чебоксарском у. Казанской губ.
- паштек мара* (луг.-вост.) - дружка «проводник» в Козьмодемьянском у. Казанской губ., в функции которого входила перевозка приданого невесты
- Пеледыш пайрем* (луг.-вост.) - «Праздник цветов», ставший популярным в советское время календарный праздник
- первый йушо* (луг.-вост.) - «первая попойка», первое посещение родителей молодой после свадьбы
- пондаш йыр тюр* (луг.-вост.) – «вышивка вокруг бороды» на мужской рубахе луговых марийцев
- посто мыжер* (луг.-вост.) – «суконный зимний кафтан»
- посто сывын* (луг.-вост.) – «суконный кафтан»
- почан шарпан* (луг.-вост.) – женский полотенчатый головной убор особо крупного размера «с хвостом».
- почеш толиш* (луг.-вост.) – «едущие следом» - поезжане – родственники невесты, которые едут вслед за ней в дом жениха
- пулай* (эрз.) – поясное женское украшение у мордвы-эрзи

пуро йўктыше (луг.-вост.) – «та, что поит квасом», девушка, сопровождавшая невесту в доме ее родителей в день свадьбы (Царевококшайский у. Казанской губ.)

пўрашвате (луг.-вост.) - участница свадебного обряда, отвечающая за угощение пивом

пўрашмарий (луг.-вост.) - участник свадебного пива, отвечающий за угощение пивом

пыргенчек (луг.-вост.) - покрывало невесты

роалтыш мынер (горн.)- грубое полотно, используемое в хозяйстве

рывыж ути (луг.-вост.) - «лисыя шапка», свадебный женский головной убор

савуш (луг.-вост.) - дружка на свадьбе

сап солык (луг.-вост.) - «полотенце вожжей», платок, которым обвивают вожжи жених и невеста перед отъездом в его дом

сарй (чув.) – поясные подвески у чувашей

саукеле (казах.) – «солнечная голова» - женский высокий головной убор у казах

саус (луг.-вост.) - «распорядитель», дружка на свадьбе

семик (луг.-вост.) - календарный праздник

сергä (горн.) – женское ушное украшение

сильмäгиндй (горн.) – хлеб, традиционное блюдо марийской кухни

солык (луг.-вост.) - платок

сорока (луг.-вост.) - женский головной убор луговых марийцев

сорокан мари (луг.-вост.) - луговые марийцы, среди которых распространен женский головной убор *сорока*: Яранский у. Вятской губ., северная часть Царевококшайского у. Казанской губ.

сөрäсьымаш (луг.-вост.) - сватовство у восточных марийцев

сугынь пумаш (луг.-вост.) - «дать благословение», обряд благословения родителями жениха и невесты на брак

сурбан (чув.) – полотенчатый женский головной убор чувашей

сурпан сари (чув.) – «сурпанное пиво», обряд посещения родителей молодой с целью показа женского головного убора у чувашей

сўан – свадьба, свадебный поезд

сўан вате (луг.-вост.) – женщины-поезжанки

сўан вуй (луг.-вост.) – «свадебный голова», распорядитель свадьбы

сўан мари (луг.-вост.) – мужчины-поезжане

сўан ўштö (луг.-вост.) - «свадебный пояс»

сўан шымаки (луг.-вост.) - женский свадебный головной убор луговых марийцев

сыватаймаш (луг.-вост.) - сватовство у марийцев Нижегородской губ. (ветлужских)

сюлык (удм.) – женский головной убор у удмуртов

тага шур (луг.-вост.) - «бараньи рога», название орнамента марийской вышивки

такия (луг.-вост.) - девичий головной убор в виде шапочки у восточных марийцев

таш тутри (чув.) – «плясовой платок» у чувашей

тевет (чув.) – женское украшение в виде чересплечной перевязи

торышт шинчыше (луг.-вост.) - «знающий», почетное лицо на свадьбе пожилого возраста

тöрыштö шинчыше (луг.-вост.) – персонаж, встречающий жениха у ворот у марийцев Царевококшайском у. Казанской губ.

тувыр чикташ (луг.-вост.) - «одевать рубаху», обряд одаривания родственников жениха невестой

тувыр шулаш (луг.-вост.) - «отрезать рубаху», сговор у луговых марийцев

тулармарий (луг.-вост.) - сват

турлартымаш (луг.-вост.) - сватовство у луговых марийцев

тулаче (луг.-вост.) - сваха

туп йыр тўр (луг.-вост.) – «вышивка вокруг спины» на рубахе

тўмырзы (луг.-вост.) - барабанщик

- тыгыргыт* (горн.) – отрез полотна, центральная часть рубахи *ужар сывын* (луг.-вост.) – «зеленый кафтан» - название свадебной верхней одежды
- тыклар пыраш* (горн.) – «приезд сватов», визит родителей молодой к родителям ее мужа
- у вате* (луг.-вост.) – «новая жена», молодая замужняя женщина
- умбал вынер* (луг.-вост.) – грубое полотно, используемое в хозяйстве
- уши* (луг.-вост.) - головной убор, шапка у марийцев
- урвалте йыр тўр* (луг.-вост.) – «вышивка вокруг подола» на рубахе
- ўдыр арака йўаш* (луг.-вост.) - «пить водку за девушку», обряд угощения гостей в доме невесты после ее отъезда к жениху у восточных марийцев
- ўдыр йўктымаш* (луг.-вост.) - «поить девушку», сватовство у луговых марийцев
- ўдыр модыш* (луг.-вост.) - «девичьи игры», девичник у восточных марийцев
- ўдыр ончыл йўмō* (луг.-вост.) - «перед тем как поить девушку», девичник
- ўдыр ончымаш* (луг.-вост.) - смотрины *ўптунем* (луг.-вост.) - «предназначенное для волос», женское поясное украшение
- ўдыр пулчышо пōрт* (луг.-вост.) - «дом для переодевания девушки», предсвадебные девичьи игры у восточных марийцев
- ўдыр чикташ* (луг.-вост.) - «одевать девушку», обряд сбора невесты перед поездкой к жениху
- ўште мучаш* (луг.-вост.) – «конец пояса» - поясная подвеска, свадебное украшение дружки у марийцев Моркинского района МАССР
- ўпкандран поч* (луг.-вост.) – «хвост волосяной веревки» - восточномарийское свадебное украшение
- ўяча* (луг.-вост.) - «колобок», традиционное блюдо марийской кухни
- хушпу* (чув.) – женский головной убор у чувашей и восточных марийцев *чаза корка кушычо ўдыр* (луг.-вост.) - девушка, отвечающая за сбор денег во время выкупа невесты
- чалма* (удм.) – женский полотенчатый головной убор у удмуртов
- чинчы* (луг.-вост.) – блески, пайетки для украшения одежды

чузырет (удм.) – женская прическа у удмуртов

чурик (луг.-вост.) - женский головной убор восточных марийцев

чызе орол (луг.-вост.) – «сторож груди» - вышивка в нагрудной части женской рубахи

шарпан (горн.; луг.-вост.) – женский полотенчатый головной убор

шарпан вуй (луг.-вост., горн.) - украшенные вышивкой концы полотенчатого головного убора *шарпан*

шарпан-нашмакан мари (луг.-вост.) - луговые марийцы, среди которых распространен женский головной убор *шарпан*: юг Царевококшайского у. Казанской губ.

шем сывын (луг.-вост.) – «черный кафтан» - название свадебной верхней одежды

шергаиш ваиталтымаиш (луг.-вост.) - обряд обмена кольцами между женихом и невестой

шешке (луг.-вост.) – сноха или невестка

шешкы (горн.) - сноха или невестка

шинчыше шымакш (луг.-вост.) - «шымакш со знающим узором», женский головной убор луговых марийцев

шиян ушитӧ (луг.-вост.) - «серебряный пояс»

шокиш мучаиш тӱр (луг.-вост.) – «вышивка конца рукава» на рубахе

Шочынава (луг.-вост.) - «мать рождения», персонаж марийской мифологии, создательница мира

шурка (луг.-вост.) - «рогатый» женский головной убор

шӱвырзы (луг.-вост.) - волынщик

шӱй йыр тӱр (луг.-вост.) – «вышивка вокруг горла» на рубахе

шынгашовыч (луг.-вост.) - женский головной убор восточных марийцев

шымакш (луг.-вост.) - женский головной убор луговых марийцев

шымакшан мари (луг.-вост.) - луговые марийцы, среди которых распространен женский головной убор *шимаки*: Уржумский и Малмыжский уу. Вятской губ.

шыркама (луг.-вост.) женское украшение в виде овального кольца с заколкой

шбїргї савыц (горн.) – «платок для лица», отрез холста, предназначенный для закрывания лица покойного

ыдыр гуньыр (горн.) – девушка-помощница невесты на свадьбе

бїдбїр йўктәи (горн.) - «поить девушку», сватовство у горных марийцев

Юмынўдыр (луг.-вост.) – «дочь Бога» - божество марийского пантеона, архаичный персонаж космогонических и этногенетических марийских мифов, «Небесная дева»

юрной (коми) – головной убор невесты у коми