

Чувашский государственный институт
гуманитарных наук

Н. С. Волкович

ТРАНСФОРМАЦИЯ
ПРЕДСВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ ПЕРЕХОДА
НЕВЕСТЫ-ЧУВАШКИ В ЧУЖОЙ РОД

Санкт-Петербург
2024

УДК 394-396
ББК 63-5
В67

Научный редактор
доктор исторических наук *А. К. Салмин*

Рецензенты:
доктор исторических наук *А. К. Идиатуллов*,
доктор исторических наук *Е. Н. Мокшина*

Волкович Н. С.

Трансформация предсвадебных обрядов перехода невесты-чувашки в чужой род. — СПб.: Лема, 2024. — 270 с.

ISBN 978-5-00105-914-1

Рассматривается предсвадебная обрядность чувашей, проживающих в Чувашской Республике, а также в Самарской и Ульяновской областях, Республике Татарстан, Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Подготовительные блоки предваряют и предопределяют последующие части комплекса свадебной обрядности. Исследование проведено на основе анализа материалов, охватывающих период с начала XVIII в. до современности.

УДК 394-396
ББК 63-5

На обложке: всечувашский праздник *Акатуй* в честь благополучного сева, на нем традиционно парни и девушки присматривали себе пару. 2018 г. Фото Т. В. Семеновой.

ISBN 978-5-00105-914-1



© ЧГИГН, 2024
© Волкович Н. С., текст, 2024
© Салмин А. К., предисловие, 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Введение	7
Глава 1. Традиционные и современные обычаи знакомства будущих супругов	34
§ 1.1. Трансформация традиции знакомства до начала XX в.	34
§ 1.2. Изменение обычаев и способов знакомства в XX — начале XXI в.	85
Глава 2. Сватовство как обряд предложения брака. традиции и новации	105
§ 2.1. Особенности сватовства до начала XX в.	105
§ 2.2. Эволюция обряда сватовства в XX — начале XXI в.	167
Глава 3. Традиция свадебной компенсации в прошлом и настоящем	193
§ 3.1. Традиция компенсаций в свадебном стоворе до начала XX в.	193
§ 3.2. Трансформация обычаев и норм свадебной компенсации в XX — начале XXI в.	227
Заключение	247
Источники и литература	253
Список условных сокращений	265
Приложения	266

ПРЕДИСЛОВИЕ

Кандидат исторических наук Никита Сергеевич Волкович окончил Санкт-Петербургский государственный университет по направлению «социальная антропология». За время написания кандидатской диссертации, представляемой сейчас в виде книги, Никита Сергеевич проходил соискательство без отрыва от производства в МАЭ РАН. Совершил ряд ценных стационарных экспедиций в Поволжье. Принимал активное участие в жизни Чувашской национально-культурной автономии Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Моя основная задача с соискателем заключалась в помощи правильной организации исследовательского процесса, а также в прививании умения выявлять смысл анализируемых источников. Кандидатская диссертация была защищена в Чувашском государственном университете.

За период работы над диссертацией Н. С. Волкович зарекомендовал себя ответственным, добросовестным и сложившимся исследователем. Продемонстрировал высокий уровень знаний в выбранном направлении. Проявил достаточную степень владения профессиональными умениями и навыками, что положительно отразилось на качестве диссертационного исследования. Грамотно сформулировал и определял цели и задачи в работе, умело анализировал полученные результаты и творчески использовал их в написании своего научного труда. Была правильно выбрана источниковедческая база, что позволило впоследствии поднять на высокий уровень научную и практическую значимость исследования. Упорство в достижении поставленных целей, тщательность при

проведении сбора полевого, архивного и опубликованного материала и обработке полученных сведений и последующего анализа позволили ему получить достоверные выводы. Следует подчеркнуть, что Никита Сергеевич в ходе исследования очень внимательно относился к замечаниям научного руководителя и рекомендациям коллег из Центра европейских исследований Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

Ключевым словом в названии книги является «трансформация». Если мы при обсуждении рукописей и публикаций почти всегда указываем как на недостаток отсутствие показа динамики изучаемого явления, то в этот раз видим обратное: трансформацию свадебной обрядности на протяжении трех веков.

Никита Сергеевич до конца отстаивает свое мнение. Иногда он подавал мне на чтение такие пассажи, которые были мне непонятны, потому что отличались новизной. Например, его разъяснение о традиции компенсации. Фактически мы имеем исследование в области экономической этнографии (или этнографии экономики родственного круга). На это коллеги обратили внимание еще при обсуждении диссертации и назвали изыскания автора наиболее удачными страницами в работе. В исследовании много того, что впервые. Многие коллеги-этнографы писали о свадьбе. Писал и я. Но некоторые положения, которые выдвигает автор, для меня изначально были недоступны, т. е. я на них не обращал внимания. Я задумывался о том, почему так случается. Сейчас склонен полагать, что работает принцип взгляда со стороны или, по-чувашски, *сăмаса айёнци курйнмасть, вёрман хёрринчи курйнать*. В истории этнографии таких примеров много — немцы в России XVIII в., евреи в начале XX в., много примеров современных.

Добавлю, что не все, что было написано соискателем, вошло в книгу.

В целом характеризую Никиту Сергеевича как человека, умеющего видеть то, что не все замечают, кроме того, у него сильно развита аналитика. Даже такой поступок, как написание работы с нуля почти ничего не зная о чувшах человеком, это уже подвиг. Тем более Никита Сергеевич приходит к выводу, что чу-

вашская женщина наделена фундаментальными правами в семье и обществе.

Работа выглядит сжатой в раскрытии темы. Изначально я ставил задачу перед соискателем изучить свадьбу как целое. Однако, когда Никита Сергеевич представил первые три главы, объем оказался около 450 страниц. Писать далее диссертацию не имело смысла. Пришлось оставить на потом. Получилось так потому, что Никита Сергеевич начал изучать материалы и источники очень дробно. Такая картина говорит о том, что чувашская свадьба не есть простая схема.

А. К. Салмин,
ведущий научный сотрудник МАЭ РАН,
доктор исторических наук

*Посвящается моей семье —
маме, жене, сыну Ивану
и светлой памяти Саши Лантева*

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Исследование посвящено изучению динамики предсвадебной обрядности чувашей в исторической перспективе. Антропосоциогенез неизбежно сопровождается трансформацией традиционных устоев, ибо статическое состояние несвойственно этнокультурным процессам. Развитие технологической сферы приводит к исчезновению или изменению многих традиционных обрядов, в том числе в системе семейно-брачных отношений. Вместе с тем результаты этнокультурных трансформаций воспринимаются как нормы современной жизни.

Актуальность изучения семейно-брачных отношений обусловлена их колоссальным значением в сохранении традиционных ценностей и укреплении устоев нашего общества в современных условиях глобальных перемен в стране и мире. Президент Российской Федерации В. В. Путин 7 ноября 2019 г. в Белграде в своем обращении по случаю открытия Форума программы «Святость материнства» подчеркнул: «Семья — это основа основ. Именно дома, в семейной атмосфере закладываются основы мировоззрения человека, его личные качества и духовно-нравственные

идеалы»¹. Действительно, семья является наиболее эффективным институтом формирования личности как самих супругов, так и их детей.

Известно, что малая семья является основой общества. Ее деградация неминуемо резонирует с состоянием всего социума. В настоящее время российское общество переживает демографический кризис, что отчасти обусловлено проблемами семьи и брака. Данные Росстата о разводах выглядят удручающе: ежегодно разрушается около 80 % браков². У современной молодежи представления о патриархальной семье односторонние и априорные. Между тем обряды жизненного цикла составляют фундаментальную основу традиционной культуры любого этноса. В этом ракурсе свадебные традиции следует рассматривать как один из индикаторов состояния этнической культуры. Можно утверждать о некой корреляции современного состояния свадебной обрядности с кризисными проявлениями в семейно-брачных отношениях. Один из способов преодоления негативных тенденций социум видит в обращении к традициям прошлого, что требует актуализации этнологических исследований по заявленной теме.

Технологический прогресс приводит не только к развитию естественных и технических наук, росту уровня жизни населения, но и к значительным изменениям во всех сферах жизнедеятельности человека. Деформируются исходные (основные) принципы поведения. Так, лозунги прошлого, наподобие «Трудом славен человек», вытесняются такими, как «Живи и потребляй в свое удовольствие». Что же касается важнейшего социального института — семьи, то он слишком формализован. Поколение 1990-х годов отлично сформулировало собственный постулат: «Нужно учиться избегать эмоциональной привязанности» [ПМА 39], что фактически исключает основные институты социализации (брак, отцовство или материнство, семья и др.) [Степин 2006: 103–104].

¹ Обращение Владимира Путина по случаю открытия Форума программы «Святость материнства». URL: <https://rg.ru/2019/11/07/putin-nazval-semiu-osnov-voj-osnov.html> (дата обращения: 1.06.2022).

² Статистика браков и разводов по данным Росстат. URL: <https://rosinfostat.ru/braki-razvodi/> (дата обращения: 4.10.2020).

В рамках дискурса андрогинности мужчины-мужа-отца [Морозов 2004: 5–12], когда телесность мужа переплетена с телесностью супруги, тенденции отторжения партнера равнозначны саморазрушению.

Вопросы семьи и брака в образовательных программах учебных заведений страны представлены фрагментарно. Подрастающее поколение во многом лишено знаний о культурном наследии предков. Трансляция статусов членов семьи между поколениями прервалась или нарушена. В условиях глобализации и культурной унификации изучение опыта конкретного этноса приобретает методологический и практический дискурс. Так как семейная практика сконцентрирована в локусе этничности, то здесь уместно привести мнение А. В. Головнёва: «Родство как этничность в миниатюре, хорошо выраженное в русском языке связью понятий “род — народ”, было и остается элементарным основанием устойчивой общности, системой взаимопомощи и безопасности. В этнографическом многообразии оно предстает не только и не столько фактом кровной связи, сколько экзистенциальной философией близости, реализующейся в закрепленных традицией поведенческих практиках» [Головнёв 2009а: 122]. Система образования придерживается неких универсальных принципов, где, естественно, любое отклонение вызывает ее разбалансированность. Ведь не существует рефлексии при изучении трудов английских или немецких ученых по математике, физике, химии и т. д. Знание есть знание. Потенциал конкретных этнологических материалов действительно конструктивен. В выстраивании родовых отношений наши предки пользовались положительным опытом, накопленным традиционным обществом, намного больше, чем мы сейчас.

Процесс преобразований постоянен. Парадигма «трансформация → преображение → обновление» работает как в природе, так и в традиционной культуре. Феномен эволюции содержит в себе концепт *позитивной* трансформации [Исхаков 2015: 3–30; Kolosova 2016], что относит последнее к необходимой характеристике парадигмы жизни. Около тридцати лет назад этнографы начали писать о деиндустриализации, в условиях которой ускоряется поглощение техносферой сферы культуры [Арутюнов 1981: 97–99]. Вне научного дискурса сегодня многие отчетливо понимают о доминирова-

нии естественного отбора, который ввиду идей заботы о человеке был почти полностью нивелирован в патриархальном обществе. Род не допускал деградации своих членов — заботился о своем продолжении. Но возвращение к порядку естественного отбора — явный признак деформации.

Научная разработка темы семейно-брачных отношений на примере чувашского этноса представляется перспективной по трем причинам. Во-первых, подобные исследования способны сформировать источник знаний, набор сценариев, имеющих значительный потенциал для современности. Они позволят интегрировать положительные обычаи, нормы свадебной обрядности в современную действительность. Например, факт отсутствия разводов в традиционной чувашской семье до начала XX в. В этой связи автор уделит внимание системе предсвадебных обрядов, воздействовавших не только на ход свадебной церемонии, но и на судьбу будущей семьи, психологическое и экономическое состояние родителей и родни. Если общество и впредь будет придерживаться ситуативного подхода к проблеме семьи и брака, то его ожидает полное замещение традиционных культурных норм чужими. Во-вторых, благодаря уникальной исторической судьбе чуваша смогли сохранить значительный пласт познаний о семье. Также дисперсное их расселение дает возможность исследовать те элементы традиционной культуры этнотерриториальных групп, которые утрачены в самой Чувашской Республике. А это, в свою очередь, создает условие для верификации этнографических материалов. В-третьих, сравнительное исследование взаимоотношений на уровне семьи и рода позволяет провести глубинный анализ преобразований, выявить их позитивное или негативное воздействие на повседневную жизнь социума.

Несмотря на относительную многочисленность и достаточно сложную этническую историю, чуваша смогли сохранить культурный субстрат и по сравнению со многими народами избежали масштабной утери вековых традиций. Чувашская обрядовая культура относится к устойчивым формам непрерывных традиций, о чем свидетельствуют приведенные ниже примеры. А. К. Салмин обратил внимание на одну из особенностей чувашских и русских сказок. Если русская сказка начинается с выражения «жили-были

старик со старухой», то чувашская — *пурӑнӑ, тет, карчӑкпа старик* «жили, говорят, старуха со стариком» [Салмин 1994: 193]. А это уже указывает на сакральную роль женщины в семье. Девушка и парень могли создать семью только с согласия трех колен родни. Обручальное кольцо традиционно носилось и носится на безымянном пальце. На большом, указательном, среднем пальцах колец не должно быть — любые кольца надеваются не выше безымянного. По-чувашски *пуç пӑрне* «большой палец» (букв. «голова + палец»); *шӗвӗр пӑрне* «указательный палец» (букв. «острый палец») (*шӗвӗр* также характеризует проказника-ребенка); *вӑта пӑрне* «средний палец», где *вӑта* идентично русскому понятию «средний» по счету родства. Семантика приведенных слов вариативна для фактического применения, они задают этнологу верный вектор размышлений. Словарь этнических терминов находится в приложении (см. Приложение 1).

Анализ литературы показал недостаточность специальных исследований, посвященных анализу функционирования и трансформации свадебной обрядности чувашей в заявленных пространственно-временных рамках, а данное исследование позволит расширить и дополнить этнографическую науку новыми источниками, положениями и выводами.

Объектом исследования является предсвадебная обрядность чувашей, проживающих в Чувашской Республике, а также в Самарской и Ульяновской областях, Республике Татарстан, Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Подготовительные блоки предваряют и предопределяют последующие части комплекса свадебной обрядности.

Предметом исследования выступают особенности функционирования и трансформации предсвадебных обрядов различных этнотерриториальных групп чувашей. Этничность представляет совокупность обрядов, ритуалов, традиционных правил и норм. Культура вариативна, тесно связана с процессами развития человека и общества, которые способствуют ее трансформации. Накопленный массив литературных и полевых материалов позволяет достаточно полно отразить изменения свадебной обрядности.

Хронологические рамки исследования. Исследование проведено на основе анализа материалов, охватывающих период с на-

чала XVIII в. до современности. Нижняя граница темы (XVIII в.) связана с первыми сведениями о чувашской свадьбе. Публикации XIX — начала XXI в. содержат теоретические и фактические материалы по заявленной теме. Выбор верхней границы обусловлен анализом полевых материалов автора 2012–2021 гг.

Территориальные рамки исследования охватывают районы проживания чувашей — Симбирская и Казанская губернии (XVIII — начало XX в.), республики Чувашия и Татарстан, Куйбышевская (Самарская), Ульяновская, Ленинградская области, г. Санкт-Петербург (XX — начало XXI в.). Количество первоисточников XVIII–XIX вв. ограничено. Идея данной работы — показать трансформацию традиции во времени и пространстве. На этом основании в целях отображения ситуации в целостности и многообразии в работу включены источники по этнографическим группам чувашей: верховых (*вирьял*), низовых (*анатри*) и средне-низовых (*анат енчи*).

Степень научной разработанности проблемы. Прежде всего в исследовании рассмотрены работы общетеоретической направленности, составившие методологическую основу исследования. Тема семьи и брака в определенном смысле всеобъемлюща, ее невозможно вычленить и разграничить, как межи в поле. Однако публикаций, рассматривающих традиционную семью вне понимания ее как доминирования тирана-мужа и повиновения прислуженны, крайне мало.

Общетеоретическим базисом, на котором формировались основные идеи исследования, стали разработки представителей петербургско-ленинградской школы этнографии (В. Г. Богораз, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, К. В. Чистов). В. Г. Богораз на примере чукчей-оленьеводов продемонстрировал связь форм института семьи с традиционным укладом, показал, что полиандрия являлась оптимальной формой для тех суровых условий, в которых проживали чукчи [Богораз 1934]. В. Я. Пропп рассматривал фольклорный материал как значимый источник для изучения народных традиций. К. В. Чистов обосновал связь нарратива с конкретными историческими событиями, указывал, что свадьба имеет полифункциональную и многоэлементную природу [Русский... 1978]. Структуру обряда, по его мнению, составляет ряд подструктур,

которые выполняют множество функций: социальную, биологическую, правовую, магическую, демонстративно-символическую, игровую и т. п. Все эти подструктуры в процессе свадьбы связаны воедино определенными закономерностями, которые до сих пор не выявлены с достаточной отчетливостью. К. В. Чистову принадлежит идея создания детальной программы-вопросника на основе особой методики записи свадебного обряда, позволяющей накапливать знания из воспоминаний лиц преклонного возраста. Благодаря последовательной позиции ученого в отношении свадебной традиции науке удалось значительно продвинуться в изучении данного феномена. Подавляющая часть работ, посвященных свадебной обрядности второй половины XX — начала XXI в., так или иначе связана с именем К. В. Чистова.

Общим мейнстримом исследований семьи и брака в советский период стала крайняя поляризация проблемы женской угнетенности. Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что, во-первых, это объяснялось коренным переломом хода исторического развития, когда новые большевистские идеи заставляли обличать буржуазно-крепостническое прошлое, в последующем получившее черты формализма. Во-вторых, когда патриархальный уклад разрушался, традиционные ценности современниками стали восприниматься как архаичные и заменялись новыми. Вместе с тем постепенно отпала необходимость трудиться в рамках рода и жить семьей как единое целое. В современном обществе возобладали индивидуалистский подход, когда семейные и родовые ценности во многом обесценены и каждый живет и работает ради себя.

В советской историографии почти весь дореволюционный этап функционирования брака и семьи рассматривался статично. Воздействие идеологии, доминирование эволюционистских идей, искусственная сепарация анализируемого материала привели к возобладанию субъективности в этнографической науке. В частности, оформился определенный *тупик* для дискурса традиционного семейного уклада. Однако отдельным исследователям (С.А. Токарев, Е. Г. Кагаров) удалось выйти за рамки субъективизма. Например, Е. Г. Кагаров предпринял попытку рассмотрения структуры свадьбы с точки зрения функций ее составных частей. к его статье «Состав и происхождение свадебной обрядности», опубликованной

в «Сборнике МАЭ», обращается любой отечественный этнолог, приступающий к изучению данной темы. В ней подробно изложена многозначность каждого этапа свадьбы, тем самым развенчано узкое понимание свадебной обрядности как бессмысленного пережитка. Таким образом, поставлено многоточие в изучении данного предмета. «Свадебная драма представляет собой, как известно, весьма сложный конгломерат хозяйственных, социальных, правовых, религиозно-магических и других мотивов, генезис которых во многих случаях представляется до сих пор сложным и неясным» [Кагаров 1929: 152]. Только в последнее время благодаря подобным суждениям, в том числе мыслям Е. Г. Кагарова, удалось вывести проблему традиционной свадебной обрядности из жестких рамок идеологических догм. С. А. Токарев объединил понятия пищевой и родовой сегрегации [Токарев 1970: 11]. Отметим, что он намеренно не указал доминирующую силу в установке пищевой сегрегации, обошел устоявшиеся в тот период формулировки о женской безвольности и подавленности. По крайней мере, вопрос следует считать полемическим.

Представляет интерес небольшая статья М. Г. Рабиновича «Бытовой аспект семейной драмы Грозного» [Рабинович 1981], посвященная банальному конфликту свекра и невестки. Автор пытается сопоставить контекст семейных обычаев с конкретным историческим событием. Тем самым современный читатель понимает, что, вопреки радикальной защите обычаев (в данном случае свекром), в нынешних условиях в семье бывшие правила не приняты. Соответственно возникает дискурс движения традиции, правил и закономерностей ее трансформации. Кроме того, автором показана фигура патриарха, действующего в рамках норм. Неслучайно статья опубликована в журнале «Советская этнография» в рубрике «Поиски, факты, гипотезы».

В постсоветские годы появляется большое количество публикаций, которые смогли сломить стереотипный подход к традиционной свадьбе, браку и семье. Работы Н. Л. Пушкаревой следует совершенно определенно отнести к академическим изданиям [Пушкарева 1989; Пушкарева 1999; Пушкарева 2011]. Тема генезиса сентиментальных чувств Средневековья и фактическое доказательство наличия сексуальности (не только для воспроизвод-

ства) в традиционных семьях наконец дала возможность открыто говорить в научном пространстве о многосложности роли женщины в традиции.

Статья Г. А. Левинтона «Мужской и женский текст в свадебном обряде», вышедшая в сборнике «Этнические стереотипы мужского и женского поведения», фактически демонстрирует нетривиальность женского в контексте свадьбы [Левинтон 1991]. С помощью сравнительного анализа текста свадебных песен выяснилась детерминанта зависимости маскулинного от феминного.

Работы Ю. Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX века)» [Сурхаско 1977], «Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области)» Л. Н. Чижиковой [Чижикова 1980], «Юность и любовь. Свадьба» Ю. Г. Круглова [Круглов 2001], «Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.)» В. П. Кузнецовой и К. К. Логинова [Кузнецова, Логинов 2001], «Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности» В. С. Бузина [Бузин 2015] можно с уверенностью отнести к значимым для этнологии.

Тезисом Л. Н. Чижиковой при изучении свадебной обрядности является ее многосложность и способность нести в себе «пережитки архаических форм обычаев, верований, семейно-брачных отношений, отразившие социальные, правовые, религиозные представления и мироощущение народных масс разных исторических эпох» [Чижикова 1980: 10].

Анализ аутентичных текстов свадебных песен, особенно плача невесты, приведенных Ю. Г. Кругловым, служит бесспорным аргументом процесса отделения девушки-невесты от своего рода. В этом же ключе еще в начале XX в. А. Кузнецовым были представлены тексты приговоров дружки на свадьбе [Кузнецов 1902], где явственно определяется родовой уровень свадьбы.

Эмпирический материал относительно русской свадьбы, представленный В. С. Бузиным, поражает объемом и доскональностью. Совокупность приведенной автором фактической информации о многогранности свадьбы, ее родовом уровне невозможно игнорировать. Те же самые слова следует адресовать к упомянутым чуть ранее книгам: «Карельская свадебная обрядность (конец

XIX — начало XX века)» и «Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.)».

Исследование С. А. Ушакина [Ушакин 2007] на первый взгляд лежит немного в другой плоскости — посвящено генезису отношения к гендеру. За метаморфозами идей, концепций, теорий стоит четкая и понятная мысль автора о мультиполярности вопроса пола. Женское и мужское не представляют собой простую систему с двумя осями, это система с множеством смыслов. Такая простая и лаконичная мысль, можно сказать, и легла в основу работы, сформировала ее основную цель — наглядно продемонстрировать на этнографическом материале многосложность свадьбы, выйти за рамки стереотипа «подчиненная — главенствующий». Притом в призме трансформации во времени и пространстве. Более того, во множестве вариативности рассматриваемых процессов.

Концепции А. В. Головнёва «свое — чужое» [Головнев 1991] и антропология движения [Головнёв 2009а] достаточно активно использованы нами. Именно ретроспективный подход к анализу научных источников используется для демонстрации движения и трансформации традиции. Сопоставление динамики биполярности «свое — чужое» является краеугольным камнем анализа.

Французский этнолог Арнольд ван Геннеп в начале XX в. вывел классификацию обрядов перехода, включающую, в частности, и обряд перехода девушки-невесты в чужой род [Геннеп 1999]. Марсель Мосс включил в традицию дара обмен женщинами [Мосс 1996]. Позднее Клод Леви-Строс сопоставил идеи естественного обмена с концепцией брака [Леви-Строс 1983]. Морис Годелье, отталкиваясь от положений двух последних авторов, установил, что обмен женщинами (экзогамный брак) формирует/создает общество, устанавливает космический порядок [Годелье 2007]. Уже в наше время представитель символическо-интерпретативной антропологии Клиффорд Гирц расценивал обряды и ритуалы как метасоциальный комментарий к интерпретации своего социума [Гирц 2017].

Теперь следует заострить внимание на степени разработанности темы свадьбы, семьи и брака в научных работах о чувашах.

Данью уважения и объективности будет упомянуть прежде всего статью П. П. Фокина «Изучение семьи и брака чувашей»

[Фокин 1972а: 205–226]. Это краткая на тот момент историография по обсуждаемой проблематике. Сведения, представленные П. П. Фокиным, до сих пор актуальны. Круг работ, предложенный ученым, широко используется и в настоящей работе.

Как известно, с XVIII в. В России получают развитие научные исследования территории Российской империи и населяющих ее народов. Тема семьи, брака и свадьбы никогда не оставалась без должного описания. Начиная с Г. Ф. Миллера исследователи всегда интересовались естественными вопросами обыденной жизни чувашей: девушки и жены в быту, семья, свадьба, развод и т. д.

Нужно сказать, что эти описания, даже схожих периодов, не универсальны, встречаются отличия. Вплоть до XXI в. стали почти традицией поиски отхождений от архетипа (существование которого достаточно спорно) и на этом основании обвинения в субъективизме. Абсолютным лидером по критике в свой адрес стали «Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии» А. А. Фукс. Справедливости ради необходимо сказать, что такое «главенство» совершенно незаслуженно. Записки А. А. Фукс вполне объективны, насколько это было возможно, и написаны с искренним желанием нести идеи просвещения и неподдельным интересом к жизни чувашей. Ситуация с «Записками о чувашах и черемисах Казанской губернии» затрагивает очень важный вопрос, точнее устойчивую проблему в большинстве публикаций. Источник проблемы крайне тривиален. Например, вблизи Чебоксар были приняты девичьи «капустные» вечеринки (капустки), которые, вероятно, распространились под влиянием русских. То же самое позднее подтверждается в воспоминаниях чувашей. Но в других районах, с меньшим потенциалом процесса синкретизма русских и чувашей, этот обычай отсутствует. Тем не менее развивается серьезная полемика о субъективности данных А. А. Фукс. Но дело в том, что традиция находится в непрерывном движении, трансформации. Подобный дискурс заостряет внимание на локальных особенностях традиции. В итоге картина трансформации становится более объемной, детализированной. Этот момент автор этих строк стремился по возможности максимально использовать в работе.

В XVIII в. сведения по интересующей нас теме имеются в работах следующих исследователей: Г. Ф. Миллера (относятся

к 1733–1743 гг.), Т. Кенигсфельда (небольшое описание чувашей), ответы из провинциальных канцелярий на татищевскую анкету (первая половина века), П. С. Палласа, И. И. Лепехина, К. С. Мильковича, И. Г. Георги (вторая половина XVIII в.) [Миллер 1791; Салмин 2020: 58–67; Дмитриев 1960: 270–302; Паллас 1786; Лепехин 1771; Милькович 1888; Георги 1799]. Представленная в перечисленных источниках информация имеет огромную ценность ввиду хронологической отдаленности от современности и явной количественной ограниченности.

Деятнадцатый век более богат описаниями семьи и свадьбы у чувашей, имеющими место в книгах и статьях: «Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии» А. А. Фукс (1831–1834), «Нравы и поверья чуваш» П. А. Анорова (1838), «Симбирские чуваша» В. И. Лебедева (1850), «Собрание сочинений» С. М. Михайлова (1852–1853), «Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях: их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр.» В. А. Сбоева (1865), «Свадьба чувашского учителя» А. Лукошковой (1873), «Чувашская свадьба» В. И. Ашмарина (1888), «Этнографическо-статистические данные о браках чуваш Казанской губернии» (1892) В. К. Магницкого, “*Gebraüche und Volksdichtung der Tschuwassen*“ Н. Raasonen (1898–1902), «Языческие браки у чуваш» Гр. Львова (1898) [Фукс 1840; Аноров 1838; Лебедев 1850; Михайлов 2004; Сбоев 1865; Л[укошкова] 1873; Ашмарин, Шкапской 1890; Магницкий 1892; Raasonen 1949; Львов 1898]. Работы этого периода имеют огромное значение для исследования чувашской традиции. Характерными чертами изучаемого периода являются исследовательский энтузиазм и осознанное желание авторов сохранить уходящие обряды и обычаи. Все это в совокупности сформировало «золотой фонд» истории чувашской традиции. Примечательным для работ XIX в. также можно назвать наметившийся вектор поиска смыслов традиции. В некоторых случаях интерпретация строилась на интуитивных способностях авторов, где-то на собственных знаниях в силу рождения и воспитания, в других случаях использовался доступный тогда научный инструментарий, а иногда можно отметить и комбинацию указанных моментов.

В XX в. следует обратить внимание на следующие издания: «Масляница и свадебные обряды у чуваш» Н. Лейхтфельда (1903),

«Брак у чуваш» К. П. Прокопьева (1903), «Памятники старой чувашской веры» Д. Месароша (1906–1908), «Чувашка» А. И. Михайлова (1928), «К истории семьи и брака у башкир, татар, мордвы и чуваш» А. Кийкоа (1927), «Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей» П. В. Денисова (1969), «Брачная обрядность чувашей Самарской Луки П. П. Фокина» (1971), «О некоторых этнографических аспектах изучения современной городской семьи Чувашской АССР» В. П. Иванова (1979), «Современная чувашская женщина в семье и обществе» Г. А. Комаровой (1988), «Народная обрядность чувашей» А. К. Салмина (1994) [Лейхтфельд 1903; Прокопьев 1903; Месарош 2000; Михайлов 1928; Кийков 1927; Денисов 1969; Фокин 1972б; Иванов 1979; Комарова 1988; Салмин 1994]. Тектонические потрясения XX в. наложили особую печать и на жизненный уклад, и на научную мысль. Непосредственные целостные наблюдения за обычаями и обрядами чувашей можно встретить в работах первой половины XX в. Так получилось, что в этот период трансформационные процессы протекают наиболее активно — произошел слом традиционного мышления. Например, создание колхозов и разрушение индивидуального подхода в отношении пахотных земель. Таким образом, стало возможным определить линии разрыва. Для исследования трансформации традиции материалы этого периода дают фактический базис: характер и особенности этих изменений позволяют установить исторический смысл традиции. Эта возможность неминуемо отразилась в работах второй половины XX в., что, в свою очередь, задало вектор развития этнологии в последующие периоды.

В XXI в. по обсуждаемой теме выделяются следующие работы: [Фокин 2002; Фокин 2003; Ягафова 2003; Данилко 2010; Салмин 2007; Ягафова 2007; Никонорова, Петров 2008; Егорова 2010; Петров 2016а; Дмитриева, Егорова, Петров 2017; Иванов, Коростелев, Ягафова 2017; Салмин 2017; Басманцев 2019; Медведев 2020; Сергеева 2020; Кондрагьева 2021]. Использование современного методологического знания и возможностей информационных технологий открыло исследователям новые пути изучения свадебной традиции. Конструктивный диалог ученых, разных методологических позиций и различных направлений — еще один важный стимул изучения свадебной традиции, что, в свою очередь, расши-

ряет научное знание в этой области. Накопленный массив познаний является важным подспорьем для различных научных работ.

В завершение обзора литературы текущего века следует указать две статьи И. Г. Петрова: «Чувашская свадьба в этнографических исследованиях: историографический обзор литературы XVIII века» [Петров 2016б] и «Чувашская свадьба в этнографических исследованиях: историографический обзор литературы XIX века» [Петров 2017]. Эти работы вышли спустя почти полвека после одного из первых историографических изданий по теме семьи и свадьбы у чувашей — «Изучение семьи и брака чувашей» [Фокин 2003]. Принципиальный рост количества уже известных и «вновь открываемых» исследователями первоисточников является отражением динамики изучения данного вопроса. Подобная ситуация вызвана прежде всего острой необходимостью привлечения большего объема эмпирического материала для расширяющегося круга исследований темы семьи и брака. Как наблюдатель и в то же время исследователь данного процесса отмечу, что это тот редкий случай, когда количество и качество находятся в строгом балансе.

В целом отчетливо видно, что научный интерес к проблеме семьи и свадьбы у чувашей имеет тенденцию к нарастанию. Работа находится в мейнстриме исследовательской мысли. Увеличение количества и качества работ по избранной тематике определяется востребованностью в обществе и как следствие в научном сообществе.

Цель исследования — всестороннее изучение трансформации предсвадебных обрядов чувашей в связи с переходом невесты в чужой род.

Для достижения поставленной цели необходимо было решить следующие задачи:

— проанализировать имеющуюся литературу и источники в хронологическом порядке;

— проработать и задействовать значимые результаты экспедиций автора;

— исследовать источники и материалы о знакомстве молодых, определить трансформацию данного сегмента свадебной обрядности;

— изучить сватовство, раскрыть трансформацию данного сегмента свадебной обрядности;

— рассмотреть традиции компенсаций (калым, приданое и др.), анализировать трансформацию данного сегмента свадебной обрядности;

— выявить и попытаться установить причины трансформации, наметить вектор трансформационных процессов;

— установить общее и особенное в трансформации свадебной обрядности;

— классифицировать причины трансформации, сформулировать факторы, составляющие систему координат свадьбы.

Источниковая база исследования (эмпирический материал) определена в соответствии с теорией и методами исследования. Для осуществления комплексного анализа привлекался широкий круг источников, прежде всего описания жизни и быта чувашей с XVIII в. Указанные материалы используются в хронологическом порядке, что также обусловлено методами разработки темы. В частности, такой подход позволяет увидеть и анализировать динамику взглядов самих чувашей, а также исследователей на традиционную культуру. Кроме классических книг таких авторов, как Г. Ф. Миллер, П. С. Паллас, И. И. Лепехин, А. А. Фукс, В. А. Сбоев, Н. И. Ашмарин, В. К. Магницкий, использованы публикации, статьи этнографического характера в периодических изданиях XIX–XXI вв. Сведения экспедиций Дюлы Месароша и Хейкки Паасонена — это без преувеличения драгоценный этнографический ресурс, которым в обязательном порядке надлежало воспользоваться.

В материалах научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее — ЧГИГН) хранится весомое количество информации о свадебной обрядности, отношении к браку у чувашей. Это обуславливает активное использование архивных данных в работе. В фондах научного архива ЧГИГН находится более 15 тыс. единиц хранения по истории, материальной и духовной культуре народов Поволжья. Документы архива структурированы по отделам. В исследовании наиболее часто используются материалы отделов I и III. В отделе I находятся личные архивы Н. И. Ашмарина, Н. В. Никольского, Н. Р. Романова, И. Н. Юркина и др. Отдел III состоит из фольклорных и этнографических первоисточников, а также материалов комплексных научных экспедиций (с 1928 г.).

Следующий важный тип источников — чувашский фольклор. В рамках этноисторического подхода требуется привлекать наиболее широкий спектр проявления культуры. Фольклорный материал встречается в этнографических описаниях, архивных источниках, а также в материалах экспедиций. Важным подспорьем можно назвать тексты чувашских богатырских сказок, в которых целью *namtăp*'а является добывание невесты. Они издавались в XX и XXI вв. В составе волшебных сказок [Григорьев 1971; Чувашские сказки 1984; Старичок с ноготок 2002]. Сказка также перспективный источник этнографической информации.

Данные полевых материалов собраны автором в 2016–2018 гг. В селениях, где проживают некрещеные чуваша (см. Приложение 2): Средние Алгаши (Цильнинский р-н, Ульяновская обл.), Егоркино (Нурлатский р-н, Республика Татарстан), Старое Афонькино (Шенталинский р-н, Самарская обл.). Все эти деревни находятся в значительном отдалении от Чувашской Республики. Поселения возникли в XVIII в. В результате переселения крестьян из-за насильственной христианизации и в поисках свободной земли. Ввиду проживания вдали от основного ареала чувашская община сохраняла традиции более ревностно. Сбор полевых материалов осуществлялся методом глубинного интервьюирования. Основными темами, обсуждаемыми в ходе интервьюирования, были знакомство, сватовство, калым и приданое, свадьба, семья, этноистория, современная ситуация. Кроме того, особый акцент в настоящем исследовании сделан на методе стационарного включенного наблюдения.

Центральными для исследования стали специально выбранные три деревни некрещеных чувашей из трех регионов Среднего Поволжья. Все эти населенные пункты расположены в Причеремшанье. *De facto* в Причеремшанье проживает основной массив чувашей, соблюдающих дедовские традиции. Речь идет как раз о том условном одном проценте чувашей, сумевших сохранить непрерывные традиции старинных праздников, обрядов и верований. Автору удалось провести около тридцати глубинных интервью (структура интервьюирования рекомендована К. К. Логиновым и В. П. Кузнецовой [Логинов 2007]). Для исследования семейно-родовых ценностей, брачной и свадебной обрядности полевые ма-

териалы — один из существенных ресурсов определения трансформации традиции.

Кроме того, особый акцент делался на методе включенного наблюдения. Исследователь активно участвовал в строительных и хозяйственных работах по месту пребывания. Для пожилых жителей, у которых останавливался автор, его помощь была особенно ценна. Между тем совместное проживание с информантами и активное участие в хозяйственных делах сделали возможным изучение жизни деревни изнутри, позволило непосредственно увидеть результат трансформации свадебной традиции, что имело для разработки задач исследования существенное значение. Повседневные обычаи и обряды чувашей наполнялись живой интерпретацией, обретали особый смысл за счет собранных в экспедициях материалов.

Деятельное участие автора в жизни чувашской общины в Санкт-Петербурге и Ленинградской области позволило установить дружеские контакты с местными чувашами и наблюдать в динамике их отношение к традиции, браку и свадьбе.

Сбор полевых материалов, рядовые события включенного наблюдения, участие в собраниях и праздниках чувашей сопровождалось фото-, видео- и аудиофиксацией (по ситуации). Был сформирован фонд аудиовизуальных материалов. Постепенно (практически с 2012 по 2022 г.) образовался собственный свод полевых, архивных и опубликованных материалов. В дальнейшем аудиозаписи были расшифрованы, переписаны и сгруппированы по темам и участникам интервью. Важные события и данные включенного наблюдения заносились автором в дневник и стали одним из основных материалов работы.

Необходимая для исследования информация содержится в нормативно-правовых документах [Налоговый кодекс РФ], в официальных данных на сайте Росстата³. Важные сведения брались из справочников, словарей, энциклопедий, интернет-ресурсов. Полезным источником стали публикации периодической печати. Автор использовал артефакты из коллекций Российского этногра-

³ Статистика браков и разводов по данным Росстата. URL: <https://rosinfostat.ru> (дата обращения: 04.10.2020).

фического музея, Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера).

Научная новизна исследования заключается в использовании хронологического (= динамического) подхода к изучению трансформации предсвадебной обрядности чувашей. Анализ доступных письменных источников о предсвадебных обрядах производился в сопоставлении с результатами полевых исследований и фольклорным материалом. Тематическая классификация и внесение оси времени позволяют наглядно оценивать происходившие изменения, проецируя более объективную картину. Как правило, принято группировать совокупно данные по тому или иному эпизоду обрядности. В работе во многом удалось отойти от такого подхода, к кажущимся минусам которого следует отнести повторение одних и тех же фрагментов обрядности в разных источниках, но это отражает происходящее в действительности, когда обряд при последующей интерпретации приобретает трансформированные (можно даже сказать обновленные и адаптированные) вариации.

Кроме того, такой подход дает возможность аргументированно показать множество осей в системе координат свадьбы и брака: в рамках этноисторического исследования верифицируются действительные источники происходящих изменений (трансформации), что в конечном итоге разрушает шаблонность изучения свадьбы.

Данное исследование в современных условиях имеет прикладное значение. В начале прошлого века были полностью демонтированы целые блоки традиционного уклада. Этот процесс обошел стороной такие важные стороны бытия, как семья, брак, свадьба. Следствием стала утрата преемственности. Низкая регенеративность общества модерна — прямое подтверждение вышесказанному. Миграционные процессы становятся чуть ли не единственным фактором поддержания численности населения. Как правило, мигранты из стран СНГ являются представителями своей традиционной культуры. И они в большинстве случаев не стремятся вписываться в наши культурные нормы. А в процессе ассимиляции у переселенцев из российских регионов происходит уход от родной (= местной, национальной) культуры и как следствие отказ от многовековых устоев относительно семьи и брака. Традиционный

экстракт культуры несет в себе определенные компоненты, которые обеспечивали человечеству выживание на протяжении многих тысячелетий.

Чтобы переломить сложившуюся ситуацию, в первую очередь необходимо формировать круг источников, обладающих контентом преемственности прошлых традиций.

Работа рассматривает предшествующие свадьбе этапы как условие межродовой паритетности. Впервые акцентируется внимание не только на особенностях феминного в вопросах формирования брачных союзов, но и на их причинах. Комплексное использование доступных источников позволяет обоснованно и предметно определить роль и причины поведения девушки-невесты в комплексе свадебной обрядности.

Исследование этноистории предшествующих свадьбе этапов в их непрерывной трансформации дает не статичное, а динамическое отображение обрядности, определяет многосложность структуры свадьбы, выделяет специфику, соответствующую конкретным историческим периодам. Применение хронологического подхода позволило выявить наиболее самобытные особенности этнокультурных традиций в существующем многообразии культуры свадьбы.

Научная новизна исследования определяется также тем, что в ней на основе изучения широкого круга источников вводятся в научный оборот новые документы и материалы, в том числе значительный по объему и информативной наполненности архивный и авторский полевой материал.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Выводы и общие положения вносят значительную лепту в изучение процесса трансформации традиции, дополняют знания о свадебной обрядности чувашского народа. Использованные методы обеспечили возможность всестороннего и наиболее объективного изложения темы, рассматриваемой в рамках этноисторического исследования. Результаты работы могут быть полезными для новых исследований трансформации этнокультурных традиций не только чувашского, но и других народов.

Публикации автора расширили историографию вопросов семейно-брачной обрядности и дополнили этнографическую науку новыми фактическими данными и научными положениями о динамике предсвадебных обрядов у чувашей.

Практическая значимость исследования определяется актуальностью и социальной значимостью рассматриваемой проблемы. Собранный с помощью этнографических методов материал исследования имеет не только научное, но и практическое значение. Необходимость использования результатов работы в просветительских целях (особенно в школьных и вузовских программах) обусловлена важностью сохранения семейных ценностей в современном обществе.

Традиции представляют собой квинтэссенцию накопленного житейского опыта, который проанализирован и представлен автором в настоящем исследовании. Совокупный объем полученных знаний имеет высокую ценность. Он может быть использован в учебно-воспитательном процессе, а также как материал для самообразования. Исследование способно изменить представления о традиционном браке, корректировать стереотипы о доминирующей роли мужа, покорном положении жены и т. д.

При объективном сравнении современной и традиционной моделей семьи с разъяснением смыслов обрядности вывод о перспективности традиции будет очевиден. Предпринимаемые меры стимулирования демографического роста требуют комплексного подхода. Поэтому идеи исследования являются концептуальным дополнением в этом направлении.

Отдельные разделы работы представляют интерес для этнографов, фольклористов, культурологов, психологов, работников органов записи актов гражданского состояния.

Основные положения книги могут стать частью школьного курса по истории семьи и брака для старших классов. Возможно применение материала исследования при создании интерактивных программ для детей в музейной деятельности.

Методология и методы исследования. Работа опирается на принципы историзма, системности и объективности [Чубарьян 2014]. Свадебная обрядность — целый комплекс обычаев и обрядов, выполняемых семейно-родственными коллективами жениха и невесты, отражающий общественный строй, мировоззрение, культуру этнической среды, в которой они складывались и развивались на протяжении многовековой истории института свадебной обрядности. Свадебный обряд также является одним из источников для изучения этнической истории [Лобачева 1981: 36].

Главная задача в рамках этнической истории — исследование всех этнических процессов, в том числе этносоциальных [Бромлей 1973: 237]. Н. А. Томилов справедливо считает, что этническая история изучает динамику систем историко-культурных общностей, т. е. формирование компонентов этих систем и их этнических свойств [Томилов 1983: 16]. Культура — это своего рода зеркало, в котором отражаются происходящие с этносом процессы, а результаты последних фиксируются в различных реалиях и явлениях.

Для достижения цели исследования применялись сравнительно-историческая и историко-типологическая методологии, что позволило проанализировать материал, накопленный в разных ареалах проживания чувашей, определить сходство и различия, получить теоретические обобщения. В соответствии с принципом историзма автором осуществлен этноисторический анализ этапов трансформации традиционной свадебной обрядности чувашей начиная с XVIII в. по настоящее время.

К значимым теоретическим положениям, используемым автором, следует отнести идеи, выдвинутые отечественными (В. Н. Топоров, А. С. Токарев, К. В. Чистов, С. А. Арутюнов, А. В. Головнев, А. К. Байбурин, А. К. Салмин) и зарубежными (Марсель Мосс, Бронислав Малиновский, Клод Леви-Строс, Арнольд ван Геннеп, Морис Гodelье, Клиффорд Гирц) этнографами.

Концептуальной особенностью исследования является анализ доступных письменных источников, содержащих сведения о свадебной обрядности в прошлом, сопоставление их с результатами экспедиций автора и фольклорными материалами, что позволило наглядно показать динамику — как было и как стало.

Любой исследователь так или иначе фиксирует реальность, ограниченную обстоятельствами, в которых проводится научное изыскание. Это означает, что изучаемый материал содержит субъективные (можно сказать, конкретно-ситуационные и вариативные) суждения. Соответственно использование контента каждого источника для фиксации приведенных фактов в трансформационной цепочке будет более верным направлением, чем оценочное «правда/неправда». Выстраивание информации в хронологическом порядке дает не только возможность увидеть перспективу изменения традиций во времени, но и значительно расширяет рамки (времен-

ные и пространственные), непременно существующие в каждом источнике.

Отметим интересный момент — заведомая ошибка или искажение в материале могут иметь свою логику. Это не всегда касается внешних причин. Наоборот, внешние факторы легко считаются, силы, порождающие их, понятны: для XVIII–XIX вв. это чаще всего констатация отсталости и дикарства вне христианской конфессии. Например, В. И. Лебедев в очерке «Симбирские чувашы» указывает на отсутствие санитарно-гигиенической культуры у чувашей (относительно бань, мыла и т. д.) [Лебедев 1850: 9]. *De facto* это противоречит реалиям XVIII–XIX вв. [Медведев 2020: 248–259; Кандрина, Никонова 2011].

Есть неточности или ошибки совершенно иного плана, в которых существует тенденция к обвинению в субъективности: автор по какой-либо причине не выяснил истину, не расспросил, не зафиксировал, не участвовал в ритуалах и т. д. История не терпит сослагательного наклонения. В источнике имеется конкретный объем информации, а от критики он не станет информативнее. Классический пример: Г. Ф. Миллер собирал материал через переводчиков, не посещая чувашские деревни. Парадокс в том, что полученные факты в общем русле более ценны, так как их незыблемость не была изменена посторонними при передаче. Любое этнографическое исследование (XVIII–XXI вв.) построено на совокупности интерпретаций. В одних вопросах мнение информантов конкретно и едино, а в иных — невнятно или вариативно, и это всегда отражается в источнике. Спутанность, явная ошибочность сведений в материале первично указывают на процесс изменения традиций, на их трансформацию.

Автор касается темы идентичности чувашей. В этой связи укажем на публикации А. В. Головнева по проблеме «свое — чужое» [Головнев 1991]. В современных условиях сохранение традиций под натиском «чужого» приобретает особую актуальность. Сохранение «своего», как показывает практика, обеспечивает жизненный потенциал этноса.

Трансформация традиций полностью еще не изучена. Многие аспекты проблемы дискуссионны. В этом контексте представляются важными теоретические положения, разработанные С. А. Арутю-

новым, А. В. Головнёвым и А. К. Салминым. С. А. Арутюновым предложена классификация трансформации. А. В. Головнёв сформулировал поле трансформации, обосновал необходимость вектора исследования, изучения явлений и объектов в движении. Идея сопоставления этничности с иммунной системой живого организма [Головнёв 2009б: 46] также оказала влияние на работу. А. К. Салмин показал системность традиционной культуры и некоторые аспекты ее трансформации. Однако исследований о трансформации конкретных традиций еще недостаточно.

«Всякая традиция живет благодаря интерпретации, именно этой ценой она продлевается, то есть остается живой традицией» [Рикер 2002: 66]. Данное высказывание французского мыслителя заставляет задуматься в связи с толкованием термина «трансформация». Его видение прокладывает мост между понятиями «традиция», «трансформация», «вариация» и «интерпретация». Хотя между ними существенное различие, но есть нечто, связывающее их на смысловом уровне. Согласно Полю Рикеру, интерпретация продлевает жизнь традиции. Это так, но то же самое можно сказать и в отношении вариаций, трансформации, анализируя то или иное этнографическое событие или факт.

Онтология понятия «трансформация» для этнологии неочевидна. Термин «трансформация» в большинстве работ не выделяется. Значение принимается априори. Как правило, в отраслевых энциклопедиях и словарях «трансформация» отражает специфику конкретной области знания (лингвистика, биология и электричество), что не исключает аналогии для этнологии и смежных дисциплин. «Трансформация» (от лат. *transformatio*) — это преобразование. В русском языке аналогом понятия «трансформация» является термин «преобразование». Преобразованием (*пре-* (*пере-*)+*образ-* + *-ни-е*) называют превращение чего-либо во что-либо, т. е. речь идет об изменении образа. «Образ — результат реконструкции объекта в сознании человека» [Фарман 2010: 128]. Следовательно, процесс изменения восприятия свадьбы (и ее компонентов) в сознании носителей культуры описывает поле трансформации. Демонстрация совокупности данных изменений и есть доказательство оформления процесса трансформации. В целом термин «трансформация» в этнологии начинает прививаться в последние два десятилетия. к при-

меру, он уже используется и по отношению к свадебной обрядности [Белевцова 2013; Лилявина 2017; Grizane, Kacane, Korolova, Kovzele 2021]. В сборнике о трансформации российской семьи исследователи анализируют проблемы, ставшие актуальными в постперестроечные годы, такие как трансформация нуклеарной семьи и трансформация представлений молодежи о роли супругов [Российская семья... 2021].

Для традиционной свадебной обрядности важнейшим становится понятие интерактивности. В этом плане представляют интерес идеи символическо-интерпретативной антропологии Клиффорда Гирца, который считал, что в обрядности человек узнает, каковы его культура и индивидуальная чувственность. Посредством традиции человек формирует и открывает для себя свой темперамент и одновременно — темперамент своего общества [Гирц 2017: 87, 92]. Подобные суждения полностью совпадают с мнением чувашей, принимавших участие в традиционной свадьбе. В ходе полевых исследований замечено, что информанты, стараясь в общих чертах или в деталях передать суть чувашской свадьбы, при этом выражали эмоционально что-то большее, чем просто событие, и в итоге можно было услышать нечто патетическое: «счастье», «жизнь», «красота». Свадебная обрядность является эссенцией этничности и народности, это объемность родного. Ее необъяснимая для стороннего многосложность не позволяла носителям культуры дать четкое определение.

Для человека аграрной культуры крайне важен рационализм. Незащищенность перед природными катаклизмами, зависимость от погодных условий столь короткого сельскохозяйственного периода заставляли человека быть рациональным. За действиями непременно содержался смысл, т. е. была приоритетной функциональность. В этом смысле положения Бронислава Малиновского и Клода Леви-Строса (функционализм и структурная антропология) находятся в дискурсе проработки данного этноисторического исследования.

В исследовании используются отдельные положения микроистории (Джованни Леви и Карло Гинзбург) и *oral history* [Ростовцев 2018]. Связь частного и общего прослеживается в восприятии контента воспоминаний пожилых чувашей о прошлой их жизни

(микроистория). В фокусе полевого исследования всегда находится реальный житель конкретной деревни, с его интерпретацией настоящего и прошлого, с его взглядом на традицию и обыденность. Методика *oral history* позволяет использовать материалы устной культуры для изучения истории повседневности, семьи и быта [Ростовцев 2018]. Например, анализ такой музыкальной традиции чувашей, как *çавра юрă*, может способствовать отображению процесса трансформации.

Полевые методы исследования. Автором активно использован такой метод, как полевые исследования. Долгосрочные выезды в 2016–2018 гг. осуществлены автором в деревни Самарской, Ульяновской областей и Республики Татарстан. Экспедиции проходили по авторской программе, уточненной А. К. Салминым. Автор принимал деятельное участие в хозяйственной жизни принявших его чувашей, что позволило вести доверительные беседы. Проводилось глубинное интервьюирование со структурой, выстроенной по тематике: знакомство, сватовство, калым и приданое, предсвадебное мытье в бане и т. д. Использовалась также структура интервьюирования, предложенная К. К. Логиновым и В. П. Кузнецовой [Логинов 2007: 21–25]. Применены практически все типы качественного интервью, кроме опросов и анкетирования (автор считает, что методика письменного анкетирования содержит значительные огрехи и искажения): неформальная беседа, повествование, индивидуальное или групповое (в семье, клубе, в кругу друзей и соседей) интервью. Во время проведения глубинных интервью были использованы технические средства — фотоаппарат и диктофон.

Особое предпочтение из методов полевых исследований было отдано включенному наблюдению, вживанию в среду в целях фиксации действительного положения в семье, взаимоотношений, традиций, повседневной жизни в целом. В экспедициях автор вел дневник, где записывались происходящие события, соображения и идеи. По итогам экспедиции составлены полевые отчеты.

Принимая активное участие в жизни Чувашской национально-культурной автономии Санкт-Петербурга и Ленинградской области (лекции, собрания, конференции, кружки, праздники), автор в течение десяти лет имел тесные взаимоотношения с чувашами, что

позволило составить целостную картину их мировоззрения, лучше узнать их традиционную культуру в условиях проживания вдали от исторической родины.

Часть полевого материала, а также некоторые характерные выписки из архивных и опубликованных источников представлены в Приложении. Ссылки на них даются только в некоторых случаях. Хотя полевой материал в настоящей работе используется в полной мере.

Общие положения исследования:

1. Знакомство, сватовство и традиции компенсаций (калым, приданое и др.) находятся в многомерной системе координат с энным количеством осей. В традиционной свадьбе имеются опорные понятия семейно-родовых взаимосвязей (маскулинная доминанта, интересы рода невесты, межродовые экономические связи и т. д.).

2. Знакомство являлось одним из этапов создания благополучного брачного союза. Брачный союз представляет основу пролонгации благополучия новой семьи и всего рода. При знакомстве учитывали веру, воспитание, внутренние качества, происхождение, девственность, степень родства, локацию и т. д. — все то, что будет оказывать влияние на будущий брак, а точнее способствовать благоприятной репродукции самого рода. До XIX — первой четверти XX в. род мог решать поставленные задачи кардинально, ибо знакомство происходило строго по воле родни с учетом перспективы создающейся новой семьи. Экзогамный брак осуществлялся непременно в условиях общего санкционирования всеми коленами родов жениха и невесты. Трансформация этого элемента многоэтапная: от знакомства жениха и невесты на свадьбе до доминирования предпочтений юноши и девушки.

3. В сватовстве находят продолжение идеи знакомства: родня юноши, сделав свой выбор, ведет переговоры с родней невесты относительно будущего брака. Первоначальной формой сватовства следует считать переговоры родни невесты и жениха.

4. Процедура традиционного сватовства свидетельствует о том, что род принимал решение о свадьбе, а жених или невеста являлись условно исполняющими лицами. Общая сопряженность членов рода позволяла сыну или дочери полностью довериться выбору родителей.

5. Сватовство как обряд также трансформируется, выделяются этапы от непреложности проведения сватовства родней до спорядичности.

6. Калым, гостинцы, приданое, подарки — значимые элементы формализации всего брачного договора. Доскональность в общих вопросах и нюансах неуклонно подтверждает существование первичного договора об экзогамных браках между двумя родами. Общий принцип традиций компенсаций: калым = приданое + подарки невесты + затраты на свадьбу. С помощью калыма и приданого осуществляется переход девушки из рода в род с тем набором ресурсов, который обеспечивает ей полное сохранение уровня материального благополучия с расчетом на всю жизнь. В случае развода учитывается приплод от скота, подаренного родителями, учет наработанного в замужестве добра. Развод сводился практически к нулю, так как это не было выгодно и мужу. Если даже умирал муж, женщину спешили выдать замуж за брата супруга (младшего или старшего). Делалось так исключительно в экономических целях (не растащить имущество). Тем не менее существует темпоральная этапность трансформации традиций компенсаций.

7. Особенно интенсивно трансформация обрядов знакомства, сватовства, традиций компенсаций происходит в XIX–XXI вв. Феномен традиционной свадьбы постепенно приобретает черты атавизма.

8. Устойчивое правило трансформации предсвадебной обрядности — от многоэтапного и многосложного к упрощенному и одноэтапному. Этот процесс подобен размыванию традиционного уклада (религии, системы ценностей, обрядности и т. д.). Каждый предыдущий этап трансформации является следствием и основанием для последующего.

Глава 1. ТРАДИЦИОННЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ ОБЫЧАИ ЗНАКОМСТВА БУДУЩИХ СУПРУГОВ

В главе ставится задача критически проанализировать источники и литературу, способствующие раскрытию семантики и значения знакомства парня и девушки в чувашской среде. При этом материал делится на составляющие элементы. Ожидаемо, что произойдет конструирование вектора трансформации обрядности. В том числе следует выделить первопричины возникновения и развития таких изменений. Соотнесение основной идеи с упорядоченными элементами позволит не только идентифицировать значение каждого элемента, но и реконструировать утраченные компоненты. Совмещение выявленной структуры с материалами серии полуструктурированных интервью, проведенных в 2012–2020 гг., позволит верифицировать полученные результаты, выявить их трансформацию, а также определить наиболее устойчивые составные части традиции.

Привлекаемые фольклорные материалы по тематике призваны расширить объемное изображение анализируемых компонентов.

§ 1.1. ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИИ ЗНАКОМСТВА ДО НАЧАЛА XX в.

Во время Второй Камчатской экспедиции 1733–1743 гг. Г. Ф. Миллер зафиксировал среди черемисов и чувашей тот факт, что отцы договаривались о женитьбе сыновей 5–6-летнего возраста [Миллер 1791: 67, 70]. За краткостью текста XVIII в. стоит емкость содержащейся в нем информации. В источнике выделяются категории женихов: парни до десяти лет, которых обязательно женит отец; парни 11–17 лет, за которых также решает отец; самостоятельные парни — это те, кто обладает материальной независимостью и желает сам выбрать себе невесту. Последний тип не описывается Г. Ф. Миллером непосредственно, но логически вытекает из контекста, так как отделить парней, «которые под властью отца», можно только от тех, которые самостоятельны.

В описании отсутствует указание, каких категорий больше, а каких меньше. Но, как правило, по правилам описания прежде

упоминается наиболее общий признак. Согласно Г. Ф. Миллеру, отцы женили парней, в основном редко опираясь на их мнение. Из контекста также выходит, что по большей части женихи — это ребята от 15 и немногим более лет. По градации самих чувашей, мальчики начиная с 11–12 лет считаются полноценными помощниками в хозяйственной жизни рода [Романов и др. 1970: 66]. Следовательно, понятие «парень» должно указывать на возраст в диапазоне 15–17 лет. В XVIII–XIX вв. некоторые женили своих сыновей в этом возрасте.

Судя по источнику, знакомства происходили по воле отцов. Жених и невеста иногда впервые видели друг друга на свадьбе.

Рудименты влияния родительской воли на брак детей за последние десятилетия исчезают.

Н. В.: А жену сами подбирали или родители?

М. Б.: Родители!

Л. У., дочь (удивляется и переспрашивает, переходя на чувашский): Родители что ли вас поженили!?

М. Б., муж, и В. Б., жена: Родители!

Л. У.: А-а, я и не знала! Мужа я знала со школы. Мы сами нашли друг друга. Конечно, сами! Без родителей [ПМА 6].

Родители добровольно не пытались перенести собственный традиционный опыт на своих детей. У дочери не было даже представления, что брак ее родителей был по воле родни.

Н. В.: А жениха/невесту выбирали родители?

Инф.: Сначала сами. Но, когда выбирали родители, это было давно уже.

А. Т.: Мне сейчас надо троих замуж выдать.

Н. В.: А сами подбирать жениха будете?

А. Т.: Нет! Сейчас такого уже нет.

Н. В.: А хотя бы спрашивают: вот этот, дедушка, хороший?

А. Т.: Нет, нет. Откуда я знаю, кто они такие. Они вон в Чувашии живут. Пермь живет, в Москве [ПМА 13].

Территориальная разбросанность сводит влияние родни на выбор брачного партнера детей и внуков практически к нулю.

Н. В.: А родители указывали на ком жениться?

Р. Р.: Ну это раньше у нас было. В наше время мы уже сами вы-

бирали. А это до нас родители выбирали. Моя мать не вышла замуж, он ее бросил. Свадьбы не было. Мать-одиночка у меня мама.

Н. В.: А с родителями советовались?

Р. Р.: Да. Были, что родители невестку, девушку эту, не любят. Отказывали. Вот мою маму так отказывали, отказывали ей его родители.

Г. М.: Грубо говоря, браковали, получается. Если грубо. Мы три года дружили с женой.

Н. В.: У нас в городе сватов мы не засылаем. Такого вообще нет. А у Вас сохранилось?

Г. М.: Это и сейчас есть, сватов засылаем.

Н. В.: Дядя Георгий, а Ваши родители знали Ваш выбор? Они его одобряли?

Г. М.: Да одобряли, я вначале домой приводил. В клуб приезжали, я приводил домой, познакомил [ПМА 23].

Кроме очевидного смысла в этом диалоге о родителях и знакомстве затрагивается также тема сватовства, и совсем не случайно. Родня, не согласная с кандидатурой невесты, не пойдет свататься. Система контроля над выбором молодых была организована многоступенчато и, следовательно, с большим запасом прочности. Происходит разложение процедуры знакомства: родители уже не явно через знакомство по их усмотрению, а через другие каналы обрядности (еще не исчезнувшие) продолжают корректировать выбор.

Инф.: Вернулся с армии, походил три года после армии. Сидели тоже дома. Пора тебе жениться, родители говорят. Они сказали, когда и кто [ПМА 21].

Этот брак для Михаила Туймендеевича стал единственным и на всю жизнь. Живет с женой, в соседнем доме — сын с семьей.

Н. В.: Как Вы познакомились с женой? Сами или с родителями?

Инф.: Я как женился. Вот она Черемшанского района, у меня двоюродная сестра там. Замуж вышла и там и живет. Я как-то, уже после армии, мне 26 лет было. В гости. Дай-ка съезжу на праздники. А те же сразу: когда женишься, когда свадьбу начнем? А я говорю: в Афонькино невест нету, найдите. Сестре сказал. А там полдеревни тоже некрещенные и крещенные были. Пошли в клуб, они познакомили меня, вот я познакомился [ПМА 26].

Два последних диалога передают процесс знакомства с женщиной примерно в тридцать лет (1950-е и 1980-е годы). Это прекрасная демонстрация вектора трансформации: инициатива знакомства с последующей женитьбой переходит от родителей к сыну. Но само знакомство организуется родней. Далее из процесса знакомства родители будут вытеснены почти полностью.

В выдержках из ведомости Симбирской провинциальной канцелярии 1740-х годов констатируется, что отцы жениха и невесты самостоятельно договариваются о женитьбе своих детей. «В родстве и в свойстве ни близко, ни далеко не берут. И не токмо чтоб в свойстве, но и без свойства в своих деревнях не берут, вменяя в грех и в стыд» [Дмитриев 1960: 283]. Приведенные этнографические факты подтверждают, что невесту и жениха познакомили родители, традиционно уже на свадьбе. При этом выявляется правило не брать невест из своего села.

Для демонстрации архаичности того или иного элемента можно опираться на различный фольклорный материал (фрагменты свадебного плача и свадебных песен, *çавра юрă*, сказок и т. д.). В чувашской культуре на особом месте стоит жанр *çавра юрă* (букв. «закругленная» песня, народное четверостишие, подробнее см.: [Кондратьев 1993]). В основе строения *çавра юрă* лежит принцип образного параллелизма. Как правило, состоит *çавра юрă* из двух звеньев. Первые две строфы представляют собой традиционный постулат, а вторая часть (следующие две строфы) указывает на бытовую проблему или наводит на философские размышления. Причем контекст первого звена зачастую использует столь глубокий субстрат символов, что только носитель культуры может безошибочно «прочитать» содержащийся в нем смысл. Таким образом, задействуется дедуктивный способ мышления при сопоставлении общего (природного, традиционного) с конкретной ситуацией. В результате этих параллелей выстраивается отношение к ситуации в категории «правильно — неправильно». Данный жанр относится исследователями к архаическому типу.

Прямым текстом идет трансляция существующих табу.

В своей деревне есть парень,
К нему душа лежит.

Но в чужой деревне есть парень,
Предписанный божеством *Турă* [ЧГИГН. 14: 38].

И идентичный смысл в фрагменте из посиделочной песни.

Девушки:

Пользы нет от парней из своей деревни,
Польза есть от парней из 7-го колена.

Парни:

Девушки своей деревни,
Будь они даже самыми прекрасными, —
Никогда не будут любимыми [ЧГИГН. 14: 11–13].

Родительская воля (правила экзогамного брака идут от рода) приравнена к божественной и сакрализованной личности (суженому). Частное, согласно традиции, не может противостоять сакральному общему. В традиции существовал строгий архетип, чтобы жених с невестой были отдалены между собой не менее шестью коленами родни. Здесь «канон» не упоминается напрямую, но контекст обращает наше внимание на важный элемент свадебной обрядности чувашей — на «правило седьмого колена». Об этом, к примеру, говорят строки из плача невесты и песен *ларма* и *улах*.

Вот строки из плача невесты:

Моему отцу богатство нужно,
Чужаку из седьмого колена
Большая семья нужна [ЧГИГН. 7: 339]

Обратим внимание, что в каждом из примеров определяется базис, где существует четкое разделение на своих и чужаков, т. е. на свою родню и чужой род. Жених и его окружение — представители другого рода, чужаки. Принадлежность к роду являлась некогда детерминантом.

Избранница, согласно экзогамной традиции, должна быть из другой деревни, ибо чувашская деревня основывается одним или несколькими родоначальниками, поэтому жители одной деревни чаще представляли круг родственников [Михайлов 2004: 70]. Для таких деревень обязательным было условие брать брачных партнеров из определенной деревни. В крупном селе родоначальников

могло быть несколько, поэтому там такой закон не всегда соблюдался, так как существовала возможность межродовых браков (жених и невеста не в родстве до седьмого колена) в рамках одной локации.

Память о родоначальниках до сих пор сохранилась в формировании чувашских кладбищ. Каждый род имеет собственную территорию, отделенную от остальных родов свободной полосой земли. Также часты кустовые (кучные) захоронения членов каждого рода. В *симёк* на кладбище пересечение участками обряда территории другого рода не приветствуется [ПИМА 4]. Расположение кругами или в линию отмечается и во время междеревенских жертвоприношений [Фукс 1840: 22].

Естественно, крупные поселки или села возникали на базе небольших деревень. Фольклорные материалы отчетливо фиксируют обязательность выхода замуж за «чужака из соседней деревни». Со временем деревни укрупнялись, обычай нивелировался, а традиция, как более инертная субстанция, сохраняла правило седьмого колена и как следствие непреложный закон выхода замуж в другую деревню.

Старики в своих рассказах подтверждают существовавший порядок. Степень знания собственных корней у чувашей удивительная. Отвечая на мой вопрос «Из какой деревни жена?», В. А. Селендеев (Ульяновская область, д. Средние Алгаши) привел счет родства в своей деревне.

Женщинам раньше землю не давали. Первый человек, пришедший сюда в эту деревню, — Эльментюк, 1620-е годы примерно, 400 лет назад, у него сын Ильтепхин, у Ильтепхина Ильтирек и Ильментей. Вот теперь дальше идем! Ильтирек. Другая, теперь Ильмендеевы пойдут. Теперь наша линия пошла: Ильтирек — это мой прапрапрадед, наверное. У Ильтирека сыновья Тюмака, Сильмука, Паймука. У Сильмука сын Селентей, у Селентея сын Эхтюк — это мой отец. Что я хотел сказать: у Паймука Влатимёр и Питимёр есть еще. Вот мы дошли сейчас: у Питимёра рождается девочка, Тăхти зовут ее. У Тăхти дочь Теви, а Теви бабушка моей жены. У Теви сын Эктюк, у Эктюка дочь Мария, моя жена. Она с нашей крови.

Интуитивно существует устойчивая связь между локацией и родовой идентификацией. В вопросах брака обязательно произ-

водился счет кровного родства. При ответе на прямой вопрос о возникновении традиции брать невест из соседних деревень В. А. Селендеев не связал ее только с родовым счетом.

Знаете, почему так получилось у нас? Нас крестить начали примерно 1860-е годы, приехали попы, мусульманские там. От муллы приезжали, крутили нам наши мозги. Нам не выдавали крещеные своих дочерей раньше. Мы женились, вот Средние Алгаши, только на своих, в своей деревне. Нам выдавали невесту некрещеную: у меня дедушка Селендей, у него жена умерла, *раньше женщины раньше умирали*. Начал жениться второй раз. А здесь себе невесту не нашел, нет для него невесты. Он поехал Чувашская Республика, Комсомольский район и там одна деревня некрещеных чувашей. Он туда, мой дедушка Селендей, поехал за невестой, там некрещеные чувашки живут. Вот это можно было. А вот здесь Шемурушинские проехали, там тоже некрещеные чувашки. Вот мы обменивались невестами, здесь с нашими. Вот Богдашкино здесь километров десять, там одна большая улица была некрещеных чувашей, улица. Вот они обменивались невестами. Наши невесты, они познакомились, они ходили друг другу в гости, в гостях они познакомились. А вот я женился, на моей свадьбе гуляют некрещеные невесты, они там познакомились, дружбу заводят. Раньше лошади были: раз — и к невесте на свидание. Вот такая история была [ПМА 7].

Закон выхода замуж в другую деревню в прошлом был настолько значимым, что переселение не могло изменить установленный порядок. Спустя 40 лет действительный смысл столь значимой некогда брачной связи между двумя деревнями забывается.

В XIX в. И ранее конфессиональных проблем не наблюдалось, так как чувашки этой местности придерживались собственной веры. Этот аргумент становится актуальным только в XX и XXI вв., когда стал меняться конфессиональный облик поселений. Религия является маркером принадлежности к единой культуре и системе ценностей. Очевидно, что принято было создавать семьи с обязательным соблюдением обычая брать невесту из другой деревни. Возникновение этого правила носители культуры неосознанно связывают с локализацией рода в рамках одной деревни. Позднее он дополняется попыткой сохранения чувашской веры.

Фраза в ответе В. А. Селендеева «раньше женщины раньше умирали» относительно разницы в возрасте жениха и невесты специально выделена курсивом. Такое обобщение в диалоге является

показателем существовавшего некогда обычая, который в XIX в. уже редко когда соблюдался [Магнитский 1881: 6, 9]. Высокая консервативность дисперсных чувашских деревень Республики Татарстан, Самарской и Саратовских областей позволила сохранить сведения об этом обычае вплоть до XXI в. [ЧГИГН. Отд. III. 770: 255]. Взрослые дети некрещеных чувашей самоотстранились от знания собственной этничности. Сегодня чувашаи намеренно и осознанно переходят грань, маркированную традицией прошлого как табу [ПМА 35]. Старикаи принимают это как неизбежное, поэтому почвы для конфликтов нет. Да и традиционная культура крещеных и некрещеных чувашей постепенно нивелируется.

После перечисления колен между ним и своей женой Василий Алексеевич отметил, что с конца XX в. могли жениться «даже близкие, вот 3–4 колена женились».

В этой ситуации пытаюсь выяснить механизм соблюдения традиции:

Н. В.: Не осуждалось, что ты с девушкой из своей деревни встречаешься, женишься на ней?

Инф.: Нет, нет, нет. Конечно, осуждали, нет, не осуждали, а могли немного посмеиваться: «Вот на своей сестре, вот на этой своей...»

Н. В.: Наверное, на своей сестре не доходило так?

Инф.: Ну примерно я говорю, получается близкая своя родственница. Некрещеные женихи женились на некрещеных невестах. Потом уже после революции начали мужики жениться на крещеных девицах. Вот у меня мать из Убей (с. Малый Убей Дрожжановского района Республики Татарстан. — *Н. В.*), она крещеная была, а отец некрещеный. Мы не крестились, нас не крестили [ПМА 7].

Трансформация постепенно перекраивает былые порядки. Происходит сдвиг в механизмах контроля (непреложное повсеместное соблюдение → активное подавление девиаций → высмеивание → безразличие). Чувашаи более поздних годов рождения не идентифицируют обычай жениться на девушках из чужой деревни.

Н. В.: Невеста должна быть обязательно из соседней деревни?

Инф.: Нет, необязательно [ПМА 25].

Если Василий Алексеевич (1930-е годы рождения) знал, но не соблюдал традицию знакомства, то следующие поколения не знали и не соблюдали.

В материалах экспедиции П. С. Палласа за 1768 г. об особенностях знакомств чувашей не упоминается [Паллас 1786: 135–145], что по умолчанию указывает на идентичность, по мнению великого путешественника, брачных правил с Центральной Россией.

В описании экспедиции И. И. Лепехина за 1768 г. также указывается на власть родителя женить или выдавать замуж детей. к тому же в чувашской деревне большинство жителей находилось в родственных отношениях:

Н. В.: У Вас муж из этого села?

Инф.: Да.

Н. В.: Как же так, нельзя же? Вы ведь все родственники получаете.

Инф.: Да, все родственники.

Н. В.: и как же, родственник получился у Вас?

Инф.: Родственники, но не близкие.

Н. В.: А какого колена?

Инф.: Не знаю. У нас село большое, людей-то много, родов-то много. Муж с другого рода. Он 9-го года рождения, мы учились в параллельных классах, повзрослели — дружили, ушел в армию на три года, я ждала и после армии уже поженились [ПМА 12].

До сих пор в деревне старики незнакомцу представляются с обязательной приставкой *tete* (низовой диалект) или *nичче* (верховой диалект) «дядя» (например, *Микуль tete*), указывая тем самым на привычную коммуникационную сеть деревенских связей [ПМА 19]. На постороннего переносится выработанная модель с семантическим контекстом определения старшинства [Сергеева 2020: 12]. Такое обращение сильно отличается от вариантов в городской среде: имя и отчество, господин, мужчина, гражданин и т. д.

В публикации И. Г. Георги интересующих сведений о знакомствах не зафиксировано. Традиция была тогда настолько распространена, что и указывать не было необходимости. Не соблюдающий перечисленных традиций человек просто выпадал из социума.

В письмах о своих путешествиях 1831–1834 гг. А. А. Фукс предлагает следующую интерпретацию традиции выдавать замуж не в свою деревню. У чувашей есть обыкновение брать жен и отдавать дочерей замуж непременно в другие деревни, писала она своему мужу Карлу Фуку. По ее мнению, этот обычай сделался

каким-то таинственным обрядом. Если сын хотел непременно жениться на девушке из своего села, то *отец парня* «отвечал, что у них считается стыдом отдавать дочерей или женить сыновей в своих деревнях; потому что все могут подумать, будто бы они любили друг друга до свадьбы. Да и грешно! — сказал один из стариков (верно, собранных для совещания), очень грешно жениться на той девке, которую каждый день видишь! — Да и счастья не будет, возразил сердито другой старик. Как можно делать свадьбу, не выехавши из полевых ворот» [Фукс 1840: 26].

Первая гипотеза, приведенная А. А. Фукс, на наш взгляд, не вполне объективна по той причине, что в то время в деревне еще не существовало даже такого понятия, как контрацепция. В результате любовной связи парня и девушки из одного села последняя, вероятнее всего, стала бы беременной. В экспедициях автору этих строк пожилые женщины прямо говорили об отсутствии возможности планирования беременности. Как объясняли мои информанты, в советские годы женщины для этого выбирали единственно доступный способ: постоянный отказ в интимной близости своему мужу при наличии 3–4 детей, вследствие чего они зачастую подвергались домашнему насилию от мужей [ПМА 11]. По всей видимости, народные средства прерывания нежелательной беременности всегда давали крайне неустойчивый результат, раз женщины решались на столь кардинальные меры в ситуации вынужденного ухода от былой многодетности.

Полный отказ в удовлетворении естественных желаний *главы* семьи в культурной среде с внешним почитанием мужа можно проинтерпретировать высокой условностью статуса хозяина в доме: «Приходит пьяный муж и кричит: “Кто в доме хозяин!? Кто в доме хозяин!?” Увидел жену. “А, Вы, женушка, Вы!”» [ПМА 12]. «Они, жены, настоящие хозяйева!» [ПМА 18].

В историческом плане женщины в итоге успешно решали вопрос изменения традиции многодетности за счет «ограничения» мужа. «Молодые были, вот он провожал домой: ждешь не дождешься, пока он поцелует. А потом (когда женатые) и не надо его! Пусть не подходит» [ПМА 11].

По информации от чувашек-бабушек, для выживания малой семьи во времена их молодости ими был выбран именно путь от-

каза мужу неслучайно. Весь исторический вектор разрушения патриархальной семьи, обособления личности от рода и, возможно, еще немало явных и латентных причин привели в целом к выработке этой конкретной стратегии.

Сравнительный анализ статуса главы семьи в городе и на селе у чувашей показывает, что «институт главенства потерял в наши дни традиционное значение, когда оно было основано на иерархии и авторитете мужчины» [Комарова 1988: 15]. Г. А. Комарова приводит статистические данные безусловного перехода роли главы к женщине. Причем этнографы, изучающие обсуждаемую тему, отмечают, что чувашки никак не демонстрируют намеренного желания демонтажа традиции. Даже твердо держатся старых обычаев и понятий. Например, умение готовить пищу по старинным чувашским рецептам распространено среди женщин [Комарова 1988: 18–23]. А высокая частота употребления блюд традиционной кухни свидетельствует о наличии совместных трапез в кругу родни (традиционно — мужа) по определенным культурой поводам [Комарова 1988: 18–23], что уже подтверждает прямую зависимость статуса главы от воли своей среды и историческую условность этой должности.

Таким образом, если в середине XX в. В деревне не было надежных контрацептивов, то в начале XIX в. их еще не могло существовать. Если девушка становилась беременной от связи вне брака с парнем, живущим в своей деревне, то шанс нормально выйти замуж у нее был минимальным.

Инф.: Сейчас по деревне так осуждается. Вот она такая-сякая с тем... Там была, с ним была. Раньше жених уже замуж не брал.

Н. В.: То есть даже если от него?

Инф.: Хоть от него, хоть от кого — жених беременную не берет. Беременная, не беременная — узнает, что она с кем-то переспала — все! Уже сбегал. А сейчас пока не поганый замуж не берут. Невеста, если не девственница, то пиво худой кружкой подавали. Как это стыдно было родителям. Может муж и сильно любил, но в семье уже все, не уважали такую. Мужу-то нашли родители такую, родители находят же. На свадьбе рядом сидят молодежь и похабные песни, частушки попевают во время свадьбы. Если она хорошая, то хорошие песни, а если знает про нее молодежь, то какая она была [ПМА 13].

Беременная незамужняя становилась изгоем в своей деревне. Единственный исход для нее был брак с вдовцом при наличии у него детей от предыдущего брака [Салмин 2016: 135]. Однако необходимо знать следующее обстоятельство: «Выйти замуж за вдовца мешали предубеждения, суеверия о наведенной им “порче” на покойную жену, о гнилости рода и др. Девушки старались избегать таких женихов» [Мухина 2014: 100].

Мужчин-вдовцов чуваша называли *урса* (термин несет резкую отрицательную оценку [Сергеева 2020: 17]).

Посреди улицы идет покати́стая доро́га,
Не споткнись, мой милый, осто́рожно шага́й,
Когда у тебя́ дома́ не бу́дет роди́телей —
Меня́ пригласи́ к себе́ [ЧГИГН. 25: 217–218].

Таким образом, добрачная связь сравнивается с опасным шагом на дороге жизни. Оступившийся на своем пути, естественно, приобретает перспективу стать маргиналом, т. е. разрушить свою судьбу.

Брак с парнем — биологическим отцом будущего ребенка из своей деревни был затруднен в силу того, что девушку для парня сватали обязательно из другого поселения. Из этого следует, что боязнь быть уличенными в половой связи до брака вряд ли могла быть первопричиной возникновения традиции выхода замуж в другие деревни. Традиция требовала не просто продолжения рода, а с непреложным соблюдением условий межродовых брачных связей.

Власть отцов женить сыновей и выдавать замуж дочерей не была абсолютна. Отец — такой же исполнитель родовых устоев, где реальная полнота власти принадлежала совокупно роду. Говоря современным языком, этот статус можно охарактеризовать как должность со всеми вытекающими смыслами о подчиненности и обязанностях. Об этих особенностях власти в родовой общине достаточно подробно говорится в работах И. Е. Забелина. Лидер в родовой общине непременно сохраняет родовую принадлежность вверенного рода и не выходит в своих действиях за пределы родовых интересов, образ царя с претензией на лидерство в пространстве всего народа появляется позднее, в эпоху российской колони-

зации [Перевалова 2019: 31]. Понятие лидера также значительно трансформировалось.

В том числе поэтому нами в главу о знакомствах добавлено наблюдение об изменении культуры деторождения с помощью «нерелигиозного» целибата сакральной фигуры мужа. Интересы рода, его выживание всегда стояли на первом месте, и любой его член (невзирая на «должность») был в первую очередь подчинен этому порядку.

Яркий пример сказанному — мотивация жен в условиях смены культуры регенерации: «Куда больше трех детей? Не прокормить! Поэтому отказывали мужу» [ПМА 11]. Думается, что и мужья осознавали правильность такого решения. И неслучайно агрессия пьющих мужей была направлена не только на жену, но и на детей, по сути, виновников ситуации. «Били, но терпели», — вспоминали женщины [Денисова 2007: 157–180; ПМА 11; ПМА 19]. Притом терпели обе стороны. Столь тяжкое воздержание мужа и жены ради выживания детей нащупывает метафизическую сущность рода в жизни чувашей. В том смысле, что традиционная вера чувашей и род формировались в едином анклав. Только серьезный идеологический базис мог заставить мужа и жену полностью исполнять функционал своих семейных ролей без интимности. к сожалению, алкоголизм, как любой порок, в некоторых семьях постепенно десоциализировал мужей, возможно пытающихся заполнить вакуум полового влечения.

В масштабном исследовании жизни русских крестьянок второй половины XX в. Л. Н. Денисова указывает на беспрецедентно высокий уровень домашнего насилия мужей к своим женам и детям на фоне алкоголизации мужчин [Денисова 2007]. Вероятно, своему вынужденному воздержанию мужчины пытались активно противостоять. Бесспорно, что слом культуры многодетности приходится именно на этот период.

Для нас в пассаже «о воздержании» представляется крайне важным следующее: в процессе трансформации культуры от обычая многодетности к широкому распространению формата малодетной семьи был задействован механизм упорядочивания половых связей [ПМА 11]. Это демонстрирует историческую потенцию подобного способа в конструировании традиции. Инструмент

управления сексуальностью, возможно, на первый взгляд примитивен. Но разобранные примеры демонстрируют коренные изменения в культуре, которые произошли в результате намеренной коррекции этой области супружеских взаимоотношений.

В приведенных объяснениях обрядности самими носителями культуры А. А. Фукс удалось зафиксировать начальный этап разложения традиции, когда защита или отстаивание обычая есть первый признак его распада. Лично меня, как исследователя, в поле постоянно эмоционально удивляет способность людей не задумываться глубоко о смыслах происходящего. Для чувашской культуры крайне характерно строгое сохранение преемственности: «Старых порядков не меняем! Новых не придумываем!» [ПМА 7]. В экспедициях, задавая вопрос старикам «Почему?», всегда получаешь ответ: «Не знаю, так принято» или «Так заведено». Крайне редко получаешь объяснения. И они, как правило, поверхностны и примитивны, отстранены от исторической действительности. В первой половине XIX в. старики все же брались разъяснять. Но по их ответам видно, что подлинная суть традиции и ими уже утеряна. Очевидно, что обряд брать невесту из соседнего села напрямую связан с родовой локальностью деревни, но старики в те времена не смогли этого объяснить А. А. Фукс. Точнее, они просто оперировали большим количеством «цитат» из обрядов. Между знанием и пониманием есть определенная дистанция даже у самих исполнителей обрядовых действий.

Но это рассуждение не так однолинейно. Человек выбирал традицию в конечном итоге осознанно, руководствуясь своим опытом, интуицией, стремлением. Поэтому разговоры на эту тему двояко затруднены: опыт тяжело передавать и тем более сложно говорить о сентиментальном (особенно с чужаками). Возможно, старики и не тратят сил на объяснения для инокультурных гостей. Говорят первое, что в голову придет. Нет смысла быть понятыми, так как в любом случае не поймут из-за отсутствия идентичности. Тут нужно объяснять слишком многое. «Чтобы понять собеседника, надо пытаться встать на его место, но это, как правило, не получается», — этот этнографический закон, к сожалению, сбывается чаще, чем мы хотели бы.

Изменения собственной культуры происходят всегда по согласию между поколениями. Совокупность мельчайших изменений

в целом формирует трансформацию традиции. И, следовательно, если традиции больше не сохраняются и не понимаются, то они довольно далеки от реальных практик. Только после семи лет постоянного общения я смог услышать от чуваша, что смысл традиционной свадьбы в самоутверждении рода: «Род — это главное!» — это было дружеское вразумление русскому от моего ставшего близким чуваша [ПМА 34]. Это первичный и основной посыл свадьбы, то, что навсегда остается в *душах* участников.

В представленном отрывке А. А. Фукс прослеживается сходная логика. Или аргументом традиции выступает прямая констатация обязательности ее соблюдения, или следует уже другой фрагмент свадебной обрядности, который никак не способен проинтерпретировать семантику выхода замуж в другую локацию. Обряд сохраняется, а система, породившая его, изменилась. Деревни разрастаются, становятся селами и поселками, в рамках которых могут совместно проживать несколько родов. Формально девушки уже могут выходить замуж внутри своего поселения, но обычай требует соблюдения норм прошлого, смысл которых уже 200 лет назад был не вполне ясен самим чувашам. Внешние потрясения XX в. явились только катализатором демонтажа большей части чувашской свадебной традиции. Их действительный слом произошел задолго до этого.

К слову сказать, обсуждение, приведенное А. А. Фукс, было вызвано желанием сына жениться на девушке из своей деревни. Родители не отговаривали его, а решали, как изменить обрядность для такой свадьбы. Вопрос о свадьбе никто уже не имел сил изменить. Сын действовал, как он хотел. Старики решали, как смоделировать ритуал. Например, выехать за ворота своей деревни и въехать в деревню в другие ворота.

Для нас, современников, воспитанных на позициях общегуманитарных ценностей, брак по решению родителей может пониматься только как насилие. Современная культура вызывает определенную рефлексю в попытке понять тот порядок вещей.

Например, в работах Н. Л. Пушкаревой рассматривается чувственный мир женщины русского Средневековья [Пушкарева 1989; Пушкарева 1999; Пушкарева 2011]. Сходные мотивы отчетливо прослеживаются на чувашском фольклоре.

Два ведра воды я выпила,
А ведро поставила под лестницу.
Жемчуг пустила — не утонул,
Серебро пустила — не поплыло.
К этому парню из деревни Старые Алгаши
Моя душа не расположена,
Но то, что *Турá* предписал,
Все равно, что волосами привязано [ЧГИГН. 7: 323].

Первые четыре строфы свадебной песни наполнены символикой из обрядовых действий (хождение за водой, *нухрат* и др.). Идет противопоставление личного и сентиментального с божественной волей, которая персонифицирована решением рода. В конечном итоге девушка соглашается выйти замуж за нелюбимого (= незнакомого) ей парня по установленным правилам.

«По вашей улице проезжает торговец: хоть ты купишь, не купишь, а выдь посмотреть. Любишь ли ты меня, родной, иль не любишь? Хоть ты любишь, не любишь, а приди повидаться» [Ашмарин 1900: 67]. Эмоциональная человеческая привязанность существовала всегда, несмотря на правила. Актуальность противостояния чувств и обычаев — вечная тема.

А. А. Фукс выводит нас на важный аспект свадебной традиции чувашей: парни и девушки формируют личные симпатии и антипатии относительно друг друга уже в пределах своей деревни. Иными словами, завязываются эмоциональные отношения. А. А. Фукс упоминает *капустки*, а также *улахи* (молодежные вечеринки в осенне-зимний период). В. А. Сбоев позднее критиковал поэтессу за упоминание о *капустках*, вернее за их несоответствие чувашам [Сбоев 1865: 98]. Эта критика полностью игнорировала тот факт, что традиция не стоит на месте. Уточнение В. А. Сбоева о принадлежности *капусток* только русским и Чебоксарам дает четкий вектор трансформации: процесс синкретизма посредством надвигающейся урбанизации.

В городской среде выбор невест происходит во время церковных служб православного прихода. В этом случае происходит унификация между знакомствами русских и чувашей [Фукс 1840: 41–42].

«На эти *капустки* обыкновенно женихи ходят смотреть невест, которых они намерены сватать...; всегда почти бывает, что после

вечеринки сыновья женятся, а дочери выходят замуж не за тех, за которых они (имеются в виду родители. — *Н. В.*) предполагали» [Фукс 1840: 40]. Научный формат должен быть далек от драматического повествования разрыва сентиментальных чувств таких пар в угоду родительской воли. В данном контексте отметим следующее: фольклорные, письменные источники и полевые материалы совокупно сохранили для нас предыдущую культурную среду. Насколько объективно — полемический вопрос, так как и в прошлом и уже в настоящем происходит непрекращающаяся трансформация традиции. Поэтому единственным способом получить более или менее объективный портрет прошлого — это работа с максимально возможным количеством источников по тематике. Естественно, с критическим подходом к ним. Табуированность отношений внутри деревни транслировалась посредством традиционной культуры поведения (этикой): поиск потенциальных невест за пределами родной деревни, вопреки сентиментальным чувствам, оставался основной формой брачных забот. Так было принято, т. е. так было естественно (= согласно традиции).

Инф.: Родители выбирали невесту. Родители знают, что лучше. Родители знали, поэтому женили, хотя жених и не любил, но они знали, а эта невеста лучше будет, чем та.

Н. В.: А как так родители указывают, а жить-то приходится всю жизнь в итоге без любви, о которой в поэмах?

Инф.: Со временем и полюбит. Дети будут — куда деваться? Городским есть что ли где жить? в деревне все на виду, все все знают. Все! [ПМА 13]

В сознании еще сильна инерция зависимости детей от воли родителей (у чувашей традицией считается патрилокальность), которая не только способна диктовать брачные правила, но и определять кандидатуру в мужа или жены.

Это мнение людей, проживших целую жизнь, у большинства из них была достаточно успешная карьера в колхозе и в рядах коммунистической партии (одна — главбух колхоза-миллионера, другой — первое лицо партии в колхозе и т. д.). Вероятно, они правы, но они и не пытаются перенести обозначенную концепцию на своих детей — понимают, что тема эта системная.

Постепенно с ростом экономической самостоятельности и диффузии культурных навыков соседей (отхожие промыслы, поездка в город, индустриализация, глобализация на производстве и т. д.) происходит отказ от установок прошлого. А. А. Фукс в конце первой половины XIX в. фиксирует недовольство родителей, когда их дети женятся уже по своему желанию. Процесс приобретения экономической свободы все же следствие, чем причина все большей и большей самостоятельности. Любая форма власти всегда использует административные, материальные и политические ресурсы. До тех пор пока род концентрировал в своих руках все ценные ресурсы, власть принадлежала ему в полном объеме. Но как только государственная концепция начинает успешно распространяться, создаются альтернативные институты жизнеобеспечения, происходит затушевывание традиций. Процесс постепенного вытеснения патриархального рода гражданским обществом является первопричиной трансформации всего уклада жизни.

Примерно в то же время, что и А. А. Фукс, П. А. Аноров констатирует диаметрально противоположное наблюдение по отношению ко всем предыдущим источникам: «Отец и мать не выдают у них своих дочерей и не высватывают невест за своих сыновей, предоставляя самим сыновьям и дочерям заводить связи и сватовство» [Аноров 1838: 196]. Конечно, подобное описание отсутствия родительской власти могло быть вызвано субъективностью источника. На самом деле не это существенно. Значительно то, что П. А. Аноров делает эти записи в 1838 г. — задолго до реформы 1861 г., с которой большинство исследователей связывают появление самостоятельности (в т. ч. брачной) детей [Кушкова 2004: 181]. Данный этнографический факт еще раз подтверждает тезис о смене культурных парадигм, произошедшей за счет постепенного перехода власти от патриархального строя к гражданскому обществу. Последующие письменные источники, фольклорные и полевые материалы более и более фиксируют появление выбора у жениха и невесты до и после реформы 1861 г. Поэтому в описаниях о выборе брачного партнера если и присутствуют субъективные моменты, то общая динамика в любом случае такая.

Н. В.: Скажите, а как Вы нашли жену?

Инф.: Мама показала, мама [ПМА 20].

И другой пример:

Н. В.: Вот Вы с супругой сами договаривались или родители так решили?

Инф.: А это раньше родители договаривались со стороны невесты и со стороны жениха. А мы просто познакомились. Сами. Я приехал с учебы, она закончила второе училище сначала. Она бросила институт, перешла в торговое, приехала, стала работать в магазине, ну там встретились. Она тут недалеко жила. Я здесь около школы жил, ну встречались, на танцы ходили вместе. Вот так. Ну, потом договорились: «Ну что, Мария, жениться пора, тебе выходить замуж». Потом послали стариков, пошли старики мои к ее старикам. Они переговаривались, договаривались. Спрашивают: «Согласна ли, не согласна?» и назначили свадьбу. Тут мы ничего сами не решали. Родители договорились на День конституции. Ну, вот тут соблюдали, что договаривались, когда и каким макаром [ПМА 7].

Инерция традиции настолько велика, что при идеологической программе советского периода освобождения от предрассудков прошлого все равно процесс знакомства либо целиком контролировался, либо «дооформлялся» родителями. Срабатывал высокий «запас прочности» былой системы.

П. А. Анорову удалось записать сведения о добрачной беременности сосватанных девушек:

Такое послабление (в смысле самостоятельность выбора. — *Н. В.*), по-видимому, могло бы иметь влияние на порчу нравственности, однако ж разврат у чувашей неслыханное дело, со следующим только исключением, которое, по образу мыслей их, не почитается соблазном: молодые люди, сосватавшись, иногда до венца успевают сделаться отцами; впрочем, такой обычай начинает выводиться у тех, которых отцы родились уже в христианстве [Аноров 1838: 196].

Для исследователя чувашской свадебной традиции это очень значимая находка. По собственным полевым материалам есть достоверные сведения, что на последнем этапе своего существования (вторая половина XX в.) свадебная традиция разрешала сожительство жениха и невесты до свадьбы [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19].

Инф.: Я в соседнем селе жил, а жена здесь. Также к себе забрал и жили сначала там, у моих родителей. Это уже после смерти ее родителей пришлось сюда переехать. У меня от жены сердце кру-

тило — любил. Когда уводишь в свой дом невесту, а не к родне — значит все, уже близость [ПМА 22].

Инф.: Я родителем сказал про свою, она работящая была. Дояркой работала. Я родителей слушал. Я не знаю, может, они что о ней узнавали. Она приехала к нам в село на свадьбу свидетельницей и у меня и осталась. У меня в доме. Потом приехали за ней на лошади. Им сообщили, что ваша дочь там вот осталась. Посидели там, поговорили, сказали, через месяц свадьба. Через неделю мы уже сватов отправили к ним [ПМА 25].

Инф.: Я тебе скажу по порядку. Сначала дружат, парень и девушка дружат, они познакомились, дружат. Вон [имярек], три года дружили. Потом он как будто украдет эту девушку. Та будет по согласии. Да по согласии, и она согласна, но это украдет. Украдет, привезет, но не в дом ее привезет, а к родственнику: к сестре там, к брату... Потом за ней приедут ее родня, мать и отец или еще кто. Где-то втроем-вчетвером. Это уже вечером. До утра они уже приедут. Вот к ней, а она спряталась за печку. Они поговорили, может, я силком привез, например. Тогда бы они забрали с собой. Если девушка не согласна, то заберут. Поэтому нужно прийти к утру этого дня, чтобы не надо было ночевать, чтобы она девушкой осталась. Если она с ним ночует, то разговор пойдет [ПМА 27].

Следует заметить, что практически все, с кем удалось пообщаться, говорили, что девушку «как будто воровали» в дом жениха. В диалоге с Р. В. Рыбаковой подчеркивалась локация невесты до того, как стали приводить невесту сразу в свой дом.

Н. В.: Как Вы познакомились с мужем?

Инф.: В нашей деревне все крешеные были. С теткой пришли ко мне с мужем знакомиться. Сама я из маленькой деревни, в лесу, в сторону Шенталы. Сели, чай попили. Сегодня познакомились, другой день один на мотоцикле приехал. И сразу привез сюда в свой дом. Без сватовства привез. Потом уже его родня поехала свататься [ПМА 30].

Могут быть задействованы любые схожие инварианты:

— сосватанная девушка переходит в соседний дом родни (вариант — в дом тети) с подружками в своей деревне;

— свадебный поезд привозит невесту сначала в дом родственника жениха;

— иные обрядовые сценарии.

Ситуационно используется важная, по мнению носителей культуры, логика одного обряда (как правило, предыдущего) для моделирования последующего.

Вот схематичное изменение места невесты в ходе трансформации:

Сосватанная переходит в дом дяди или тети в своей деревне (благополучно женат/замужем) → потом просто в соседний дом → неважно где, но у себя в деревне → в деревне мужа, но обязательно в доме родни жениха (хозяева благополучны в семейной жизни) → в деревне мужа/в доме мужа.

Следовательно, в традиции была определенная и, самое главное, санкционированная форма «досвадебных» встреч жениха и невесты. В XX в. И особенно в XXI в. вектор трансформации упростил и распространил эту традицию уже в ее примитивном сожительстве в виде гражданского брака. Но ее исторические корни и смысл, очевидно, имеют глубокий базис. Однако в рамках главы о знакомствах мы вынуждены свернуть эту тему до более уместного момента, отметив лишь только возможность такой формы.

Выше мы указывали на табуированность добрачной беременности. Но записи П. А. Анорова не противоречат, а лишь подтверждают канон.

Рассмотрим две ситуации беременности до брака.

1. В результате «шалостей» девушки и парня она оказывается в положении. Жизнь девушки по сути уже сломана, так как отец ребенка непременно женится на чужачке из другой деревни, а ее саму в лучшем случае отдадут замуж за вдовца, в семье которого она будет воспитывать своего добрачного ребенка и детей мужа. Общее презрение в деревне в целом и в ее семье в частности станет спутником на всю оставшуюся жизнь. Свадьбу в таких случаях, разумеется, не проводили [Салмин 2016: 135]. Подобную реакцию общества подтверждают слова современников.

Инф.: В то время строго было, только девушки невесты. А сейчас не девушка с ребенком! Готовый! Тогда стыд, совесть была. Надо иметь [ПМА 21].

Старики соотносят состояние развратности с настоящим положением дел в культуре семьи и, наоборот, прошлое идентифицируют с позитивной моралью и нравственностью.

Н. В.: А раньше брали невесту с детьми от другого или не девушку, скажем так?

Инф.: Не, таких не брали, они именно девушками были, не женщины [ПМА 5].

По ответам респондентов до сих пор прослеживается «отголосок» того крайнего отношения в культуре к добрачным связям. На этом фоне сегодня старики принимают своих родных детей с внуками, даже если они разведены, или рожают от «неизвестно кого» (прямая цитата слов самих сельчан. — *Н. В.*), или имеют несколько браков и т. д. Родители вынуждены строить отношения, например, с новым мужем/сожителем своей дочери, уже имеющей детей от предыдущих связей (которого в действительности они могут только считать дураком). И они участвуют материально в воспитании внуков, а некоторые порой полностью заменяют отца. Внуки таких дедушек так и зовут: «Папа».

Материалы фольклора соответствуют общему крайне негативно отношению к связям вне брака. «Ловушка для девчонок — под сараем, полштофная посуда под лавкой; рванный кулек — подстилка, черная ветошка — изголовье. Молодые ребята так и спуют, а ворота сарая так и хлопают» [Ашмарин 1900: 81]. В этой песне прописана вся «наклонная дорожка» девушки, которая попала в ловушку соблазна. Места сексуальных утех в чувашских селах — баня [ЧГИГН. Отд. III. 767: 20, 29, 151], сарай, дальние и уединенные строения. Симметричная характеристика досвадебного разврата и у окружающих.

Тот, кто кушает край пирога

Думает, наверное, что кушает пирог.

Тот, кто берет в жены чужую любимую

Думает, наверное, что девушку берет [ЧГИГН. 14: 46].

В *çавра юрă* (букв. «закругленная песня») чистая девушка представляется полноценной личностью. Вкус пирога, его объем соотносятся с глубиной познания человеческой души, личности.

Разделение на девственницу и развратницу не так примитивно (позитив — негатив). Секс до брака разрушает органическое единство девушки. Она навечно утрачивает часть себя для своей собственной потенциальной семьи (для будущих детей, мужа и т. д.). Ее целостность более не достижима. Окружающие отныне будут воспринимать ее только по этому признаку. Очевидно, что разврат в действительности является неволей.

2. «Досвадебная» (после сватовства) форма сожителства, зафиксированная П. А. Аноровым. Девушку сосватали. Ее родня и родня жениха санкционировали будущий брак, соблюдена предсвадебная обрядность в полном объеме и по всем канонам. Добрачная беременность правомерна, так как автор прямо указывает: «Не почитается соблазном». Исходя из представленных этнографических записей, можно с большой долей вероятности сказать, что это не афишировалось родителями, жених и невеста жили по общему умолчанию.

Получается, что воля индивидуумов играет здесь последнюю роль, а законность брака контролируется родом. Связь девушки и парня могла быть правомерной только в условиях одобрения двумя чуждыми родами. Негативность и позитивность возможных сценариев целиком зависит от родовой легитимности связи. Как видим, в случае несоблюдения правил существует четкая стратегия: программа действий со знаком минус.

В условиях концентрации власти в руках рода такое положение вещей вполне возможно. Но после того как на авансцену семейных отношений вступают государство и альтернативные институты, род поэтапно утрачивает силы для поддержания былого порядка вещей.

Инф.: Сейчас молодые придут: «Папа, мама, у нас будет ребенок!» Все. А когда свадьбу надо сыграть, договариваются. Один вечер, все! — свадьбу сыграли. В ресторане там соберутся, в Нурлате там, в городе [ПМА 14].

С середины XIX в. описания становятся более подробными и детальными. Ранее фиксировались в основном явные отличия от культурной среды самих исследователей. Потому что писать об общепринятых правилах не видели смысла.

Особое место в описании чувашской свадьбы занимают публикации С. М. Михайлова (1821–1861). Спиридон Михайлович —

чуваш с уникальной судьбой, что называется, «из низов», вырос в крестьянской среде, получил образование, стал служащим. Он снова обращает внимание на свободу чувашей в самостоятельном поиске избранника или избранницы еще до реформы 1861 г.: «Если холостяк задумает жениться, то он и сам невесту искать не ленится. На означенных *семиках*, подобравши себе партию своих деревенских девок, просит он их завлечь ту красавицу, которая ему по нраву, хотя бы она была и из дальней деревни». Поиск невесты может осуществляться парнем «при сватании, или ранее сватания при другом удобном случае, как, например, желающий жениться холостяк высматривает себе невесту тогда, когда он нарочно придет в дом ее под видом покупки хлеба или чего-нибудь другого» [Михайлов 2004: 69–70].

Мною в экспедиции записаны воспоминания позднего советского периода. Будучи молодым парнем, мужчина прикинулся шофером сломавшейся машины, чтобы впервые войти в дом родителей своей будущей жены. Причем мужчина остался круглой сиротой в раннем детстве и воспитывался в детском доме, т. е. не соприкасался напрямую с общесельскими обычаями. Вот как он описывает свой первый визит в дом будущего свекра и знакомство с родителями невесты. «Я пошел к ней, специально в дом ее. Они меня не знают. Я обманываю их, говорю: в Альметьевск еду, машина сломалась. Никто не впустит, говорю, а у вас двери открытые». В этом воспоминании важен тот момент, что отец невесты прежде всего пытается идентифицировать тогда еще молодого человека следующим образом: «Я не растерялся: “Так-так, туда-сюда, откуда — из Афонькино“. Они спрашивают: “Ильмендеевых родня?”» Постоянно подтверждается родовое устройство чувашского общества. Судьба молодых людей, познакомившись самостоятельно в клубе до этих событий, в доме свекра определяется путем запроса согласия невесты. «Ек отец: “Мы ждем, пока она говорит как. Согласие”. И ихние родители спрашивают: “За тебя можно вот эту водку пить или нет?” Вот, а она стояла, стояла и...: “Пейте!” Все, и мы уже на следующий вечер свататься» [ПМА 26].

На этом примере культурная среда демонстрирует уникальную преемственность: парень почти детально копирует поведение свата, пришедшего в первый раз в дом невесты. Напрямую было не

принято говорить о цели визита, сват приходит в дом невесты с *как бы* посторонними от свадьбы целями. В этом нет никакой метафизики. Люди одной культуры мыслят и чувствуют на «одной волне» (идентичное самосознание). В прошлом жених или невеста вступали в брак по воле своей родни, потому что личность была выражена через род. Свобода личности по фольклорному материалу тесно сопряжена с волей рода. А «неволя» приобретает ввиду самостоятельных знакомств. Скажем так: остатки общинного мышления доживают сегодня в сознании стариков.

В деревне видят, тут держатся хороших людей. Тут основа — держаться за хороших. Я вот жену выбрал потом. Ну как тебе сказать? Тут деревня, тут иначе, тут видят, каких людей держаться. Я жену другим местом выбирал (т. е. головой, разумом. — *Н.В.*). Я знал, что она мне нужна. Вот сердце схватывало. Я не буду пить с запойным, не буду вступать в связь с шалавой. Мы чувствуем ладных людей. С Верой мы целовались. Она хотела близости. Но я с ней ни-ни, понимал, что дети могут пойти. А она не та... и сестра у ней (*негативно*. — *Н. В.*)... Мы с женой до свадьбы три года дружили. Близости никакой не было. И у всех так было. Половой жизнью не жили до свадьбы! Вот почему у N (приблизительно 1980 г. р. — *Н. В.*) плохая жена? Потому что сразу сватов заслал, чуть не на следующий день. А у ней, хотя родня хорошая, но она сама... [ПМА 33].

Распад общинности лишил последующие поколения умения «чувствовать ладных людей». Следовательно, атомарность не способна объективно идентифицировать субъекты. Такое утверждение вполне разумно. Единичное всегда отчуждено от системности с ее опытом, историей и способностями. В чувашских сказках при нарушении сыном правил экзогамии проклятие распространяется на весь род, а не только на виновника [Чувашские сказки 1984: 87–92]. «Хорошие», а значит, и отрицательные характеристики распространяются соответственно не персонально, а совокупно на весь род [ЧГИГН. 14: 194].

Точно так же проецируются негативные свойства. Подход старины всегда системен: раз родня неправильная, значит, и потомки будут аномальные.

«Хорошо, кабы капуста, растущая в огородах, уродилась с крупными вилками. Хорошо, если бы хорошенькая сноха (имя) оказа-

лась такую же умною, как ее отец и мать» [Ашмарин 1900: 57]. Идентификация человека происходит от его корня, т. е. от рода. Выстраиваются логические связи: «хорошая жена = сытость, урожайность» и, как следствие, «плохая жена = голод, неурожай, несчастье»; хорошая сноха «произрастает» из хороших корней.

Знакомства, по С. М. Михайлову, происходили и на межсельских праздниках. В основном на *симёк* собираются парни и девушки. Также это касается весеннего молодежного праздника верховых чувашей *Пултран пасар* [Михайлов 2004: 69]. Автор напрямую не пишет об обязательном поиске невесты из другой деревни. Хотя именно так и происходит знакомство на праздниках между селами.

Традиционной формой знакомства для современников следует назвать вариант, когда жених и невеста впервые видят друг друга на своей свадьбе. Об этом свидетельствуют письменные источники, фольклор, да и сами чувашки хорошо помнят такой порядок. В рассмотренных материалах XVIII–XIX вв. (письменные источники) отсутствует направленная критика излишнего влияния родительской воли при женитьбе чувашек. Раз не критиковали, значит, это было не отличием, а повсеместным обычаем: знакомство жениха и невесты в процессе собственной свадьбы было широко распространенным явлением не только у чувашек. В противном случае обязательно прозвучало бы осуждение подобных нравов. Как правило, любая существенная вариативность в обычаях чувашек продуцировала обвинения в отсталости. Эволюционизм доминировал в науке почти до первой четверти XX в. По воспоминаниям современников (возраст 70–90 лет), некоторые из их бабушек и дедушек только на свадьбе увидели своих мужа или жену:

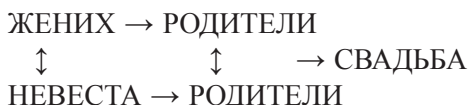
Инф.: Моя вот бабушка из другого рода была, из деревни Якушкино.
Н. В.: В эту деревню пошла?

Инф.: Она из зажиточной семьи была. Было ей 20 лет. А дед мой егоркинский, тоже из зажиточной семьи, ему 27 лет было. Он 79-го года, а она 87-го года. Даже не видели они друг друга. Моя прабабушка, очень властная такая женщина, нашла невестку свою для сына из деревни Якушкино. Вот просватали, на свадьбе она только его впервые увидела [ПМА 12].

Значит, такие браки все еще встречались даже на рубеже XIX–XX столетий.

Правило трансформации не позволяет говорить о прошлой традиции как о статике. Существует вероятность, что парень и девушка после сватовства до самой свадьбы могли быть в легитимной связи. Например, есть обрядовые формы (знакомство, калым, *пайчав*), индуктивно способные реконструировать форму досвадебного сожительства. Здесь говорится именно о вероятности, так как было бы неверным сказать, что знакомство на собственной свадьбе является первичной формой, коль скоро есть такая вероятность. Для еще живых стариков, т. е. для *современников*, с которыми удалось побеседовать, это было традиционным знакомством (впервые видят друг друга на свадьбе).

По работе С. М. Михайлова схема свадьбы представляется следующим образом:



На макроуровне знакомство переходит в свадьбу только при согласии родов жениха и невесты:

ЗНАКОМСТВО → (РОД ЖЕНИХА ↔ РОД НЕВЕСТЫ) → СВАДЬБА

Хотя по схеме знакомство проистекает по инициативе молодых, но жених и невеста все равно остаются под опекой родни. Так постепенно корректировка выбора жениха перешла от этапа знакомства к этапу сватовства (сватами были родители и родственники, а также делегируемый родителями жениха какой-либо сельский краснобай).

Зафиксированный Г. Ф. Миллером факт юного возраста женихов (первая половина XVIII в.) находит подтверждение в материалах В. А. Сбоева (середина XIX в.): «Чувашлята женятся в самой ранней юности, тотчас как выдут им положенные для того законом лета. Чувашские красотки, напротив, засиживаются в девках очень долго» [Сбоев 1865: 26]. Причем оно далее дополнено количественной характеристикой, что позволяет уточнить возраст невест в те годы. По сравнению с данными из предыдущих источников вряд ли можно говорить о высокой распространенности таких браков.

Юный возраст жениха в приведенной цитате скорее выступает устойчивой ассоциацией со свадебной обрядностью. Признак, который смог локально сохраниться столетиями, имеет глубокую логику своего бытования. Тема о существенной разнице в возрасте между женихом и невестой в научной литературе неоднократно обсуждалась. Выход замуж возрастных невест одновременно объясняет смерть жен раньше своих мужей.

Сходная ситуация вынужденной женитьбы молодого парня из-за смерти матери зафиксирована в первой половине XIX в. [Фукс 1840: 48]. В этом случае возраст жениха немного выше (19 лет), но функциональность идентична — невеста требуется для замещения умершей / болеющей хозяйки дома.

Инф.: Вышла, когда мне 20 лет было, а мужу 21 или 22.

Н. В.: Раньше же было правило, чтобы жена старше была?

Инф.: Не знаю, наверное, кто как кому попадетя [ПМА 8].

Ранний возраст женихов (около 15 лет) и, наоборот, зрелость невест (25–30 лет) вновь указывают на внешнюю зависимость от установленных обычаев, которые соблюдались в рамках рода. При этом В. А. Сбоев напрямую отмечает, что выбор невесты остается за отцом. Замечания В. А. Сбоева полностью копируют наблюдения классиков этнографии о туземцах, попадавших в поле зрения Бронислава Малиновского, Джеймса Фрезера, Маргарет Мид и др. Все девушки, независимо от их внешних данных, выдавались замуж, в противоположность социуму XXI в. Один век назад даже день рождения и возраст простого человека не имели особого значения [Ариес 1977: 216–245].

Опираясь на чувашскую культуру и историю, невозможно говорить о хаотичности мироустройства в прошлом. Девушка или парень воспитывались фундаментальной традицией, главной задачей при выборе брачного партнера было нахождение избранника в той же системе ценностей. Это и его признаки при таком положении вещей не первичны. Трудолюбие, терпеливость, выносливость, знание ремесла, сметливость, скромность и т. д. заменены сегодня на внешнюю красоту, богатство, важность бренда одежды, стиль жизни и прочие внешние характеристики. Бесспорно, что старые и современные признаки являлись и являются элемен-

тами, характеризующими общую систему того и сегодняшнего времени. Человек же вправе воспринимать ту или иную систему ценностей.

Петр взял жену из Олгаша, а мы, если придется жениться, то не возьмем ниоткуда, кроме своей деревни. У наших будущих жен на шее блестящая мониста и в два ряда серебряные ожерелья. Высоких русских девушек видно даже сквозь бусинку, а низеньких черноватых девушек не заметишь и сквозь вьюшку. На эту свадьбу собралось сто девушек, но ни одна из них не годна для нас. Хоть, положим, и совсем нет годных, но одна все же есть, только и у той, говорят, целых три дружка. Мы ее не дадим [Ашмарин 1900: 59].

В традиции чувашей определенное место занимает противопоставление высоких русских девушек-красавиц (отрицательны с точки зрения традиции) и маленьких черноволосых девушек (в действительности хороших жен). Красота русских подчеркивается монистой (ожерелье из монет), их стройность — бусинкой, но в развязке их (этих красавиц) практически называют блудницами, так как «самая хорошая» имеет трех парней. Поэтому традиция оценивала девушек по их умениям и пригодности в хозяйстве, а не по внешнему виду.

Сходные размышления у исследователей татарских обычаев: «В татарской семье сохраняются традиционные ценности, которые особенно проявляются в экстремальных условиях, когда семейная экономика вынуждена развернуться на самую себя, замкнуться в родственных отношениях, способных гарантировать физическое и социальное выживание, и труд на благо семьи выступает вертикальной культурной трансмиссией между поколениями» [Сайфутдинова 2013: 76–82].

Н.В.: А могла быть ленивая невеста?

Инф.: Нас две сестры было, нам лениться было некогда. Шесть кончила (классов. — *Н. В.*) — снопы вязать ходила, семь кончила — тоже вязала и молотила, восемь кончила — на комбайне работала во время уборки, на таком, который прицепом к трактору, девять кончила — тоже на комбайне, десять кончила — поступать-учиться ходила, еще начала работать. Ленишься некогда было.

Н. В.: Лег на диван, папа с мамой говорят: «Иди работай», а ты говоришь: «Идите подальше» — и лежишь на диване. Так нельзя было? Как сейчас?

Инф.: А во что было одеваться и обуваться, и кушать, если не будешь работать?

Н. В.: Как!? Родители пусть одевают. Пусть содержат — они же родили.

Инф.: Нас четверо было, не знаю. Даже об этом не думали [ПМА 12].

Дети мыслили об обеспечении семьи насущными предметами (например, одеждой), находясь в традиционной системе, т. е. в той структуре, которую мы описываем через термин «тотальная забота». Ребенок понимал, что означает общий ресурс семьи и участвовал в нем. Такое понимание было сопряжено с оценкой потенциальной опасности внешнего (нечего носить, нечего есть и т. д.) для семьи. Представляется, что из противостояния внешним угрозам происходит большинство традиций. Каждый вносил ценность для всех, в том числе для себя. Эта модель характерна для патриархального уклада. Сегодня у мужа и жены зачастую раздельные бюджеты. Ребенок только получает. Соответственно сложить заработок мамы и папы и осуществить финансовое планирование для стратегических нужд малой семьи сегодняшняя модель не способна. Дети не понимают логику объединения средств. Доминантой является модель, когда каждый сам за себя. Единое в прошлом противопоставлено разрозненному в настоящем.

Средой, в которой осуществлялся жизненный цикл человека, был род. Человек рос, жил и умирал в пределах одной деревни (по сути, объединения родни). Легитимный выход человека из рода — это только замужество. Покойники из обрядности чувашей не исключаются, так как входят в круг родни наряду с живыми. По меткому замечанию информанта из Самарской области, «покойные родственники — те же родственники, но как бы уехали» [ПМА 27]. Умирая, человек не выходил из круга рода, просто менялся его статус. Замужество — это краеугольный этап в жизни девушки, так как осуществляется переход из одного рода в другой. Для перехода в чужую семью на этапе знакомства должны соблюдаться определенные правила исходя из того, что девушка со временем станет главным хранителем традиций в своем новом роде.

Хорошая (желаемая) жена у чувашей ретранслировала установленный родом набор ценностей. Ее красота вытекала от ее соответствия нужным в жизни ценностям. Чем полнее она обладала

трудолюбием, терпимостью и другими традиционными качествами, тем более считалась красивой.

Тяжело представить, что мужчина с традиционными («дедовскими») взглядами на жизнь будет стремиться к анорексичного телосложения девушке ввиду инстинктивного желания иметь сильных и здоровых детей. Однако сегодня такие поступки совершаются вопреки природной логике. Иначе говоря, красота — вещь, зависимая от времени и носителя культуры.

«Если у меня густо посеянный хлеб, то целый год я не знаю заботы. Если у меня будет здоровая хозяйка, то до конца жизни я не буду знать горя», — строки из народной песни [Ашмарин 1900: 40]. Чувашки некогда были ядром семьи, поэтому существовала прямая зависимость жизни рода от позитивных качеств жены. Логика от обратного: нездоровая жена влечет за собой голод.

Отметим еще один важный момент в этой связи. Единство и родовая самоидентификация могли проистекать в условиях доверия между членами рода. Понятно, что доверительность без обладания и управления ресурсами невозможна. Поэтому решение родителя о женитьбе или замужестве не должно было восприниматься как насилие одной воли над другой. Дети были настолько сопряжены с родом, что общее решение принималось участниками как свое. Оно идентифицировалось со свободой, в том числе личностной. Выпадение из контекста (из рода) позиционировалось как неволя.

На рубеже XIX–XX вв. начинается процесс интеграции народов в единую культурную среду, что находит свое отражение в работах, подобных статье А. Лукошковой. Несмотря на явно позиционерский характер, в ней описывается чуваш, изменивший свой невежественный статус («научное знание против отсталой традиции») и теперь последовательно придерживающийся только цивилизованных норм, в том числе в отношении собственной женитьбы. «Митрофан Дмитриев замечателен тем, что он первый из своего народа, образовавшись, занял место учителя чувашской школы в селе Андрееве». Его личный пример представлен автором за эталон: «Как человек, ставший выше своего общества, занимающий почетное место и пользующийся общим уважением всего околотка, Митрофан не имел недостатка в выборе невесты, как из русских,

так и из землячек; но он желал взять жену из своих, грамотную, подходящую к нему по умственному развитию, которая могла бы быть помощницей в избранной им жизни» [Лукошкова] 1873: 88].

Определенные исторические параллели можно проследить в свадьбе Михаила Федоровича Романова и Евдокии Лукьяновой. Тогда традиционный русский свадебный ритуал (с большими вкраплениями элементов народных верований) был по возможности максимально замещен византийским канонам. Это делалось для распространения, если не сказать пропаганды, православия. В случае с царской свадьбой была издана отдельная книга [Описание... 1810], а изображение «образцовой» чувашской свадьбы выходит в формате журнальной статьи. Параллели между царским и народным укладом обыгрываются и в фольклоре: «Дед, пусти нас к себе в постояльцы и отдай ты за нас свою дочку. Чтоб с периной была твоя дочка, чтоб перина была с простынею, простыня чтоб была с бахромою, бахрома чтоб была все с рублями, а рубли чтобы были с царями; у царей чтобы были царицы, у цариц чтобы были ребята, чтоб ребята все были в фуражках. Их фуражки так вот и играют, у нас в руках невеста играет» [Ашмарин 1900: 80].

Тем не менее в статье А. Лукошковой в таком, казалось бы, ангажированном материале, затрагивается очень важный для чувашской принцип паритета в браке: союз заключается между равными родами. Подчеркивается, что паритет необходим для сохранения уровня жизни, например невесты. Сам собой такой принцип не мог возникнуть.

В рамках экзогамного брака осуществляется породнение двух чужих родов [Westermarck 1903]. Стремление двух групп к лучшему или подобному, но никак не к худшему естественно. В исторический период отсутствия товарно-денежных отношений благосостояние рода базировалось на трудолюбии его членов, их организованности и сплоченности. Такой коллектив вряд ли хотел бы вступить в союз с асоциальными маргиналами.

И ты не дочь знатной женщины,

И я не сын помещика —

Нам и целоваться не грешно.

Бросил вверх зеленые бусинки —

Попал на платье.

Айда вдвоем целоваться, чтобы стать неразлучными [ЧГИГН. 25: 324].

Принцип паритета имеет существенное значение для чувашей. Логика соблюдения его присутствует на всех уровнях свадебной обрядности: поиск представительницы равного рода; подарок (например, в виде монеты) за любой подарок девушки на сватовстве [Сбоев 1865: 33, 40]; сумма приданого должна быть равна сумме калыма и т. д. Напрашивается аналогия с современным политическим договором, когда должны быть соблюдены интересы всех сторон. Отметим, что в этих двух случаях меняются субъекты, а принципы остаются неизменными.

В 1890 г. В. И. Ашмарин и Е. С. Шкапский в «Этнографическом обозрении» публикуют объемную статью о чувашских свадьбах. В ней, в частности, говорится о крайней свободе интимных отношений среди молодежи до брака, а осуждению подлежат только пары, где девушка забеременеет. «Осуждаются только в том случае, когда явится очевидное доказательство этой интимности, т. е. родится ребенок», а «девка, которую парни не любят, у которой нет любовника, пользуется плохой популярностью» [Ашмарин, Шкапской 1890: 157–158].

Казалось бы, такие сведения полностью противоречат тому, с чем мы сталкивались до этого. В рассмотренных первоисточниках отрицается и осуждается наличие добрых интимных связей. Чистота девушки-невесты ставится во главу угла не только у чувашей, но и, например, у русских [Крюкова 2015]. Обязательность девственности просуществовала вплоть до середины XX в. По мнению стариков, «сейчас пока не поганый — замуж не берут!» [ПМА 11]. Старики под «поганый» имеют в виду девушку, уже имеющую сексуальный опыт, т. е. не девственницу. Крайне негативное отношение к близости до брака присутствует и в фольклоре:

Если сшить платье с семью подолами,
Не будет ли тяжело моему платью?
Если я в девках буду слишком бойкой,
Не будет ли меня потом муж притеснять? [ЧГИГН. 7: 354].

Бойкой девушка может быть только среди своих родичей. Жену, не сохранившую девственность, будет вечно притеснять муж (ограничивается ее свобода).

Инф.: До свадьбы мы с моим мужем гуляли пять лет: вот так ходили, никогда не целовались, никогда не обнимались, вот так ходили. Порядок был тогда. Нельзя было до свадьбы! Нельзя! Только рядом ходить и все! А если кто до свадьбы из девушек не соблел себя или забеременел — плохо, никто замуж не берет. Никто замуж не брал, потому что она не может, честь порастеряла. Мы с мужем пять лет дружили — он меня не трогал. Я приданое сама шила [ПМА 24].

Н. В.: Бывает такое, что невеста до брака гуляет. И выясняется, что после свадебной ночи она уже не девушка. Что тогда?

Инф.: Молчали да жили. Никто не выгонял, такого не слышно уже.

Н. В.: А ковши дырявые не давали?

Л. М.: Нет. Чтоб люди не знали. Раньше даже покрывала вытаскивали, показывали. Да это давно. Это не у нас. Может, у нас такое и было, но давно. У нас не было. У нас цивилизованный народ, у нас муж молчал, даже если такое случилось — никому не сказал. Я вон читала: в дырявые тазы барабанили на другой день и этот, но у нас не было.

Н. В.: Извините, если бестактный вопрос. Старались девицами выходить или...

В. К.: Конечно! Раньше мальчики с девочками так не спали. Такого не было. Это было позор. А знали люди вот в деревне, кто там гуляет, кто не гуляет. Знали. Видно всех. Например, придет из другой деревни вон тетин Верин племянник, она спрашивает, кого можно воровать, а она: «Там [имярек] есть, например, к этой не ходи», — скажет. Нехорошую невесту не предложили в общем.

Н. В.: А что с этими нехорошими случилось?

Е. П.: Найдут сами себе, гулящие-то. Но гулящих-то и не было, были, но редко. Мы таких и не припомним чего-то. Рассказывала: лес ездили рубить, рядом мы, говорит, спали и не трогали друг друга [ПМА 15].

Налицо крайняя интенсивность разрушения традиционной культуры. Раньше боялись самой идеи разврата и санкций за него, позднее разврат смог персонифицироваться в конкретных персон.

Вынужден сделать ремарку по диалогам. Подытоживая разговор, М. И. Маркелова указала, что шила приданое сама. Казалось бы, для столетнего человека несвязанная речь допустима: где девственность и где приданое? Но исследователю ясен смысл фразы: она себя намеренно идентифицировала таким маркером. Позднее приданое родители девушки стали покупать: сначала сложные вещи (рубахи), а полотенца девушки ткали сами, а потом все стало по-

купным. Значит, вес в своем воспитании полноценного изготовленного приданого (с восьми лет) она хорошо понимает. И свою порядочность связывает с умением трудиться, т. е. в случае прямой зависимости одних элементов от других речь может идти только о системе. Существовала определенная система воспитания, которая была позднее разрушена.

Традиция сохранения девственности плохо увязывается с вольностями игр на молодежных вечеринках *улах* [ПМА 19]. Понимание сексуальности для современности и прошлого бесспорно отличается. Для традиционного общества что-то дозволялось, но табуировалось нарушение девственности. Как правило, последнее принято связывать с высокой моралью и нравственностью наших предков. Корни табу находятся в анклавности родовых отношений. Востребованность невинности происходит на уровне межродовых связей. Иными словами, невеста предъясняет свою невинность единожды во время брачной ночи на свадьбе. Это качество публично актуализируется после брачной ночи для родни жениха [РГВИА. Ф. ВУА. 19026: 274–275]. Следовательно, чистота невесты имеет значимость для рода невесты ввиду того, что его доказательство востребуется на свадьбе для жениховой родни. Ввиду общности культуры, о которой мы говорили выше, понималось, что у невесты могли быть какие-то *девичьи шалости*, которые в рамках табуированности девственности были дозволены. Выходит, согласно народной нравственности *девичьи шалости* допустимы, а пенетрация — нет. Отметим, что с точки зрения сегодняшней морали телесные соприкосновения девчат и парней на *улах* можно классифицировать скорее как *петтинг*.

Первопричиной этой традиции выступает не высокая мораль, а достаточно конкретные интересы рода. Дело в том, что экзогамный брак — это санкционированное обеими родами создание новой семьи в строгих условиях соблюдения интересов сторон. Одним из важнейших интересов рода мужа является продолжение *его* рода, т. е. рождение детей исключительно по своей крови.

Неоспоримым фактом является и то, что при отсутствии девственности у невесты не будет гарантии сохранения чистоты рода мужа. В таких условиях не существует уверенности в том, что рожденные невестой дети будут именно от жениха. Если круг рода разомкнется, то это противоречит самой сути чувашской традиции.

Принципиальный синтез живых и умерших предков пронизывает практически всю чувашскую обрядность, если рассматривать ее шире границ свадебной традиции (см. в библиографии работы Н. И. Ашмарина, П. В. Денисова, А. К. Салмина и др.). Например, в основе похоронно-поминальной культуры лежит идея перерождения предков в потомков. По этой же причине надгробные памятники *юпа* (а также современные кресты) чуваша не восстанавливают (не беспокоят) ввиду перерождения прадеда или дедушки во внуке.

Предположим, что в рамках традиционного брака невеста будет рожать детей от вариативной фигуры, а точнее от представителя вариативного рода. Под вариативностью понимается утрата такого свойства девушки-«не девственницы», когда биологическим отцом ее детей является исключительно муж. Метод установления биологического отцовства тогда был только один — зачатие от чистой девушки. Невеста, уже имевшая сексуальный опыт, могла забеременеть, например, накануне свадьбы от чужака. Это явно будет находиться в полном противоречии со всей культурой и никоим образом не соответствует интересам рода жениха. Если жена родит детей от чужака, то некому будет перерождаться. Род обеспечивал выживание в определенных условиях для своих членов, а не для чужаков. Поэтому отправной точкой обязательности сохранения девственности до свадьбы служит необходимость сохранения чистоты рода, а не результат высоких морально-нравственных принципов прошлого. Хотя девица, до 28 лет борющаяся с искушениями, вероятно, должна обладать высокой нравственностью в совокупности с твердым характером, что не соответствует распушенности.

Не нужно игнорировать и интересы рода девушки. Девственность, кроме всего прочего, формализует ответственность за стороной жениха, которая принимает / получает невесту. В условиях договора между двумя родами весомое место занимает передача ответственности за члена рода. В роду мужа полную силу обязательство за девушку достигнет только в условиях ее чистоты. Если бы она, выйдя замуж, родила от представителя любого другого рода, то сторона мужа, совершенно естественно, имела бы возможность переложить с себя ответственность за девушку.

Вмешательство третьей стороны размывает уже установленный регламент договора между договорившимися сторонами. Поэтому девственность была одним из обязательных условий межродового договора, т. е. договора *между двумя* сторонами.

Существовавший некогда порядок монолитности родни не потерпел бы риска жизни одного из своих членов: важным свойством уклада минувшей эпохи являлась полная и тотальная забота. Это свойство должно обязательно сохраниться при переходе девушки из одного рода в другой. Иначе быть не могло.

Членство в роде в любом случае ведется по крови. Гарантией же чистоты крови потомства могла быть только девственность невесты. Кроме того, девственность устанавливала сущность самого экзогамного брака, в основе которого лежит двухсторонний договор. Отсутствие девственности разрушает сам принцип договоренностей, которые обязаны исключать интересы любой третьей стороны. В этом смысле девственность и брак являются единым феноменом.

Поэтому беременные до свадьбы девушки выпадают из свадебной обрядности. Репрессивные меры по отношению к невестам, которые на свадьбе не оказались девственницами, следовали по отношению к родне невесты незамедлительно и в достаточно агрессивной форме [Салмин 2016: 163–165]. Первоначальной формой реакции на прямое несоблюдение договора мог быть отказ от невесты. Одна из реакций: никто не ест приготовленное новобрачной праздничное угощение *салма*. Блюдо целиком выкидывают собакам [Фукс 1840: 68]. Это относится в тот числе к «обрусевшим» деревням, т. е. почти утратившим свою идентичность чувашам.

Основной этап динамики трансформации:

Непреложное соблюдение девственности → *публичное наказание невесты и ее родни* → *побои и месть со стороны мужа в рамках малой семьи* → *замалчивание* → *безразличие*.

Селезень говорит: как бы быстрее до озера дойти.

Наш парень говорит: как бы быстрее лечь с этой девушкой,

Чтобы узнать ее девственность.

Если девственности нет, то у парня заиграет в руках нагайка!
[ЧГИГН. 15: 250–251].

Записанная частушка повествует о парне, которого инстинкт подстегивает к женитьбе. Истребование девственности тут происходит в рамках свадьбы, так как герой легитимен наказывать нагайкой только девушку в статусе невесты. Коррекция силой тут потенциально распространяется на жену, наказание происходит не только в рамках свадьбы. Пройдет время, и женихи будут просто замалчивать не девственность своей суженой (середина XX в.) [ПМА 19]. А сегодняшней нормой становится порой наличие детей у невесты от предыдущих отношений. В правовом государстве брачный договор заключается между двумя гражданами, а не между родами.

В обряде прилюдной верификации невинности девушки к тому же фигурирует тема противостояния двух родов. Для рода мужа неприемлемо, например, вербальное утверждение новобрачных о биологическом отцовстве жениха. Требуется демонстрация физиологических фактов невинности невесты после первой брачной ночи всем и каждому. В последующем она уже в статусе жены неоднократно станет матерью. В этих же случаях репродуктивные способности в статусе жены (она уже рожала) фактически гарантируют биологическое отцовство мужа. Дело в том, что нет полного доверия между родами. Этот пример прекрасно демонстрирует сложность и обязательность традиций в породнении взаимообрачующихся родов. В статусе жены женщина находится под присмотром рода мужа и отсюда берется гарантия чистоты крови. Чужим же род может и доверять, но при условии убедительных доказательств. И это в который раз подчеркивает общинность традиционного мышления.

Возвращаясь к публикации В. И. Ашмарина и Е. С. Шкапского, мы наблюдаем традицию с существенными трансформациями. Удивляет, насколько быстро (в описании) традиция разложилась по отношению к другим локациям. Соблюдение девственности неукоснительно исполнялось у чувашей в течение почти всего XX в. [ПМА 3; ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19]. Но, по сути, сегодня ситуация намного хуже, чем указывали исследователи, поэтому можно констатировать, что определенный ими вектор изменений был верен.

Также отмечается закономерность выходить замуж в более зрелом возрасте по отношению к жениху. Упоминания об этой

особенности переходят от публикации к публикации: «Девушки... часто бывают старше женихов, так как чувашки дорожат работницами в семье и не торопятся выдавать их» [Ашмарин, Шкапской 1890: 158]. По наблюдениям авторов упомянутой публикации, возраст женихов составляет 19–20 лет.

Следует упомянуть и указание на то, что «отец парня посылает сватуна к родителям девки, чтобы узнать, отдают ли они ее» [Ашмарин, Шкапской 1890: 158]. Как видим, патернализм имеет место быть, так как представляется сомнительным, что отец согласится сватать для сына девушку, неподходящую, по его мнению, сыну. Указание на наличие такого «фильтра» в условиях описанной ими же полной свободы половых отношений молодежи до брака [Ашмарин, Шкапской 1890: 157–158] находится в противоречии со здравым смыслом.

Если вспомнить вероятную форму досвадебного сожителства парня и девушки после сватовства, о котором, в частности, писал П. А. Аноров, то в материале исчезают противоречия. Беременность девушки до свадьбы по его описанию была возможна. На чувашском материале прослеживается устойчивость таких фактов: описание П. А. Анорова находит свое подтверждение [Аноров 1838: 196] в статье В. И. Ашмарина и Е. С. Шкапского спустя 70 лет. Сегодня же добрачное сожителство, гражданский брак — крайне распространенная традиция.

Дух идеализации научного знания в конце XIX — начале XX в. хорошо знаком историкам. На тот момент казалось, что с помощью науки можно совершить невероятное, понять все. В момент своего создания статистика представлялась наукой, способной дать наконец однозначное объяснение по всем затруднительным вопросам о народе. В. К. Магницкий с точки зрения статистики попробовал затронуть основные признаки, относимые к традиционной чувашской обрядности: время свадеб, разницу в возрасте чувашских невест и женихов, традицию брать невест из других деревень [Магницкий 1892: 6, 9]. Им был проведен тщательный анализ статистических данных книг брачных обысков чувашей Шуматовского прихода Ядринского уезда за 13 лет (1841, 1847–1857, 1884–1886). Цифры указали на отсутствие разницы в возрасте жениха и невесты:

Цифровые данные о возрасте брачующихся наглядно показывают, что сообщения В. А. Сбоева, будто чувашлята женятся в самой ранней юности, лишено фактического основания. От вступления в брак в самом раннем возрасте чуваша удерживались и удерживаются, прежде всего, из боязни поступления в солдаты. По приведенным цифровым данным нормальный возраст для женихов у чуваш 22 года, а невест — 24; случаи же женитьбы пятнадцатилетних мальчиков на 30-летних девицах и в прежнее время, несомненно, были исключительными [Магницкий 1892: 6].

Кроме того, автор, не найдя цифрового подтверждения традиции брать невест из соседних сел, делает заключение о ложности указаний на этот обряд у других исследователей. Выходит, что ученый рассматривал традицию в статике без какой-либо динамики: расходящиеся с официальной статистикой факты прошлого принимались им как заведомо ложные по вине опубликовавших их. к сожалению, позднее стало понятно, что общие цифры не могут рассказать о предпочтительной форме, стереотипе идеального и т. д. Еще В. Я. Пропп полагал, что традиция может встречаться со всеми внешними признаками исключения [Пропп 1976: 30, 115].

Тем не менее выделяется общая тенденция трансформации традиции. Автор этих строк пытался продемонстрировать, что зачастую полностью отпадают обычаи, некогда бывшие обязательными.

Согласно экспедиционным данным Хейкки Паасонена 1898–1902 гг., сведения, относящиеся к знакомству, можно сгруппировать в виде тезисов [Paasonen 1949: 1–2]:

1. Раньше (по отношению к времени экспедиции) женили ребят в 15 лет по воле отца, соответственно знакомства как такового не происходило.

2. На момент сбора материалов брачный возраст составлял 19 лет, но опять преобладало мнение рода, т. е. знакомства *de facto* не было.

3. Кандидатуру невесты выбирали не на уровне семьи, а родом.

4. Стали учитывать мнение жениха, могли предложить другую девушку. Подбор происходил родом, парень только вправе принять или отвергнуть, но в матрице родовых представлений.

5. Точно так же невеста вправе отвергнуть или принять кандидата на роль жениха.

6. Знакомство происходило в санкционированных обоими родами условиях, но с учетом мнения будущих жениха и невесты.

7. Локация невесты: и собственная, и соседняя деревни.

Материалы Паасонена так и не увидели русского перевода и были изданы только на немецком языке спустя почти 40 лет после экспедиции, поэтому не использовались в научном обороте в полном объеме. Объем и уровень собранных Хейкки Паасоненом данных стоит на уровне работ С. М. Михайлова, Дюлы Месароша, Н. И. Ашмарина, К. П. Прокопьева и других видных этнографов.

По наблюдениям Хейкки Паасонена начальная стадия знакомства (подбор невесты) осуществляется родней жениха, т. е. находится в руках его рода. Уровень выбора девушки-претендентки не ограничивается родителями жениха. Ничем и никем не лимитируемая отеческая воля более миф, чем реальность. Система неукоснительно управляется патриархальными законами, которые сформированы на родовом уровне, поэтому отец тут — сам подчиненная этим законам фигура.

Инф.: Это род, род — это не то, что племянники, зять, сноха. Это род, корень дальше. Это по-чувашски *ротне*. И с этими, сколько дворов будет, с этими ходим. А вот сейчас не ходят. У нашей дочки родня еще держится, они ходят. Это единственные уже, кто так ходит. Соблюдают эту традицию, они начинают с этого конца и идут дальше до конца села. Самый последний — Сандр. Последний из родни дом. У них тоже 5–6 дворов осталось. У Сандра мордовка вроде жена. Хоть жена — мордовка, Сандр крепкий, соблюдает, держит. А сноха крещеная, но традицию держит: поминает своих родителей, бабушек-дедушек [ПМА 27].

Под хождением здесь имеется в виду участие в родовых праздниках и обрядах, прежде всего в *мункун* [Салмин 2016: 87–93].

В статье Н. Лейхтфельда приводится прекрасный пример сохранения общей традиции неперемного замужества в соседнее село:

Главные «смотрины» бывают обыкновенно в базарные дни на площади какого-нибудь большого торгового села, куда чувашаи съезжа-

ются из нескольких окрестных деревень. Парни и девушки на этих смотринах играют, впрочем, второстепенную роль, так как право выбора жениха и невесты остается за их родителями; родители невесты руководствуются соображением, сколько жених может дать за их дочь выкупа; а родные жениха стараются принять в дом невесту с приданным [Лейхтфельд 1903: 87].

Следует учесть, что базар всегда предполагает межсельский формат.

Инф.: Она была Петрова, она Кульметьева, она...

Н. В.: Все с этого же села!?

Инф.: Нет, мы с соседних сел пришли! Андрей Степанович и Людмила Семеновна с этой [ПМА 13].

Из четырех женщин только одна вышла замуж в свою деревню. Воспоминания Людмилы Семеновны о знакомстве с мужем приводились ранее: она осознавала, что они не близкие родственники и он из другого рода, т. е. счет родства соблюдался. Причем говорила она о своей родной бабушке так: «Жила в другой деревне — была другого рода». Выходит, табу существует. Андрей Степанович, как и положено правилом патрилокальности, из своей деревни при женитьбе не уходил.

Любопытно, что в начале беседы они говорили следующее:

Н. В.: Раньше было правило выходить/жениться только из другой деревни. Здесь то же самое или?

Инф.: Нет, у нас такого правила нет, чтобы *именно* из другой деревни [ПМА 13].

Важное наблюдение: правило замужества в соседнюю деревню соблюдается, а сам регламент носителями культуры не понимается. Это уже отчетливый признак разрушения нормы. Но традиция еще держится (контролируется) на подсознательном уровне.

По наблюдениям Н. Лейхтфельда, родительская воля в выборе невесты играла первоочередную роль. Черда противоположных этому наблюдений других авторов является отображением неоднородности трансформаций во времени и пространстве.

Н. В.: Сейчас родители не могут запретить детям жениться?

Р. Р.: Если родители против, то дети уйдут и где-нибудь живут. Сейчас. Разногласие между родней и тогда было, и сейчас. Но родители раньше, если против — свадьбы не будет. Родня силу имела.
Г. М.: У меня дети женились на городских и только по факту ставили в известность [ПМА 23].

В записях К. П. Прокопьева также отмечается межсельский формат знакомства на хороводах, базарах, посиделках *ларма*: «Чувашская молодежь знакомится друг с другом чаще всего в хороводах... Для знакомства с молодежью чужих деревень служат “посиденки” (чуваш. девушки очень любят ездить зимою к родственникам с пряжей на посиденки), катанья с гор, куда выходят и приехавшие из чужих деревень на посиденки девушки (*ларма хёрсем*), и базары» [Прокопьев 1903: 3].

Наблюдение К. П. Прокопьева подтверждается В. К. Магницким: едва ли кто так любит посещать базары, как чувашки; на них молодежь «знакомится для будущих супружеских связей» [Магнитский 1868].

Ястреб из черного леса в поле не бывал,
Ястреб степь не видал.
Парни из этой деревни на хоровод не выходили,
Девушек не видали [ЧГИГН. 7: 324].

Здесь ястреб сопоставляется с женихом. Агрессивность аллегории и сам контекст указывают на следующие моменты: парни самоидентифицируют себя с чужаками для жителей других деревень; чужая деревня = чужой род; парням необходимо искать невест в другом роду; хоровод — одна из важнейших локаций для знакомства молодежи разных родов; «парни-ястребы» самостоятельно знакомились с потенциальными невестами в рамках межсельской обрядности.

Как писал К. П. Прокопьев, жених у чувашей на сватовство не ездит. Родители спрашивают сына-жениха, есть ли у него на примете невеста. И только «в случае отрицательного ответа (что было редко. — *Н. В.*) родители сами указывают ему невесту в своей или в одной из соседних деревень, после чего начинается сватовство» [Прокопьев 1903: 3–4].

Все указанные формы знакомства предполагают межсельский уровень, следовательно и брачные партнеры выбираются из другого населенного пункта. В этом пункте традиция, по наблюдению К. П. Прокопьева, осталась неизменной, а вот свобода выбора в поиске брачного партнера уже предоставлена молодым. Оговоримся, что само сватовство проводится и организуется родней. Родня в любом случае сможет откорректировать («отфильтровать») кандидатуру в жены сына.

К уже названным базарам, хороводам, капусткам, *ларма*, *улахам* и др. Дюла Месарош добавляет еще один формат знакомства молодых. Речь идет о межсельском обряде *хёр сáри* (букв. «девичье пиво»): «Это не что иное, как пир, танцы, веселье, устраиваемые деревенскими девушками, на которые приглашаются парни, а также молодежь соседней деревни... Все, что необходимо для проведения пира (пиво, еда), девушки собирают по домам, но, как правило, только в тех домах, где есть девушки-невесты» [Месарош 2000: 170].

Важной деталью является включенность в него старшего поколения, т. е. не наблюдается присущая современности сегрегация (процесс знакомства) [Кондратьева 2021: 112–118]. В *хёр сáри* девушки выезжают в другую деревню, поэтому там их окружают парни той деревни, куда они приехали. Таким образом, устойчивость традиции замужества в соседнюю деревню находит еще одно подтверждение.

Улахи (молодежные посиделки в осенне-зимний период) проводятся в кругу односельчан. Формируемые здесь пары будут разрушены позднее для традиционного брака с партнером из чужого села. *Улах* можно назвать платформой, где происходит предварительная притирка ребят и девушек одной деревни. Тут нужно общаться со сверстниками, уметь постоять за себя, происходит первичная сексуальная инициация, девушкам необходимо блюсти себя девушками при общей дозволенности игр [Месарош 2000: 172–173].

Утка, которая не умеет плавать —

Зачем же пришла к воде?

Парень, который не умеет общаться —

Зачем же пришел на посиделки? [ЧГИГН. 14: 162].

Вышел в поле и увидел:
Два серых коня дерутся.
Почему они дерутся?
За молодую травку на лужайке.
Вошел в деревню и увидел:
Два прекрасных парня дерутся.
Почему они дерутся?
За прекрасную девушку [ЧГИГН. 14: 18].

Нужно добавить, что *улахи* просуществовали до конца 1960-х годов и ближе к этому времени их формат изменился. По воспоминаниям современников, будучи молодыми парнями (50–60 лет тому назад) они спокойно ходили на эти вечеринки в соседние села [ПМА 19]. Изначально туда допускали только тех, кого повседневно знали очень хорошо и кому доверяли полностью. Чаще такие молодежные уединения ограничивалась не только рамками села, а даже одной улицей или частью улицы.

Инф.: Я сама родилась в селе Туарма. На *улах* на балалайках, гитарами, девчонки. Ходили, плясали на посиделках, гуляли и рукодельничали девчонки. Потом плясали, играли и все, все... А потом уже Миколов день летом — уже хоровод, *Уяв*, по-нашему *Уяв*. И там знакомилась с парнями. Я в *тухья* еще ходила [ПМА 24].

На сравнении того, что было первоначально, и того, что вспоминают о своих *улах* сейчас уже старики, можно выявить один из признаков трансформации. Обрядность зачастую накладывает определенные ограничения на своих участников. Пример разложения изначальных ограничений можно привести не только относительно *улахов*. Например, большинство общесельских обрядов проводились только мужчинами (патриархами), и женщины и туда не допускались [Фукс 1840: 12]. Спустя несколько десятков лет в научной литературе это вызовет критику в несоответствии [Сбоев 1865: 12]. Традиция понималась в статике, а она в этот период интенсивно менялась. С конца XIX в. дозволялось исполнять обряды и играть роли предводителей пожилым женщинам. Таким образом, к устойчивому признаку разложения можно отнести распад правил, ограничивающих участников традиции.

На посиделках допускали трогать «нежные места», поцеловать и т. д. Были в ходу следующие игры. «Щипать — потрогать». Брали

девушек на руки и несли за печку, там трогали груди, касались мест и пониже. Потом парни предлагали кружкой мерить груди — у кого побольше, у кого поменьше. Еще игра: парень сажает себе на колени девушку с тем, чтобы она чувствовала его пенис. Были игры на соревнование, но с намеком: кто лучше продевает нитку в ушко иголки или пролезание под табуреткой [Салмин 2016: 70–73].

Н. В.: Скажите, а *улах* сейчас есть такое?

Инф.: *Улах!* Нет, сейчас нету. Раньше были, а сейчас... Осеннюю работу заканчивали, молодежь собиралась, вот в домах собирались: вязали, пряли...

Н. В.: А где знакомились с мужем?

О. К.: В деревне, вместе работали, виделись и...

Л. М., дочь О. Б. Карчуковой: Папа мне рассказывал, как с мамой познакомился. «Иду, — говорит, — и вижу, как девушки идут фигурные, красивые и, — говорит, — внимание обратил». Папа рассказывал!

Н. В.: А на *улах* он с Вами ходил?

О. К.: Ходили.

Н. В.: А что там делали, игры какие?

Инф.: Вяжут, прядут, вышивают... А парни с гармошки приходят, потом они пляшут там, песни поют... Игр не помню, только пели [ПМА 15].

Н. В.: В своей деревне как собиралась молодежь?

Инф.: *Улах* — посиделки. Парни и девушки заводили знакомство на этих *улах*. Пешком ходили на посиделки в другую деревню (в данном случае информанты не понимают: если ходили в другую деревню на посиделки, то это уже не *улах*, а *ларма*. — *Н. В.*). У нас тут друзья были. Он Салейкинский, приедет сюда в *улах*, сперва он со своими друзьями, а потом со своими друзьями к девушкам. Там и познакомится. Кто-то нравится ему, какая-то девушка и еще приедет [ПМА 28].

Традиция обязывала девушкам выходить замуж значительно позднее парней: «Сразу после достижения сыном 16 лет отец с матерью начинают хлопотать о его женитьбе. А девушка, по правилам, старше парня, и к тому времени, как выходит замуж, ей обычно уже за 20» [Месарош 2000: 327]. Думается, что такая относительная свобода на *улах* связана с некими сублимационными функциями для девушек. Им требовалась определенная раз-

рядка. И на этих вечеринках происходила селекция девушек, способных ретранслировать традиционные ценности. Суровым испытанием для парня был разрыв отношений с девушкой в угоду решению его рода. Ведь на *улахе* у парня завязывались сентиментальные отношения с девушкой из своей деревни. Она выказывала ему предпочтение через дарение платочка: «Во время знакомства девушка дарила своему парню вышитый платочек» [ПМА 27]. Способность подчиниться традиции, а точнее принять решение родни как свое, несомненно, формировала характер парня и наделяла его опытом, которым он должен затем поделиться уже со своими детьми. Формировалась благоприятная среда для действия устоев: он, будучи отцом, должен будет женить сына вопреки чувственной связи сына (соблюдается преемственность). Аналогично относительно девушки и ее потенциальных детей.

В описании Дюлы Месароша особое место отводится возрасту женитьбы. Возраст потенциальных женихов указывается 16 лет, т. е. почти традиционный. Данный возраст свидетельствует о все еще сильной зависимости от родителей, рода. Возраст невест снизился с 25–28 лет до 20. Это результат влияния трансформации взглядов на брачные отношения. Автор книги приводит примеры интерпретации данного обычая самими чувашами, согласно которым невесты берутся для отцов (в смысле — для работы в отцовском доме).

Следующий случай я слышал от одного чувашского священника. Приходит к нему отец, чтобы заявить о женитьбе своего сына.

— Да, ведь твой сын еще очень молод, — обращается к нему священник, — зачем ты ему берешь жену?

— Но я ведь беру не для сына, а для себя, — ответил отец.

Впрочем, как я слышал, этот обычай распространен и среди русских мужиков [Месарош 2000: 327].

Имеется в виду 1) продолжение своего рода через сына; 2) для ведения хозяйства (а не для интима с невесткой).

Как видим, происходит сравнение с русской традицией, что некорректно ввиду того, что названный обычай у русских распространялся только на младшего сына [Забылин 1990].

Разница в возрасте могла бы быть объяснена с позиции синхронизации взросления братьев и их детей с сестрами. Разрыв

в возрасте брата и сестры при женитьбе позволяет роду консолидировать ресурсы перед выходом невесты из своего рода, который вызывает отток рабочих рук невесты и отдачу животных в качестве приданого (указываем наиболее важные потери).

Наша гипотеза о существовании в прошлом системы регенерации человеческих ресурсов имеет прочный фундамент, так как род сталкивался с насущной проблемой выживания, когда рациональность использования ресурсов (в т. ч. человеческих) была возведена в максиму. Сходные взгляды на своих детей имели широкое распространение. Так, согласно мировоззрению соседней мордвы, мальчиков в семье женили как можно раньше, а девушек не торопились выдавать [Мокшина, Нарватова 2022: 44]. Как видим, в основе та же экономическая выгода.

Чем раньше женится сын и позже выходит замуж дочь, тем выше концентрация рабочих рук в роду и семье (сын, жена сына, взрослеющие дети сына, дочка, возможно и сам жених мог отрабатывать свою невесту). Чем выше такая концентрация, тем легче мобилизоваться в случае внешних угроз (засуха, неурожайные периоды и т. д.) и беспроblemно решать текущие вопросы, в том числе по межродовым договорам (за несколько дочерей необходимо отдавать совокупно существенное приданое) [Бернштам 1978: 48–71].

Возникновение мифа о «деспоте», принуждающем к исполнению супружеского долга молодыми, имело свои корни. Половое созревание мальчиков начинается относительно индивидуально. Нет уверенности в половой полноценности пятнадцатилетнего юноши, но цикл регенерации (видимо, выверенный вековым опытом) заставлял родителей женить сына именно в этот период. По воспоминаниям местных священников, иногда взрослая жена для уединения несла своего 14-летнего мужа на руках в клеть [Салмин 2014: 69].

Пойдем, сноха в лес гулять,
Малину с тобой собирать;
Малина сладка, как мед,
Тебя сноха, краше нет [Фукс 1840: 82].

Изначально долгом патриарха была сверхзабота о своей семье. Но со временем то, что могло быть крайней мерой только для

общего блага, иногда приобретало черты девиации. Так фиксируется трансформация ценностей прошлого, трансформация лидерства (от модели заботы к деспотизму).

Растет устойчивость рода от внешних условий ввиду изменения превалирующей экономической парадигмы, вступления в полную силу товарно-денежных отношений (сменившие период домашнего способа производства) [Салинз 1999: 120, 130, 152], появления калыма деньгами и др. Например, в случае засухи семья может попросту приобрести продукты на рынке. Кроме того, в составе Российской империи на чувашей распространяется воинская повинность, что удерживало родителей мальчиков от браков в раннем возрасте [Магницкий 1892: 6]. Если существует вероятность, что сына после свадьбы заберут в солдаты, то семью создавать бессмысленно. Такая семья без мужа будет только обузой для всего рода.

Все это интенсивно разрушает отстроенную некогда систему. Генетическая память остается, и в критических жизненных ситуациях выработанный сценарий возрождается.

Термин *сичё ют* («чужак седьмого колена») — понятие крайне распространенное в быту и фольклоре. Возникновение термина относится к условиям экзогамного брака. Табуируется шесть колен: «Брак между близкими родственниками считают за грех (*сылӑх*), он допускается только между родственниками через семь поколений. Отсюда выражение “семижды чужанин” (*сичё ют*), употребляемое в свадебных песнях относительно жениха, которого никакие родственные связи не связывают с невестой» [Месарош 2000: 327]. Сегодня браки осуществляются вплоть до 3–4 колен.

Н. В.: Вы следили, чтобы до 7 колена или...?

Инф.: Не следили — полюбила парня и все, сейчас не следят!

Н. В.: А раньше?

А. Т.: Следили, раньше следили, сейчас не следят.

Инф.: Сейчас до четвертого. Четвертый можно еще, но третий нельзя.

Н. В.: А как думаете, почему седьмое колено?

Инф.: Да мы сами и не помним, почему седьмое. Не знаем даже [ПМА 13].

Н. В.: А какое колено у Вас муж? Раньше же было, что 7-е колено надо было.

Е. П.: 4-е поколение у нас жениться уже можно.

Н. В.: и всегда так было?

Е. П.: Да.

Инф.: 7-е колено — это далеко, это мусульманэ. У нас уже вон внук: одна четвертое поколение, другой третий [ПМА 15].

Н. В.: Обязательно с чужой деревни?

Инф.: О, можно и со своей. Я сама с этого села и муж с этого и дети мои все здесь.

Н. В.: Нужно же до 7-го колена соблюдать?

Инф.: Да, да раньше считали. Это уж посмотрели, считали, чтоб кровь не одинаковой была. Но до 7-го, наверное, нет, но до пяти считали. Да. До четырех-пяти уже считали. Это уж четвертый колено был родня уже [ПМА 27].

Представляется наиболее очевидным, что в условиях экзогамного брака должны были быть формализованы отношения жениха и невесты, в том числе взаимообрачающихся родов и, скорее всего, в целом между этими членами родов. Это заключение основывается на примерах нормирования брачных отношений [Миллер 1791: 68, 70; Сбоев 1865: 76; Ашмарин 1928: 97].

Формализация распространялась на всех родственников объединяющейся группы, представленных тремя дееспособными поколениями (братьев-сестер, родителей и дедушек-бабушек). Сношения между родами и/или представителями шести поколений двух родов (сторона жениха и сторона невесты) были табуированы. В рамках рода кровная связь была шире, чем в малой семье, но правила должны были быть установлены для всей совокупности рода, поэтому и возникло понятие колена. И то, что само табу имеет этимологию семи *колен*, говорит о доминировании родовых интересов в формировании экзогамного брака. Отсюда, должно быть, и пошло правило седьмого колена. Такие нормы по крайней мере носили общечеловеческую ценность, отделяющую человечество от кровосмешения.

В рамках заключения экзогамного брака отношения новых членов (жениха и невесты) должны были быть упорядочены и соответствовать нормам чужого рода. Не вызывает сомнений, что

архаичным являлось санкционирование брака тремя активными поколениями рода жениха и рода невесты: брак был возможен только при условии всеобщего одобрения.

Род управлялся старейшинами, но они сами по себе еще не род. Сверхидея рода в единстве, точнее в тоталитарном единстве. Ибо тогда люди устойчиво ассоциировали себя как неотъемлемая часть рода. В народных песнях собственное предпочтение ведет к неволе.

Из самой логики экзогамного брака обязаны происходить брачные табу (например, зять не должен вступать в связь с тещей или братья жениха не спят с невестой и т. д.). Раз есть правила, значит, они были сформулированы *кем-то для чего-то*. Единство рода порождает идею общего согласия в условиях выживания и высокой зависимости от внешнего. Табу же в данном случае не более чем проводник (инструмент) общей концепции в реальность.

Возникновение правила седьмого колена остается до сих пор крайне дискуссионным в науке. Зачастую в материалах понятия, термины, поколение и колено идентичны друг другу, являются смешанными. В историческом контексте колено идентифицирует человека в рамках рода, а поколение определяет его место в малой семье. Причем шесть колен охватывает круг живых и мертвых родственников. Вероятно, поэтому чувашская свадебная обрядность включает в себя элементы запроса согласия у родни и предков. Границы рода и семьи размыты во времени и пространстве, ввиду этого строгой терминологической дифференциации в этнографических материалах, рассказах чувашей и фольклоре не существует. На этом основании далее эти термины будут использоваться равнозначно, так как в рамках данного исследования согласие на брак поколений = согласию колен.

В целом процессу трансформации всегда подвержен любой порядок и тому свидетельство сегодняшние браки вне этого порядка, вплоть до 3–4 колен (со слов информантов) [ПМА 11; ПМА 19].

Широко известные исторические факты говорят о верности направления таких рассуждений. Например, традиция казни в эпоху Цинь (III в. до н.э.) обязательно касалась трех поколений рода преступника. По поверьям китайских тувинцев, при разрастании одной патронимии после семи поколений должна происходить смена крови. Для этого проводился специальный шаманский ри-

туал. «Для проведения этого ритуала шаман выстраивал представителей двух родов в две шеренги друг против друга» [Юша 2017: 35]. Все это указывает на историчность сопряжения человека с его родственниками в рамках трех поколений или колен.

В XIX в. этнографы отмечали, что во время моления чувашки обращаются к божествам трижды. Божества имели семьи, поэтому обращение следовало к божеству-отцу, матери (т. е. его жене) и детям [Сбоев 1865: 95–97, 102–105]. В чувашском пантеоне есть и представители третьего поколения, например *Аслă ати турă* (букв. «Божество старший отец»). Он является повелителем грома и молний. Боги, как и люди, составляли один род [Сбоев 1865: 107].

§ 1.2. ИЗМЕНЕНИЕ ОБЫЧАЕВ И СПОСОБОВ ЗНАКОМСТВА В XX — НАЧАЛЕ XXI в.

Работы ранней постреволюционной поры отличает то, что в них обнажается вектор будущей ломки тех устоев, которые не должны существовать в новом обществе («линия отрыва»). «Семейный быт сохранил остатки родового быта. Характеризуется властью старшего в роде, подчинением ему всех семейных, подавлением личности женщины. Старшие в роде были хранителями обычаев, которыми управлялась жизнь чувашской деревни» [Михайлов 1928: 10].

Прежде всего, естественно, по мнению автора, ломается патриархальная система, а точнее ее системообразующие ценности. Государство и альтернативные роду институты впредь будут продолжать монополизировать власть на селе и в городе, более и более отнимая ее у рода. Слом прошлых устоев не был явлением извне. Из конкретных источников видно, что корни этих явлений были сформированы задолго до своего апогея и изнутри. Очевидно, что родовой уклад был демонтирован руками самих крестьян.

Освобождение женщины (в концепции революционной эпохи) предполагает прежде всего ее свободу в поиске брачных партнеров, не стесненную родительской волей, национальностью, устоями прошлого. «Воля отца была для девушки священной. Лишь в последнее время стали прислушиваться к голосу своих дочерей»

[Михайлов 1928: 19]. Создавалась питательная среда для возникновения и развития индивидуальности, что на базовом уровне никак не сопрягалось с тем «тоталитарным» единством, в котором существовал некогда род.

Инф.: Сейчас мужики не нужны. Раньше замуж все хотели. В лес надо было ходить. Мужик не в моде сейчас. Дружно живущие семьи, их мало. Брат и сестра сейчас воюет [ПМА 21].

Н. В.: Вообще мнение родителей при женитьбе важно?

Инф.: Сейчас нет. Хорошо, если скажут, что женятся. Раньше родители указывали, кому на ком жениться [ПМА 28].

А. И. Михайлов своими наблюдениями о воспитании девочек отражает былую системность формирования членов рода: «Все детство чувашка проводит дома, с детства привыкая работать. Когда она подрастает и становится невестой, она уже умеет вести хозяйство, прошла долгую науку вышивания, стала хорошей рукодельницей. Если она обладает этими основными качествами, то она считается хорошей невестой» [Михайлов 1928: 18].

Общая вера и культура возвращала человека комплексно и системно. Род успешно готовил себе будущих приемников, используя собственную *систему* образования / воспитания. По сию пору элементы былых человеческих типов высоко ценятся: трудолюбие, мастерство, терпимость и т. д.

Р. Р.: Свадьба, бывало, готовится, вдруг что-нибудь узнали про невесту — и все, распад. Раньше следили за чистотой. Раньше отец помогал детям, если может дом построить даже маленький: сначала старший уходит, потом другой, а самый младший остается с родителями. Такого-то сейчас нет! Сам разбирайся.

Г. М.: Детей воспитывали с малых дней. Трудолюбие мальчикам и девочкам прививалось. Воспитывали трудом. Сейчас воспитывают едой и деньгами.

Н. В.: Вы внуками сейчас можете командовать как раньше?

Инф.: Нету.

Н. В.: Скажите, а как муж может воспитать жену?

Р. Р.: Никак уже. Не воспитали с детства — все! Там кулаком не воспитаешь. Сейчас совсем-совсем другая жизнь. Мы еще крепче были, а наши внуки совсем. Родить они умеют, а нянчить, памперс менять — муж должен. В наше время такого не было. Всю ночь не спали, но муж пусть спит. Сейчас молодежь не хочет скотину дер-

жать. Если держишь, то дети привыкают к труду с ранних лет [ПМА 23].

Об обязательности разницы в возрасте жениха и невесты мы писали чуть выше. А. И. Михайлов фиксирует этот обряд в 1920-х годах. Причем указывается на практически первоначальную форму: жениху 15 лет, а невесте 25–28 лет [Михайлов 1928: 18]. Все это свидетельствует о высокой консервативности чувашского общества в целом. Хотя и отмечаются подвижки в сторону свободы дочери в выборе суженого. Вместе с тем, опираясь на некоторую ангажированность постреволюционных работ, можно предположить, что автор все же экстраполирует прошлое на свою современность для убедительной демонстрации антигуманности и отсталости традиции или необходимости перемен.

В общую копилку уже указанных форматов знакомств юных чувашей и их игр (*хёр сӑри*, капустки и др.) А. И. Михайлов добавляет особые девичьи праздники и игру в *лычки*:

Девушки и парни знакомятся на особых осенних и зимних девичьих праздниках, где девушки считаются распорядителями и угощают парней, играют в лычки. Лычки: целый пук лычков раздается концами в руки играющим, — та пара, у которых оказались концы одного лычка, должны поцеловаться... Парни, ходящие на такие вечеринки, стараются высмотреть себе подходящую невесту. Девушки в свою очередь стараются привлечь парней, так как у чувашей существует поверье, что каждая девушка должна обязательно выйти замуж. Если она не выйдет замуж, ее придется на том свете быть женой злого духа и стирать его белье [Михайлов 1928: 19–20].

Снова выделяется общий эротический контекст игр на подобных вечеринках. Столь внушительная задержка девушек в отчем доме относительно парней требовала определенных послаблений. Кроме того, в этих условиях у девушек происходило становление крепкой личности. Осуществлялась селекция «неугодных» культуре невест. В чувашской традиции женщине всегда отводилось высокое место [Риттих 1870: 78–79; Романов, Волков, Иванов, Сергеев 1970: 38; ЧГИГН. 21: 560].

В материалах одного из патриархов чувашской этнографической науки П. В. Денисова можно выделить следующие форматы знакомства молодежи:

— *хёр пуххи* (базар или ярмарка невест) — межсельский уровень;

— *кушар* (гулянье парней и девушек) — межсельский уровень;

— *вайй* (хороводы) в дни *симёк* — межсельский уровень;

— *улах* — внутрисельский уровень [Денисов 1969: 129–130, 135–136].

Как видим, основной формат знакомств чувашей происходит на межсельском уровне. А это свидетельствует о сохранности традиции брать невест из других сел.

П. В. Денисов отмечает, что у молодежи в ходе знакомства прививаются следующие способности: умение держать себя, одеваться, исполнять песни, танцевать. Парни пытались выяснить у девушек их образ мыслей и умение выполнять домашние работы, особенно занятие рукоделием (шитье, вышивание, наведение чистоты в доме) [Денисов 1969: 129–130]. Таким образом, ум и рачительность были одними из главных добродетелей чувашки в прошлом.

Озеро глубокое, но нет воды.

Парень красивый, но нет ума [ЧГИГН. 14: 16].

Беспольность озера без своей самой главной ценности — воды — приравнивается к отсутствию ума в человеке. Диаметрально противоположный образ (особенно в крупных городах) мы видим в наши дни: атомарность, похоть, внешняя красота, самооценность престижной атрибутики.

Н. В.: А вы все до свадьбы приданое вышивали?

Инф.: Да! Полотенца такие даже в музее есть. Ткали. В школе учились, мы уже ткали. Приданое готовили. Ведь сколько мужиков будет, столько и подарков надо: мужчинам полотенца давали, а женщинам...

Н. В.: Вот такая мысль: с детства ткешь, потом надумаешь развестись и думаешь — ой, нет, опять все это шить.

Инф.: Об этом не думали [ПМА 13].

Н. В.: Приданое вышивали себе?

О. К.: Да, до сих пор вышиваю! Сколько человек едут на свадьбу — всем невеста дарит полотенце, платки дарили, сейчас вот платья дарят.

Л. М. И Г. П., дочери О. К.: Замуж выходить мама ткала: по семь полотенец нам.

Л. М.: Это с детства приданое ткали. Вот *сурпан*, ему двести лет, сейчас покажу. Все сами ткали! Вот они самотканые — двести лет им!

Инф.: Все как новые! 200 лет. Сейчас штаны двести лет не проживут... Вечные! Потому что ткали сами. Это все ручная работа. Это женщина, когда замуж выходила, надевала вот так вот (показывают) [ПМА 15].

Для любого исследователя таких тем, как чувашская семья, родовые отношения, свадьбы у чувашей, публикации П. П. Фокина занимают особое место. Дело в том, что он впервые системно и целенаправленно начал развивать данную область в науке. Им была предложена первая историография по теме «Чувашская семья» [Фокин 1972а: 205–226]. Материалы экспедиций ученого всегда отличала высочайшая scrupulousness и объективность. Например, по итогам экспедиции в Самарскую Луку П. П. Фокин в 1971 г. напечатал статью в институтском сборнике. о чувашах Самарской Луки он писал:

Оторванность от основных массивов чувашского народа накладывает своеобразный отпечаток на многие стороны жизни чувашей, живущих небольшими компактными группами в инонациональном, преимущественно русском, окружении. В этих группах, с одной стороны, происходило и происходит усвоение и перерабатывание влияния других этнических общностей, и в тоже время для них было характерно более активное отрицание этого влияния, замкнутость в области традиционных сторон жизни, стремление к консервации этнических качеств (традиционных норм, обычаев, обрядов) с целью самосохранения [Фокин 1972б: 344].

Для описания трансформации нам важно отметить, что и так достаточно консервативная чувашская культура еще более увеличивала это свойство в обособленных локациях. Изолированные от этнической родины держатся за свои традиции. Эта особенность позволяет исследователям увидеть ушедшие традиции.

Закономерно, что невестами были девушки либо из собственной деревни, либо из далеко расположенных сел единоверцев. «В прошлом браки заключали исключительно внутри деревень или с выходцами из селений аналогичной принадлежности, расположенных

на очень значительном удалении» [Фокин 1972б: 345]. Традиционная чувашская культура в большей степени сформирована родовым укладом. В реалиях его полного уничтожения идентичность веры, этническая идентичность уходят из жизни. Невест и женихов дети моих респондентов выбирали, не ориентируясь ни на веру, ни на национальность, а основывали свой выбор исходя из совершенно иных ценностей [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19].

Еще на следующие принципиальные моменты обращает наше внимание П. П. Фокин:

1. Сохранение традиции седьмого колена и практически одинакового возраста для жениха и невесты. «По-обычному заключить брак разрешалось, если жених и невеста не состояли в родстве до седьмого колена. Это мотивировалось стремлением избежать *улишу* (смешение)» [Фокин 1972б: 346–347]. Наличие правила седьмого колена уже для второй половины XX в. по результатам наблюдений актуально в условиях изоляции общины.

2. Существенная трансформация разницы в возрасте жениха и невесты позволяет говорить об определенных внешних условиях, в которых стало возможным избавиться от строгого графика рециркуляции человеческих ресурсов. «Возраст для вступления в брак для юношей составлял 18–22 года, для девушек — 16–18 лет. Ранние браки были характерны лишь для исключительных случаев» [Фокин 1972б: 346–347].

3. Выделяется пренебрежение эмоциональной составляющей при женитьбе детей: «При выборе брачного партнера традиционная крестьянская мораль эмоциональной стороне почти никакого значения не придавала, и фактически будущую супругу выбирали родственники жениха» [Фокин 1972б: 346–347]. Единство рода, которое, вне всякого сомнения, было реакцией на внешние факторы, сформировало такой уровень доверительности и сочлененности, что выбор родни понимался не только как норма, но и как естественное разрешение проблемы выбора жены или супруга.

Соответственно знакомство молодых в Самарской Луке происходило в рамках предсвадебных церемоний. Выбор жениха или невесты изначально вели на уровне рода.

Выше описывалась санкционированная обеими родами форма в свадебной обрядности, когда беременность девушки до свадьбы

была возможна. С появлением товарно-денежных отношений данная форма в свадебной традиции начинает разлагаться. Беременность до свадьбы от случайного партнера расценивается окружающими как девиация: «Традиционные моральные нормы осуждали внебрачные связи, особенно относительно девушек, бытовало категорическое неприятие их последствий» [Фокин 2002: 12]. Девушка, попавшая в такую ситуацию, становится маргиналом [ПМА 24]. Крайняя консервативность чувашей Самарской Луки не сохранила сведений о возможности легитимного добрачного сожителства. Следовательно, эта фаза достаточно удалена во времени от момента миграции чувашей в эту местность (конец XVI — XVII в.) [Фокин 1972б: 345].

Девушки некрещеных чувашей, выходя замуж, переходили в род мужа, таким образом, в традиции была патрилокальность. В этом ключе свадебная обрядность оценивается как обряд перехода невесты из одного рода в другой. Попав в род мужа, женщина постепенно проходила интеграцию в этот род вплоть до выхода из репродуктивного возраста [Содномпилова 2014: 419–431]. Достигнув постклимактерического возраста, она становилась главой семейного культа мужа, гарантом верований и обрядов [Романов и др. 1970: 38]. Этнологами установлено, что женитьба сына по материнской линии (матрилинейность, матрилокальность, матриархат) делает невозможным воспроизвести брак своего отца [Годелье 2007: 173]. Люди должны создавать общество (воспроизводить себя), чтобы жить [Годелье 2007: 128]. Известно, что каждый из нас проецирует на себя культуру воспитавшей его семьи. В этом случае традиционный брак был наиболее удачной комбинацией баланса интересов всех сторон.

Н. В.: Вот вы перед своими родителями ощущаете: они вас растили, поили, кормили, а вы ушли в чужой род, становитесь родом мужа и даже фамилию сменили?

Инф.: Такова участь женская [ПМА 13].

Участь, участие синонимичны сотрудничеству, т. е. служению. Женщины неосознанно отождествляют свое замужество со службой. Образ чужачки — устойчивая часть брачных отношений для чувашей.

При поиске партнера соблюдали правило седьмого колена, на-верное ровесника возникновения экзогамных браков: «У чувашей бытовали строгие нормы выбора супруга — брачные запреты. Многие действуют и в наши дни. Прежде всего, не допускается брак по седьмое колено родства» [Фокин 2002: 15].

В 2003 г. Е. А. Ягафова публикует статью о чувашах Самарской Луки до христианизации (по материалам III ревизии), где дополняет наблюдения, сделанные П. П. Фокиным: «жены старше мужей», «более 90 % всех браков соседние окрестные деревни», «в крупных селениях предпочтение жениться среди односельчан» [Ягафова 2003: 91].

Возникновение обычая брать невест из других деревень напрямую связано с тем, что выходцы из одной деревни являются одним родом. Большинство ее жителей ведут родословную от одного отца-основателя деревни [Михайлов 2004: 70]. С укрупнением деревни и постепенным превращением ее в село данный обычай перестали соблюдать, так как в крупном селении могло совместно проживать множество родов. До этой поры родители жениха сватали девушек из других деревень. Этот же обычай остался неизменным для жителей маленьких деревень.

Н. В.: Муж у Вас с этого села или из другого?

Инф.: С этого.

Н. В.: Раньше же надо было в чужое село уходить?

Инф.: Да, да. Так получилось и все, влюбились.

Н. В.: А кто сватал?

Инф.: Родители [ПМА 14].

Старики невольно показывают знание правила. Ко второй половине XX в. о нем в лучшем случае остались воспоминания.

Н. В.: Невеста должна быть обязательно из соседней деревни?

Инф.: Нет, необязательно [ПМА 25].

В условиях обособленного проживания традиция разницы в возрасте жениха и невесты демонстрирует устойчивость. Сам этот факт определяет ее как значимую. В нашей интерпретации разница в возрасте между женихом и невестой изначально была призвана обеспечивать устойчивость состава семьи при оттоке трудового и материального ресурса в случае выхода дочерей замуж.

Находясь в экспедиции, автору удалось познакомиться с Василием Алексеевичем Селендеевым 1937 г. р., проработавшим всю свою жизнь учителем в д. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. В. А. Селендеев вместе с женой активно собирал образцы фольклора. У них были многочисленные публикации в местных изданиях, выходили отдельные книги, как правило, за счет самих авторов. Спустя год после моего с ним знакомства Василий Алексеевич прислал автору этих строк тетрадь с описаниями старинных чувашских свадеб.

Этап знакомства молодых, согласно записям В. А. Селендеева, протекал в анклав родни: «Если в доме есть подросший парень, родители начинают выбирать для него девушку. Таковую, чтобы у этой девушки родители были известные своим трудолюбием, уважаемые, такие, чтобы можно было сидеть с ними за одним столом и общаться» [ПМА 11].

Автор записей отмечает доминирующую роль родителей в выборе невесты. Выбиралась невеста в той же системе ценностей (например, некрещеные чуваша), что и семья жениха. Родители понимали ценность своей культуры и старались не отступать от заветов предков.

Инстинктивное ощущение системы воспитания у деревенских стариков осталось. По их мнению, муж уже никак не может воспитать жену. Трудолюбие, заботливость, терпимость и другие качества транслируются через семью, шире — через род.

Н. В.: Вот скажите, почему у вас женщины, т. е. вы, такие покладистые? Получается, что вас мужья смогли воспитать все-таки?

Инф.: Нет, это родители нас с детства приучили. Род. Поэтому смотрели, как родители. У нас плетками мужья не держали уже. Это раньше было, я точно помню. Только словами.

Н. В.: Получается, что воспитывает только род, родители?

Инф.: Да только родители [ПМА 13].

Н. В.: В чем сила была ваших мужей, что вы такие покладистые? Вы как вышколенные. Это вас так мужья?

Инф.: Нет, это мы такая нация. У нас вот сядет: где вот ложка, у нас не встанет, задницу не поднимет, ждет! Бежишь, ложку даешь. Чай выпьет, я: «Еще будешь?» Он: «Чай налей». Как бары сидят они у нас.

Н. В.: А почему так?

Инф.: Не знаем. Женщина должна ухаживать за мужиком.

Н. В.: Это вас так мужа воспитали?

Инф.: Но нет, это испокон веков. По крови идет, наверное, женщина должна, все делать. Испокон веков.

В. К.: У нас в деревне я всегда не согласна была, что муж не должен убирать и не варят мужики.

Н. В.: Я думал, они вас воспитали, бьют за неповиновение. Не подала ложку и наказал.

Инф.: Не-ет! Женщина все сама делает.

Н. В.: Получается, мужики тут ни причем в вашем таком воспитании?

Инф.: Нет, ни причем! Мы сами стараемся пораньше встать и сварить. Все делать. Нас родители так воспитали. У нас у мамы пять детей: собираемся, мужики вот так, а женщины по краю. Мы все женщины вот так бегаем, ухаживаем их [ПМА 15].

Н. В.: Скажите, а муж может жену воспитать?

Инф.: Не знаю. Это смотря какая жена. У меня, например, я как ее могу воспитать? Если она все: хоть в огороде, хоть здесь сядет, хоть носки вязать — все умеет! А некоторые вон есть (т. е. плохие. — *Н. В.*). Вот, например, у моего двоюродного брата жену Сашки Рыбакова. Жена, трое сыновей, дети: не умеет, вязать не умеет. Это тоже родители воспитывают так. Вот у нее есть сестренка самая младшая, она тоже не умеет. Она больше по клубам бегала. Сейчас ее ругает, давай садись, я тебя научу. Ой, говорит: «Сейчас — в магазине куплю!» [ПМА 26].

Содержательная иллюстрация вектора трансформации: Вера Федоровна была внутренне не согласна с таким подчинением женщины, а через поколение считается нормой бездеятельность — все, что традиционно делали сами, теперь покупается в магазине.

В своих работах А. К. Салмин постулирует те же самые брачные традиции. Для родни, выбирающей сыну невесту, прежде всего вступают в силу определенные табу, например правило седьмого колена. По прямой линии кровного родства у некрещеных чувашей браки не заключаются. «По боковым линиям брак табуирован до 6-й степени. Запрещено жениться: 1) на родной сестре, 2) на двоюродной или троюродной сестре по отцу (на 2-й или 3-й родной сестре матери жениться можно), на племяннице до 3-й родной включительно. В других видах родства (двух- и трехкровного) браки допускаются в близких степенях» [Салмин 2014: 138].

Выше указывалось, что правила экзогамного брака не могли ограничиваться только женихом и невестой, эти правила структурировали вообще поле всей совокупности родни двух взаимнообрачующихся родов. Что и подтверждается приведенными обычаями.

«Родство тесно сплетено с мифологией» [Головнёв 2009а: 122]. В связи с этим кровосмесительные запреты должны были иметь свою мифологию: «Целый свадебный поезд проглотила земля за то, что жених и невеста состояли в близких степенях родства». На такие браки «чувашки смотрят как на явление ненормальное, греховное, признак народной испорченности. Этого в старину не допускать. Чувашки очень бранят за эти браки» [Салмин 2014: 71].

Но есть и исключения: «Позволяется жениться на племяннице умершей жены. Причина женитьбы на родственницах следующая: родственница лучше будет относиться к детям от умершей жены, приданое 1-й жены достается своему человеку» [Салмин 2014: 138]. Все законы и принципы существования экзогамии у чувашей имели под собой четкое и рациональное основание. Среда, породившая их, была ограничена, с одной стороны, родственными отношениями, а с другой — давлением внешней среды. Нет ничего удивительного, что для выживания необходимо было выработать оптимальный формат состава семьи, который позволял бы эффективно переносить внешние вызовы.

По мнению А. К. Салмина, знакомство с будущим избранником носит, очевидно, межсельский характер: *ларма* (межсельские посиделки), свадьбы, базары и хороводы *Вайй*. Обычай выходить за парней из чужой деревни напрямую связан с правилом седьмого колена.

Внутри села проводились молодежные вечеринки в осенне-зимний период, называемые *улах* [ЧГИГН. Отд. III. 759: 59, 84; ЧГИГН. Отд. III. 761: 90, 101–102, 133–134]. На них молодежь веселилась, работала и училась строить отношения. У чувашей *улах* был необходимым институтом социализации молодежи. Для девушек он имел и сублимационную, и селективную функцию. Девушкам необходимо было сохранить девственность до брака. Эротическая направленность многих игр на *улахах* [Салмин 2016: 70–73] как раз могла снимать напряженность, сублимировать ее. Тех же, кто не смог подавить в себе инстинкт, ждала незавидная

участь — девственность была обязательным условием экзогамного брака. Способность *улах* скомпенсировать естественную сексуальность институализировалась в так называемые *девичьи шалости*, которые позже успешно смывались в обряде «Баня невесты». Обрядовая формализация постэротического опыта невесты в *шалости* способна утвердить нас в том, что данная проблематика тогда осознавалась, а одной из основных платформ для их реализации был как раз *улах*.

Не хотелось бы оперировать такими понятиями, как мораль и аморальность. Весь ход работы убеждает нас в том, что культура прошлого отличается от культуры настоящего: они *другие*. Старики делятся тем, что их отличает от настоящего.

Вера Федоровна (Республика Татарстан, с. Егоркино) откровенно говорит, что в прошлом существовала по умолчанию своя мораль. Старикам зачастую не ясны постоянные коннотации к интимности в современной культуре. Для них эта сфера была четко разграничена (сакральна), и ее публичность могла возникнуть только в особый момент, например на свадьбе. В обыденной жизни интимное сакральное, поэтому оно и скрывалось, т. е. было защищено [Эвола 1996: 419]. На свадьбе же этот запрет снимался только по одной причине: сама свадьба есть сакральное.

В этой связи ей особенно запомнился тот факт, что на свадьбе своей сестры ее муж получил в подарок рубашку. Для нас важно в этом эпизоде, что подарки невеста ко второй половине XX в. не делала сама, а их покупали ее родители. Спустя какое-то время муж Веры Федоровны был высмеян по поводу такого подарка:

Приехал к этим дояркам — смотрят и смеются, говорит, ха-ха. На меня, говорит, смеются. Я проверяю, говорит, тут не застегнуто что ли или чего ли. Покраснел, говорит. Я все проверяю, все, говорит, ширинка закрыта, все вроде. А они смеются. Одна говорит: «Айдака, ты же женскую рубашку одел!» Тут же выточки и он не знал, и мать не знала. Подарок новую рубаху, а оказалось блузка она. После армии-то. Вот мы какие были. Темные были, небогатые [ПМА 16].

Ни одна из сторон (стороны невесты и жениха) не могла идентифицировать одежду по половому признаку. Что уж тогда говорить о сексе — это смысл приведенной истории.

Уверенно можно сказать, что интимность для нравственных натур невозможна без сентиментальной основы. На посиделках обязательно завязывались особые отношения, т. е. формировались пары, у девушек в обыкновении было дарить любимому подарочки. Мотивы дарения платочка как символа знакомства или обещания верности отразились в свадебных песнях. У чувашей дарение платочка девушкой — это признание парня любимым [Салмин 2016: 134]. Нужно отметить, что в конечном итоге эти отношения были обречены, так как традиционно знакомство с реальным женом происходило по воле родни.

В общем виде процесс воспитания от рождения был системным, человек становился носителем традиционной культуры не в одночасье. В первичном виде знакомство происходило через родню, позднее молодежь могла высказывать свои предпочтения. Пока еще была жива традиция, перед этапом знакомства ставилась конкретная задача — выбор партнера в единой системе координат в соответствии со стратегическими задачами рода.

Обсуждение тем, затронутых в этнографических материалах с XVIII в., легло в основу цитируемых полуструктурированных интервью [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19]. Воспоминание об ушедших традициях и их сопоставление с днем сегодняшним, как правило, вызывало сильную эмоциональную реакцию у участников наших разговоров и обменов мнениями, только вне локуса родной деревни.

Оговоримся, что круг рассматриваемых нами сюжетов в рамках анализа письменных источников и в ходе бесед почти не расширился. То, что сейчас старики по теме знакомства молодежи активно обсуждают тему утери традиционных верований и межэтнических браков, является достаточно серьезным сигналом. Письменные источники XVIII–XIX вв. мало затрагивали эту тему, потому что для чувашей моноэтнические браки были нормой. Только с XIX–XX вв. парень начинает выбирать невесту крещеную или некрещеную.

Инф.: Вернулся с армии, походил три года после армии. Сидели тоже дома. Пора тебе жениться, родители говорят. Они сказали: когда и кто. Кто будет? То или тот? Лишь бы было по своей вере. Эта пойдет. Встретились. Из своей деревни. Лишь бы вера своя была. Самое-то главное. Встретились [ПМА 21].

С какого-то момента и этот вопрос ушел с повестки. Вопрос веры перестал быть актуальным.

Р. Р.: У меня тоже сноха крещеная. Сын не крестился, а внуки крещеные. Дочь вышла замуж за некрещеного, у них сами некрещеные и дети некрещеные. А вот один внук крестился — крещеную замуж взял. И он, наверное, покрестится. Вот не слушаются дети, тебя дети не слушаются — значит не ходят на традиции чувашские (*Киремет, Учук*, моления и т. д. — *Н. В.*), а если ходят — то это воспитывает хорошим. Наши дети придут сюда, мы поминаем-молимся. Они увидят, но сами уж не делают, потому что жена крещеная. Правда, мы сами проще стали: стол накроем, когда молимся — квас покупаем. Квас раньше сами делали из хмеля. Крупу сами делали из пшеницы. Каша вкуснее получалась. У нас человек не только в роде живет с живыми, а и с предками, как будто с живыми, но где-нибудь дальше, но не приедут [ПМА 26].

И эта ситуация крайне показательна. Для стариков еще вопрос их веры важен, но для их детей совсем нет. Поэтому при знакомствах теперь вообще не затрагивается вопрос собственной веры. Процесс синкретизма привел к такой ситуации. Одна из чувашек прямо сказала: уехав из деревни в город, намеренно не интересовалась своей культурой, так как не хотела и не хочет казаться «чуркой» (прямая цитата) [ПМА 9].

Инф.: Когда сыну был 21 год, то его крестили перед свадьбой. Потому что мать невесты сказала, что не дам дочь, если некрещеный. Они все чувашки. Втихаря поехали крестить [ПМА 12].

Разрушение прошлой системы, естественно, вызывает самопроизвольное разложение ее элементов. Поэтому для знакомства молодых этот вопрос более не актуален [Идиатуллов, Винюсева 2021]. Точнее, с этим смирились уже все поколения, это принято.

В процессе окончательного разложения сейчас находятся этнические браки. Еще в 1880-е годы массовый характер приобретают смешанные браки [ЧГИГН. Отд. III. 763: 53]. Старики по сию пору не могут смириться, а молодежь уже не руководствуется и этим некогда наиважнейшим признаком при завязывании своих брачных связей. В деревне к рожденным без отца детям применяется устойчивый фразеологический оборот — «народ не знает: чуваш ли, татарин ли или мордвин» [ПМА 19].

Инф.: Есть у нас чуваши, на татарах женились. Сколько татарок у нас живут с чувашскими мужьями.

Н. В.: Ну и как Вы к ним относитесь?

Инф.: Нормально, они по-чувашски с нами понимают. Но все равно у них вера мусульманская.

М. П.: Я не хочу давать своих детей!

Инф.: А они нас будут спрашивать, да!? [ПМА 13].

Н. В.: А с татарами допускается замуж?

Инф.: Да, у нас все: и татары, и русские, и чуваши. А раньше запрещено было. И сейчас у некоторых есть еще. Русские женятся на наших. У племянницы дочка за татарина вышла, ейную веру приняла. И теперь не Наташа зовут, а вообще имя сменили. Забыла ее как теперь. Но для нас, чувашей, она была Наташей и останется. У нас чуваши такой народ: я вышла за татарина — его веру принимаю. Слабый народ. Татарка выйдет за этого — татарская вера; татарин женится — татарская вера.

Е. П.: У нас Андрей же веру не принял! Татарку взял.

Инф.: и жить разве разрешают!?

Е. П.: Отдам, когда веру примешь. Он рассказывал: «Я говорю: я веру вашу не приму! Я обратно пошел!». «Заходи, заходи. Согласились!» Он веру не принял и сейчас не принял. А детей крестить не может! Не велит жена — хоть что делай. А замуж-то хотела [ПМА 15].

В этих условиях говорить о сохранении такого важного этнического признака, как язык, и не приходится:

Инф.: Разговаривают по-русски, но по-чувашски понимают, а дети не понимают — все!

А. Т.: Зять чувашин, сноха русская, сноха русская.

Инф.: А у меня все на чувашах, один русский. Все на чувашах [ПМА 13].

Фрагменты всех этих интервью использовались на протяжении текста главы для иллюстрации преемственности и изменений. Количественный метод в данном случае не является доминирующим инструментом анализа.

Для большей наглядности процесса трансформации представим обобщенные сведения обсуждений, записанных в экспедициях 2016–2018 гг. (табл. 1).

Трансформация традиций

Традиции	Не брать беременную замуж	Невеста девственница	Воспитание в системе	Разница в возрасте	Воля родителей	Соседняя деревня	Сохранение веры	Семьное колено
О старине (все поколения)				Да Нет	Да Да	Да Да	Да	Да Да
Поколение 20-30 гг. <u>рожд.</u>	Да	Да Да		Нет	Да Да	Нет	Да	
Поколение 30-60 гг. <u>рожд.</u>	Да Да	Да Да Да Да Да Да	Да Да Да Да Да Да	Нет Нет	Нет Нет Нет Нет Да Нет	Нет Да/Нет Нет Нет Да Нет	Нет Нет Нет Нет Да	Нет Нет Нет Нет Нет
Поколение 60 гг. <u>рожд.</u>					Нет			
О сегодня (все поколения)	Нет	Нет Нет Нет Нет	Нет Нет Нет		Нет Нет	Нет		

При выделении кластера положительных ответов «Да» (традиция сохранилась) и кластера отрицательных ответов «Нет» (традиция не сохранилась) можно увидеть условную границу трансформации традиционного уклада. Отчетливо видно, что первичный слом касается ключевых родовых ценностей: вера, сила рода (родительская власть), урбанизация мелких деревень (исчезновение мелких монородовых деревень и укрупнение в крупные села), правило седьмого колена, конституциональная рециркуляция человеческого ресурса в роду (разница в возрасте).

После демонтажа основ системы у следующих поколений начинается обвал второстепенных ценностей: нравственность, трудолюбие, терпимость, почтение к предкам и др.

Данный пример еще раз подтверждает нашу гипотезу, что родовой уклад жизни сформировал традиционную чувашскую культуру. Процесс постепенного вытеснения патриархального рода гражданским обществом становится первопричиной трансформации всего уклада жизни.

Следующим важным моментом является то, что корни всего этого уходят в предыдущие эпохи XX в., а тектонические сдвиги

последнего века всего лишь важные, но текущие этапы этого процесса. В моменты великих преобразований люди отбрасывали уже условные и ненужные обычаи, но «созревание» происходило задолго до того.

Система прошлого современниками порой идеализируется и представляется как набор неизменных элементов. Это не так. Система постоянно находилась и находится в состоянии актуализации с сегодняшним днем.

Переход или трансформация традиций всегда занимает длительные временные промежутки. Люди поколений до 1960-х годов выделяют долгие и невинные добрачные отношения (3, 5 лет) как заслугу. Позднее это уходит. Явно мы видим промежуточный этап: попытка сохранения нравственности самой по себе без системной идеи оказалась неудачной. Только по причине пролонгации добрачного ухаживания не вырастет нравственность. Всегда первична идеология, а ее признаки в отдельности не смогут существовать.

* * *

Попробуем скомпоновать существенные элементы, относящиеся к традиционной культуре или приписываемые ей, в таблице (табл. 2). Формулировка «относящиеся / приписываемые» выдвинута условно, поскольку происхождение доступных источников не превышает трехсот лет, тогда как возраст традиции значительно глубже этого в сравнении небольшого отрезка времени. Отметим, что культура (даже в прошлом) не может находиться в статике ввиду локальных особенностей и естественных изменений. Например, в основной части данной главы указаны лица одного поколения, женившиеся по указанию родителей, и, наоборот, люди этого же поколения, считающие такой порядок анахронизмом.

Базисом для анализа является тот материал, который существует, и, естественно, всегда имеет свои особенности. Безусловно, в той или иной степени любой из источников (письменный, фольклорный, экспедиционный) имеет свои субъективные оттенки. Или в диалогах чувашей иногда встречается фраза: «Я об этом читал», т. е. информант просто пересказывал чей-то текст.

Делать точная периодизация обрядов представляется невозможной, так как они трансформируются неравномерно.

Обычаи знакомства

Традиционная культура	Современность
Ранний возраст женихов для невест от 25 лет	Не сохранилось
Избранник обязательно из другого рода / деревни	Не сохранилось
Правило семи колен	До трех-четырёх колен
Родители женят	Родителей ставят в известность по факту
Знакомство на <i>ларма</i> и т. д.	Не сохранилось
Знакомство на <i>улах</i>	Не сохранилось
Одобрение родителями	Только рекомендательный характер от родителей
Чувашская вера	Сохранилась частично (до 1 %)
Воспитание невесты и жениха в системе общих ценностей	Семейно-родовая и образовательная системы
Работа над приданым с детства	Не сохранилось

В чувашской традиции составные элементы объединены в общую систему. Мы имеем дело не с хаотичным набором обычаев, а с последовательным ходом событий, подчиненных благополучию новой семьи и всего рода. Поэтому знакомство рассматривалось как один из этапов создания крепкого брачного союза. При знакомстве учитывали веру, воспитание, внутренние качества, происхождение, девственность, счет родства, локацию и т. д. — все то, что будет оказывать влияние на будущий брак, а точнее репродукцию самого рода, который и является демиургом этой системы. Идеи перевоспитания взрослого человека были зыбкими. Сегодня выбор родителями пары для своего ребенка частенько получает превратное понимание. Действительно, в традиционной культуре имел место брак по расчету. Но только в основе данного расчета находилась система ценностей: приоритетными были семейно-родовые традиции, создающие жизнь. Это уже принципиально другой расчет.

В определенные исторические моменты род мог решать поставленные задачи кардинально (знакомство проистекало строго

по воле родни без участия молодых). Позднее, с ослаблением внешних угроз, нормы становятся все более и более лояльными: в итоге дети знакомятся и решают вопросы брака уже сами, ставя родителей перед фактом.

Род не был вотчиной только патриархов. Род — это единое тело родни (живых и умерших): идеология целого из всех членов рода. Все члены, без исключения, подчинены определенным правилам и законам. Экзогамный брак мог осуществляться непременно в условиях общего санкционирования всеми коленами родов жениха и невесты. Это первичное и обязательное условие.

Брачные обычаи и их трансформация — это постоянный поиск баланса. Традиция воспринимается как естественная норма и поддерживается самими же носителями культуры. При появлении более удобных альтернатив прошлые традиции постепенно становятся лишними. Родовая инстинктивность (не индивидуальная) является ключевым механизмом в процессе трансформации. Она обладает способностью детерминировать над прочими инстинктами: размножение, половое влечение, доминирование, агрессия, голод и др. Подобная сила обладает исторической потенцией для установления брачных правил и норм.

Обобщенно сценарий трансформации обычаев проистекает следующим образом:

Непреложное повсеместное соблюдение → активная защита (включая агрессивные практики) → критика/высмеивание → замалчивание → безразличие (разложение завершено).

Начальный этап разложения традиции — защита или отстаивание обычая — есть первый признак его распада. Каждый из указанных этапов обязательно является неотъемлемой частью предыдущего и последующего этапа. к устойчивым признакам разложения относятся распад правил, ограничивающих участников традиции; соблюдение по инерции без понимания сущности традиции; компиляционное конструирование (новые обычаи моделируются из элементов ушедших, но обязательно интуитивно сходных).

Процессу трансформации всегда подвержен любой порядок. В культуре статики не существует. Трансформация крайне неоднородна во времени и пространстве вследствие того, что это реакция на внешние изменения территориально разрозненных больших

масс людей. Зачастую полностью отпадают обычаи, некогда бывшие обязательными. Что было невозможным, становится нормой (и наоборот).

Знакомство в традиции санкционировалось правилами экзогамного брака. Изначально на этом этапе происходило знакомство рода жениха с родом невесты. Молодежь была настолько интегрирована в плоть рода, что под свободой выбора понимались союзы по воле родни. Отношения же по собственному желанию были нежелательны. Поиск невесты происходил на уровне всей истории рода от умерших до живых, т. е. в условиях подлинного единства рода.

Государственное устройство с альтернативными роду институтами постепенно и неоднородно вытесняет патриархальный род. Власть начинает переходить от рода к государству с момента появления концепции гражданского общества, централизации и возникновения институтов, способных обеспечить выживание человека вне его рода.

Совокупность обрядов и верований рода — базис этничности целого чувашского народа. С помощью традиции экзогамных браков происходила ретрансляция общей системы координат. На стадии знакомства жених посредством родни должен был жениться на чужачке той же культурной ментальности. Воспитание женщины, как и мужчины, осуществлялось тогда с рождения и было системным.

В итоге традиционный уклад трансформируется. На сегодняшний день семья — это круг лиц (граждан), наделенных государством определенными их статусу правами и обязанностями. Соблюдение их контролируется в том числе госаппаратом. Теперь в рамках малой семьи объединены два эго, относительно свободных в рамках действующей культуры. Знакомства протекают целиком по усмотрению парней и девушек. Прочность семьи становится уязвимой, цементирующая сила рода исчезла: в массовой культуре потребления истинной ценностью является эгоцентризм. Люди в поисках брачных партнеров лишены рациональной информации о значении воспитания, веры, статуса семьи избранника. Как хорошо видно из таблицы 2, хаотичность возведена в статус системности. Атомарность объективно обладает несоизмеримо меньшим потенциалом.

Главным выводом первой главы является то, что существовавшее некогда единство рода полностью растворяло в себе личное.

Глава 2. СВАТОВСТВО КАК ОБРЯД ПРЕДЛОЖЕНИЯ БРАКА. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Рассмотрим динамику обряда сватовства во времени и пространстве. Разбор материала в сопоставлении с полевыми данными автора может послужить построению вектора трансформации обрядности, выделению первопричины изменений и выявлению определенной взаимосвязи элементов общей системы. Ожидается реконструкция некоторых подзабытых традиций. В то же время специфичность и совокупность преобразования обрядности актуализируют проблему классификации трансформаций.

Как установлено в предыдущей главе, на уровне знакомства молодых решающую роль играла воля родни. Вековые традиции, семья и род были, по сути, естественной и основной средой обитания в условиях села. Посмотрим, насколько эта логика будет иметь продолжение в традиции сватовства.

§ 2.1. ОСОБЕННОСТИ СВАТОВСТВА ДО НАЧАЛА XX в.

Г. Ф. Миллер выделял многоэтапность и продолжительность сватовства, т. е. его сложность. Важнейшим моментом сватовства он называет обоюдную договоренность о калыме и приданом [Миллер 1791: 70–71] и фиксирует традиционную схему сватовства. Сначала к родителям невесты отправляются сваты. Одновременно договариваться о выдаче девушки не принято, ибо это будет восприниматься как недооценка своей дочери со стороны родителей невесты. В большинстве случаев сваты не могли прийти к соглашению с отцом невесты. Здесь имеют место динамические и экспрессивные переговоры. В рамках сватовства идет реактивное обсуждение и утверждение размеров калыма и приданого. После предварительного согласования (чаще всего после нескольких визитов) окончательно договаривались непосредственно сами родители жениха и невесты между собой.

Инф.: Сватать у нас все равно едут. Родители сватуют, и у нас всех дочерей сватали. Родители жениха идут к родителям невесты договариваться: когда свадьба, сколько гостей, сколько за невесту да-

вать надо. Подарки отдают уже во время свадьбы. Сватовство — это когда договариваются. Ничего не дарят, за столом сидят [ПМА 12].

Инф.: Вот идут сватать, значит, везут водки. Договариваются, литр возьмут. Там они договариваются [ПМА 15].

Процесс трансформации затрагивает два важнейших момента сватовства: живая активность торга и сам предмет договора.

Инф.: Договаривались: когда свадьбу, кто за что и сколько. Там не договариваются, кто какие подарки дарит, это уже само собой. Если женился — ты должен, если замуж выходит — то же. 20 ноября только получилось свадьбу. На сватовстве мы не договаривались, что нам дают. Оно само собой будет. Я, когда женился, дома корова была, овечки были. Ничего мы не говорили на сватовстве. Потом ее родители дали теленка и овечку, но это потом, совсем после свадьбы [ПМА 26].

Скорее всего, речь идет об обряде «подарочное пиво» — визите молодой пары к родителям молодой. Как правило, происходит данное посещение осенью. Если свадьба проведена после сева в *зимёк*, то получается, что визит происходит почти через полгода. к этому времени скот уже не в стаде, а содержится во дворе. Молодняк стал взрослым [Салмин 2016: 167–169].

В. К.: Сундуки нам делала мама, и перины. В сундук же чего-нибудь надо положить. Пустой сундук не отдашь. Шифоньеров не было. Все вещи в сундуке. Кроме этого перины, подушки, одеяла обязательно, ну постельное. Скот: козу, теленка, овечки уже потом.

Н. В.: А это все на сватовстве обговаривалось?

Инф.: Это родители невесты как бы должны обеспечить там. Постельное белье, кровать, например. Это не оговаривалось отдельно [ПМА 15].

Сватовство на последней стадии проводилось исключительно для выяснения организационных моментов грядущего свадебного торжества. Как заметили мои информанты, некоторые дары от родителей невесты (в виде кровати, постельных принадлежностей и скота) должны обеспечиваться (для поддержания и развития молодой семьи) по умолчанию.

Н. В.: А кто сватать ездил, отец, мать?

Инф.: Мать, отца не было. Родня. Договаривались: кто, сколько и когда. Платочки на сватовстве дарили и полотенца. В январе привез домой, 23 февраля свадьба [ПМА 25].

Инф.: Потому что там родители договаривались: когда свадьба, водку, самогон надо делать, готовить надо, сколько гостей будет, договаривались. и как договорились, то уже в этот день свадьба, за ней приходит жених и уводит, когда должна свадьба состояться [ПМА 13].

На данном этапе вырисовывается следующая схема:

Обязательная традиция сватовства с активным торгом → *организационные переговоры* → *сватовство как спорадическое явление.*

Контрактный объем приданого и калыма (по результатам сватовства) → *стандартный набор (не требуется уточнения)* → *их необязательность.*

Помощь молодоженам от родителей и сегодня существует. Только фиксации такой помощи нет. Она проистекает от финансовых возможностей и желания самих родителей. Отказ помогать теперь не осуждается. Но стандартная помощь в традиционном виде уже не является нормой.

Исходя из той мысли, что традиция системна, следует принять существование серьезной подоплеки для обычая калыма и приданого. Угасание же традиции говорит о необратимом преобразовании действий и значений былого. Первоначальные функции приданого, калыма и подарков (репрезентация трудолюбия девушки) утрачиваются. Форма исполнения обрядности по принципу «так принято» в конечном итоге приводит к исчезновению понимания. Растворение былого смысла выражается в отсутствии сюжета торга, экспрессивного диалога между сторонами. Это все сегодня уже становится неважным.

К общей систематике трансформации добавляется стандартизация, а точнее закостенение. Некогда активное согласование объема ресурсов превращается в общепризнанное количество, не требующее уточнений и обсуждений. Исчезает интерактивная связь между стандартом и его смыслом.

Относительно сватов *всчѣ* сразу же возникает резонный вопрос. Кто это — родственник(и) или посторонний(ие)? Единого мнения

на этот счет у исследователей нет. Существует проблема терминологической неясности. Этимология *евчѣ* — «сват на свадьбе» («сват», «посредник», «посланник», общетюрк. *авчи* — «охотник»).

Как считают исследователи этнографии чувашского народа, «не следует путать сватуна со сватами в русской традиции. У чувашей — это *евчѣ*. У чувашей сватун — это *евчѣ* для всех, имя нарицательное, а сваты — это родственники для противоположных родов. Их называют *хӑта* (*хӑтасем* во множественном числе). В русской традиции слова “сватун” не существует. Его придумал и ввел в литературу С. М. Михайлов для обозначения на русском языке» [ПМА 40].

В этой связи следует сделать ремарку относительно того, что в работе принимается данная формулировка: сват или *евчѣ*. В цитируемых авторских текстах термины, естественно, не изменяются, но понимаются в принятом контексте. В этом случае дифференцируется сват как персонаж свадебной обрядности от обозначения родственных связей (сват, сватья и т. д.), что в контексте исследования объективно. Для достижения поставленных задач исследования фигура свата должна быть рассмотрена вне априорной связи сват = родственник.

Здесь логичное рассуждение вступает в противоречие с этнографическими фактами. Во-первых, сватовство — дело ответственное. Следует деликатно общаться с отцом невесты в условиях обязательной многоэтапности действия. Тут нужен человек, на которого можно полностью положиться. Можно согласиться с утверждением, что в XIX–XX вв. сватом мог быть знакомый, нейтральный человек. Но для традиционной культуры доверие чужакам несвойственно. Утверждение автора крайне спорное, так как в этнологии этот вопрос уже рассматривался [Салмин 2016: 643–644]. Принято, что сват — человек уважаемый обеими сторонами. Кроме того, он является хорошим знатоком традиций и обладает даром эзоповской речи. Может быть из рода невесты, родственником жениха и, наконец, посторонним. Поэтому его родственная принадлежность в большинстве случаев не так важна. Путаница с его идентификацией, кроме терминологической неясности, обостряется и из его функциональной дуалистичности. Предлагаю посмотреть, что может стоять за этим феноменом.

Напомню, что межродовой уровень требует непременно выстраивания договоренностей. Обряды и традиции есть результат формализации этих договоренностей. Соответственно есть возможность определить сам договор и его условия.

Во-вторых, сватовство осуществляется совместными силами родни и семьи жениха. Без их единогласного одобрения свадьба не состоится. В ходе этого обычая род жениха осуществлял утилитарные переговоры с родом невесты. Ранее (до XVIII–XIX вв.) частное мнение парня, как и девушки, не всегда учитывалось. Позднее, когда предпочтения парня и девушки стали приниматься во внимание, сватовство постепенно приобрело новую функцию (акцептация свадьбы). Если родня против какой-то невесты, то они и не пойдут сватать ее.

В-третьих, сложно представить, что посторонний человек будет ходить по дворам своих односельчан для сватанья девушки ввиду просьбы знакомого из соседней деревни. Причем сватовство предполагает хождение по несколько раз и в разные места. Мало вероятно, что столь хлопотное поручение будет исполнять совсем чужой человек. Описание буквального разъезда отца жениха по деревням в поисках нужной невесты присутствует в чувашских сказках.

Следует учитывать, что традиция подразумевает не только рациональные подходы, но и иррациональные. В авторском видении иррациональность является маркером трансформации обрядности, в данном случае — межродового уровня. Договор между родами, происходящий по умолчанию, рационален от начала до конца. Это отчетливо видно на каждом фрагменте обрядности. В динамике первичный посыл и среда неминуемо перестраиваются, что закономерно ведет к возникновению иррациональных локусов в массиве всей свадебной обрядности. Кстати, способность к упразднению таких дефектов позволяет говорить об актуальности традиции. Получается, что движение ее трансформации совпадает с такими векторами, как интерпретация и коррекция.

Мои респонденты обозначали сватами, как правило, родителей (мать и отца), родню (близких родственников) [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19]. Указываемые в источниках факты идентифицируют свата как постороннего человека. «Во всех случаях у *вирьял* сватали *евчӗ*, отец, родственники. Главным членом, выстраивающим

отношения двух сторон, был *евчѣ* (даже в XX в., после войны), не являвшийся родственником сторон. Позже, после угасания традиции, ездили без *евчѣ* родственники, но с отцом и человеком из родственников, выполнявшим функции *евчѣ*, мать не участвовала в этом обряде» [ПМА 40].

С одной стороны, территориальная разбросанность ответов респондентов в поле относительно непреложности состава сватов из числа родни жениха говорит о традиционности правила. Трансформация в этом отношении могла замедлиться за счет дисперсности, ибо полевые материалы автором записывались вне Чувашской Республики. На этом основании можно было бы сделать важное заключение о том, что канонически сваты могли быть и из числа родни жениха.

С другой стороны, рассказывая непосредственно о поиске невесты, можно услышать историю, как приходит племянник из соседнего села и просит помочь свою тетьку подыскать достойную девушку [ПМА 11]. Схожие факты имели место еще более ста лет назад [Raasonen 1949: 2]. Очевидно, если сват из рода невесты поступает вопреки здравому смыслу, то за этим должен стоять более значимый факт.

В выдержках из ведомостей Симбирской провинциальной канцелярии (XVIII в.) излагается следующая последовательность: «К невестину отцу женихов отец посылает сватов из мужеских и из женских персон как случитца» [Дмитриев 1960: 283]. Из контекста очевидно, что родня выполняла первичный контакт (в столь затянутом сценарии следовало привлекать только близких). Могли исполнять роль сватов мужчина или женщина. Отец и мать жениха ждали дома результатов и условий стороны невесты. Прежде выяснялось, отдают ли девушку замуж, а затем — какой просят за нее калым. Отец и мать, получив нужные сведения, сами решали, идти ли еще раз сватать сына или нет.

К трансформационной цепочке состава сватов добавляется еще одно уточнение: пол.

Примем за гипотезу следующую стадийную цепочку трансформаций:

[Сваты из числа родни жениха] → [сваты из числа знакомых / «профессиональные» сваты] → состав сватов ограничен толь-

ко малой семьей (родители) → сегодня в деревне иногда соблюдается / в городе исключительное явление.

Повторюсь, что этапы вариативно могут событовать. Кроме того, имеющийся материал ограничивает нас во времени. Совокупность источников не позволяет разнести во времени первичные этапы трансформации. Сама терминологическая неясность в контексте родственных связей является фактом постоянной трансформации персонажа свата. Причем это прослеживается в материалах с XIX в. Возможно, первому звену предлагаемой трансформационной цепи предшествовали другие стадиальные периоды. Например, только мужчины могли исполнять роль сватов или, наоборот, только женщины (известно, что, когда обряд или обычай выходит из традиции, он переходит сначала в женские руки). Без фактического подтверждения работа вступает в область догадки.

Сторона невесты завывшала калым, чтобы породниться с более богатой семьей, а сторона жениха искала невесту по своим средствам. Ввиду этого происходили активные торги.

Тобиас Кенигсфельд, участник экспедиции Жозефа-Никола Делиля в 1740 г., так записал в своем дневнике о чувашах: «Большая часть вступающих в брак принуждена покупать себе жен» [Дмитриев 1960: 301]. Спустя приблизительно двести лет с момента написания этих строк, Альфред Рэдклифф-Браун убедительно доказал, что калым ни в коем случае не является покупкой жены [Рэдклифф-Браун 2001: 190]. Актуальность заключения классика этнографии применима и к чувашскому материалу.

В подтверждение этой мысли:

Чтобы жениться на здешних деревенских,
Лучше нас женихов не надо.
Женимся мы, женимся, непременно женимся,
А если и не женимся, так давайте (хоть) завлечем.
Потом заставим бегать за собою.
Отец говорит, что нет денег,
Хоть и нет, а все сто рублей найдется.
На сторублевых девушках мы женимся.
Женимся, непременно женимся,
А если и не женимся, так давайте завлечем.
Завлечем, свергнем и привяжем их к себе [Ашмарин 1900: 59–60].

В приведенном примере используется контекст от обратного: как предупреждение для девушек. Во-первых, эта песня демонстрирует неприемлемость местных парней для девчат одной с ними локации. Местные пообещают жениться, но не женятся. Их цель — использовать девушек для интимного удовольствия, чтобы этим «привязать к себе», что лишает невесту сторублевого приданого. Во-вторых, цена является только признаком категории. По контексту видно, что холостым парням могут быть доступны и простые девушки, и дорогие невесты за сто рублей. Для близости необязательно жениться. Нет прямой связи между выплатой и телесным обладанием.

На высокой горе дубняк.
Дубняк хорош на бревна,
Бревна хороши на клеть.
В клеть хорошо класть добро,
На добро хорошо купить девушку,
С девушкой хорошо играть,
А в ее тонкие губы хорошо целовать [Ашмарин 1900: 59–60].

Дуб имеет богатую родовую семантику. Четко прослеживается следующая логическая цепочка: мощное/сильное дерево как род — крепкий дом как семья — крепкая клеть (первая брачная ночь проводится именно в клети). Дуб всегда шел на столбы фундамента, нижние венцы и у чувашей [ЧГИГН. Отд. III. 767: 10, 27, 33, 65], и у русских. Чем больше венцов из дуба, тем более зажиточный хозяин. В этом случае богатство доведено до своей максимы — кто женат на хорошей девушке, тот настолько богат, что у него даже клеть из дуба. Дубовая клеть — гипербола системного богатства супруга добропорядочной жены. Все это в совокупности составляет ассоциативную взаимосвязь «добро/богатство — хорошая невеста». Абсурдно, что за невесту предлагается заплатить все имущество. Знак равенства ставится на уровне рода. За невесту платится не цена, хорошая жена наращивает и пролонгирует статус.

Далее попробуем отказаться от критики следующих записей Тобиаса Кенигсфельда из-за очевидной несогласованности этапов в них, так как отец жениха вряд ли мог принести сразу нужную сумму и т. д.

Отец парня направляется к отцу девушки, который готовит пиво, чтобы принять свата; последний излагает просьбу своего сына. Так как они тотчас же пьют вместе из маленьких деревянных ковшей с ручкой, то сват опускает в ковш отца, у которого он покупает девушку, прежде чем тот выпьет, несколько рублей и выпивает свой ковш за его здоровье. Отец девушки, осушив свой ковш, находит в нем деньги, и если доволен предложенной ценой, то благодарит, и сделка заключена. Если же сумма его не удовлетворяет, он снова наполняет свой ковш и пьет в свою очередь за здоровье отца парня, который снова опускает несколько рублей. Так продолжается до тех пор, пока отец девушки не останется доволен [Дмитриев 1960: 301].

Сделка, естественно, завершается пиршеством.

В рамках конструктивного подхода к анализу первоисточников следует структурировать представленные элементы обряда. Сватом в данном конкретном примере называется отец жениха. о присутствии жениха или невесты сведений нет. Локация в доме невесты. Сам обряд — отец невесты получает деньги опосредованно, через ковш пива. В случае его неудовлетворенности суммой происходит повторение распития пива вплоть до согласия. Если сватовство удачное, то далее следует совместная еда. Целью является торг калыма. Обращает на себя внимание единовременность сватовства. Этап не разделен во времени и происходит за один раз. Выходит, вектор трансформации автором указан верно.

Отчетливо видно, что в ходе сватовства задействованы объекты с позитивной семантикой:

1. Пиво используется в большинстве религиозных ритуалов чувашей и как приношение (поднесение), и как угощение.

2. Полный ковш пива передает миролюбивый настрой переговоров и символизирует достаток в будущем.

3. Пирушка должна продемонстрировать породнение, единение.

В этой связи следует упомянуть древнейший, так называемый двухкамерный или двухдонный ковш [Чувашский национальный музей, инв. № 639; РЭМ, инв. № 3467-5; Трофимов 2009: 70–71], в котором две емкости одного ковша соединены между собой круглым отверстием в перегородке. Большинство чувашских обрядовых пивных ковшей *кёреке курки* (дословно «застольный ковш») атрибутированы XVIII–XIX вв. Образцы двухкамерных ковшей относятся к более ранним периодам. Соответственно их можно

отнести к первичной (архаичной) форме *кёреке курки* в свадебных целях (т. е. в обрядовых действиях межродового уровня). Традиционно таких (т. е. свадебных) *кёреке курки* было всего несколько штук в деревне и при надобности на свадьбы и на другие обряды их брали напрокат [Салмин 2016: 574–575]. Блюда, которыми пользуются на торжественных трапезах, являются «живыми вещами». Они связывают традицию между поколениями и богами [Годелье 2007: 196–197].

Разделение чаши в двухкамерных ковшах определенно может быть связано с экзогамными представлениями. Посредством отверстия в перегородке символизируется связь двух половин (родов), которые в контексте свадебных ритуалов представляют уже одну полную чашу (образ соединения). Полное совпадение смыслов и формы позволяет однозначно реконструировать отношение к свадебной обрядности: объединение родов. Разделение посредством перегородки материализовано в архитектуре *кёреке курки*, но присутствует взаимосвязь (жидкость в обеих половинах всегда будет на одном уровне). Объединение не полное, оно ограничено рамками, а точнее договором экзогамного брака.

Существует и другая интерпретация разделения чаши в двухкамерных ковшах: одна камера предназначена для пива, а другая — для меда. Для того чтобы пиво было медовым, сладким [ПМА 40].

Передача монеты опосредованно, через выпитый ковш, — достаточно распространенный обычай в свадебной обрядности. Также у черемисов передача монет невесте осуществляется через выпитый ковш [Фукс 1840: 232–233].

В материалах экспедиции П. С. Палласа 1768 г. о сватовстве не упоминается [Паллас 1786: 135–145], что говорит о сходности сватовства среди чувашей и русских, так как в целом описание достаточно подробное.

Как и во всех предыдущих отрывках в наблюдениях И. И. Лепехина, за свадебными обрядами чувашей прежде всего происходят переговоры между родней жениха и невесты.

Описание И. И. Лепехина вновь возвращает нас к проблеме идентификации сватов. Он указывает прямо: «Когда отец намерится женить своего сына, то прежде подсылает к невестину отцу посторонних людей» [Лепехин 1771: 170].

Для свадебной обрядности характерно включение всего круга родни в состав подавляющего количества этапов свадьбы.

Очевидно, что:

1. Родня в качестве сватов эффективнее даст понять родителям о перспективах возможного альянса.

2. Родня более надежна в денежных вопросах. Родственники не будут давать ложные цифры с целью ввести в заблуждение и более ответственны в торге, чем посторонние, потому что жители одной деревни, кроме ментального объединения, характеризуются тесными хозяйственно-экономическими связями. Так, калым зачастую выплачивался кругом родственников. Многие важнейшие обряды годового, жизненного цикла, помимо свадьбы, проводятся вскладчину [Фукс 1840: 19]. Например, *симёк*, *Учук*, *Акатуй*, *сёрен*, инициирование дождя и др. Считается, что сват должен быть близким знаком и с родителями невесты и внушал им доверие.

3. Включение родни через сватовство контролирует родителей жениха (соблюдается ли нужный возраст, уверенность в действительном намерении отца женить парня и пр.).

Тем самым отношения в малой семье коррелируются за ее пределами уже родом. Во время коленопреклонения жениха задействован точно такой же принцип: родители обещают сыну выделить скот и имущество в присутствии всей родни [Салмин 2007: 237]. Понятно, что отцу было бы легче изменить свое решение по прошествии времени, если бы он давал обещание только сыну. Обряд предусматривает этот момент и его форму, в том числе призван нивелировать естественные риски. Хотя изначально при максимальной сплоченности рода обряд «коленипреклонение жениха» (как и сватовство и другие схожие этапы свадьбы) не мог мыслиться отдельно от всего круга родни. Да и имущество, по сути, было общим. Но в дальнейшем изменения исторической среды приводят сначала к латентным и далее к уже явным тенденциям обособления или атомизации родовой общины. В этих условиях на первый план выходят возможности контроля родни за процессами внутри малой семьи.

В принципе уже перечисленный уровень связей круга родственников и малой семьи, казалось бы, достаточен для утверждения того, что за сватовством первично стояли переговоры родни де-

вушки и родни парня между собой. В обрядности демонстрируется высокая концентрация связей между нуклеарной семьей и кругом родственников. Это говорит о преобладании общинного уклада жизни (на физическом и ментальном уровне) над обособленным и индивидуальным.

Сила родственных связей оказалась настолько значимым фактором в социуме, что институт сватовства сохранился вплоть до разложения свадебной традиции. Да и теперь бессмысленно отвергать все еще существующую важность для детей одобрения родителями их избранника или избранницы.

Основным критерием трансформации сватовства является движение от абсолютной сплоченности (сочлененности) всей совокупности родственников до небольшой группы в границах малой семьи. Сегодня у тех, для кого свадьба — это их частное дело, места сватовству в жизни нет.

Сделанные И. И. Лепехиным наблюдения относятся к концу XVIII в. На основании рассуждений можно было бы отнести их к этапам разложения или трансформации обычая сватовства. В этих примерах отправной точкой является утверждение, что сваты из числа посторонних не относятся к архетипу.

Если же вспомнить правило выхода замуж в соседнее село, то к посторонним можно было бы отнести, например, семьи вышедших замуж сестер отца жениха. Это предположение вполне естественно ввиду обязательности ухода девушек в соседнюю деревню при замужестве. Создаваемые ими семьи для оставленной родни дуалистичны (= амбивалентны) по своей природе. С одной стороны, для своих кровных родных это родственники, а с другой стороны — уже чужаки, так как в статусе жены представляют род мужа. Вполне закономерно, что в поиске невесты в первую очередь будут задействованы такие связи. Первичный поиск, как и первичный этап сватовства, вполне мог быть организован посредством родственных связей «ушедших из рода» женщин. Родители будут стараться взять для сына невесту получше, а в другой локации сестры отца жениха или родители матери парня являются наиболее вероятным каналом получения объективной информации. То же касается их дочерей. Такая интерпретация позволяет удовлетворить все несоответствия в идентификации сватов на первичном этапе.

Существенным в этой гипотезе является объективная затрудненность противного ввиду обязательности логики связей через уже установленные каналы.

Отголосок подобного конструирования связей наблюдается и сегодня: точно так же при поиске работы или сотрудника люди прежде всего задействуют свою родню и знакомых.

И. Г. Георги писал: «Ежели кто вздумает жениться, то сват торгует девку очень крепко. Торг о невесте называется у них сватовством (*хота*)» [Георги 1799: 37]. Выделяется цель сватовства — согласование калыма. Контекст «очень крепко», т. е. долго, активно и экспрессивно, предполагает продолжительность и многоэтапность сватовства. Активный торг калыма приветствуется. Таким образом, имеется в виду традиционное сватовство. Этимология всей основной лексики, передающей понятие «сватовство» (*сурасу* — «делка», *килешу* — «соглашение», *евчёр яр* — «посылать сватов») подразумевает торг. Об этом, собственно, и говорят полевые источники: «Сватовство — это договариваются». Только теперь и тогда договаривались о разном. Современные носители культуры уже забыли или игнорируют смысл традиции.

А. А. Фукс из личных поездок убедилась, что традиционно чуваша выдают девушек замуж в соседнюю деревню. Поэтому как исследователь она *представляла* сватовство в форме сватанья в соседнюю деревню: «Ежели отец задумает женить сына, то приглашает с собой близкого родственника и едет с ним в деревню, где есть на примете невеста. Приехавши к ее родителям, спрашивает, согласны ли отдать дочь за его сына; и ежели согласны, то тут же договариваются о калыме» [Фукс 1840: 69].

А. А. Фукс была свидетельницей брака в рамках одной локации, но по инерции если невеста из своей деревни, то к ней на сватовство едут обязательно на запряженной лошади.

Мы видим включенность именно родственников в процесс сватовства девушки. Сваты не идентифицируются с посторонними. Настоящий переход от «посторонних» к родственникам малой семьи (отец — мать, брат — сестра, дядя — тетя) в качестве сватов, возможно, говорит о состоятельности первичного сватовства через вышедшую замуж родню. Вовлечение впоследствии столь близкого круга указывает на стратегическую важность родственников.

Следовательно, они могли заменить только фигуру, наделенную подобного уровня связями. Вышедшая замуж сестра главы семьи вполне способна соответствовать данному требованию. Как и мать женщины, вышедшей замуж в соседнее село, она способна дать компетентное заключение относительно местных парней и девчат. В моих материалах пожилые женщины неоднократно указывали на свое посредничество для родственников из чужих сел в поиске приличных невест [ПМА 11].

Согласно материалам А. А. Фукс, в доме невесты сваты пытаются получить согласие и торгуют калым. Как поясняет А. А. Осипов, «не сваты, а сватающиеся родственники жениха вместе с *евчѣ* или без него, если он уже вышел из традиции. Но в этом случае кто-то из сватающихся выполнял его функцию (говорил эзоповым языком и т. д.)» [ПМА 40]. Многоэтапность уже отсутствует, сватовство одномоментно. Измененные признаки свидетельствуют о процессе разложения в приведенном описании. Отмечается параллельность исчезновения многоэтапности и первичного сватовства посредством «посторонних». Такая же параллельность выявлена в отношении выдвижения воли и парня, и девушки. Исторически так и разворачивается трансформация.

С одной стороны, П. А. Аноров указывает, что сватовство делается преимущественно самими детьми, с другой стороны, далее он пишет, как родители сватают невесту: «Отец и мать не выдают у них своих дочерей, и не высватывают невест за своих сыновей, предоставляя самим сыновьям и дочерям заводить связи и сватовство... Формальная женитьба включает в себе следующие обряды: отец и мать жениха, поговоря и условясь с родителями невесты об их согласии отдать дочь, вносят по древнему обычаю за невесту калым» [Аноров 1838: 196].

В предыдущей главе указывалось, что для исследователя важен общий вектор, т. е. следует придерживаться конструктивного подхода. По этой цитате крайняя точка самостоятельности молодежи в подборе невесты все равно лимитирована сватовством. Некогда необходимый этап переговоров двух родов о предстоящем экзогамном браке в условиях единства рода (для современного сознания — в условиях зависимости жениха и невесты) почти полностью исчез. Сватовство постепенно приобретает совершенно новые

функции контроля и корреляции выбора сыном или невестой будущего партнера.

Сведение П. А. Аноровым в своем описании двух противоположностей (полная свобода детей и зависимость от рода) фиксирует высокую непреложность обряда сватовства. Союз парня и девушки «по любви (= по согласию)», а не по воле родителей для той эпохи был революционным. Но и он должен был обязательно включать в себя сватовство. В итоге инновация демонтирует целый блок (сватовство), но на первичных этапах исторической потенции ее все еще не хватает. Кардинальный выход из-под опеки родни произойдет постепенно.

П. А. Аноров говорит об обрядах сватовства, следовательно, сюда входят переговоры и отдельно внесение калыма с целью получения согласия выдать дочь — торг калыма. Таким образом, фиксируется продолжительность и многоэтапность сватовства.

В описании Спиридона Михайлова жених самостоятельно ищет себе невесту, но инициация самой процедуры сватовства должна прежде всего произойти при согласии его родни: «Таким образом жених, высмотревши невесту, объявляет родителям своим, готовым его женить, что по нраву ему дочь такого-то старика, из такой-то деревни и просит их сватать ее по его назначению» [Михайлов 2004: 70].

Оценка родителями будущего супруга или невесты — извечная человеческая тема. Только в прошлом оценивался человек и его род, а точнее его род, затем на основе следственной связи сам человек. Концептуально так и подтверждают мои информанты: парень указывает на «дочь *такого-то старика*».

Отец жениха, взявши с собою одного мужчину из ближайших родственников, отправляется с ним в дом невесты, а если жених не знает невесты, то и его берут с собою на смотрение, взявши притом штоф или четверть вина для угощения невестиных домашних. Приехавши к невесте в дом, спрашивают родителей ее, согласны ли они отдать дочь за такого-то, и ежели согласны, то тут же условливаются о калыме [Михайлов 2004: 70].

Отсутствие интереса у дочери или сына о родительском мнении относительно его/ее избранника/цы может происходить в условиях

полного отчуждения между родителями и детьми. Если раньше это могло произойти только, наверное, из-за физической смерти родителей (хотя дети все равно могли проецировать чаяния умерших родителей на кандидатуру спутника/цы, в том числе посредством культуры). Теперь утрата связи между детьми и родителями становится «достижением» прогресса. Влияние родителей на поиск мужа или жены считается пережитком в массовом восприятии. Времена отеческой заботы ушли. Кроме того, если такое положение дел между человеком и его родом очевидно системно, то невольно встает вопрос о естественности прошлого и чужеродности настоящего. Идея глобальной толерантности, заложенная в основу современного общества, начинается с отторжения своего [Головнев 1991]. Компромисс между традиционной культурой и признанием чужих традиций неминуемо приводит к коррекции собственных ценностей. Схожие процессы фиксируются исследователями относительно деформации религиозных верований [Таймасов 2021: 180–188].

Описание С. М. Михайлова предлагает две формы трансформации обычая сватовства:

— Родители выбрали невесту, но ведут парня с собой, чтобы он ее посмотрел (примем как форму Б).

— Парень сам выбрал девушку, а родители идут сватать в случае, если родня одобрила ее кандидатуру (форма В).

Первичная суть сватовства (форма А) — это утилитарные переговоры двух родов о браке. Родители самостоятельно решали этот вопрос на основе существовавшего права единства. Исторически вернее было бы указать, что доверие со временем диверсифицировалось от всего круга родственников к малой семье и уже далее — к индивиду. Нередко теперь приходится слышать сентенцию, что доверять можно только себе самому.

Представляется, что прежде произошла трансформация «форма А → форма Б и далее → форма В». Из приводимых примеров видно, что переход был плавным: форма А и форма Б, как и форма Б и форма В, могли сосуществовать параллельно. Из-за неоднородности во времени и пространстве процесс трансформации мог совмещать формы А, Б, В, но отправной формой традиции будет полное доверие молодежи к своей родне в выборе мужа или жены.

Трансформация остановилась на форме в вплоть до конца XX в., далее последовало разложение традиции сватовства в городе полностью, а в деревне сватовство встречается sporadически. Все эти метаморфозы призваны укрепить нас в выводе, что сватовство изначально, а затем и в своих измененных видах всегда было компетенцией рода, естественным продолжением выбора невесты родней парня.

Трансформации относительно выдвигания воли сына идут параллельно с выражением воли невесты. Источник фиксирует, что есть такой фактор, как воля дочери, но отец большее внимание уделяет сумме калыма:

Впрочем, чувашки не очень смотрят на несогласие дочерей и выдают их против воли, прельщаясь только калымом; но отец невесты, добываясь ли большого калыма или соблюдая приличие, не скоро соглашается на отдачу своей дочери, говоря, что у него семья невелика, работать некому, что дочь еще молода, несмотря на то что другой невесте стукнуло уже 25 лет или даже более [Михайлов 2004: 70–71].

Этот пассаж очень важен. Начну с того, что калым в большинстве случаев (традиционно) равен приданому. В действительности речь не идет о выгодной и кратковременной сделке для отца. Сумма калыма устанавливает своеобразный порог для родни жениха, т. е. бедный род не сможет взять невесту в жены с высоким калымом. Получается, что истинным стремлением отца было обеспечить высокий материальный статус для своей дочери в проекции. Деньги же от калыма полностью уходили на приданое и на проведение свадьбы.

Далее заметим, что в научном обороте принято было связывать появившуюся у парней свободу поиска невесты с их увеличивающейся материальной независимостью в XX в.: отхожие промыслы, индустриализация, урбанизация и т. д. Но все эти факторы относятся к возможностям только парней. Обращу внимание, что увеличение роли воли юноши и девушки по какой-то причине идут в трансформации обряда параллельно. Девушки на тот момент альтернатив получения независимости не имели, но их мнение отцами начинает все же учитываться. Это видно и на чувашском, и на русском материалах. Укрепление государственной власти,

создание гражданского общества, появление альтернативных роду институтов — все это в совокупности (на фоне ослабления патриархального уклада) выводит из сплоченной массы родни уже граждан и наделяет парней и девушек правами и обязанностями помимо их места в роду. Гражданское правовое поле вычленяет их из-под опеки, расщепляя некогда монолитную плоть рода. Налицо смена глобальных парадигм.

Уже в XX в. чувашские парни и девушки, работая в колхозе или на заводе, по традиции обращались к обычаю сватовства. Потому что за сватовством всегда стояло признание брака родом, а заодно возможность получить и моральную, и материальную поддержку со стороны родителей и родственников [ПМА 11; ПМА 19]. Сами чувашки рассказывают, что для свадьбы «лошадку дал колхоз», с организацией свадебного застолья в столовой помог трудовой коллектив и т. д. В финансовом отношении свадьба справлялась почти независимо от малой семьи, но сватовство (уже не как доминанция родни) проводилось, и все еще проводится по инерции.

Спиридон Михайлов описывал обряд сватовства следующим образом: родня жениха берет штоф или четверть вина для угощения стороны невесты. Договорившись о калыме, в доме невесты кладут на стол каравай хлеба и ставят соль в солонке, а отец жениха кладет на каравай *енчѣк* — «кисет» с договорной суммой. Сторона невесты принимает каравай с *енчѣк*, совершает моление и, взяв деньги, возвращает *енчѣк* с грошом или пятакон, «чтобы деньги не переводились».

Сопоставим эти сведения с современностью:

Р. Р.: Вот разденутся, сядут, договариваются, когда свадьбу делать. Гостинец привезут уж они, они привезут ящик водки, женихова родня. Ящик водки, сколько там получится, может и самогон, трехлитровая банка.

Г. М.: Мать ходила, принесла, мы в сумку сложили водку и туда свататься.

Р. Р.: Потом каравай хлеба, круглый, чтоб круглый был. Это гостинец. Родня жениха приносит. Они приносят щепотку соли, мед (у кого полулитровая, у кого литровая банка) и масло, чтоб дружно жили. Масло и мед: чтоб в масле и меде жили. Гостиницы как доброе пожелание. Садились, гостиницы поставили и эту привезенную вод-

ку, всех угостили. Всех угостили. Женихов гостинец. Как будто выкуп. И еще деньги положат вместе с хлебом [ПМА 23].

Прослеживается удивительная преемственность, хотя между этими записями более двухсот лет. Обособленное проживание этнической группы позволяет сохранять вековые традиции буквально в мелочах. и в обоих случаях присутствует обрядовая составляющая пира: круглый хлеб-каравай, соль, алкоголь (пиво → самогон → водка). В данном случае гостинцы несут определенный код, понятный некоторым участникам обрядового действия. Сумма калыма на последних этапах существования свадебной традиции была уже фиксированной, поэтому в последнем диалоге деньги передаются в составе гостинцев.

Основные задачи сватовства — это получить согласие выдать дочь и торг калыма. Сам же процесс, по мнению автора середины XIX в., отличался продолжительностью и многоэтапностью [Михайлов 2004: 70–71]. В описании торга есть сведения о калыме, но автор не упоминает в этом контексте приданого. С. М. Михайлов, по всей видимости, описывал свадьбу из воспоминаний своего детства, т. е. событие относится к первой половине XIX в. Сам ученый не связывал уже воедино калым с приданым, что было достаточно очевидным. к этому моменту традиция переходит в инерционную фазу, начинает интенсивно разлагаться. Современники не улавливают смыслов, что видно по сведениям А. А. Фукс [Фукс 1840: 11, 49, 61].

Из описания В. А. Сбоева следует, что в ходе сватовства переговоры неизменно ведутся родителями, в данном случае отцами. Единство рода позволяет делегировать функции отца на ближайшего родственника, если отца нет в живых: «Благопристойное, по выражению Николая Дмитрича, начало свадебных церемоний и празднеств есть сватовство и поезд. Для первого чуваша не прибегают, подобно русским, к пособию свах. Обыкновенно отец или, если его нет в живых, ближайший родственник жениха отправляется к отцу невесты договариваться о калыме и приданом» [Сбоев 1865: 31].

Вспомним, что калым должен компенсировать приданое, подарки, другие расходы на свадьбу и др. (принцип паритета соблю-

дается буквально в целом и во всех обрядовых мелочах), т. е. об-суждать одно без другого неприемлемо.

В письменных источниках указывается, что во время сватовства назначается день свадьбы: «В случае согласия сватья дают друг другу руки, отец невесты получает задаток калыма, назначается день брака и свадебного поезда. Обе стороны об этом счастливым решении извещают родственников и ближайших знакомых, прося их принять участие в предстоящем торжестве. и невестин и женихов отцы варят в избылиии пиво, покупают вино, стряпают лакомые чувашские кушанья» [Сбоев 1865: 31].

Чувашская свадебная традиция в условиях ослабления патриархальной власти в последние 200 лет своего существования особенно активно была подвержена трансформации. Изначально, как известно, господствовал обмен. Основной экономической единицей был труд. Сейчас можно только гипотетически предполагать, что когда-то парню нужно было отработать себе невесту какое-то время, например год или больше. Срок зависел от сложившегося мнения о будущем зяте, а также от того, забеременеет ли девушка. Например, так поступали малые народности во Вьетнаме. Только при наличии такого этапа (добрачное сожителство) перед свадьбой нужно встречаться вновь для уточнения дня, количества участников и решения прочих организационных вопросов. В очерках по этнологии Кавказа [Чурсин 1913: 143] упоминается о традиции казаков станицы Расшеватской Кубанской области, когда жених до свадьбы ходил ночевать к своей невесте.

В обряде не существовало формы «невеста = сумма денег». Факт был доказан еще в прошлом веке [Рэдклифф-Браун 2001: 190]. За стремлением получить большой по сумме калым стояла попытка отдать дочь в семью с более высоким достатком, т. е. патернализм. Сумма калыма устанавливала материальный порог для соискателей, компенсировала стороне девушки все затраты. Калым собирали родней жениха, поэтому о каких-то спонтанных выплатах тут говорить не приходится.

Ниже приведены подробные доводы об отсутствии бартера невесты на продукт. При аргументации поглощения отдельного этапа сватовства *пйлчав* позиция по данному вопросу является значимой.

Гипотеза о том, что до калыма деньгами невесту могли обменивать на продукт, несостоятельна по следующим причинам.

Передаваемый стороной жениха продукт должен быть обязательно больше традиционного угощения (калым деньгами всегда = и *в том числе* угощение и приданое). Приданое было обязательно, и в его составе всегда ткань, постельное, скот и т. д. В случае бартерных (до денежных) отношений его надо было равноценно обменять. Такой подход не находит подтверждения в источниках и в рассуждениях.

Во-первых, продукция у всех хозяйств была однотипная. В рамках домашнего способа производства хозяйства были способны производить только монотипичную продукцию. В этих условиях обмен не особо привлекателен и затруднен для обеих сторон.

По сути, калым условным продуктом можно было привезти и тут же отвезти обратно (уже как приданое), так как ассортимент у хозяйств ограничен и одинаков. Далее будет описание периода исчезновения калыма в XX в., когда сторона жениха сама покупает приданое, привозит родителям невесты и на следующий день забирает его с собой. Как раз соответствующая форма, когда привозят и тут же увозят. Форма соответствует стадии интенсивного распада и является его маркером. В относительно устойчивом виде ее существование невозможно.

Во-вторых, бартер (например, мед на корову или зерна на перину) не может быть адекватным ввиду высокой субъективности ценности продукта. Свадьбы надо было проводить постоянно, а поиск консенсуса обмена для каждой свадьбы в таких условиях слишком сложен. Если каждый из родственников будет предлагать свою цену относительно, например, скота, то переговоры рискуют затянуться не на один год. Обязательным условием свадьбы прошлого был консенсус всей родни.

В-третьих, в рамках рода нужно было ежегодно женить какое-то количество парней, что в условиях обмена лишало бы род ресурсов для выживания. Количество продукта существенно, так как приданое и калым торгуются, т. е. торг свидетельствует об изначально высокой мере. Вопрос выживания был прерогативным. Любое серьезное вмешательство в ресурсную базу рода ставило бы под угрозу жизнь членов рода. В условиях высокой зависимо-

сти от внешних факторов продуктовый запас был единственным гарантом безопасности.

В-четвертых, если бы невесту обменивали, то необходимо было как-то организовывать распределение калыма среди женихов внутри деревни. Но нет никаких следов в культуре калыма и приданого касательно конкретики по видам продукции. Например, нет никаких упоминаний, чтобы на свадьбе один род отдавал только ткань, а другой — только мед. Или определенные парни за своих невест везли именно зерно, следующие — мед и т. д. У калыма, приданого, угощения, подарков есть свое осязаемое историческое значение, которое не включает в себя характеристики, связанные с подобными схемами распределения по ассортименту. Все это в совокупности хорошо показывает сложность связки приданого и калыма с окончательной компенсацией стоимости невесты, т. е. с операцией купли-продажи. Она не должна вызывать нареканий в равновесной системе.

Получается, что невесту не могли менять на продукт, как и покупать. Что, собственно, и зафиксировано обрядностью. Еще в до товарно-денежный период ценность невесты не приравнивалась к продукции, товару. Традиционно «невеста \neq калыму». Таким образом, связка «калым — приданое» находится в другой плоскости. Как ни странно, во взаимоотношениях «калым — приданое» невеста ни при чем. Момент, когда невест стали действительно покупать, означает стадию распада традиционной культуры. Но новшество скоро стало традицией.

Все приведенные аргументы, указывают на то, что свадьба не сводима к примитивной операции купли-продажи, хотя формально объектом обмена (как и продажи) выступала невеста. Смысл этого обмена намного шире, даже глобальнее. Классики этнологии связывают обмен женщинами в рамках брака с конструированием социальных отношений в традиционном социуме [Годелье 2007: 63], т. е. с его происхождением.

Естественно, в период еще безденежных отношений основным и, можно сказать, базовым критерием благосостояния рода был труд его членов. Не зря в воспитании система делает акцент именно на трудолюбии. В этих условиях доказать свой статус можно было только трудом, т. е. обработкой невесты. Такая версия разво-

рачивает факты легитимного досвадебного сожительства [Аноров 1838: 196; Салмин 2007: 182; Салмин 2016: 140–141], и расчлененность этапов сватовства (предварительные переговоры, договор родителей, выплата калыма, обмен подарками) становится в закономерную цепочку последовательных событий.

Окончательный уговор решался на завершающем этапе сватовства, на так называемом *пйлчав* — обмене подарками, который удалось зафиксировать исследователям еще в самостоятельной форме. В. А. Сбоев дает описание сватовства уже без обмена подарками (точнее, в слитном, одноэтапном виде).

В экспедициях был выявлен явный разброс интерпретаций современников относительно подарков. Это добавляет оснований к гипотезе о первоначальной форме сватовства (архетип), когда сваты предварительно выясняли условия выдачи девушки замуж, далее родители и родня оговаривали условия выдачи девушки, затем парень отработывал свою невесту в доме невесты, и, наконец, на заключительной стадии происходил обмен подарками, где устанавливалась конкретика торжества. Сведение столь сложного обрядового процесса в конечном итоге в одномоментное и кратковременное событие породило совершенную спутанность в современности. Есть мнение, что во время сватовства ничего не дарят, только договариваются, а подарки отдают уже во время свадьбы [ПМА 12]. Другие считают иначе:

Р.Р.: И кто пришел сватать, им подарки раздали: полотенца, мужикам рубашки. Сперва сами шили, руками, при нас уже купили полотенца, рубашки.

Г.М.: У нас сама шила, она мастерица была на шитье. Для других, для девчат шила. Она уже мастер была по этому делу.

Р.Р.: Сватовство. и кто пришел сватать, родня жениха, этим эти подарки все раздали.

Г.М.: Она уже размеры знала. Мы женились в 68-м [ПМА 23].

Инф.: Пришли на сватовство — сели и договорились. Ничего там из обрядов на пороге не было. Сватам дарили подарки. Готовые родители покупали. Ей 23 было, мне 26. А мы родителям дарили уже, когда свадьба [ПМА 28].

Инф.: Дарила сватам платки, не платочки, а платки. Эти полотенца. и все сама делала. С восьми лет делала их. В восемь лет я уже вышивала! Нитки были самодельные. Раньше все вручную делали.

Инф.: Когда сваты пришли, то готовила для встречи стол сама. Муж

отвез на мотоцикле. С матерью жили, отца не было. Заранее приехала, чтобы сватов встретить, угостить. Для старика-отца рубашку, у матери все заранее было готово. Рубашки тогда дорогие были. Когда сватовство закончилось, то сразу приехала сюда к мужу домой вместе с гостями [ПМА 30].

Следует обратить внимание на следующих моментах:

1. Противоречие в присутствии подарков на сватовстве. Это вызвано прошлой разделенностью фаз сватовства, которая обусловлена, в свою очередь, отмиранием традиции отработки невесты женихом в доме невесты (в эпоху до распространения товарно-денежных отношений).

2. Напомню, что подарки, сделанные самой невестой, были связаны с системой воспитания девушки. За счет них осуществлялась ее самопрезентация и идентификация. Она верифицировала свою связь с традиционностью. Трансформация затрагивает и этот момент:

Полностью изготовленные невестой подарки → часть подарков делает невеста, частично — ее мать → трехчастный состав: часть делает невеста, часть — мать, а часть покупается, как правило сложные вещи, например рубашки → далее подарки делает мать или они покупаются → все целиком покупается → подарки дарятся ситуативно (по желанию).

В указанном контексте эти изменения свидетельствуют также о разрушении патриархальной системы воспитания.

Взрослый чуваш, сам некогда жених, вспоминая о своей свадьбе (свадьба второй половины XX в.), *иронично и пренебрежительно* рассуждает о ценности сделанных руками невесты платочков. Их значение для него полностью эквивалентно товарной стоимости, семантики, связанной с уважением к труду, для него, носителя культуры, уже не существует. Очевидно, что люди стали жить в иной системе ценностей.

В. А. Сбоев отмечал, что в случае согласия отцами жениха и невесты проводится рукобитие. В итоге назначается день свадьбы и определяется число участников. До этого в описаниях почти не затрагивается тема конкретизации времени и условий во время сватовства.

Сватовство, по некоторым предыдущим источникам, в отличие от В. А. Сбоева, протекало одновременно и одноэтапно. Неверно выискивать чьи-то ошибки, в любом случае вектор трансформации идет от многосложной формы к односложной.

В изложении В. И. Ашмарина и Е. С. Шкапского сватовство — это межродовой уровень договора, так как сватами-*евчём* могли быть односельчане, которые, как правило, родня: «Отец парня посылает сватуна к родителям девки, чтобы узнать, отдают ли они ее. Получив утвердительный ответ, отец отправляется сватать ее вместе с двумя сватунами; уговариваются о размере калыма, который жених должен уплатить за невесту, пьют вино и назначают день свадьбы» [Ашмарин, Шкапской 1890: 158].

Обращает внимание повторная запись об установлении даты свадьбы на сватовстве. А это дает дополнительные аргументы нашей версии о поглощении обряда *пӓлчав* в одноэтапное сватовство. С исчезновением *пӓлчав* традиционно относимые к нему переговоры переходят/трансформируются в один этап сватовства.

Важные договоренности двух сторон обязательно закрепляются в ходе совместной пирушки. Хотя в описании Хейкки Паасонена уже просматриваются серьезные изменения прошлого уклада, но консерватизм чувашей позволяет увидеть весомую информацию о прошлых обычаях.

Контекст цепи событий предполагает согласие жениха с предложенной кандидатурой невесты: «После того как жених согласился, если невеста живет с ним в одной деревне, члены семьи выбирают между собой, кому быть сватом или сватьей» [Paasonen 1949: 1]. Значит, исследователю удалось в самом начале XX в. столкнуться с почти традиционной формой брака, полностью иницированной родней. Причем описываемые условия уже вполне современные, т. е. это крупное село, по всей видимости, с несколькими и более родами (раз невеста может быть из одной деревни).

На стадии первичного сватовства происходит выяснение суммы калыма, т. е. ищется сходный по достатку (статусу) род: «В последующие дни сват приходит снова и получает окончательный ответ. В то же время его приглашают прийти с отцом жениха, чтобы поговорить о выкупе и подарках со стороны жениха (водка и мед) и о приданом и подарках со стороны невесты» [Paasonen 1949: 2].

Полномочия по поиску невесты для сына были делегированы отцом родне, так как, как мы установили ранее, род был единством всех его членов.

Подтверждаются слова относительно присутствия невесты на сватовстве: «Как только сват входит в дом, девушка сразу понимает, зачем он пришел, и покидает комнату» [Raasonen 1949: 2]. Отметим полную параллель воли жениха и невесты в описываемом Хейкки Паасоненом варианте: род парня ждал его согласия, как и родители невесты; выдают ее при условии, если она согласна. Материальная независимость жениха или невесты сама по себе ничего не решает. Чем больше они обретают гражданских прав в новой системе, тем сильнее становится разрыв связей некогда единого рода. Правовое поле выходит из-под юрисдикции рода, а реальные механизмы власти сосредоточиваются в органах госвласти.

Любопытную иллюстрацию переходной стадии можно найти в русской практике второй половины XIX в., когда деревенские девушки на выданье подавали иски в суд на парней за ложные публичные известия об их не девственности (за измазанные ворота) [Крюкова 2015]. и уже пример из чувашской практики: в дореволюционные годы, когда еще существовала барщина, парни жаловались управляющим на отцов тех девиц, которые, на их взгляд, чрезмерно завышали калым [Фокин 1972б: 354]. За соблюдением обычаев предков становятся ответственны институты государственной власти. Люди стали постепенно существовать не только в анклавных родственных отношениях, но и в новом статусе гражданина. Что, конечно же, является заслугой усиления государственной власти в деревне с присущей ей системой правовых отношений (подробнее об этом см.: [Егоров 2014]).

Исследователь приводит и более традиционный вариант свадьбы, когда невеста из другой деревни:

Если выбранная девушка жила в другой деревне, то отец, мать, один из старших братьев жениха или жена старшего брата шли с поклоном к родственникам или знакомым из той деревни, чтобы те выступили в роли сватов. Сват отправлялся к невесте. Если семья невесты была не против, а невеста была не знакома с женихом, с ответом решалось неделю подождать, а жениха приглашали в го-

сти. Жених отправлялся к свату домой, а невеста тоже приходила к ним в гости. После этой встречи давался окончательный ответ [Paasonen 1949: 2].

Здесь отец делегирует свои полномочия при первичном сватовстве знакомым или *родственникам* деревни девушки, т. е., по сути, родне невесты (одна деревня до середины XVII в. чаще существовала в рамках одного рода). Но есть и противоположные примеры. Например, в 1634 г. семь родов переехали с р. Аниш на р. Була в пустующую после Золотой Орды деревню Старое Ахпердино.

Такая метаморфоза при крайней инертности среды к доверию посторонним однозначно разъясняется привлечением уже установленных брачных связей между этими локациями.

«Шли с поклоном к *родственникам* или знакомым из той деревни, чтобы те выступили в роли сватов» [Paasonen 1949: 2]. Родней в чужой деревне могли быть, например, вышедшие замуж сестры отца жениха (правило чужой деревни) или же кровная родня вышедшей в другую деревню матери жениха. Других вариантов родовой строй не имел: изначально «одна деревня, как правило, представляет один род», а выход из своего рода был возможен только посредством замужества (другие сценарии проанализированы в первой главе). Соответственно если сватами выступала родня в чужой деревне, то это указывает на кросс-форму браков (между деревнями / родами). Двойкость (родственники или знакомые) говорит о фиксации угасания этой традиции.

Современные исследователи (например, на материалах экспедиции по Самарской Луке) фиксируют браки только между определенными чувашскими деревнями (также см. по Татарстану: [Столярова 2006: 98]). Тема существования брачных ареалов в чувашской среде является, как указывают исследователи, трюизмом. Обычай брать невест из определенного места фиксируется многими исследователями [Басманцев 2019: 99–115; Медведев 2020: 54–55]. В некоторых деревнях он сохранялся столетиями. А это лишний раз подтверждает историческую важность заключения и соблюдения договора экзогамных браков.

По наблюдениям Хейкки Паасонена, момент обязательности встречи невесты и жениха до свадьбы сохранен. Хотя он обыгрывается уже как необходимость для согласия невесты.

Удивляет, как неоднородно и хаотично по отношению к другим описаниям (значимость локализации будущей невесты) происходит разложение традиции. Живое описание Хейкки Паасонена иллюстрирует исчезновение обрядов в своей природной динамике. Общий вектор, уже определенный нами из источников, неизменен, а глубина воспроизведенной картины детальнейшая. Достаточно удачно сравнение традиции с живым организмом, который всегда пытается приспособиться, выжить. Так и конец традиции буквально аналогичен органическому угасанию, которое сильно зависит от времени и места.

При первичном сватовстве сват атрибутирован кнутом или *нугайкой* (более распространенное название у чувашей Самарской и Саратовской областей, Республики Татарстана, а также в литературе чаще используется этот термин) [Paasonen 1949: 1–2]. Как увидим далее из описаний и экспедиционных материалов, *нугайка* широко используется в свадебной обрядности: сватом, отцом жениха, самим женихом. Вне всякого сомнения, это символ подчинения и силы. Но изначально силы не жениха как такового, а всего его рода в целом. Средой возникновения экзогамных браков был родовой строй со свойственным ему сепаратизмом. Нагайка в руках разных персон определенной стороны маркирует весь род семантикой мощи. Позднее с развитием понятия личности, естественно, произошло реформатирование атрибутирования *нугайки* в устойчивый символ силы мужа для покорения жены. В пользу этих слов говорит тот факт, что свадебная плеть в деревне могла храниться у одного человека, который давал ее напрокат на время церемонии [Медведев 2020: 95].

Возвращая мужу сбежавшую из его дома молодую жену, ее родители сказали ему:

Г. П.: Вот тебе нугайка. Один раз лошадь хлестни, один раз жену! [ПМА 15].

В целом это дает основание предполагать, что в прошлом отклонения сторон от заключенного брачного договора вполне могли корректироваться и насильственными методами.

Первоначальным атрибутом свата при первичном сватовстве мог быть яблоневый сук [Салмин 2016: 138, 643–644]. Причем

А. К. Салмин приводит определенное количество полевых свидетельств относительно кнута, но склоняется к первичному атрибутиванию свата яблоневым суком. На то же указывает П. П. Фокин [Фокин 1972б: 347–348].

Проводя аналогию между современностью и прошлым, свата можно сравнить с парламентом, который всегда имел какой-то отличительный знак (например, белый платок, т. е. нейтральный флаг как символ нейтралитета для объективных переговоров). Человек, имеющий определенный опыт работы в саду, всегда выделяет яблоню по способности ее веток к развитию, разветвлению и плодоношению: из отрезанных верхушек ветки она неминуемо сформирует несколько других. Яблоневый сук также несет ассоциативный образ плодов как детей. «Самое главное свойство растений вообще и культа деревьев в частности, вызывающее к ним поклонение, это необычайная сила их плодовитости. Нечего говорить, что никакое животное не может сравниться по плодовитости с деревом, на котором тысячи плодов, рассматриваемых как дети этого дерева» [Штернберг 1936: 440]. Поэтому такой образ случайно оказывается в руках свата: он семантически связан с родом. Но не просто рода — посредством яблоневого сука в руках свата осуществляется самопрезентация как благополучного рода, т. е. идеального.

Фольклорный материал транслирует аналогичные мысли:

Яблоня покрыта инеем — веточки мелкие,
Девушки молодые — они нам как раз [ЧГИГН. 26: 24].

Весенние отростки ветки на яблоне здесь символизируют желанных девушек-невест.

Говорят, белы и красивы яблоневые цветы;
Говорят, русы и пригожи семнадцатилетние девушки.
Не подходи, парень, близко к забору, а то упадет он на тебя;
Не бери, парень, плохую невесту, а то будешь с нею горе мыкать
[Ашмарин 1900: 78–79].

Молодые семнадцатилетние девушки тут приравниваются к яблоневым цветам, которые только спустя время станут яблока-

ми. Общий смысл здесь более относится к системе воспитания: яблоки вырастают хорошими не все, бывают и гнилые. Но сравнительный контекст с яблоней очевиден.

Можно добавить, что для обозначения рода традиционно принято использовать следующую символику: дерево рода, корни, ветвь, плоды. Муж и жена составляют одну ветвь от всего древа (рода) и в дальнейшем приносят плоды.

Указывается, что в садоводстве яблоня у чувашей была основным плодовым деревом. Редко культивировалась вишня. Выращивали рябину [Фукс 1840: 101]. Беременные чувашки приносили жертву дереву (березе-родильнице), чтобы легко родить:

Береза рожениц не оставь меня!

Этого младенца родить облегчение дай! [Магнитский 1881: 82–83].

С учетом всего сказанного наличие у свата в руках яблоневого сука представляется более убедительным, чем кнут.

Первичный визит: яблоневый сук в руках свата → сват приходит с кнутом → исчезновение особой атрибутки сватовства.

Замена яблоневого сука на кнут говорит, что происходит размытие понятий, их упрощение. Кнут позволяет унифицировать сватовство. Его символическая прозрачность доминирования более востребована для общества. Парадокс трансформации в интерпретации обряда в соответствии с запросом того времени, когда он происходит.

Относительно неблагоприятных примет:

Если мимо свата пробежала собака, это считалось дурным знаком: родители жениха и невесты не смогут договориться; если собака пробежит впереди, этот знак тоже предвещает что-то плохое: девушка будет не согласна, даже если ее родители дадут согласие. Если сват увидит корову, значит, будущая молодая жена будет часто болеть. Несмотря на приметы, сват выполняет свое поручение и приносит ответ невесты домой, при этом сообщал все приметы, увиденные им в дороге. Зачастую родители жениха отказывались от свадебных планов из-за плохих примет, даже если родители невесты давали согласие [Paasonen 1949: 1–2].

Здесь следует сказать, что собака у чувашей имеет семантическую связь с миром мертвых. Остатки еды, посвященной умершим,

отдаются собакам. Потребление такой пищи собаками указывало на лояльное отношение предков к живым. В этом случае примечательна не сама разгадка приметы, а то, что уже на уровне первичного сватовства отмечается участие предков. Предки через приметы дают сигналы живым. Чувашский род представлял собой единый организм, включая умерших. Традиционный чувашский брак возможен только в условиях общего согласия и живых, и мертвых родственников (система «тоталитарного единства»).

Современники перестают ассоциировать события сватовства с волей предков или божеств. У Николая Яковлевича и Валентины Семеновны Рыбаковых во время сватовства случилась автомобильная авария с летальным исходом одного из участников. Из-за этого свадьба была отложена, но только по причине официального расследования. Никакой особой интерпретации это событие не вызвало и не вызывает [ПМА 28].

В описании Н. Лейхтфельда выделяется мощная степень сопряжения сватовства с родней. Первичные переговоры ведутся сватами, т. е. родней, и заключительная стадия сватовства опять-таки насыщена родней: «Когда выбор сделан с той и другой стороны, родители жениха посылают к невесте сватов. Сваты ездят в дом невесты до трех раз, и если сватовство состоялось, то тотчас извещают родных жениха, которые и приезжают вместе с ними в дом невесты, куда также приглашаются родные и близкие знакомые» [Лейхтфельд 1903: 87].

Изображение жениха является здесь явной компиляцией из других частей чувашской свадебной обрядности. Если быть точным, то одежда и действия заимствованы из самой свадьбы: некоторых моментов объединения мужской и женской свадьбы, проезда невесты через полевые ворота и др.

Можно прокомментировать это следующим образом: персонаж жениха врывается в ранее табуированный для него этап в полной свадебной экипировке и с неизменной *нугайкой*. Этим пассажем мы хотим указать на то, что с этого момента жених может присутствовать на сватовстве, причем на условиях параллельности с невестой. Некогда жесткое табу разрушается. Параллельность появления невесты и жениха на сватовстве (предварительный этап) не подтверждает распространенную гипотезу: рост материальной независимости парней заставляет родителей учитывать их мнение.

о причинах уже указывалось выше. Представленная здесь заключительная часть сватовства уже является симбиозом с упоминавшимся выше *пӓлчав*, на котором присутствие жениха не было табуировано.

До этого момента намеренно детально не затрагивалась тема общего стола, совместного пира в финальной части сватовства после согласия обеих сторон. Еще С. А. Токарев говорил о пищевой интеграции и сегрегации [Токарев 1970: 1–8]. Совместное пиршество после состоявшегося сватовства не просто ознаменованье факта будущей свадьбы. Объединенная трапеза здесь становится актом породнения двух родов. Естественно, ее логическое место после успешных переговоров о свадьбе.

Инф.: А сватать это мои близкие родственники ходили. Человек 20–25, на машине, целую машину. Просто пришли — и за стол. Они уже ждали, также за столом все готово и когда этот свадьба. Свадьбу когда, не на следующий же день [ПМА 28].

Обязательный родственный формат сватовства, участие на пире родни (традиционно без жениха и невесты) наводит на очевидный вывод. Изначально через брак происходило породнение родов. Девушка, опираясь на логику совместной трапезы, формулирует свое отношение к жениху через пищу. Отказ выражается через разбитую чашу с супом и без обнесения гостей (антисимвол), а согласие — через совместный прием пищи.

После уплаты калыма или формального о том договора, происходящего в присутствии всей родни и знакомых, мать начинает варить *яшку* (горячую похлебку, без которой никогда сватовство не обходится). Невеста угощает ею жениха и обносит всех родных и знакомых, присутствующих при сватовстве. Это делается только в том случае, если невеста согласна идти за этого жениха; если же жених почему-либо ей не нравится, то невеста, приняв чашку с *яшкой* из рук матери, тут же на глазах у всех разбивает ее об пол [Лейхтфельд 1903: 87].

Полный ковш пива, распиваемый отцами жениха и невесты, опирается точно на те же идеи.

Последним важным, на наш взгляд, элементом в описании Н. Лейхтфельда следует обмен подарками, а точнее сами подарки.

Эти вещи девушки, еще будучи девочками, начинали изготавливать самостоятельно для своей свадьбы. С восьми лет они начинают учиться вышивать. Повзрослев, став мастерицами, они делают подарки для родни своего потенциального мужа. В каждом фрагменте свадьбы мы наталкиваемся на проявление системности, которую нам не удастся полностью отразить, так как ее поле не ограничивается только свадьбой и затрагивает целые блоки чувашской культуры (религия, воспитание, мир предков и т. д.). Продолжительный и кропотливый труд над приданным к свадьбе воспитывает девочку-девушку, с первой поры формирует у нее серьезное отношение к браку. Затратив столько труда и сил на изготовление подарков, девушка должна осмысленно подходить к своему браку: повторно проделывать этот труд никому не захочется. Условия брачного договора раньше гарантировали незыблемость института семьи. Сомнения в надежности решения рода были излишними.

Вышивая ткань, девушка демонстрирует свою фантазию в интерпретации узора: искусствоведы определяют связь символики ткани с рунической письменностью [Меджитова, Трофимов 1981: 14–100; Иванов, Николаев, Димитриев 2000: 86–87]. Работа девушек происходила в коллективе с песнями и рассказами, т. е. параллельно усваивалась чувашская традиция. В одной из бесед с егоркинскими чувашами я сказал такую фразу: «Так долго делать эти подарки для жениха. Захочешь развестись и второй раз выйти замуж, вспомнишь, сколько лет подарки эти шила, обидно станет, что зря и надо еще заново делать, так тут же не захочется разводиться». Фразу эту «прабабушки», как они сами себя называли, не поняли. В их сознании разводов не было.

В изложении К. П. Прокопьева показывается традиционная форма брака с девушкой из соседней деревни [Прокопьев 1903: 3–9]. Сват или сваха выбираются из числа родни невесты [Прокопьев 1903: 3–4]. Изначально при взаимном обмене брачными партнерами в рамках двух деревень-родов происходило породнение. Вековые родовые устои еще по инерции продолжают действовать в XX в.

П. П. Фокин на примере трансформации времени проведения свадеб показал, что ее причиной является синкретизм культур (русских и чувашей). Существенно, что причиной синкретизма выступает собственно распад традиции.

Невеста тут же уходит из дома, когда выясняется, что пришел сват: «Невеста, смекнув, в чем дело, тотчас же уходит или в клеть (летом) или к соседям (зимой)» [Прокопьев 1903: 4]. Образ невесты в свадебной обрядности имеет четкую идею. С его помощью можно проникнуть в смысл ее действий. В основе ее логики кроется не покорность, а драма выхода из своего рода. Она не была изгнанницей, которую проклинал отец. Ее по общему решению отдавали в другой род. *Сверхидея* невесты — это нарочитое сопротивление выходу и безграничная лояльность к своему роду. Главный тезис невесты сакраментален: «*Я ни при чем! Я не виноватая!*» Она объект обмена в рамках межродового обмена.

Попробуем оживить некоторые элементы обрядности и взглянем на невесту в целом (табл. 3).

Таблица 3

Обрядовые особенности невесты

Обряд	Что происходит
Сватовство	Отец ведет переговоры о свадьбе девушки, она отсутствует. Ее ставят в известность по факту
После сватовства (так называемая женская свадьба)	В статусе невесты обходит всю родню с буквальным воем. Она умоляет родителей, братьев и т. д., всю свою родню не отдавать ее из родного дома
Свадьба	Невеста беспрестанно продолжает умолять свою родню оставить ее дома. Ее закрывают покрывалом [ЧГИГН. 207: 378–379]. Сторона жениха в прямом смысле выносит невесту из родительского дома, но она цепляется за дверной косяк и продолжает умолять оставить
Свадебный поезд	Невесту, закрытую покрывалом (словно в мешке), везут к жениху [Фукс 1840: 64]
Въезд в дом жениха, свадьба, брачная ночь и т. д.	Ее вносят на руках в дом жениха (она даже не касается земли) и сажают за стол на свои подушки, она сидит под покрывалом. Снятие покрывала стороной жениха ритуализировано. В свадебную ночь невеста разувает жениха только за деньги [ЧГИГН. 207: 379] и т. д.

Я показал только небольшой срез обрядности. Но и из этого описания образ невесты на традиционной свадьбе совершенно прозрачен. В условиях мощной родовой связи выход любого члена был исключителен и чрезвычайен. Существовало только два легитимных способа выйти из своего рода: родительское проклятие и свадьба. После смерти человек не выходил из круга своего рода. На любом этапе свадебной обрядности невеста должна демонстрировать максимально возможное сопротивление своему выделению в состоянии полной подчиненности своему роду.

Ключом к образу невесты для меня стало чтение самого плача невесты (русский материал и чувашский по смыслу схожи) [ЧГИГН. Отд. III. 777: 285–333; Ашмарин 1900: 49, 52, 62–63; Месарош 2000: 332–333; Круглов 2001: 43, 45–46, 120, 148, 155, 158].

Черные-пречерные грачи
Облепили крышу дома моего отца.
Люди *из седьмого колена*, черный люд
Облепили дом моего отца.
Рано встала поневоле,
Умыла лицо без мыла,
Не по воле я иду,
Против воли выдали [Месарош 2000: 332].

Ах, отец и мать!
Замуж меня выдаете.
Немного я хлеба поела у вас,
Но много и часто трудилась для вас...
Я так еще молода,
Что если бы дома при вас я жила,
То вам бы я в тягость
Совсем не была... [Лейхтфельд 1903: 89]

Если кратко и тезисно: измена своему «роду-племени»; относительно деревни жениха устойчивое определение — «чужедальная сторонушка у чужого роду-племени»; призыв к умершим предкам не выдавать чужакам; перед выездом просит брата преградить путь «вражине-жениху»; мать невесты говорит ей, что отныне родители жениха для нее новые отец и мать; «мне нужно отказаться от своей семьи», — поет невеста; невеста плачет: «я не стану покорять-

ся твоему роду-племени»; о приходе стороны жениха — «выступало войско великое» и т. д.

«Чувашская поговорка гласит: “Кто не плачет под покрывалом, тот наплачется под пологом”» [Столярова 2006: 107]. Девушка исполняет плач в *каждом* доме своей родни [Лейхтфельд 1903: 87–90].

Отличительной особенностью плача можно назвать намеренное отсутствие какой-либо проекции. Отсутствуют любые объяснительные смыслы, например выдают замуж в чужой род для рождения детей. В содержании нет никаких конкретных ссылок, объясняющих, почему собственно происходит изгнание. В русском и чувашском фольклоре событийная необходимость воспринимается постфактум, как данность свыше. Думается, неслучайно. Если известные тезисы обвинений невесты (см. контекст плача) расширить, то существует потенциальная возможность спровоцировать конфликт с близкими. Текст плача настолько выверен тысячелетним опытом, что какие-либо риски инициировать ссору отсутствуют. Плач не локализован рамками малой семьи, наоборот, предназначен для распространения на уровне рода, что и происходит в рамках девичьей свадьбы («причитающую» невесту возят по домам всей родни).

Современниками смысл плача не понимается. Он и не исполняется более вовсе. Пожилые женщины помнят что-то, но только то, что это должно звучать, как нечто фоновое и не более.

Н. В.: Нормальная свадьба. Радоваться же надо: свадьба! А почему она плачет?

Инф.: От детства она отделяется.

Инф.: Плач невесты — это название только песни, но так она нормально — все равно надо песню петь!

Н. В.: Но текст же там как плач: ой, родители меня прогоняют к чужакам?

Инф.: Все равно жалко. Жалко! Она прощается с девичеством. Начинается рабская жизнь! «Райская!» (общий смех). Кому как! Точно рабская!

Н. В.: У родителей же также работала, не меньше? То же самое!

Инф.: Не надеются они уже на нее, родители уж.

Н. В.: Вы перед родителями стыд не чувствуете? Они же вас растили, поили, кормили — вы же становитесь родом мужа, даже от их фамилии отказываетесь.

Инф.: Да, членом его семьи. Такая участь у женщины. Об этом плач невесты. Она родителей благодарит [ПИМА 13].

Под влиянием моих вопросов меняется их понимание плача невесты. Как будто старики впервые задумались о разрыве девушки-ки-невесты с отчим домом.

Инф.: Я записывал плач впервые в 1977 году в Канашском районе ЧАССР. Тогда все 40-летние женщины его напевали. Сейчас редко кто знает мелодию [ПМА 40].

Важным моментом является начало плача невесты. На сватовстве девушка выражала свое отношение к сватам (к жениху в частности и к замужеству в целом), зачастую используя знаки: при своем согласии начинала колупать печку или же «выть» (термин XVIII–XIX вв.). Она фактически причитает, а не воет и не плачет — что-то между песней и говорением. В случае, если жених был ей не мил, она (в более поздние периоды) прерывала сакральное молчание, и об этом прямой речью говорила сватам. Из всей логики персонажа невесты следует, что плач должен стартовать с момента сватовства, т. е. с момента принятия решения о ее выделении. Мои информанты по-разному смотрят на этот вопрос. Собственно, традиционно считается, что плач происходит при выходе невесты из родительского дома. По архивным материалам (начало XX в.) невеста начинает исполнять плач в день свадьбы [ЧГИГН. 207: 376].

Инф.: Сватовство летом на зиму готовится. При сватовстве невеста плачет/причитает. В основном родственники делали свадьбу [ПМА 5].

Инф.: Женский плач начинался на свадьбе после благословления родителями [ПМА 7].

Разброс мнений двух стариков-соседей (дома находятся напротив друг друга):

Инф.: У нас на свадьбу невесту украдут, домой не приведут, к родне жениха заведут, будет там она сидеть 3–4 дня пока до свадьбы. Жених на свадьбу ее забирает. У нас девичьей свадьбы нет, просто она сидит там, куда ее привезут.

Инф.: Пока жениха нет, она сидит и плачет.

М. Л.: В чужую деревню ее воруют замуж, например, вот она и плачет. В чужую сторону. Что она там пела? Почему я, говорит, лишняя

у мамы и папы, зачем меня отдаете! Причитает она. Невеста же вообще не знает жениха. Поедут, познакомят народ, например, родня, скажет вот невеста. Возьмут, украдут ее, она иногда вообще и не знает жениха. Вот и плачет: может жених, может чего плачет. Я свою дочку, увидела сватов, зашла плакала, выходить их не могу встречать, когда за <имярек> Марина выходила. Не могу встречать, сватать пришли, плачу, как увидела их в окошко, идут, и плакать охота, жалко девушку же. Конечно [ПМА 15].

С утерей очевидного смысла плача происходит трансформация этапа его старта:

С момента сватовства → в доме родни жениха → на свадьбе → плач невесты почти полностью исчез.

В последнем диалоге мать указывает, что она сама произвольно начала плакать еще при приближении сватов. Скорее всего, указанные события происходили в конце 1990-х гг. Это уже второй пример того, как люди интуитивно воспроизводят обряды прошлого. «Непритворные слезы невесты» фиксируются в XIX в. [Сбоев 1865: 33], что говорит об органичности традиции. Присутствуя на регистрации свадьбы в ЗАГСе, можно заметить, что у большинства присутствующих на глазах слезы. Эти примеры указывают на естественность плача невесты, подтверждают мысль об естественности традиции.

Первопричиной драмы выхода невесты из круга родни, конечно же, послужил процесс выстраивания родом сбалансированной системы координации рождаемости и распределения ограниченных ресурсов. Только под угрозой физического вымирания две обособленные родовые общины могли пойти на условия сепарации собственной родни (девушек). Сценарный план поведения невесты в чувашской традиции был призван обеспечить легитимность выхода девушки из своего рода.

Традиция обязывала выходящую замуж девушку следовать согласованной процедуре, т. е. серии обрядов. Этот комплекс обрядов настолько был выверен, что исключал любые обвинения невесты как со стороны родни (в желании бросить своих), а также со стороны жениха (в непокорности). В результате она получала статус жены.

Свадебная традиция образовалась на основе конкретных исторических условий. Естественно, что с течением времени проис-

ходила определенная трансформация: мы уже сравнивали этот процесс с выживанием живого организма в изменяющейся среде. Но если использовать весь доступный инструментарий (этнографические источники, материалы полевых исследований, фольклорные тексты), то все это в совокупности позволяет провести объективную допустимую реконструкцию, потому что комплекс свадебной обрядности на свой лад аккумулировал в себе историю.

Ввиду вышеозначенного невеста с момента появления свата должна была по возможности максимально дистанцироваться от этих переговоров. Она никоим образом не должна была показывать желание выйти из своего рода. Наоборот, умоляла (в традиции плач невесты это целое искусство). С начала эпохи распада патриархальной власти берет старт длительный процесс обрядового вычленения фигуры невесты из состояния полного подчинения. В частности, обряд внесет знаки-символы согласия невесты, а позже сделает ее присутствие на сватовстве допустимым и т. д. Так вплоть до разрушения всей традиции свадьбы. Брак как таковой различно понимается государством и родом, а значит в условиях централизованной государственной власти свадебная традиция имеет собственный вектор.

Возвращаясь к работе К. П. Прокопьева (православного священника о. Константина), обратим внимание на тему переговоров: приданое и калым [Прокопьев 1903: 4–5]. На основании того, что обрядность не только транслирует идеи прошлого, но прежде всего вбирает их в себя, можно найти первичный смысл. Одной из основ экзогамного брака, как мы установили, был договор между двумя родами для сбалансирования количества родни с количеством ресурсов. Сам феномен экзогамного брака сформировал социум. В основе любого договора должно лежать неизменное правило паритета. Один род сегрегировал своего члена, девушку (что было крайне затруднено общинным сознанием), другой род, жениха, интегрировал эту девушку в свой род. Брак есть договор на производство легитимных людей [Малиновский 2005: 164–165]. Появляющиеся дети пролонгируют род жениха. Выходит, что выгодополучателем в большей степени является род жениха: он получает и девушку, и детей. Непосредственно сватовство — процесс осуществления инвестиций рода в молодоженов [Лыткина 2014:

317]. Взаимность при любом подарке была обязательной [Фукс 1840: 164], т. е. чуваша-использовали одну из форм *потлача*. Феномен близких друзей (*тус, пёльеи*), со временем вошедших в круг родственных связей, у чувашей относился к системному порядку и был связан со многими общесельскими ритуалами и праздниками [Сбоев 1865: 7, 48].

Для материальных ресурсов действует непреложное правило паритета: «калым = приданое». Так и для любого обмена на свадьбе между двумя родами принцип равенства обязателен.

Род жениха наносит убыток роду невесты: он отрывает девушку от ее рода. Материальный ресурс, как уже было сказано, не нацелен на компенсацию. Клод Леви-Строс установил связь обмена словами и обмена женами [Леви-Строс 2001: 60–72], а на долгосрочной основе обмен не может быть не взаимовыгодным. В основе политики лежит понятие баланса. Ясно, что левират, сорорат, полигиния и другие формы включены в контекст экзогамного брака, в том числе в его историю. Не сразу возникала нуклеарная семья в классической форме.

Получается, что брачный договор может стать взаимовыгодным только в ситуации кросс-формы браков: девушка из рода А выходит замуж в род Б, а девушка из рода Б выходит замуж в род А (обмен женщинами).

В пользу этой гипотезы есть веские основания:

- одинаковое время свадеб у чувашей (на *семик*);
- распространенный вплоть до XX в. левират;
- только в условиях кросс-формы брака два взаимобрачующихся рода получают равноценный обмен;
- взяв/укравав невесту соседнего рода, появляется наибольшая вероятность выдачи уже своих девушек в этот род по установленной коммуникации.

Многие исследователи указывали на присущий чувашам левират. Девушку-вдову ее род обратно не впускал.

Инф.: Мне 20 лет было, муж током убился, ребенок остался. Говорю матери: «Никого ведь нету, бери меня обратно». Мать говорит: «Нет! Я замуж тебя отдала, вышла замуж, живи!» Кому она меня оставила!? Кому!? Зачем!? [ПМА 17].

Как говорили в старину родители невесте на коленапреклонении, «куда вышла, там и помирай (пропадай)!» [ПМА 11; ПМА 19].

Свадьба — это обряд перехода в одном направлении, обратного пути не было предусмотрено (кроме исключительных случаев, например ситуации отсутствия детей). Брачная система была рассчитана на дифференциацию с четким локальным пространством людей рода А и рода Б. Условно «смешанный род» (совместное проживание восходящего поколения по женской и мужской линии) с детьми, возвратившимися с матерью, как правило вдовой, делает в дальнейшем этот род непригодным для экзогамного брака. Данные мысли подтверждаются жесткими правилами относительно левирата: старший брат не мог жениться на вдове младшего, только младший — на вдове старшей. В нуклеарной семье братья и сестры женились или выходили замуж строго по старшинству. В общем контексте разрабатываемой темы *системности* брачных правил и норм реконструируется важность не только счета родства, но и его порядка. Все события, которые могут потенциально нарушить порядок кросс-формы взаимных браков, традицией отвергаются, несмотря на трагедии в человеческих судьбах. Высшим соображением, установившим экзогамный порядок, было выживание семьи и рода, а не личности.

Свод существовавших у чувашей традиций (правило соседней деревни, правило седьмого колена, интеграция молодой в род мужа, хранительница родовой памяти и т. д.) в совокупности формализует эту систему.

Выделенный срез наиболее точно демонстрирует внутреннюю структуру рода и становится ясным, что сам счет родства (этимологическая первооснова) относился к системе координат всего рода, а не к малой семье. Превалирующее отношение детей к своему роду, в свою очередь, указывает на контекст подчиненности роду и самих родителей. Отсюда следует заключение о том, что одним из главных смыслов свадьбы было рождение детей, т. е. продолжение рода. Синергия всех элементов традиции компонуется в сакральное только при старте репродуктивных способностей молодой жены. Возможность разводов в случае бездетности указывает на способность выпадения прошедшей свадьбу девушкой (в основе

как ритуал инициации и перехода) из сакрального комплекса свадьбы, который призван перевести человека из одного рода в другой. Если сравнивать обрядность для репродуктивно состоятельной девушки и в конечном итоге бесплодной, то свадьба абсолютно идентична в обоих случаях. Но под воздействием магии ритуалов первая переходит в новый род, а для последней «магия не работает». Репродуктивность [Burch 2019: 382–398] придает истинную силу сакральному. Ценность свадебного комплекса обычаев и ритуалов нивелируется при отсутствии всего одного элемента: способности к деторождению.

Необходимо отметить, что развод у чувашей также был ритуализированным [Сбоев 1865: 81; Магнитский 1881: 217–218; Михайлов 1928: 22]. Традиция достаточно логична: переход из одного рода в другой сопровождается свадебными ритуалами, на основании этого отмена перехода обязательно должна обыгрываться отменяющими обрядами. Но, во-первых, интеграция из рода в род для женщины в статусе супруги продолжается вплоть до старости (т. е. она чужачка еще продолжительное время, даже родив в этом браке детей), а во-вторых, именно неспособность к деторождению инициирует процесс отмены перехода, бездетность делает ее чужой еще до обряда развода. Поэтому мы можем утверждать, что репродуктивность являлась одним из основных смысловых ожиданий свадьбы и придавала сакральному переходу из рода в род истинную силу.

Для чувашей процесс санкционирования брака распространялся на родовом уровне, поэтому логично будет указать на превалирование соотношения ребенка с его родом, а не с его родителями.

Единовременное вступление в брак (по традиции в *симёк*) — еще одно прямое свидетельство именно кросс-формы первых экзогамных браков. При договоре обмена невестами его выполнение должно, естественно, осуществляться одновременно, т. е. в какой-то момент. Если бы правила экзогамии не упорядочивали роды (род А, Б, В и др. отдают замуж невест как получится), то не сформировалась бы единая традиция проводить свадьбы в *симёк*. Дата проведения свадеб имела бы высокую локальную вариативность. Отсутствие хаотичности указывает на существование некогда закономерности. Логика наших рассуждений о рециркуляции

человеческого ресурса наиболее удачно проясняет появление сезона свадеб. При взаимном обмене невестами, двухлинейном по форме, т. е. род А ↔ род Б (браки мальчиков и девочек в обоих родах), корреляция происходит прежде всего из-за половозрастных факторов. Форма взаимообмена в таких условиях обязательно должна предполагать все черты формализации, в том числе, конечно же, во времени. Например, получалось: отдаются девушки *Туйките*, *Илемпи...*, женятся парни *Улюк* и др. (род А) за соответственно парней *Селендея*, *Алика...*, на девушках *Розе* и др. (род Б). На следующий год также проводятся свадьбы между этими родами с шагом в поколение: в брак вступают младшие из сестер и братьев. Возможно, первый пример должен был обязательно вызывать через десять лет свадьбу при взрослении родных сестер *Селендея* и *Алика* (род Б) с родными братьями *Туйките* и *Илемпи* (род А) и т. д. В действительности ответить на данный вопрос уже достаточно трудно. По какому принципу первично строился экзогамный договор? «Мой сын женится на твоей старшей дочери, а через 10 лет твой сын — на моей дочери» (обмен между семьями) или «Все наши парни деревни Старые Алгаши женятся на ваших афонькинских девчатах, а за это через год наши девчата в нужном возрасте выходят замуж за ваших парней»?

Фольклорный материал дает нам следующую информацию. В чувашской сказке «Мамалдык» [Чувашские сказки 1984: 87–92] говорится о последовательной выдаче главным героем своих сестер за волка, рыбу, ястреба. Причем по контексту все браки должны состояться по экзогамным правилам, иначе на *всех* без исключения распространится проклятие. По идее за волком, рыбой и ястребом иносказательно стоят различные роды (тотемы). Считается, что в подобных сюжетах находит отражение борьба между различными тотемными группами в начальный период перехода от эндогамии к экзогамии [Илимбетова, Илимбетов 2012: 77]. Это ранний вид, в итоге должны были быть выстроены отношения в рамках двух родов.

Очевидно, что с численным ростом рода и его дальнейшим разветвлением происходила трансформация правил экзогамного договора. Процесс изменения происходил постоянно — не существовало статичной традиции в статичном времени. В любом

случае очевидно, что первично формализованы были отношения в контексте род А ↔ род Б. Отмечу, что кроме логического умозаключения это утверждение имеет и фактическое подтверждение [ЧГИГН. Отд. III. 771: 58]. и тот и другой род в силу естественных причин обладал ограниченным ресурсом парней и девиц, подросших для брака. Количество нуклеарных семей в каждом роду увеличивало потенциал для экзогамных браков: приблизительная пропорциональность между числом малых семей в роду и количеством детей в репродуктивном возрасте. Но первично мы говорим о малых количествах, а это означает, что временные периоды между свадьбами могли быть значительными, поэтому условия дистанционного (= пространственного) обмена обязательно требовали уговора по времени. Выработанная модель традиционного брака (правило соседней деревни, разница в возрасте между женихом и невестой в десять лет и др.), как показало время, было оптимальным, так как шел постоянный прирост населения [Фукс 1840: 302]. Общество прошлого не имело таких проблем, как естественная убыль населения из-за низкой рождаемости и старения. В итоге матрица брачных связей развивается изначально в рамках взаимобрачующихся родов А и Б, вызывая рост малых семей внутри каждого рода. При дальнейшем росте числа людей в роде и последующем разветвлении первичного рода матрица связей должна была уже успешно функционировать в системе «род А ↔ род Б; род А ↔ род В» и т. д. В последнем случае сложного счета обмена брачными партнерами между группами родов конечное время проведения свадеб опять остается крайне актуальным. Такая реципрокность обязательно требовала датировки. При естественном приросте населения матрица брачующихся пропорционально увеличивается, тем самым расширяя число родов и их устойчивые брачные связи. Процесс разрастания деревни детально описан В. В. Медведевым в первой главе его книги «Домесцитированные объекты чувашей Республики Башкортостан и сопредельных территорий» [Медведев 2020: 41–122]. Замечу только, что этот процесс имел свои особенности и закономерности. Был подвержен влиянию извне (например, Столыпинские реформы). Поэтому и должен разрабатываться в отдельном научном исследовании. к выделенным закономерностям исследователь относит то, что условия брачного

договора, свадебный обряд обязательно распространялись от локуса родоначальника на уже новые деревни.

Во всех случаях мы наблюдаем само моделирование традиции применительно к разным внешним условиям с обязательным условием объективной необходимости ее сохранения. Такое свойство трансформации можно уверенно отнести к ее устойчивой характеристике. Выявленный признак мы могли наблюдать и на других элементах свадебной обрядности чувашей с более полной историографией.

На основании того, что в условиях взаимного обмена брачных партнеров между родами должно быть действительно крайне актуально время проведения свадеб, этот обычай продемонстрировал высокую устойчивость во времени. Можно предположить, что первоначальный смысл проведения свадеб на *семик* брачный договор чувашей касался обмена невестами рода А на обязательную компенсацию в дальнейшем невест рода Б при изначальном соблюдении правила разницы в возрасте.

В статье Д. В. Басманцева на основе материалов ревизий проводится анализ браков между двумя чувашскими деревнями (Большие и Малые Арабузи). За 1800–1858 гг. было зафиксировано пять (Большие Арабузи — Малые Арабузи) и восемь (Малые Арабузи — Большие Арабузи) браков. Автор статьи отмечает, что, вероятно, Малые Арабузи возникли как околоток от Больших Арабузей. Брачные связи Больших Арабузей не ограничиваются только Малыми Арабузями [Басманцев 2019: 103, 109]. Эти данные показывают фактическую диспропорциональность количества браков между двумя этими деревнями, что можно объяснить либо спорадичностью брачных норм либо, наоборот, наличием регламента. Первое несостоятельно. Следовательно, выявленная диспропорция количества взаимных браков свидетельствует о наличии базисных правил (разница в возрасте, правило седьмого колена и др.). Наглядно виден процесс распространения брачных законов от околотка далее на другие деревни. Это прекрасная иллюстрация вышесказанного.

Подобное мышление породило следующее пожелание невесте: «Дай, *Тора*, чтобы невестка твоя тебе покорилась, так же, как ты должна теперь покориться свекру и свекрови!» [Фукс 1840: 7].

Стратегическое мировоззрение, способность понимать себя связанным с существующей системой координат потенциально способны выстроить кросс-форму взаимных браков.

Хотелось бы сделать небольшое уточнение относительно признаков родов, первично входивших в экзогамный брачный договор. Понимание деструктивности беспорядочных половых отношений в племени может прийти только в составе сообщества, где больше двух половых партнеров. Понятно, что их должно быть хотя бы несколько. Хаотичность половых связей внутри племени приводит к высокой смертности, т. е. племя не способно увеличиться естественным рождением. В условиях хаотичной рождаемости не представляется возможным построить систему обеспечения и распределения ресурсами, что сказывается на высоком уровне летальности в племени. Поэтому для дальнейшего выживания вынуждены были договариваться между собой не малая семья племени А с малой семьей племени Б, а совокупность обоих племен. Понятия малой семьи тогда не могло быть. В каком виде проводились переговоры, можно теперь только догадываться: договор старейшин или общие переговоры. Для нас важно, что на переговорах создавалась система брачных отношений для обоих племен (рода после упорядочивания и вступления экзогамного договора в силу), но никак не на уровне малой семьи.

Ранее говорилось о возникновении правила седьмого колена. По характерному признаку трансформации (от простого к распространенному) можно уверенно говорить о том, что обычай седьмого колена возник на первичном уровне род А ↔ род Б и уже далее адаптировался для развитых мультиродовых форм экзогамных браков. Кросс-форма браков только между двумя малыми семьями рода А и рода Б невозможны. Правило седьмого колена — это регламент, сформировавшийся в анклавности отношений, оно могло возникнуть ввиду потребности в формализации норм. Само же правило ясно говорит о состоянии до и после: о некоем первичном состоянии, которое требовалось упорядочить.

Много-много капусты.
Пока у них не появиться 12 листьев,
Никто ее не ест.

Девушки этой деревни пока не родят 12 раз — замуж не выйдут! [ЧГИГН. 14: 194].

Род, нарушающий табу кровосмешения, маркируется как непорочный. Счет родства тут дуальный, он возможен только при кросс-форме взаимных браков.

Количество девочек и мальчиков в малой семье не поддается планированию. Поэтому осуществление кросс-формы взаимного брака, если он ограничен только двумя малыми семьями, крайне затруднительно и по естественным причинам. Род состоял из нескольких семей, они все находились между собой в тесной родственной связи.

Снова воспользуемся конкретным примером для подтверждения того, что первичная форма экзогамных браков была на межродовом уровне, а не в рамках двух малых семей (которых в условиях племени не могло быть). В результате кросс-формы взаимного брака брата и сестры (рода А) на соответственно сестре и брате (рода В), восходящее поколение детей рода А и рода В будет находиться в прямой родственной связи (как дети родных братьев и сестер они будут между собой двоюродными братьями), что делает следующие экзогамные браки невозможными. Роду А нужно искать род В, затем род Г и т. д. Роду В для кросс-формы браков нужно искать род АА, затем род ВВ и т. д. Получается достаточно сложная система, которая находится в противоречии с действительностью. Первичный договор всегда ограничен двумя сторонами. Брачный договор (и его традиция) берет начало от первоначального договора между деревнями-родами А и В.

Суть обряда состоит в приглашении девушек-родственниц в гости из соседних или дальних деревень. Традиция практиковалась повсеместно. Притом существовали постоянные партнеры-деревни. Так, по рассказам старожилков, девушки из д. Начар-Убево Буинского у. бывали частыми гостями в д. Старое Ахпердино. Следует отметить, что расстояние между этими дружественными, но экзогамными деревнями составляет не менее 15 км через поле по прямой. В подтверждение этому в метрических книгах XVIII–XX вв. отражены прочные брачные связи: староахпердинцы в основном брали невест из Начар-Убево. . . в экспедиции по Оренбуржью автор этих строк заметил, что жители с. Михайловка Курманаевского

района обмениваются невестами из деревень Егоровка и Раманьель. Соответственно, между этими поселениями сохраняются брачно-родственные связи. Традиция в некоторой степени соблюдается и ныне [Салмин 2016: 37].

В чувашском материале много записей о том, что невест брали из одного места [Фокин 1972б: 345]. Для выстраивания такой системы в прошлом нужно было, чтобы на первичном этапе все эти роды одновременно приняли условия экзогамного брака, что находится в противоречии с законом постепенного распространения традиции. В таком случае брачная обрядность была бы идентична для всех чувашей (*вирьял, анат енчи, анатри*), что не совпадает с реальностью. Очевидная разница свадебной обрядности наблюдается во многих деревнях, не говоря уже о субэтносах [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19].

Решением этой проблемы могут стать исследования брачных правил взаимных экзогамных браков между двумя родами в целом, т. е. не только между двумя малыми семьями.

Кросс-форма взаимных браков с обязательным соблюдением возрастной дистанции между женихом и невестой — наиболее простой и очевидный способ пролонгирования действия брачного договора в рамках двух родов А и Б. Оптимально возможная разница в возрасте исходя из физиологических потенциалов составляет примерно десять лет (парню 15 лет, а девушке — 25) [Фукс 1840: 2–3, 164]. У черемисов невестами становились в 25 лет, а женихами были «мальчишки» [Фукс 1840: 223–224]. Перед выходом замуж этот обычай позволял максимально концентрировать трудовые ресурсы в роду невесты (сама невеста, ее родня, ее жених на отработке). Кроме этого, дистанция в десять лет неминуемо позволяла осуществлять браки далее шести колен в рамках двух взаимобрачующихся родов. В этих условиях ресурс пригодных для брака парней и девчат наиболее эффективно сохранялся в родах А и Б. Шаг в десять лет позволяет двум родам вступать во взаимные браки, не опасаясь кровосмешения. Логично сравнить выработанную веками дистанцию, например, с принципом золотого сечения. Эти условные десять лет позволяли соблюдать кросс-форму браков как можно дольше в рамках двух родов. Далее при

нарождении и разветвлении первичных родов происходит постепенное распространение выработанных правил. Так формируются и локальные особенности свадебной обрядности. Это полностью соответствует исторической логике и фактическому материалу.

Естественно, эти размышления по большей степени гипотетические. Но рациональное в них то, что смоделирован сценарий из тех обычаев, которые являются бесспорными этнографическими фактами.

Внимательный читатель уже смог сделать вывод о том, что процесс трансформации всегда поэтапен. Архетипы обычаев зачастую используются поэтапно со своими производными, до той поры пока доступный исторический горизонт позволяет обнаружить этот архетип. Не буду вновь перечислять уже написанное о преемственности системы, ее переформатировании при изменении внешних условий и т. д. Существенное число упоминаний в различных источниках позволяет отнести обычай разницы в возрасте к архаичным. Следовательно, это правило, по всей вероятности, относится к рудиментам возникновения экзогамии, одним из первых шагов этого процесса.

Если предположить любую форму первого брака девушки (род Б) в другой род (воровство или по договоренности), в ее «новом» роду (род А) она получает статус жены и рождает детей. Согласно записям Г. Ф. Миллера, в XVIII в. детей сватали до десятилетнего возраста. Бесспорно, что женщина и ее новая родня предпочтут сосватать своих девушек по уже установленному каналу в род Б. Мать при планировании выхода замуж своих дочерей задействует весь свой ресурс для обеспечения их безопасности. Это естественное, не только инстинктивное, но и вполне рациональное человеческое чувство, существующее во все времена.

Подтверждением этих слов служат факты из сегодняшней жизни:

Инф.: Моя вот бабушка из другого рода была, из деревни Якушкино.
Н. В.: в эту деревню пошла?

Инф.: Она из зажиточной семьи была. Было ей 20 лет. А дед мой егоркинский, тоже из зажиточной семьи, ему 27 лет было... Даже не видели они друг друга. Моя прабабушка, очень властная такая женщина, нашла невесту свою для сына из деревни Якушкино. Вот просватали, на свадьбе она только его впервые увидела [ПМА 12].

Н. В.: Как Вы познакомились с женой? Сами или с родителями?

Инф. Я как женился. Вот она Черемшанского района, у меня двоюродная сестра там. Замуж вышла и там и живет. Я как-то, уже после армии, мне 26 лет было. В гости. Дай-ка съезжу на праздники. А те же сразу: когда женишься, когда свадьбу начнем? А я говорю: в Афонькино невест нету, найдите. Сестре сказал. Пошли в клуб, они познакомили меня, вот я познакомился [ПМА 26].

Из диалогов с информантами следует, что поиск брачного партнера осуществляется через установленные женщинами связи. В данном случае Николай Рыбаков (д. Старое Афонькино Самарской области) был сиротой, а его двоюродная сестра являлась самой близкой родственницей.

Семейным мужчинам хорошо понятно, что противостоять давлению жены довольно затруднительно. Поэтому, согласно традиции, скорее ее дочери выйдут замуж только в некогда родной ей род. И, естественно, мать постарается женить сына также на девушке из хорошо ей знакомого анклава ее локации.

Инф.: Раньше мальчики с девочками так не спали. Такого не было. Это было позор. А знали люди вот в деревне, кто там гуляет, кто не гуляет. Знали. Видно всех. Например, приедет из другой деревни вон тети Верин племянник, она спрашивает, кого можно воровать, а она: «Там <имярек> есть, например, — к этой не ходи». Скажет. Нехорошую невесту не предложили в общем [ПМА 15].

Интуитивно в динамическом диалоге люди оперируют устойчивыми образами. В этом случае сын сестры, вышедшей замуж в другое село, отправляется за невестой в родную локацию его матери. Поиск невесты посредством вышедшей замуж женщины — абсолютно традиционная форма. Сам автор этих слов, переехав из родного города, жену искал намеренно из родных мест.

«Если сватовством сына занималась мать, то, как описано в материалах Буинского уезда, она первым делом “переберет девок из своего села”, и лишь когда ей не удастся найти подходящую невесту из своего села, она подается на поиски в соседние населенные пункты за 15 и более верст. “Лучше брать в жены недостойную односельчанку, нежели хорошую девку на чужбине”» [Басманцев 2019: 102]. к сожалению, из контекста не совсем ясно, что пони-

мается под «своей деревней» — откуда пришла мать или где она живет с семьей.

Указанные наблюдения находятся в определенном противоречии с соображением Мориса Годелье о невозможности воспроизвести семью отца, если парень берет невесту из рода матери, приведенное в первой главе. Поэтому невозможность данного воспроизводства была дооформлена матрилинейностью, матрилокальностью и, наконец, матриархатом. При этом дополнении выявленное противоречие снимается. Повторю, что концепт воспроизводства в экзогамном браке имеет существенную силу, является в некотором смысле его мотором. Поэтому баланс интересов двух родов в данном срезе значителен, но латентен.

Процесс трансформации при расширении брачного ареала деревни / рода должен был корректировать контекст традиции:

[Род А ↔ Род А_{выделенная группа, оклоток}] → [Род А ↔ Род Б] → [Род А ↔ локальные деревни / роды] → ограничения по вере, национальности → брачные связи не лимитированы.

Широкое распространение сожителства до брака с середины XX в. указывает на закономерность возникновения формы с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты. Подобная форма попробовала объединить один уже разложившийся обычай (некая стадия добрачной связи жениха и невесты) с еще активным сватовством. И, кроме того, табу на присутствие жениха и невесты во время сватовства отражало системный порядок значимости рода на свадьбе. Даже спустя несколько веков старики уверенно говорят, что на сватовстве жениха не должно быть [ПМА 25]. Это в то время, когда материальная зависимость молодоженов от родни была сведена к минимуму.

Довольно сильной аргументацией былой традиции взаимных браков является первоначальная практика размещения сосватанной невесты у своей тети. Там невеста ожидает свадьбу в окружении подруг, готовит подарки. о трансформации локации писалось в первой главе. Здесь значимо, что в сознании осталась желательность поместить невесту (неважно, в деревне жениха или невесты) именно к тете.

Вот что говорят современники:

Инф.: Раньше как было. Когда невесту приводили к жениху и закрывали в отдельное помещение, с подружкой привели, не одну. Забирают, понимаешь, до свадьбы. Привели ее и дома закрыли с подружкой, чтобы он не подходил и не трогал ее. А в это время родня жениха идет к родне невесты. Вот вашу дочь увели — давайте договариваться, когда свадьба. Это помолвка. За неделю до свадьбы. Она сидела там, вышивала, вязала свои незаконченные дела. У родных мужа жила с подружкой (у тети), чтобы ее не трогали. Потому что там родители договаривались: когда свадьба, водку, самогон надо делать, готовить надо, сколько гостей будет, договаривались. и как договорились, то уже в этот день свадьба, за ней приходит жених и уводит, куда должна свадьба состояться. Невеста у родственников жениха живет до свадьбы с подружками своими [ПМА 13].

Р. Р.: Я тебе расскажу по порядку: сначала дружат, потом он как будто украдет эту девушку по согласию, но украдет. Украдет, привезет, но не в дом привезет, а лучше к тетке.

Г. М.: Мы тоже сначала хотели к тете Раисе, но она у меня дома осталась. Нужно к родственникам: к сестре там, к брату...

Р. Р.: Потом за ней приедут родня ее: мать, отец или еще кто. Ну, где-то втроем, вчетвером. До утра уже приедут, надо прийти до утра.

Г. М.: Этот же вечер шофер нас оставил. Шофер Володя Никифоров сразу приехал к родне жены, сказал, а сразу посадил их, привез в Салейкино. Бортовой уазик. Вот к ней сразу, она как бы спряталась за печкой, там койка была за шифоньером. Приехали, зашли, сестра родная поговорила. Может, мол, я силой ее привез, например. Тогда они ее забрали бы с собой. Она сказала: «Я согласна, остаюсь!»

Р. Р.: Если девушка не дает согласия: «Я не буду оставаться». Здесь, если так говорит, то заберут обратно. Надо в эту же ночь или к утру надо прийти, чтобы она осталась девушкой. Чтоб не надо было там ночевать, если ночует там, то разговор пойдет.

Р. Р.: Украдет, они приехали, у девушки мать или отец или еще кто там спросили у девушки: согласна остаться или нет. Потом если девушка согласна, она остается, если не согласна, то забирают домой обратно. Такие были. Осталась, там и живет, в дом еще не зашла. Через неделю две приезжают сватать наша родня туда к ней.

Г. М.: У нас сразу в дом.

Р. Р.: Это потом, раньше так не делали. Она там же и живет неделю или две: у тетки или у дяди, там где. Потом сватают. Интимного ничего нет. Потом у жениха родня приедет в девушкин дом. Приедут там они свататься. Не у девушки, а в дом девушки к родителям. Она уже не причем: они не причем, они вдвоем сидят там (жених и невеста у себя, ждут согласия) [ПМА 23].

Ограничимся этими примерами. Отмечу только, что дом тети также отражается и в этнографической литературе (подробнее см.: [Ягафова 2007]). Тетя должна была обязательно удачно выйти замуж и иметь детей (ретрансляция благополучия). В уже объединенной форме сватовства с обменом подарков тетка выводит невесту в чулан для смены одежды [Михайлов 2004: 253]. В этом проявляются рудименты проживания невесты у своей тети. Невеста как бы «пожила» в ее доме.

Сам персонаж тетки не так прост, как кажется на первый взгляд. В локации жениха тетя — это сестра отца или матери жениха. Но сестра отца должна выйти замуж в чужую деревню. Значит, остается сестра матери жениха. Но его мать пришла из другой деревни. Сестры матери жениха обязаны были выходить замуж в ту же деревню, что и их сестра (до XVIII–XIX вв.). о выходе замуж и женитьбе в определенное место подробно уже было указано.

Сложнее с деревней невесты. Сестры ее отца должны были неукоснительно выйти замуж в соседнее село. Следовательно, остаются сестры матери. Но мать невесты — чужачка, ее родня осталась в родной деревне. В этом случае также на основании брачного правила соседней деревни все сестры матери выходят замуж в одну и ту же деревню.

На последнем этапе существования традиционная свадебная обрядность регламентировала дом размещения невесты локацией любого родственника жениха (брат или сестра), затем просто любой соседний дом, потом невесту сразу везли к жениху еще до свадьбы. Но изначально им был дом тети. В условиях обязательного соблюдения правила выхода замуж в соседнее село это могла быть только сестра по материнской линии. Закрепление такого обряда могло быть в условиях выхода замуж сестер одного рода в определенное место. Это, в свою очередь, подтверждает рассуждения о брачных связях через установленный женой канал и говорит в пользу версии кросс-формы взаимных браков.

Спустя десять дней после свадьбы невеста проходит обряд инициации в роду жениха в доме тетки [Фукс 1840: 5–8]. Суть обряда — интегрировать нового члена в род мужа.

Экзогамный брак — это договор. На базе дуализма статуса жены, которая имеет статус родной для обоих родов А и Б, имен-

но кросс-форма взаимного брака между этими двумя родами будет первичной. Жене или женам рода Б, вышедшим/украденным замуж в род А, предпочтительнее сговориться получить невесту или отдать замуж своих дочерей опять-таки на основании своих родственных связей.

В этой связи понятна крайняя щепетильность девушки при выходе из своего рода, которая обыгрывается традицией. Напомню, что вся обрядность в этом случае полностью обеспечивает непричастность невесты к выходу замуж, т. е. оставлению своего рода. Все элементы, весь контекст девичьего плача, весь сценарий свадьбы — это декларация о понуждении девушки к выходу. Удивительно, что сценарий свадьбы рода мужа полностью конформен для целей и задач рода невесты. Объяснение этому достаточно простое: девушка через своих дочерей вернется в родной род. По большому счету она и не выходит из своего рода, а аллегорически уходит «на службу» в чужой род для обеспечения репродуктивного цикла своего родного рода посредством взаимного экзогамного брака. Та самая женская доля, о которой и говорили старики [ПМА 11]. Отсюда термин «чужачка», прикрытие волос, неотчуждаемое приданое и прочие традиционные «странности» фигуры жены в чужой семье и в чужом роду.

В Азии основополагающий принцип кулинарии заворачивания одной пищи в другую (например, пельмени) носит сакраментальное название *мать* и *дочка* [ПМА 36]. Тесная связанность матери и дочери носит устойчивый характер, условно дочка — телесное продолжение своей матери.

Невесту в доме жениха встречает его семья. Мать жениха одета в шубу, как и сам жених. Для парня — это обряд перехода: он как бы мертв. Обозначение связи с потусторонним миром за счет ношения шубы распространено в народной культуре. Классический вариант ряженых. «Ношение одежды определенного типа являлось жестким императивом» [Мухина 2014: 99]. Смысл одежды матери в этом случае не был вполне ясен. Думается, что персонаж матери жениха этим нехитрым способом говорит о том, что и она чужачка здесь, в роду мужа (на чуждой территории). «С этнографической точки зрения прослеживается явная связь девушки (или жены) с другим, чаще всего семантически противоположным миром (этот — тот)» [Салмин 1994: 235].

Напомним значимость табу на связи: в коллективе родни из шести колен отношения либо строго упорядочены, либо находятся в состоянии хаоса. Последнее ведет к буквальному вымиранию.

Многие исследователи первичной формой брака считают свадьбу умыканием [Першиц 1982: 121–127]. Прямая цитата из очерков по этнологии Кавказа: «Свадебные обычаи у многих народов очень наглядно воспроизводят картины похищения невест» [Чурсин 1913: 147]. На мой взгляд, традиционная обрядность создается на базе формализованной договоренности между двумя экзогамными родами, которая является более развитой стадией взаимоотношений в сравнении, например, с воровством невест.

Коль скоро темой главы является сватовство, то не нужно забывать, что этот обряд в действительности есть согласованные действия родни жениха по одобрению и переговорам относительно женитьбы парня. Подобные действия происходят только лишь при соблюдении конкретных условий, которые имеют определенную функциональную суть. Исследуя тему сватовства, было бы недопустимым абстрагироваться от смысла обряда, занявшись лишь его описательной оболочкой. Накопленная этнологией совокупность вариантов и инвариантов позволяет рассматривать семантику процесса.

Вернемся к работе К. П. Прокопьева, где указывается, что после первичных переговоров назначается день празднования сватовства (*сурашма*) [Прокопьев 1903: 5–6]. В описании *сурашма* включает в себя и этап обмена подарками (*пйлчаев*) [Прокопьев 1903: 7–8]. «Смазанность» и слитность некогда отдельных этапов возникает в результате внешних причин. Под их влиянием соответственные изменения происходят в самой обрядности. Проследивая ретроспективу описаний сватовства, наглядно видно, как отдельные сюжеты обрядности из обмена подарками полностью растворяются в *сурашма*. Например, в денежной форме калым выплачивали строго до свадьбы. Соответственно если первично девушку отработывали, то понятно, почему логика полной компенсации до свадьбы перешла на последующие ипостаси калыма. Скот же дается во время визита к родителям невесты, его могли забирать через год, т. е. для него рассрочка была принята.

Причем в *сурашма* присутствие жениха под запретом, а вот невеста в заключительной части (= бывший *пйлчаев*) присутствует

[Прокопьев 1903: 7]. Что уже полностью разбивает гипотезы о прямой связи экономической независимости и роста свободы выбора невесты (парни к этому времени могли быть более включенными в отхожие промыслы и в другие способы заработка вне своей деревни). Кроме того, в традиционной чувашской деревне (по крайней мере до XX в.) почти никто не занимался отхожими промыслами. Исключение составляли *лашманы*, приписанные к Казанскому адмиралтейству, и единичные плотники. Не деньги как таковые дают свободу выбора, а кардинальное изменение общества в целом, самой системы. Как принято говорить, переход на новые рельсы. Обрядность, пытаясь сохранить былое (один из обязательных признаков трансформации) нарушает канон нахождения девушки, но только в отдельном и заключительном эпизоде *сураçма* для вручения подарков, для чего ранее существовал свой отдельный этап.

Было запрещено что-либо резать на *сураçма*: гостинцы девушки не режут, а обязательно разламывают (это общее правило, действующее не только на свадьбе), нельзя даже надавливать ногтем, когда разламываешь [Прокопьев 1903]. Логика отсечения/отрезания, свойственная некоторым обрядам отделения, здесь неуместна [Геннеп 1999: 54, 77], так как идет процесс объединения родов в рамках экзогамного договора.

Круглый хлеб встречается на сватовстве в описаниях этнографов, в рассказах стариков о свадьбе, записанных в экспедициях. Форма хлеба семантически связана с кругом родни, это символ объединения. Имеются и другие прочтения круглого хлеба. В том числе поэтому табуируется разрезание ножом, а также в отрезании ножом присутствуют рудименты приношения души божествам [Салмин 2016: 465]. Каравай как бы естественно раскладывается по кускам (по родственникам), сохраняя в отломанных кусках образ единого целого. Хлеб в честь умерших едят «без пособия ножа», отламывая [Сбоев 1865: 135–136]. Полные ковши с пивом также призваны наполнить сватовство позитивной семантикой. Переговоры осуществляются все еще родами (о роли личности жениха и невесты традиция пока не говорит). Формат общего пира призван объединить родню — породнение через пищу [Прокопьев 1903: 6–9].

Приметы расширяют поле действия свадьбы от мира живых до потустороннего мира. В предзнаменованиях выражается отношение

ушедших предков. Чувашский круг родни всегда интегрирован с предками. Выстраивается коммуникация с божествами в других моментах обрядности. Вот несколько ярких примеров: При этом строго наблюдается, чтобы сватовство не падало на тяжелый день, как-то понедельник, среду. Иногда при этом советуются даже с *йомзей* (знахарь, ворожея)» [Прокопьев 1903: 5]. Перед выездом со двора наблюдается, чем испражняются заложенные лошади во время сборов, уриной или *stercus*. Если первой, то поезд откладывается, потому что это плохой знак. Второй вариант был благоприятным. Чуваши пред выездом на сватовство колют петуха и бросают его на землю. Если заколотый петух не трепещется, то это хорошо; в противном случае считается негативным предзнаменованием. «Дорогой на перекрестках поезд останавливается и бросаются медные деньги, кусочки хлеба и сыра из взятых в суму (чтобы рассеялись злые духи), монеты и хлеб бросают также в тех местах, где по близости находятся *киремети* (места обитания злых духов)» [Прокопьев 1903: 6].

Число гостей и гостинцев не должно быть четным: ставится задача приходиться в нечетном количестве, а уйти с парой [Прокопьев 1903: 5–6]. В условиях межродовой доминации, думается, что превалировала идея получить четность колен родни, т. е. объединиться. Нечетность гостинцев жениха была маркирована «от одной стороны», т. е. были от одного рода. Нечетность участников обряда первично символизировала общий счет табу экзогамного брака, проецировала преэмптенность выработанной традиции. Слова общей молитвы на сватовстве напрямую описывают счет родства (старики, старшие, сверстники), что согласовывается с принятым нами отсчетом трех живущих колен. При соединении двух родов и получается та самая четность поколений.

В воспоминаниях чувашаи вовсе не говорят о количестве сватов. Во время моей экспедиции в Самарскую область всего два человека посчитали нужным назвать их число: 20–25 человек [ПМА 26] и 12 человек [ПМА 25]. Нечетность как символическая особенность сватов теперь отсутствует.

В этнографических источниках нечетность сватов позиционируется как стремление составить пару: жених — невеста. В этом мыслится успех переговоров. «Человек сначала родился один (в не-

четном числе), потом дается ему от Бога подруга (для пары)» [Прокопьев 1903: 20].

Трансформация в этом случае выглядит следующим образом:

Нечетность сватов как счет родства → *нечетность* = *успех сватовства* → *количество сватов не имеет значения*.

При входе сватов в дом невесты сразу же утверждается идея объединения родов. После приезда в деревню невесты сваты жениха останавливаются у сватуна и отправляют его к родителям невесты спросить: могут ли и готовы ли они принять гостей. Родители отвечают: «Если Богом суждено вместе нам жить, пусть придут, готовы мы». Затем гости идут в дом невесты, где уже к тому времени собрались ближайшие родственники невесты.

В итоге предварительного сговора сват оставляет кнут/*нугайку*. Предварительный сговор называется *пушй пйрахни* — «бросание или оставление кнута». «Кнут этот служит внушительным знаком того, что договор состоялся и что он не должен быть нарушен. Случаи нарушения этого договора все-таки бывают, хотя и очень редко. В таком случае кнут возвращают обратно свату, почему и самый разлад дела обозначается термином *пушй тавърнй* — “кнут возвращен”» [Прокопьев 1903: 5–6].

С одной стороны, через кнут выражается мощь рода жениха, относя нас в период обособленности родовых общин с характерным для него закреплением к определенной территории и установлением жестких границ своего ареала. Пересечение этих границ чужаками было регламентировано вплоть до физической расправы. С другой стороны, *нугайка* — это общий символ экзогамного брака наподобие меча сказочного *батыра*, которым он рубит огнедышащие головы змея. и эта *нугайка* говорит о наложении табу на договор, т. е. на данный брак. Аналогично формализации стандартов юридических документов для тех или иных операций. Сегодня мы прописываем пункты брачного договора. В прошлом оставленный сватом кнут являлся символическим принятием обеими сторонами уже утвержденного традицией брачного порядка. Это можно отнести и к нечетности сватов.

И последний момент, который следует рассмотреть в заметках К. П. Прокопьева, — подарки.

В конце пира невеста раздает подарки: для жениха рубаху, отцу женихову и сватуну холста на рубаху, жениховой матери — *сурбан*, остальным гостям по небольшому куску холста. Получив подарки, гости повязывают их на руки повыше локтя или вешают за кушак, чтобы всем было видно, и с песнями возвращаются домой. Подарки они вешают дома на видном месте и повязывают каждой посетительнице. По качеству подарков они составляют мнение о достоинствах невесты, хорошо ли она умеет ткать и шить, или нет [Прокопьев 1903: 8].

Важным представляется, что через эти подарки составляется общественное мнение о невесте. Оценка личности соответствует ее навыкам и умениям.

Презентация подарков невесты осуществлялась, как правило, в клети будущего свекра. Локус неслучаен. Клеть была связана с достаточно широким спектром поверий. Исследователи относят ее к одному из важнейших объектов родового культа среди доместицированных строений чувашей [Медведев 2020: 227–243]. Значимые божества рода были связаны с клетью (*Йёрёх*, *Туркёлли*). Считалось, что наличие в строительном материале клети чего-либо необычного, например среди бревен, оказывало влияние на благосостояние семьи в целом. Женщины в ларе для зерна хранили рожь-матку (сдвоенный, парный колос), осенью такой колос обновляли [ПМА 36]. Наличие *Йёрёх* оказывало влияние на сношения супругов, так как *Йёрёх* и веточки рябины вешались в доме для «удаления злого духа, вредящего достижению супружеской цели» [Фукс 1840: 141] (относительно этой цитаты существуют оговорки, см.: [Сбоев 1865: 23], но они не изменяют сути взаимосвязи божеств и доместицированных объектов).

Зачастую исследователи при несоответствиях в публикациях коллег считали, что допущены ошибки.

В Казанской губ., по описанию г. Магнитского, эти два акта (предварительный сговор и формальное сватовство) совершаются вместе, в первый же приезд. Но это, очевидно, ошибка. Формальному сватовству, по нашему мнению, непременно должен предшествовать предварительный сговор в таком или ином виде. Странно было бы со стороны родителей жениха, если бы они, не узнавши предварительно, принято будет их предложение или нет, поехали к ним прямо с целым поездом и с гостинцами! Да и родители невесты должны же приготовиться заранее к их приезду [Прокопьев 1903: 9].

На самом же деле обычаи были подвижны и вариативны, кроме того, они трансформировались. Традиция никогда не была статичной, она адаптируется к своему времени. Традиция, формируемая носителями культуры, является динамичным организмом.

В изложении Дюлы Месароша первичным началом сватовства выступает выбор парня (хотя не говорится именно о его инициативе в поиске невесты). Мнение девушки также учитывается:

Когда парень высмотрел себе одну из девушек и получил согласие отца, то просят кого-нибудь из родных или знакомых, чтобы тот взял на себя «должность» свата (*евчѣ*) и был посредником между отцами молодых (*хӓта*). Потому что до тех пор, пока нет взаимного согласия между двумя сторонами, им нельзя встречаться друг с другом. и выбор со стороны девушки тоже не только дело отца, и она имеет право высказать свое мнение. Когда сват начинает сватать девушку, сама невеста тоже может вмешиваться. Если жених ей не нравится, она начинает протестовать и спорит со сватом. А если согласна выйти за парня, то как сват переступает порог, она сразу выходит из избы, выражая своим уходом молчаливое согласие [Месарош 2000: 327–328].

Гражданское право, внедряемое государством, затрагивает всех членов общества, невзирая на пол. Свое согласие девушка выражает молчаливым выходом из дома, а несогласие — прямым пререканием со сватом. Соответствие традиции (молчаливый выход), выражавшееся раньше в полном подчинении воли рода и подневольной роли, девушка использует в позитивном контексте, т. е. при согласии. Форма же отказа свату со временем становится свободным «творчеством» девушки. В основе традиции не было места конкретной воли девушки, вместо которой существовала коллективная воля рода. Поэтому сценария или регламента для отказа у девушек не могло существовать. Очевидно, что в процессе трансформации происходит поиск новых форм обрядности. Считается, что старые формы никуда не исчезают и соседствуют с новыми [Пропп 2000: 247]. Процесс моделирования традицией намного сложнее, как правило, исследователь может интуитивно прочувствовать трансформацию, чем выделить закономерности. Одной из отличительных черт оказывается стремление народа с максимальной силой моделировать трансформируемую традицию уже существующими бло-

ками. Трансформация пытается свести к нулю (минимуму) любые внесения извне. Люди ревностно пытаются сохранить «свое». Уже полностью исчезло понимание важности тех или иных элементов, но из них, как из детских кубиков, перестраивают систему свадебной обрядности, меняя местами и склеивая между собой эти кубики для самой важной задачи — соответствия современности традиции. Элементарный пример: с исчезновением конного транспорта ленточками начинают украшать свадебные автомобили. Но нужно отметить, что и новые элементы находят дорогу в обрядность, хотя стремление сохранить все паззлы в системе имеет максимально возможную силу. В этих условиях самые значимые элементы-кубики всегда дольше сохраняются, а второстепенные обречены на постепенное забвение. Первым признаком отмирания конкретного элемента является полное смысловое забвение, которое происходит ввиду низкой степени его адекватности к конкретному месту и времени. Такой элемент не отпадает одномоментно, его оболочка до последнего будет воспроизводиться по воспоминаниям. Аналогично в археологии получается, что блок, изначально бывший частью моста, вдруг становится компонентом стены. Как археолог способен понять, что обнаруженное здание было построено, например, из разрушенных колонн храма, так и этнограф должен идентифицировать состав традиции в измененной проекции.

Прекрасной иллюстрацией сказанному является приведенный ранее эпизод совещания стариков относительно женитьбы парня и девушки из одной деревни. Напомню, что старики в присутствии А. А. Фукса решали, как смоделировать традиционную обрядность (свадьба между двумя деревнями) к данной ситуации. Что-то, по их мнению, решили оставить непременно, а что-то пропустить. Никто уже и не пытался образумить парня, и старики решали проблему как данность. Это наглядный пример процесса трансформации.

Чувашская традиция формировалась с позиции отеческой или патриархальной заботы о своих, т. е. она была сформирована на гуманном субстрате. Для централизованной, глобальной власти более важны категории рациональности. Патриархальная власть сохраняла и приращивала, тогда как современность устроена в координатах естественного отбора. Соответственно тщательное изучение традиции образует поведенческую альтернативу обществу

потребления. Те же самые ценности транслируются мировыми религиями, но на наднациональном уровне.

Дюла Месарош писал: «А потом сват, если отец ничего не имеет против парня, поворачивает разговор к тому, сколько же просят за девушку, потому что “девушку покупают” и “продают”» [Месарош 2000: 327–328]. В действительности чувашки жен не покупали: покупка несовместима с теми длительными отношениями, установившимися в традиционной сельской местности. Краткость современных браков указывает на их потребительскую сущность. Верность этих слов подтверждается превалированием сегодня внешних, поверхностных ценностей (марки одежды, машин и т. д.). Женская красота равняется только наружным стандартизированным параметрам, что находится в полной противоположности с прошлым. Современная популярная идиома «Я не продукт, потому что потребляю!» говорит, как раз об обратном, об осознании превращения себя в продукт. Отрицание и защита есть признак разложения.

Иногда сватовство занимает немалое время, особенно если договаривающиеся стороны в отдельных пунктах не сразу находят согласия. В таком случае посредник ходит от одного свата к другому и сообщает известия от одной стороны другой, пока сделка не состоится. Когда таким образом уже договариваются, в один условленный день происходит встреча двух сватов в доме посредника (*евчѣ*). Еще раз обсуждают между собой пункты сделки и окончательно договариваются устно. На этом отец парня вносит отцу девушки задаток [Месарош 2000: 327–328].

Продолжительные торги (многоэтапность и протяженность сватовства во времени) в конечном итоге обеспечивают переход девушки в одинаковые или лучшие материальные условия. Тот же самый принцип равенства, так как расслоение в чувашской деревне было не подобно современному. В деревне не допускалась нищета — род не давал «упасть».

Согласно записям Дюлы Месароша, переговоры двух отцов проходят в доме посредника. Как правило, отец девушки репрезентируется в собственной локации. В данном случае мы имеем дела с комбинированием: дом посредника чаще всего используется невестой. С момента распада сущности культуры прошлого неминуемо должна была трансформироваться локация переговоров. В при-

митивном плане традиция запрограммирована на ретрансляцию идеи уважения и уже по собственной инерции вынуждена сама себя менять в ущерб своей природе. Первоначальный смысл настолько удален от носителей традиции, что те не в состоянии провести обстоятельную экспертизу подлинности/ложности различных вкраплений. Единственным доступным инструментом для анализа служит критерий уважения всех родных, который неминуемо приводит к подобным «перегибам». С рассеиванием патриархального рода утрачивается и сложная (но сложенная веками) система свадебной обрядности. Оставление кнута отныне заменяется внесением задатка: «Говорят, что “вместо кнута дает деньги” (*чӑпӑрка вырӑнне укҫа парса хӑварат*). Так как раньше, по правилам, отец парня в качестве задатка давал кнут, то нынче вместо него дают всего лишь деньги. Сватание девушки (*килӗшни*) на этом и заканчивается, оба свата, посредник и их жены там на месте обмывают это событие водкой» [Месарош 2000: 327–328].

В принципе мы наблюдаем то же, о чем говорилось выше. С той лишь разницей, что Дюла Месарош интерпретирует смысл обряда, т. е. трансформация не дошла до своего логического конца — забытья. Кнут/*нугайка* имеет двоякий символ: и силу рода, и принятие условий табу при экзогамном браке. Последовательное вытеснение столь семантически важной символики все более и более упрощенным пониманием говорит о трансформации канона с последующим разложением. Таким образом, на последних этапах существования традиции реакция на изменения хаотичная. Канон продолжает жить только по инерции памяти.

Общая договоренность скрепляется совместным застольем: первым шагом к породнению.

§ 2.2. ЭВОЛЮЦИЯ ОБРЯДА СВАТОВСТВА В XX — НАЧАЛЕ XXI в.

А. И. Михайлов относительно сватовства пишет: «Как только невеста высмотрена, начинается сватанье — покупка невесты. о роли покупки невесты в чувашском быте поется в одной старой чувашской же песне:

Один раз послал свата, свата,
С первого раза не пошел, не пошел.
Еще послал свата, свата
Опять не пошел.
Взял да продал татарину:
У татарина деньги как грязь,
А у нас как щепки, как щепки [Михайлов 1928: 20].

Чувашские свадьбы были встроены в общую культурную систему, которая базировалась на общей вере и обрядности. Поэтому песня отражает процесс синкретизма, т. е. трансформации традиции. Грань «свои — чужие» здесь уже нарушена: дочь выходит замуж в иную этническую среду. Естественно, действия не буквальны. Но логика трансформации всегда следует от слов к событию.

Следует упоминание о такой важной, можно сказать классической, позе свата, как размещение под матицей (он располагается на скамейке): «Сват приходит в семью невесты и становится под матицу с ременным кнутом в руках и спрашивает согласны ли родители отдать дочь за такого-то» [Михайлов 1928: 20]. Известно, что нахождение строго под ней табуировано: детские люльки сдвигают, да и сами стараются не сидеть под ней [ПМА 11].

Исходя из выше изложенного, можно сказать, что матица является сакральным топографическим Рубиконом избы:

Изба отца — деревянная изба,
В деревянной избе матица,
Но ухватиться за матицу (и остаться) невозможно
[Ашмарин 1936: 272].

Это фрагмент из плача чувашской невесты. А. К. Салмин считает, что матица в доме способствует выходу на связь с божествами и духами [Салмин 2007: 477]. При строительстве дома «существует ныне обычай вешать на матицу бутылку водки и поднимать с ней матицу. После установки матицы угощают помочан» [ЧГИГН. Отд. III. 768: 10–11]. В нашем случае приметы, моления и т. д. соотносят предстоящую свадьбу с потусторонним миром. Должно быть не только одобрение от живой родни, но и согласование/утверждение с божествами и покойными предками.

Сват, находясь на чужой территории, своим аномальным размещением под матицей указывает на порядок, заведенный предками, т. е. находится под защитой договоренностей этих предков. *Нугайка* тут только дополняет правило экзогамного брака, установленное предками. Посредством семантически важных предметов и действий идет постоянная ссылка на действующий экзогамный договор. Точно так же любой современный договор между субъектами всегда формализует свою юрисдикцию за счет упоминания общих правовых норм, в рамках которых он действует. Единственное отличие между первым и последним в том, что сейчас это осуществляется с помощью текста, а тогда исполнялось посредством ритуалов. Это наводит на мысль о незыблемости родовых устоев, которые, по мнению участников, не имело смысла фиксировать отдельно.

Н. В.: А сватам можно за матицу переходить?

Инф.: Раньше было, а теперь не смотрят. Говорят, под матицей сидеть не надо. Когда сватать идут, под ней (матицей) сядут, чтобы они эти родители согласились. Чтоб быстро согласились, дочь отдать. Быстро их мама согласие даст уж. Она мама же, может отказать: не дам вам. А если сюда сели, она уж по обычаю, так уж [ПМА 15].

Понимание семантики обряда полностью исчезло, но только лишь его воспроизведение способно обеспечить согласие родителей невесты. Сохранение своей культуры с помощью брака детей (общая система координат) относится к общечеловеческим качествам.

Сватовство неминуемо заканчивается общим пиром, где закрепляется породнение: «После совещания между собой и разговора с дочерью, на что уходит несколько дней, дается ответ, и если он положителен, делаются различные приготовления к свадьбе. Уславливаются о сумме выкупа... После целого ряда церемоний и празднеств, назначается день свадьбы» [Михайлов 1928: 21].

П. В. Денисов обращал внимание на атрибуцию сосватанных девушек: «До сватовства девушки могут ходить с открытой головой, а усватанные же не иначе могут быть на людях, как только в платках, которые называются *кёру тутри* — “женихов платок”» [Денисов 1969: 24].

Это очень важный момент. Дело в том, что в обществе замужние женщины носят *сурпан*, полностью покрывающий волосы,

а девушки надевают *тухья* по праздникам или ходят без головного убора. После замужества никто, кроме близких, не может видеть ее волосы. Табу, связанные с волосами, достаточно древние, широко распространенные и в некоторых случаях до сих пор актуальные. Мы уже разбирали доктрину поведения девушки-невесты: подчиненность с одновременной демонстрацией максимального сопротивления выхода из своего рода. Покрывая свою голову *сурпаном*, женщина, возможно, указывает на свое служение чужому роду.

Как правило, подобного рода запреты связывают с системой избегания. Но, на мой взгляд, последнее не исключает смыслов служения. Сама свадьба строится на принципе амбивалентности (совпадение интересов двух сторон). Брак — это система координат по крайней мере с двумя осями. Система избегания же не исчерпывает в полной мере пространство отношений в этой области.

П. В. Денисов отмечал, что волосы сосватанной девушки покрывают платком *кёрү тутри* — «жениховым платком». Единого мнения на этот вопрос у этнологов нет, момент полемический. Но бесспорно то, что память зафиксировала временной разрыв между сватовством и свадьбой. Это и потребовало определенной маркировки (возможно, искусственной) сосватанной девушки среди прочих.

Автономность женского приданого, ее продолжительное интегрирование в род мужа вплоть до исчезновения у ней репродуктивных способностей (т. е. до старости), ее подневольность и пассивность на протяжении всего свадебного действия, насильственный вывод из собственного рода — все это говорит в пользу того, что она была избрана, скажем так, «даром» для воплощения экзогамного брака, а значит, с позиции своего родного рода находится в услужении рода мужа. Отсюда ее персонаж в культуре получает определенную атрибутику, которая так или иначе связана с идеями служения.

Подсознательное транслирование образа понуждаемой и на этом основании всегда невиновной можно смело отнести к шаблону женского поведения. Хотя, исходя из прошедших и идущих изменений, это не более чем отголосок уже демонтированной традиции: в современном обществе женщина находится в едином

правовом поле, где декларируются идеи гендерного равенства. Последнему опыту не более века, что мизерно в сравнении с тысячелетиями традиционного уклада. Вместе с дистанцированием во времени исчезают и упоминаемые черты в женской психологии.

В чувашской традиции исполнение обрядности также основано на идее преемственности. Главный мотор — это демонстрация знания и умения воспроизвести обряды прошлого, тем самым заявить о себе как о носителе традиции. Такой носитель действует согласно правилам и приобретает экзистенциальную позитивность в глазах окружающих.

Статус знатока традиции в культурной среде всегда ценен. Два старика в д. Средние Алгаши (*Чăваш касси*) Цильнинского района Ульяновской области конфликтовали из-за выбранной одним из них формы *юпа* для своего потенциального захоронения. Действительно, памятник представлял собой, на мой взгляд, некую компиляцию самого *юпа*, *салам калакё* и русских намогильных крестов. В научных публикациях таких образцов не встречается [Трофимов 1993; Трофимов 2003]. Изготовитель в виде аргумента своей правоты представил изображение в газете. Таким образом, традиция перестает быть автохтонной. Накал конфликта ясно указывал на позиционную борьбу за статус. Это еще один образец механизма трансформации.

Методом реконструкции мы утверждаем, что первоначальной идеей свадебной обрядности было сохранение патриархального рода. «Я уже в детстве понял на свадьбе, что главное это род», — мнение чуваша, *еще* заставшего традиционную свадьбу в деревне [ПМА 34]. Свой род и семья — это естественная почва для человека. и перед родовыми праздниками наряду со свадьбой ставилась в том числе цель инициирования и интегрирования своих потомков в плоть своего рода.

Процесс отстранения рода от власти лишил его политической актуальности, что в первую очередь вызвало отчуждение действий и смыслов, а затем уже и полное разложение патриархального устоя. В последние столетия своего существования традиция все более упрощалась, моделируясь под естественные изменения ситуативно без возможности правильно проинтерпретировать канон, явно существовал дефицит смыслов. Единственный способ понять

суть — это комплексный подход к анализу обрядов. В том числе сопоставление со схожими практиками, так как существует закономерность соответствия элементов и их значений [Леви-Строс 1983: 209–239].

В конечном итоге версию о покрытии волос замужней чувашки с первоначальной семантикой служения роду мужа можно считать наиболее вероятной. В этой связи следует отметить определенную обрядовую схожесть некоторых элементов проводов в солдаты и свадьбы (например, прощание с печкой в обоих случаях). Причем непровольное обнаружение аналогий происходит самими носителями в ходе бесед [ПМА 11]. Идентичность понятна, так как в обоих случаях отправляются на службу.

На материалах своей экспедиции в Самарскую Луку П. П. Фокин отмечал, что сватом выступает родственник жениха.

После определения кандидатуры невесты засылали сватунов. Сватуном назначали женатого родственника, а в д. Кармалы им мог быть только женатый старший брат жениха или брат его отца, и лишь в случае их отсутствия — более дальний родственник. В Березовом Солонце сватуна называли *евчѣ*, а в других деревнях *хѣта*. Информаторы отрицали вхождение женщины в состав сватунов [Фокин 1972б: 347].

Женатость самого свата ретранслировала семейную позитивность на этот брак. Точнее, человек, уже воспринятый традицией, становится проводником позитивности, которая, естественно, неразрывно связана с традицией. Такое свойство женатого родственника должно было обеспечить удачность сватовства, в том числе самого брака в целом.

Если вспомнить счет организации кросс-формы взаимных браков, то неминуемо возникает тема очередности. Порядок строится на родовом регламенте: за одним женился другой, за одной вышла замуж другая. В чувашской семье женились / выходили замуж строго по старшинству. Средний брат не мог жениться вперед старшего и т. д., правило распространялось и на сестер. Концентрация в обрядности персонажей, прошедших инициацию (брачный союз заключен, репродуктивность актуализирована), возможно, связана с этим регламентом.

С первых строчек этой главы был поднят вопрос об идентификации сватов: родня или чужаки. Определения амбивалентные.

П. П. Фокин приводит два бытующих названия свата — *евчѣ* и *хѣта*. О терминологической особенности свата сказано выше. Данные, приведенные П. П. Фокиным относительно *евчѣ*, говорят о том, что сваты были из числа родных.

А. А. Осипов проводит четкую параллель между сватами и музыкантами, так как используется единая модель: исполнитель (музыканты, сваты) — клиенты. Прочитую описание сватов и музыкантов: «Ангажировались социумом и не состояли в родстве с клиентами». В начале работы дается следующее определение: «Ритуальная музыка и танцы конкретизировали обряд, способствовали сакральному ощущению временного пространства» [Осипов 2019: 3]. Очевидно, что автор описывает уже период специализации: приглашенный музыкант, приглашенный сват и т. д. Конечно, закономерно, что между «клиентами» и «заказчиками» должна была существовать определенная дистанция. В любом случае это уже поздние периоды существования традиции и к архетипу их отнести нельзя никак.

Об обязательном атрибуте свата в виде яблоневого сука уже писалось. П. П. Фокин также обращает внимание на этот атрибут: «Обязательным атрибутом сватуна был яблоневый сук, который ломали, а спиливать запрещалось. Выбирался как можно более ветвистый, чтобы у новобрачных было много детей, ветки также обламывались» [Фокин 1972б: 347].

Терминология родства семантически близка древесной тематике: дерево, ветвь, корень, плоды и др. А вот *нугайка* более милитаристский атрибут. Поэтому я здесь полностью солидарен с А. К. Салминым и П. П. Фокиным, которые пишут об исторической первичности сука в руках свата. Кнут семантически отражает силу принятия экзогамных табу (что логично при финале сватовства, когда сват оставляет кнут после сговора), но принято начинать переговоры на дружелюбной ноте. Миролобивый контекст более увязан с использованием яблоневого сука сватом на начальном этапе переговоров.

Еще одна характерная особенность сватовства: при первом визите выделяется порог дома.

Прибыв к родителям невесты, *евчѣ* не входил в избу, а стоял во дворе, опираясь на сук. Сначала вел разговор о желании приобрести телку, и когда речь переходила к подлинной цели визита, его приглашали в избу и усаживали. *Хѣта* также входил в избу только после вступительного разговора и садился, о существовании обычая усаживаться на традиционное для сватунов место (например, строго под матицами) информаторы не помнят [Фокин 1972б: 347].

Зона порога дома семантически всегда значима. В эпоху неолита существовала традиция хоронить своих семейных в этой части дома (например, археологический музей Хирокития, о. Кипр). Порог всегда был и остается границей или буфером чуждого-внешнего и внутреннего-своего пространства, т. е. является знаковым местом (подробнее об этом см.: [Медведев 2020: 186–187]). Сопряжение рода жениха с локацией чужого рода невесты на всем протяжении свадьбы обыгрывается обрядом: демонстрируется уважение границы рода девушки, а значит и их устоев.

Инф.: Стоят сваты там, около порога, и стоят, и свое слово они скажут. Скажут чего-нибудь. Скажут, потом эти (родители невесты. — *Н. В.*). Если согласны — они: «Давай! Проходите! Садитесь! Раздевайтесь!» Вот разденутся, сядут, договариваются, когда свадьбу делать [ПМА 27].

Р. В. Рыбакова (д. Старое Афонькино Самарской области), наверное, единственная, кто вспомнил об этом обряде. При наводящих вопросах остальные респонденты не припоминали такого.

Как видно из заметок П. П. Фокина, обрядность чувашей Самарской Луки действительно более сохранилась благодаря территориальной обособленности. «Спустя некоторое время после сватовства 3–5 человек со стороны жениха (его родители, сватун с женой и кто-нибудь из родственников) отвозили часть калыма — сундук, одежду, мед, водку и некоторую сумму денег; тогда же договаривались о дне первой встречи жениха с невестой и сроке проведения свадьбы» [Фокин 1972б: 348]. Опять возникает стадийность сватовства, которая могла быть связана с вариантом отработки невесты.

Первичные формы, связанные с досвадебной отработкой невесты, закономерно должны ознаменоваться отдельным обрядом,

например *пӑлчав*. Позднее появляется «калым деньгами», где отсутствует необходимости в разделении обряда: значительный временной промежуток между договором родителей и финалом отработки исчезает. Определяется сумма, родня жениха одновременно ее выплачивает. Сумма калыма также стандартизируется. Все со временем становится только данью прошлому. Поэтому новая форма сватовства представляет собой объединение этапа договора родителей и *пӑлчав*. В этих объединенных формах присутствие девушки и парня полемично из-за определенного системного «сбоя». Изначально при приходе свата и переговорах родителей нахождение одинаково табуировано и для парня, и для девушки. Но на *пӑлчав* сама девушка должна дарить подарки. Если же допустить существование в прошлом варианта отработки, то присутствие парня и девушки уже перестает быть санкционированным. Поэтому после объединения всех этих этапов в один начинается эклектизм. В описаниях очевидна высокая вариативность поведения жениха и невесты во время сватовства: присутствия, уходов, символики согласия, поведения при отказе и т. д. Но по прошествии времени все это многообразие заменяется однообразием: присутствие жениха и невесты более на сватовстве никак не лимитируется. и это совпадает с этапом распада института сватовства.

В состав калыма входили не только деньги, но и подношения: тканые материалы, водка, мед. Куски ткани шли, как правило, на подарки. Также на угощение расходовались водка и мед. Задача стороны жениха — по возможности максимально полно компенсировать сегрегацию невесты. Возможно, отсюда пошла присказка свадебного финала волшебной сказки: «По усам текло, да в рот не попало». Действительно, все принесенное родней жениха съедлось гостями на свадьбе в ходе взаимных угощений, т. е. в свой рот не попадало.

Сегрегация производилась на основе придания автономности невесте в плане жизнеобеспечения. Белье — чтобы спать, одежда — чтобы носить, скотина — чтобы доить и на убой. Все это было неприкасаемой собственностью жены в чужом роду вплоть до ее смерти. Плюс приплоды. Для устранения после ее выхода образовавшей «бреши» в ресурсной базе рода невесты и направляется в том числе сумма калыма. Ценность же самой невесты

может быть уплачена только другой невестой, и это возможно при традиции кросс-формы взаимных браков.

В этой связи снова прослеживается аналогия поединка героя со змеем в богатырской сказке, где смерть антипода всегда комплементарна обретению невесты (эпопея закономерно заканчивается свадьбой). Главной ценностью свадебного обмена является девушка, обязательно обладающая репродуктивными способностями. Отголоски этой идеи просматриваются в работе Г. А. Левинтона [Левинтон 1991]. Георгий Ахиллович элегантно доказал прямую зависимость (подчиненность) М-текста от F-текста в русских свадебных плачах (М — мужской, F — феминный). Наблюдатель чувашской свадьбы в XIX в. обратил внимание на неприметность и визуальную непричастность жениха в обрядности: «Когда я впервые наблюдал эту часть свадебного обряда, меня удивило то, что жених в ней положительно не играл никакой роли; когда я спросил, где он находится, мне указали на низкорослого парня, который толкался тут же в толпе любопытных и присутствие которого, по видимому, совершенно игнорировалось» [Ашмарин, Шкапской 1890: 165].

В целом для согласованности рождаемости и ресурсообеспечения возникают правила экзогамного брака. Он, в свою очередь, лежит, наряду с прочим, в основании вектора движения истории (родовая община → союз общин → княжество → царство → государство).

В другой работе П. П. Фокин категоризировал этапные формы заключения брака: «Нормой считалась полная свадьба со сватовством, бытовали “неполная” с выпадением ряда обрядов, с гораздо меньшим количеством участников, “уходом”, когда обряды исполнялись только в доме жениха, умыкание. Последнее, зачастую в виде инсценировки “кражи”, встречалось в 1950-х гг. Первые три варианта в видоизмененных формах бытовали в 1960–1980-х гг.» [Фокин 2002: 15].

Общая тенденция трансформации всего комплекса свадебной обрядности естественным образом затрагивает все элементы традиции. Сватовство точно так же переживает серьезные изменения, что и было продемонстрировано на множестве примеров.

Обособленное проживание чувашской общины в действительности сохраняет экстракт культуры прошлого. Выше приводился

диалог, где женщина, описывая особенность сватовства, четко говорит: «У нас девичьей свадьбы нет». Это прозвучало при всеобщей распространенности светской свадьбы. Теперь начинает приветствоваться вообще отсутствие свадьбы как таковой — достаточно расписаться. В этих условиях современники, проживающие вне Республики Чувашии, могут четко идентифицировать такой аутентичный сегмент, как девичья свадьба.

Отсутствие девичьей свадьбы было характерно для верховых чувашей, имеющих собственный вектор синкретизма с марийской культурой. Данное высказывание было записано в экспедиции 2017 г. В чувашском селе Егоркино (Республика Татарстан, Нурлатский район). Село Егоркино (*Якурккел*) находится на юге республики, недалеко от границы с Самарской областью. Полагают, что оно основано в начале XVIII в. верховыми чувашами [ЧГИГН. Отд. III. 761: 148–149].

Кроме того, старики способны отличить:

1. Форму с умыканием и совместным проживанием по стовору парня и девушки с оповещением родителей невесты, после чего начинается процедура сватовства. Отмечу, что это самый распространенный вариант на последнем этапе жизни традиционной свадьбы (форма 1).

2. Классическая форма свадьбы умыканием (форма 2).

Н. В.: Когда денег не было, то воровали? Было желание у невесты, чтобы ее украли, скажем, так?

Инф.: Да.

Н. В.: У Вас у всех традиционная свадьба была?

Инф.: Если родители не хотят, они это (воровство) делали, что украли.

Н. В.: А если денег нет. То, может, воровством свадьбу надо делать?

Инф.: На своего ребенка-то найдешь. Или узкий круг делают. Узкий круг! Расходы на своего найдешь! Они для себя зарабатывают: жених, но это сейчас. Корову продадут, но свадьбу сыграют [ПИМА 13].

В ситуации полного разложения свадебной традиции старики не только отделяют форму 1 от формы 2, но и способны смоделировать обряд исходя из утилитарности проблемы (отсутствие средств). Думается, что умение различать формы 1 и 2 неслучайно. Форма 1 приобрела крайнее распространение во времена их молодости: так они проводили свою свадьбу.

В новых условиях XIX в. нужен был новый формат, где со-
блюдались бы:

— свобода выбора парня и, главное, девушки;

— согласие родни обеих сторон.

Форма 1 была исторической необходимостью. Она более или менее удовлетворяла все эти условия. Атавизм свадьбы умыканием (форма 2) заключается в отсутствии воли самой девушки. Старики это хорошо чувствуют, поэтому ими такой симбиоз категорически отвергается. Закончу мысль тем, что так называемый гражданский брак органически вытекает из формы 1. Только сама свадьба растягивается во времени.

Василий Алексеевич Селендеев (1937 г. р.), житель деревни Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области, сделал по моей просьбе записи о традиционной свадьбе своего района. Работая учителем, он долгие годы фиксировал образцы чувашского фольклора. Его воспоминания — это частичная компиляция известных научных источников, самостоятельно собранного фольклорного материала и личного опыта. В какой-то мере он предложил нам свое видение некоего образца свадьбы прошлого.

Инф.: Когда родители решат женить сына, они направляют к назначенной девушке свата. Если сват все наладит, то на следующий день приглашают родителей парня в свой дом. На этой встрече договариваются о том, когда будет свадьба, какой будет калым [ПИМА 7].

Согласно традиции, сына женят по воле родителей. Идеальное прошлое представлено единым кругом родни с таким же общим свойством принимать решения. По всей видимости, людям была свойственна такая степень доверия к роду, что собственная воля была растворена в общем коллективном.

Через некоторое время 5–7 человек идут за девушкой со своими гостинцами (непарно приходят, чтобы уходить парно). *Хӑнарту* — «белый хлеб», *чӑкӑт* — «сырок, домашний творог», 1–2 бутылки домашней водки *эрех*. Глава дома раздает поднесенные гостинцы всем присутствующим. *Хӑнарту* и *чӑкӑт* все получают по одной доле. Все встанут и, стоя, держа в левой руке *чӑкӑт*, а в правой — *хӑнарту*.

Будущие сваты молятся: «Аминь, Туря, не оставь нас. Пусть наши мечты исполнятся. На тебя надеюсь, приступили к свадьбе. Быть бы нам вечно вместе! Ходить бы нам друг другу в гости! Пусть наши глаза и головы будут! Пусть родятся дети!» Все кланяются.

Присутствующих со стороны парня сажают в *кёреке* — «красный угол» и начинают угощать. В это время петь и плясать не разрешалось, иначе будущая сноха будет злой. В это время девушка находилась в доме у кого-либо из родных или у соседей. Она там со своими подружками гостила. Через некоторое время девушку приводят в отцовский дом. Девушка свои подарки вручает не в руки, а кладет им на колени. Получающие подарки давали девушке-невесте монеты. и духам предков она приносила кусок белой ткани, чтобы те не наслали на нее зла [ПМА 11].

В который раз фиксируется совместная еда на сватовстве. В словах общего моления содержатся мысли об объединении и долгой жизни. Общий пир призван закрепить связи, смоделировать породнение. Одним из главных фигурантов снова можно назвать каравай, который своей формой семантически близок с кругом рода. В данном случае деньги на каравае не передаются.

Присутствие невесты и жениха на сватовстве не одобрялось, так как изначально свадьба была делом рода. Уровень встречи родни жениха очень высокий — их сажают на почетное место. Демонстрируется уважение, почтение, что всегда и происходит на переговорах двух сторон. На сватовстве контакт намного выше двух нуклеарных семей — происходит репрезентация двух родов.

Присутствие девушки в последней части сватовства — результат нарушения старой обрядности. Здесь вновь представлена форма сватовства, куда включен некогда отдельный элемент *пйльчав*. В последнем невеста была значимым участником, поэтому из имеющихся блоков смоделирована такая вот объединенная форма. Это говорит о разрыве смыслов и действий.

Трансформируемая обрядность использует различные уловки, чтобы соответствовать прошлым канонам, например подарки девушка дает не в руки, а они кладутся на колени, т. е. ее как бы нет. Точно такой же способ передачи подарков в объединенной с *пйльчав* форме сватовства фиксируется и в полевых материалах экспедиции в Самарской области [ПМА 19]. Временная и территориальная распространенность такого способа вручения подарков говорит об универсальности манеры преподнесения.

В случае строгого табуирования присутствия жениха на сватовстве интуитивно создается проекция табу на невесту. Интуитивно, потому что первично род призван был единодушно решить их участь, а участие жениха или невесты — табу, так как недоверия к своей родне не могло существовать.

Обмену подарков свойственен принцип паритетности: за подарки тут же дается монетка. Этот общий принцип соблюдается как в целом, так и в малом [Фукс 1840: 5]. Так, девушку нельзя заподозрить в сепаратизме по отношению к своим: она отдает сделанные своими руками вещи за подобающее вознаграждение.

В. А. Селендеев в своем описании не только прослеживает связь обрядности между двумя экзогамными родами, но и приводит свадебные приметы. Посредством их устанавливается контакт с потусторонним миром для получения одобрения.

В общем, согласно опубликованным материалам, сватовство продолжает следующую цепь событий: род принимает решение о свадьбе (этап знакомства), а значит и переговоры о свадьбе ведутся родом. Устранение в дальнейшем патриархальной власти привело к постепенному разрушению архетипа. Поэтому первоначальной формой сватовства следует считать переговоры родни невесты и жениха.

Сначала сватом выступал родственник из дома, в который ее украли: «Если девушку ко времени сватовства уже успели вывезти в нейтральный дом, то в качестве свата в дом отца невесты отправляется кто-либо из этого дома» [Салмин 2016: 136]. Со второй половины XX в., согласно моим полевым записям, этот порядок претерпел коренные изменения: родители невесты через свидетелей (например, через шофера) узнавали о воровстве дочери. Если девушка была не согласна выходить замуж за этого парня, то они стремились до ночи ее вернуть. Пытались забрать до пенетрации. Потеря девственности вынуждала девушку остаться. Уже не ее родители, а будущая невеста принимала конечное решение остаться или нет. Только потом родители жениха шли сватать девушку.

Трансформация происходит в определенной системе координат: для реакции на внешние изменения следует максимально возможно комбинировать традиционные блоки, с такой же силой минимизируя новые вкрапления.

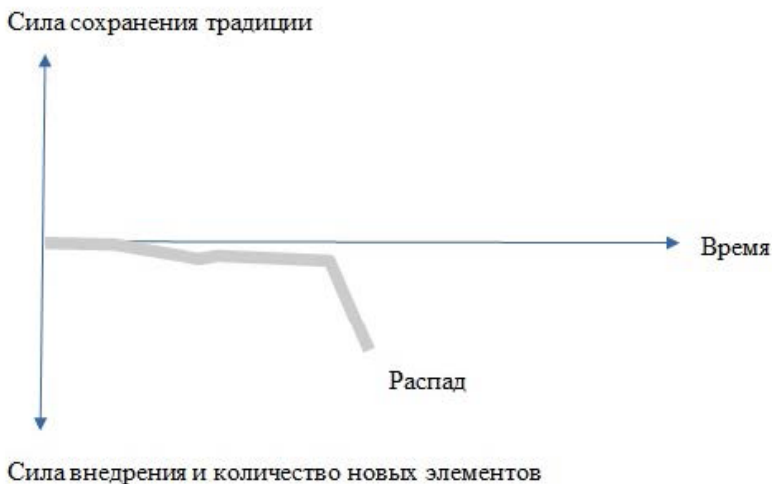


Рис. 1. Общая трансформации свадебной традиции

Рассмотрим предлагаемый график (рис. 1). Ось X — временная. Ось Y — усиление и ослабление традиции. Нарисуем некую кривую, которая схематически соответствует трансформации свадебной обрядности.

При усилении некоего системного базиса сила сохранения традиции росла бы пропорционально. Но наблюдается обратное: внедрение новых элементов усиливается. Следовательно, была разрушена сама системообразующая основа (по моему мнению, это была патриархальная родовая власть), что и приводит к последующему распаду.

Представляет интерес определение критической пропорции новых вкраплений для констатации необратимости деструктивных тенденций. Объективно таких кривых должно быть N , так как единого «стандарта», как и вектора, никогда не существовало ввиду вариативности обрядности.

Но эти соображения (влияние извне и инновации) не так очевидны, как кажется. Если бы патриархальная власть оставалась такой же абсолютной, то при реакции на внешние изменения она могла само моделироваться через принципиально новые элементы и в конечном итоге получившаяся модель независимо от своих элементов воспринималась бы как архетип.

Приведем очевидный пример из отечественной истории: петровский период правления. По своему составу великие реформы Петра I состоят из предельного количества инноваций, но он сам и его время расценивается как расцвет монархической власти и государства. Но именно фигура царя именуется Великим, и это не случайно.

Если вернуться к нашему графику, то получается, что нет прямой зависимости между количеством нового и сохранением традиции. Если система активна и актуальна, то любые ее действия, направленные на упрочение, будут расцениваться в конечном итоге как традиционные. В случае же со свадебной традицией мы наблюдаем ее постоянное сужение. Происходит экспансия гражданского общества: от круга рода к обособленной личности; от единства к одиночеству; от служения и альтруизма к потреблению и эгоизму.

Круг указанных вопросов относится к проблеме системы классификации трансформации и соответствует мыслям С. А. Арутюнова [Арутюнов 2012: 279–310]. Ученый предложил три основные формы: спонтанную, стимулированную и заимствованную. Наиболее «агрессивной», по его мнению, является последняя. Соответственно, по этому принципу можно классифицировать процесс разложения свадебной обрядности, т. е. в результате прямого внешнего воздействия. Следует также расширить определение поля внешней силы от этнической до естественной. В этом случае вся деструктивность трансформационных процессов в современности находит свое логическое объяснение.

Иницирует ли атомарность страт неестественность проявлений этого влияния извне? Это тот вопрос, на который сделана попытка ответить в данной работе.

Опираясь на идеи структурализма, можно было бы идентифицировать фигуру свата как трикстера [Леви-Строс 2001: 234–238]. Он посредник между родами жениха и невесты. Но в данном случае сват не агрессор. Действительно, он имеет характерные особенности в одежде и поведении: «Сват является к родителям невесты в самой хорошей одежде. Его сразу узнавали по обрядовым “странностям”. Так, в большинстве случаев мужчина-сват входил в дом, выпустив одну штанину из сапога» [Салмин 2016: 136]. Тогда

возникает вопрос оппозиционности двух родов. Думается, что очевидным ответом будет то, что сват приходит в рамках уже существующего договора. Его задача не установить новый порядок, а узнать о потенциальности возможного союза в уже существующем контексте.

При процессе системного обнуления самого брака становится не так важно, кто сват (родня, знакомые, чужаки, нанятые, ситуативная фигура). Обряд сужается до рамок малой семьи, а при дальнейшей индивидуализации и вовсе угасает. Но в прошлом весь этот мотив был сакральным, и, конечно же, имело значение, кто будет сватом, потому что все в свадьбе было значимым.

В это конкретном примере материал настолько слитен, что почти невозможно отделить вариативность свата — родственник со стороны невесты или родня со стороны жениха. Знакомых и профессиональных сватов следует атрибутировать без сомнения к последующим этапам трансформации, так как неясно, откуда в слитном пространстве родственных связей могли бы взяться посторонние. Думается, что разумно предположить, что в этом персонаже свадебная традиция проигрывает первособытие — момент первого договора двух эндогамных родов, который в конечном итоге привел к экзогамии. В персонаже свата произошла меморизация стремления, возникшего когда-то в порыве к договору о взаимных браках двух еще обособленных родов. В дискурсе влияния женского на установление порядка — это наглядный пример условий возникновения, в частности, дипломатии.

Стадия трансформации фигуры свата [сваты из числа знакомых / «профессиональные» сваты] исторически возникает в результате расширения брачного ореола [род А ↔ локальные деревни / роды]. Таким образом произошла корректировка контекста традиции.

Роли свата в сценарии свадьбы соответствуют знаки-указатели на уже установленную пращурами атрибутику: яблоневый сук, *нугайка*, сидение под матицей, контекст и др. [Салмин 2016: 134–140]. Ему нет нужды добиваться самоутверждения. Аналогична фигура, например, парламентаря: он использует белый флаг как запуск уже созданного до него закона (сценария) переговоров. Нужно понять очевидное: если бы правила были *не* прописаны заранее, то тогда сватом обязательно выступал бы любой человек.

Кнут, который он оставляет, сговорившись, указывает на применение табу экзогамного брака. Обеим сторонам уже нет нужды дебатировать о самой природе брака, правила обмена созданы до того. Это еще раз подтверждает, что порядок установлен в прошлом сознательно в рамках договора. Традиция — это не лубок, а конкретная история народа.

«Девушка-невеста также выражает свое отношение к свату, а через него — к парню и сватовству вообще. Если она желает выразить протест, то высказывает тут же прямо и открыто. А если не возражает, то сразу по появлении свата в доме уходит из избы во двор или к соседям» [Салмин 2016: 137]. На этот счет уже приводилось множество аргументов. Учет мнения девушки или парня явно говорит о начавшихся процессах заката правления рода в чувашской жизни: о смене глобальной парадигмы. Первичными признаками тенденции, конечно же, были действия-символы (не прямой диалог): колупание печки, отсутствие плача и др. Абсолютное доверие роду несовместимо с личностным.

«Далее предварительно говорили о размере калыма (например, столько-то денег, вина, меда, чая, сахара, шубы, перины и т. д.) и составе приданого (столько-то *сурпанов*, рубашек, платков и т. д.)» [Салмин 2016: 139]. Исследователи калым и приданое, как правило, анализируют совместно. Прямая зависимость приданого и калыма диктует общую тему договоров. Правила экзогамного брака базируются на паритете. Он является структурной ценностью. Эти принципы не смогли бы просуществовать несколько десятков тысячелетий. В случае ущемления какой-либо из сторон традиция не состоялась бы вовсе. Состояние неустойчивости диаметрально и амбивалентно традиционной логике. На всем протяжении своего действия контракт между двумя и более сторонами предполагает равенство участвующих индивидов. Основной целью договора является использование для взаимной выгоды принадлежания каждой стороне ресурсов (материальных, интеллектуальных, духовных, человеческих и т. д.). Равенство есть сбалансированность. Иными словами, взаимное равенство сторон призвано гарантировать справедливый обмен ресурсами [Ушакин 2007: 273].

Невеста забирает «ресурсный круг» при замужестве для автономного существования. Эта возможность сегрегации обеспечива-

ется калымом. Род жениха является выгодообретателем, ибо ему достается жена и потомство. Род невесты также выгодообретатель, так как на основе кросс-формы взаимных браков он получает взамен невесту для парня из своего рода / деревни. Так обеспечивалось само воспроизводство.

Как правило, конфликт демонстрирует нам границы: получив отказ, сват уходит, забрав все принесенные с собой вещи + угощения [Салмин 2016: 138]. Кнут в этом случае не оставляется. Уже первичный контакт подчинен правилу паритетности: любая мелочь, начиная с продуктов, учитывается, взвешивается и сопоставляется. В этих переговорах мелочей не бывает. Семантика кнута однозначно связана с «карающим» потенциалом рода жениха.

Хорошо известен запрет для гостя среди тюркских народов входить в юрту с нагайкой. Понятно стремление рода семантически транслировать свою силу, и это в общем смысле верно. Но общепринятые принципы экзогамного брака отражаются в символической атрибутике (например, «странная» манера поведения, внешний облик и т. д.). Вхождение в группу взаимобрачующихся малых семей могла маркировать, например, *нугайка* в обряде *нушай пайрахни* — «оставление кнута». В таком контексте оставленный кнут это и залог, и поле действия брачных принципов, и потенциал агрессивной силы. Разложение патриархальной власти не оставило без внимания и отношение к кнуту. Общее движение от общего к частному закономерно для всех элементов:

Кнут как сила рода → кнут символика власти мужа → полное символическое исчезновение ввиду укрепления гражданского равенства.

По этому неизменному принципу трансформации (от общего к частному) традиционное число участников сватовства хотелось бы расширить до межродовой плоскости. Ясно, что в основе порядка экзогамного брака лежит счет родства (он был и создан для упорядочивания): внешний брак обусловлен стремлением связаться с некоей семьей вне собственных родовых связей, т. е. для просчета нуля нужно считать дистанцию от себя. Как известно, оптимальная дистанция — это табуированные шесть колен. Такая интерпретация *особой* численности сватов представляется более вероятной.

Особо отметим моменты, которые указывались респондентами и отсутствовали в письменных источниках.

На последнем этапе, как уже отмечалось, был распространен следующий механизм инициирования сватовства: парень как бы ворует девушку в нейтральный дом (последний вариант — в дом жениха) → родня девушки спрашивают ее согласия → стартует сватовство. Естественно, оно вариативно.

Сценарный план зависит от согласия или не согласия девушки:

1. Девушка согласна. Родня ее должна успеть в дом, где она находится, до вечера по вполне понятным причинам (угроза пене-трации). Испрашивается ее согласие (мамой или сестрой).

Инф.: Свадьба в 60-м году была, в феврале, на Масленицу. Сваты были, украл в соседний дом. Десять дней сидела. Только после свадьбы, тогда только брали домой. Мама и папа ездили, чтобы забрать, и не забрали. Она согласилась. Потом у соседки сидела, работала, ходила домой своей маме помочь, чтобы свадьбу приготовить. Сваты договаривались [ПМА 20].

Если родители не согласны, то они пытаются отговорить девушку. Они могут ее увезти силой, но это чувашами не одобряется.

Инф.: У этих же, Черняковых — дочку увезли. Да! Они (сторона жениха. — *Н. В.*) забрали в село. «Ломаем дверь! Ломаем окна! Нам девушку отдайте!» (сторона невесты. — *Н. В.*) Обратило забрали вот так. Родители поехали обратно, забрали. Что это за... (нецензурно и возмущенно. — *Н. В.*). Это сейчас, в наше время уже! Не дают! А они дружили! [ПМА 15].

2. Девушка не согласна. Если родители узнают, что дочь насильно увезли, то тут должен действовать агрессивный сценарий.

Инф.: Николай Михеевич привез, украл из чужой деревни. Там, значит, узнали, и вся молодежь приехали, целая грузовая машина, молодежь. Все: «Вези назад!» и отдал! в эту же ночь. Отбили! Если успели вернуть, увезут. Утром уже все — опоздали бы [ПМА 13].

Если парень ворует несогласную девушку, то ему обязательно нужно с ней ночью успеть вступить в интимную связь. Этого требует классический сценарий свадьбы умыканием.

Н. В.: А что украденная женихом девушка напрямую говорит о потере своей девственности?

Инф.: Ну, наверное, девка сама не хочет, тогда уезжаешь: она же испорченная, к жениху не вернулась. С этим же, который украл, она прожила всю жизнь. А этот жених не возьмет ее уже, потому что она уже этот. Не возьмет. и она сама не приедет уже к нему. Две ночи. Были и такие, да.

Н. В.: Воруют — это значит либо она не хотела, либо родители не хотят?

Инф.: Не бывает, или она не хотела. У Вали так было: он учился в Челябинске. На праздники он опоздал, на Первое мая опоздал. Она ждала, ждала и не дождалась, со зла пошла за другого. Второго мая приехал он, пошел к ней: не нашли, ни в какую. Спрятали — поздно уже. и он этот жених, который женится: «Пускай уйдет, мне все равно!» Он уж свое получил. И она не ушла. Вот так. Бывает все, разное [ПМА 13].

Другие чувашки также говорят о важности пенетрации [ПМА 23].

Инф.: Пошли на лошадке, увезли — украли. А мы приехали сюда прямо. Хотя раньше нужно было в соседний дом. Ихний дом там, где школа, тут рядом. Он чуваш некрещеный. Прямо приехали домой. Парнишку не хочешь?

Н. В.: Но она отдельно спала?

Инф.: Какое там спать! Не шутя. Утром уже ее родители приходят: где наша? Там. Пришли и спрашивают. Она согласие дала. А там уже через, у Вас будем встречаться. «Когда свадьбу будем делать?».

Инф.: Сваты пришли, спрашивали так-так: «Когда день свадьбы?» Договорились и разошлись — она у меня живет. Когда воровал, она у меня живет и все (интимные отношения. — *Н. В.*). Кто-то не трогал невесту до свадьбы. Кто как. Раз в одном доме, то значит все! [ПМА 32].

Инф.: Другой день на мотоцикле приехал. Без сватовства привез. Потом уже его родня приехала свататься. Сразу домой к себе поселил. Мы с отцом мужа одни тут были, женщин не было дома. Он и отец-старик дома были.

Н. В.: Раз домой к себе привез, значит сразу вступили в интимные отношения?

Инф.: Наверное. Уже все «подружились».

Н. В.: За один день?

Инф.: А чего... [ПМА 31].

Инф.: Нет-нет, раньше такого не было. Теперь до свадьбы туда-сюда, нет такого не было. Перед свадьбой сваты пришли и через неделю свадьбу сделали. Согласились [ПМА 29].

Инф.: После свадьбы уже к ним в дом можно [ПМА 24].

Форма с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты, бесспорно, возникла для конкретного решения несоответствия традиции с выдвинувшейся важностью мнения (воли) девушки. Новый идеал: обоюдное самих девчат и парней согласие → вступление в связь → сватовство → свадьба. Воля и сила родни здесь сведена к минимуму. Вмешательство родителей, соответственно, превращается в анахронизм.

Остановимся подробнее на определенной странности украденной и несогласной девушки. Парень ее ворует в свой дом, там находятся его родители, братья, сестры. Кто жил в чувашской деревне, тот знает: в избе все и все на виду. Изнасилование в таких условиях проблематично. Чувашки очень волевые девушки, насилие над ними, особенно в кругу родной семьи парня, невозможно. Алогичным представляется и ожидание вечера. Когда исследователь спрашивал стариков о времени близости с супругой в избе, где жило столько людей, то, как правило, назывался день. Время, когда семейные расходятся по работам. Таким образом, несогласная девушка почему-то *добровольно* идет на связь с укравшим ее парнем, когда вся семья дома. Или ее несогласие имеет вариации?

По мнению отдельных этнографов, свадьба умыканием *вӑрласа* — это реакция против родительской воли, легитимный клапан. Отсутствие средств не было причиной не проводить традиционную свадьбу. Свадьбу можно играть малым кругом. Такие выводы делают и этнографы, и носители культуры. Значит, в основе умыкания лежит сила противления: жених поступает наперекор кругу родни девушки [Першиц 1982: 121–127]. По канону *вӑрласа* соитие с девушкой происходит в момент кражи, в окружении друзей-помощников жениха. Естественно, первично мнение или воля девушки здесь не учитывались вовсе. Воровство есть воровство. На мой взгляд, в *вӑрласа* на одном полюсе находится воля парня (который реализует свое желание), а на другом — воля

родителей девушки с ней самой (не санкционирующие действия парня). В действительности противопоставляется род жениха и род невесты.

Върласа также переживает трансформацию, как и традиционная свадьба. Форма с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты напминает *върласа*, но это принципиально иной вид свадьбы.

И это прекрасно понимают или «считывают» мои респонденты. При всей видимой схожести упомянутых ситуаций (увоз девушек) носители культуры идентифицируют их, а сами участники событий отбивают или нет девушку совсем не случайно, да и сами девушки знают стратегию собственного поведения в данной ситуации. На наигранность подобных конфликтов указывали А. А. Фукс и В. А. Сбоев.

Особенностью трансформации является стремление сохранить составные кубики-элементы былой обрядности с максимально возможной силой, но с обязательным соответствием новым обстоятельствам. Новое всегда трансформируется из старого. Уведенная в локус жениха девушка получает легитимный инструмент отказа от родительской воли, который был понятен культуре (элемент умыкания). При воровстве было неважно мнение родни девушки. Воровство является формой, снимающей ответственность с девушки. *Върласа* сегрегировало ее от всей совокупности родни и не нарушало смысловой базис невесты — она оставалась понуждаемой и невиновной в уходе, т. е. преданной своему роду.

Повторимся, что традиция имела в своем арсенале культуру умыкания. Известно, что девиантность устанавливает границы нормы, т. е. это сопряженные силы. Совершенно естественно, что этот кубик-элемент *върласа* был задействован для моделирования формы с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты в условиях выдвижения воли девушки и парня. Здесь и коммунистическая идеология (доминирующий культурный экстракт XX в.) удовлетворена, и традиция не нарушена, т. е. достигается оптимальный баланс.

Но сам факт *върласа* был и остается отдельным феноменом традиции, которая также подвержена изменениям, а точнее распаду. Родовое противостояние более несущественно. Сторонним

наблюдателям ситуативно определить и разделить такие свадьбы (вторая половина XX в.) представляется затруднительным. Для самих же участников семантика и дифференциация ясны.

Интенсивная трансформация в XX в. приводит к таким курьзам, когда в одной и той же деревне столетние старушки отчетливо помнят, что раньше вообще не воровали невест до сватовства и «никак нельзя было». А чуть помладше их (другие старики) находятся в полной уверенности, что раньше обязательно девушку сначала украдут, а затем уж сватают.

Сватовство сегодня крайне редко и проводится только для согласования организационных моментов. Оно затруднено интенсивностью миграции из села. В деревнях с благоприятным местоположением (вблизи от города, где есть возможность трудоустройства) традиция преемственности более или менее сохраняется. В вымирающих деревнях уехавшим детям финансово тяжело организовывать встречу родителей обеих сторон. В этом случае родители ставят перед фактом. Проведение обряда сватовства в основном сегодня спорадическое.

Напомню, что полуструктурированные интервью проводились в течение трех лет в географическом плане совершенно разрозненных чувашских деревнях Ульяновской, Самарской области и Республики Татарстан, а также среди чувашей в Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Везде очевидным является трансформация и разложение обрядности сватовства. Сватовство, как и свадьба в целом, сегодня становится атавизмом. Этот приговор былой традиции вынесен не молодыми, а самими стариками:

Инф.: У меня сын свадьбу не играл. Двое детей, с женой живет и так хорошо. «Какой толк» — говорит. «Некоторые женятся, ссуду берут. Месяц проживут, разошлись. Все подарки жена забирает, а тот ссуду платит. Нафиг мне это нужно». Он распisan с женой, с друзьями отметили. А играть свадьбу — нет теперь такого. А если подумать, это правильно [ПМА 28].

* * *

В сватовстве находят свое продолжение идеи этапа знакомства: родня парня, сделав свой выбор, ведет переговоры с родней не-

весты относительно будущего брака. Этим отмечается сценарное единство свадебной обрядности. Сватовство является последовательным этапом от знакомства и далее к свадьбе в ранее определенных рамках. Первоначальной формой сватовства следует считать переговоры родни невесты и жениха.

Устойчивыми признаками сватовства являются родовая сущность обряда; суть сватовства заключается в переговорах двух сторон (определение времени свадьбы, количественных показателей и прочее); совместное застолье.

В старину сватовство было многоэтапным и протяженным по времени, но уже со второй половины XX в. отмечается, что сватовство проводится единожды. Изначально в рамках сватовства необходимо было получить от родителей девушки согласие на свадьбу, договориться о калыме и приданом. За каждым из этих предметов, как выясняется, стоял системный порядок с собственной семантикой. Отсюда проистекает традиционная сложность, многоэтапность сватовства. Но постепенно процесс трансформации упраздняет сватовство. Исчезает живая активность торга, а молодежь сама решает проблему поиска второй половины. Сватовство на последней стадии своего существования проводилось исключительно для выяснения организационных моментов проведения грядущего свадебного торжества.

Отмечается распад всех без исключения семантически важных составных элементов традиционного обряда сватовства.

Этапы трансформационной цепочки, как правило, сосуществуют вплоть до прекращения их бытования. к общей парадигме трансформации добавляется стандартизация, которая всегда предшествует распаду. Вообще сакрализация традиционных практик в отрыве от веры (системы) — первый шаг и признак утраты смысла. В целом трансформация начинается с сакрализации в отрыве от значений. Неизменным принципом можно назвать движение от общего к единичному (атомарность).

Одной из отличительных черт этого процесса оказывается стремление моделировать трансформируемую традицию из уже существующих блоков для приспособления к актуальным условиям. В алгоритме всей процедуры традиционных правил любое внесение извне трансформация пытается минимизировать.

В первой половине XX в. для конкретного решения несоответствия традиции возникает форма с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты.

Отмечу, что те элементы сватовства, которым удалось сохраниться в памяти чувашей под натиском всех произошедших трансформаций, должны обладать не просто устойчивой характеристикой, но и иметь особое значение. Родовая доминанта сватовства все еще осталась в условиях активного демонтажа традиции. Причем во времена СССР идеологически не приветствовалось сохранение прошлых обрядов, т. е. традиция не просто исчезала, а еще и подавлялась. Все это в совокупности должно говорить исследователям о высочайшем значении рода в чувашской культуре.

Как правило, в большинстве источников указывается на то, что ни жених, ни невеста не принимают участие в сватовстве. Такая зависимость жениха и невесты от воли своего рода связана не только с экономическим фактором, но более с тем, что в прошлом человек не мыслился вне своего рода. Вся процедура традиционного сватовства свидетельствует о том, что род принимал решение о свадьбе, а жених или невеста были исполняющими лицами. Общая сопряженность членов рода позволяла сыну или дочери полностью довериться выбору родителей. В этом состоянии не могло быть и речи о насилии, так как внутренняя среда родового сообщества — это единство. Кроме того, пассивность жениха и невесты не только в этом. Они (в семантическом плане) проходят инициацию: на время становятся «мертвыми», а «оживают» уже в другом статусе. С началом ослабления родового уклада начинается латентный процесс сегрегации отдельного эго в то, что мы теперь называем личностью.

Глава 3. ТРАДИЦИЯ СВАДЕБНОЙ КОМПЕНСАЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Теория обмена достаточно разработана в этнологии [Семенов 1986а: 93–96; Семенов 1986б: 178; Трайде 1986: 218–221; Леви-Строс 1983]. В той или иной степени она применима к теме передачи материальных ресурсов в рамках свадебной обрядности и в целом к обмену брачными партнерами. Отсутствие действительной покупки невесты, теоретическое многообразие подходов к феномену обмена, неоднородность в полевых и письменных материалах, которые фиксируются в динамике требуют внесения упорядоченности. Следует прояснить факторы движения и в этой части традиции.

Калым, гостинцы, приданое, подарки — значимые элементы формализации порядка брачного договора.

Порядок компенсаций материальных ресурсов между родами в реальности непрост. Во время бесед этнологу тяжело разобраться, о чем респондент говорит конкретно: о подарке, гостинце, приданом или калыме. Это наблюдение применимо и к письменным источникам.

Действительно, калым и приданое в свадебной обрядности самых разных народов имеют множество вариаций. Попробуем проанализировать материалы по чувашам и понять общие и особенные черты этого непростого явления.

§ 3.1. ТРАДИЦИЯ КОМПЕНСАЦИЙ В СВАДЕБНОМ СГОВОРЕ ДО НАЧАЛА XX в.

Относительно рассматриваемой темы Г. Ф. Миллер указывал: «При том же должно договориться, сколько невеста жениху принесет приданого; а обыкновенно бывает так, что за невестой дается приданое смотря по калыму, и отцы или сродники на невесту убор кладут из помянутого же калыма» [Миллер 1791: 70–71]. Согласно цитате, приданое прямо пропорционально размеру калыма. На первый взгляд свадебные затраты распределяются среди родни каждой из сторон соответственно. о взаимозависимости

приданого и калыма уже указывалось. Напомню: как таковой продажи не существовало. Калым был категорийным инструментом: способом выдать девушку в род, сходный или превосходящий по экономическому состоянию семью невесты. Калым, как правило, полностью расходовался на проведение свадьбы и на приданое девушки.

Примечательно замечание относительно замужества вдов: «Ежели же вдова имеет у себя отца и мать и живет у них в доме, то жениху должно и за нее так же заплатить некоторый калым, но не столь великой, как за девку» [Миллер 1791: 124]. В этом контексте говорится о бездетной вдове, так как с детьми обратно родители не принимали вовсе. Это следует из правил кросс-формы взаимных браков чувашей и подтверждается полевыми материалами.

Из пассажа становится понятно: девушка-невеста \neq вдове-невесте. Первой причиной несоответствия ценностей является то, что в последнем случае не существует полной уверенности в продолжении рода мужа по крови. Девственность невесты дает гарантию зачатия потомства по крови. Неслучайно «чем выше общественное положение невесты, тем больше значение приобретает ее целомудрие» [Моор 2004: 13]. Но жизнь непредсказуема, вариативна: вполне возможно, что у способной рожать девушки, не успевшей пройти первую брачную ночь, скончался муж. В таком случае у чувашей имел место левиратный брак со своим кодексом правил и норм. Если опираться только на текст Г. Ф. Миллера, то, вероятно, описывается ситуация, где у жениха нет братьев, или они старше умершего брата (левират позволял жениться только младшим братьям на вдове старшего) [Сбоев 1865: 76; Дмитриев 1960: 283], или же девушка не успела еще зачать от погибшего мужа. и первое, и второе скорее невозможно: семьи были многочисленны и редко, когда не было братьев, хотя бы двоюродных. Но примем условия автора такими, как они указаны.

В традиционных обществах замужество обязательно [Бутовская 2004: 19–20] (о причинах писалось в предыдущих главах). За невесту родом умершего ее первого мужа был выплачен калым, и на его средства была проведена свадьба, выдано приданое. Приданое при разводе девушка обязательно забирает себе. Это ее собственность (точнее ее рода), куда входят все без исключения ценности,

передаваемые ей в рамках свадьбы. Все без исключения, даже монеты, которые ей дает муж после обряда снятия сапог в брачную ночь, деньги, которые она получает за подарки от родни мужа и др. Частная собственность понятие относительно новое. Поэтому с прагматической точки зрения: при браке создавался некий «филиал» рода жены (со своими полномочиями) в роду мужа.

Н. В.: Слышал, что это приданое ее собственность в семье, и если она разводится, то это все она забирает, потому что это все ее.

Инф.: Мы не развелись, такого не знаем... Ну если развелись, то конечно свое имущество: сундук. Его обратно забрала! Постельку, перину не оставит уж. Все заберет обратно. Это жениха не касается [ПМА 15].

Инф.: Через неделю приезжали за приданым. В этот момент просили благословения у родителей невесты молодожены. Те благословляли и давали лошадь, корову и т. д. Но это было имущество жены, да, ее имущество [ПМА 23].

Это подтверждается и многочисленными письменными источниками. Респонденты непременно указывают на две части приданого: сундук и скот.

Вдова возвращается в свой род со своей собственностью (приданое), т. е. ее сторона прибавляет ресурс дополнительно к стоимости выплаченного калыма, а родня бывшего мужа, получается, теряет калым. Становится понятным распространение левирата у чувашей.

По мнению Г. Ф. Миллера, ее ценность при повторном браке будет «не столь великой, как за девку», что означает пропорционально меньше. В целом выходит, что разница в ценности девушки и вдовы только в чистоте. Вопросы чистоты рода (или его воспроизводства) были прерогативными. Но расчетливость рода по отношению к каждому из своих членов непременно задействует женщину с репродуктивными способностями, вновь вернувшуюся в родную локацию.

На каком-то основании кто-то рискует и берет ее вновь с уже намного меньшей выплатой калыма. В этом случае род вдовы за эту невесту вновь получает калым и вторично передает приданое, уже отданное и возвращенное. За счет калыма идет полная оплата

организации свадьбы и выделения вдовы-невесты, т. е. второе замужество вновь просубсидировано стороной жениха, но уже, исходя из описания Г. Ф. Миллера, другим родом. Это не слишком вяжется с договорными условиями. Если первая часть сделки относительно ясна (в случае кросс-формы взаимного брака), то субсидирование выделения вдовы в посторонний род является, наверное, прерогативой родителей неудачно вышедшей замуж в первый раз дочери. Описание приданого современниками:

Л. У.: Я вышла с железной кроватью замуж. У меня в приданом была железная кровать. Приданое конечно было: перина, подушки... Вышивали, помогала вышивать родня [ПМА 8].

Н. В.: А приданое давали невесте родители?

Инф.: Да, обязательно: перину, подушки две, большая была сначала подушка, чтоб муж с женой вместе спали, вот такая длинная у нас, кровать, сундук. Сундук обязательно, я вот выходила.

Л. М. и Г. П.: Сундуки нам делала мама, и перины. В сундук же чего-нибудь надо положить. Пустой сундук не отдашь. Шифоньеров не было. Все вещи в сундуке. Кроме этого перины, подушки, одеяла обязательно, ну постельное. Скот (козу, теленка, овечки) уже потом [ПМА 15].

Приданое — это не просто набор ценностей. Старики перечисляют его состав всегда с объяснением, для чего нужна та или иная вещь. Кровать, перина, одеяло, подушки, белье — *чтобы* спать. Скотина и птица — *чтобы* размножать и питаться. Инструментарий — *чтобы* работать. Одежда — *чтобы* носить. Оно (приданое), по воспоминаниям, двухчастное: часть для обустройства девушки в новом доме, а в другую часть входят скот и прочая живность.

Домашний способ производства был неизменным и основным свойством родового уклада. Общину характеризовали прочные функциональные связи ее членов между собой. В том числе это была и производящая организация. Целью производства было обеспечение необходимыми ресурсами всех своих членов для нормальной жизнедеятельности.

С приданным передавались не столько предметы, объекты и животные, по сути, оно наделяло невесту сепарированным функцио-

налом. Невеста забирает «ресурсный круг». На новом месте, уже будучи женой, женщина успешно вливалась в жизнь рода мужа. В сообществах, которые строились на идеях единства и преемственности, это вполне закономерно. Тотальная забота была институциональной. Своя родня, отправляя девушку в чужой род, наделяла ее не столько вещами, но в большей мере способностью для налаживания и поддержания жизни движимым имуществом, т. е. сегрегированным потенциалом себя самого. Напомню о задаче сватовства — найти более богатую или сходную по достатку семью для замужества девушки, чтобы обеспечить ее сходными или лучшими условиями. Как переселенцы комплектуют свой багаж, чтобы жить на новом месте, так и невеста за счет приданого наделяется способностью обеспечить себя всем необходимым в ином локусе. Сопоставляя это с тем, что приданое являлось ее неотъемлемой собственностью (точнее, ее рода) у мужа, идея о служении женщин в чужом роду ввиду правил межродовых браков обретает свое подтверждение. Столь сложная характеристика элементов обусловлена наличием содержания и смыслов. Отсутствие правил и норм не смогло бы наполнить контекст. Порядок мог возникнуть только путем достижения договоренностей, переговоров, что в миниатюре представлено в свадебном обряде.

Логика подобного договора не является однолинейной: роды обеспечивают свое воспроизводство за счет прямого обмена брачными партнерами в рамках договоренностей между двумя локациями. Но невесты несут и устанавливают с собой порядок своего рода (напомним, что с прагматичной точки зрения жена — это некий «филиал» ее рода в локации рода мужа), т. е. так реализуется цель воспроизводства только одной стороны. Брак имеет свою историю, традиция несет в себе фрагменты различных условий его существования, которые постоянно изменяются. Указанные смыслы могут быть связаны, например, с процессом разрастания рода (создание выселок). Переходя из области догадок в область фактов, очевидно, что патриархальная система выбиралась осознанно как наиболее сбалансированная для основной цели самовоспроизводства.

Теперь вернемся к замечанию Г. Ф. Миллера относительно вдов. Вновь выходящая замуж вдова должна получить калым. Игнорирую распространенные традиции левирата и выхода в опре-

деленное — соседнее — село (вдова в действительности обязательно выйдет замуж в деревню умершего мужа: «Овдовевшую жену старались не выпускать из семьи, ее выдавали замуж за родственников мужа» [ЧГИГН. Отд. III. 770: 255]). Рассматриваю только то, что приводится в тексте.

Калым в этом случае снижается, а приданое если и снижается, то не так диаметрально из-за своей функциональной природы. Она в любом случае должна получить те предметы и вещи, *чтобы* спать, есть, ходить, работать. Она должна быть обеспечена минимумом независимо от размера калыма. Вероятно, в первый раз с ней давалось намного больше скота, птицы или одежды. Но в условиях единой экономической модели сами хозяйства не могли принципиально отличаться между собой. Как известно, ресурсная база была ограниченной. Да и сама брачная традиция возникла в том числе в стремлении минимизировать опасность внешних угроз, что говорит о слабой обеспеченности материальными ресурсами. Поэтому приданое девушки при выплате большего калыма не могло быть принципиально большим для вдовы или девушки. Наверное, была определенная корреляция качественных характеристик.

Таким образом, если абстрагироваться от известного обычая левирата у чувашей, получается, что единственным местом замужества для такой вдовы будет деревня умершего мужа. Повторная оплата приданого родом ушедшего мужа становится невозможной.

Уже упоминалась история чувашки, которая в середине XX в. В молодом возрасте осталась вдовой с ребенком [ПМА 11]. После похорон она просила свою родную мать разрешить вернуться из чужой семьи домой, но получила резкий отказ. Разница между этой ситуацией и заметками Г. Ф. Миллера почти триста лет, но нащупанный разлад в традиции еще в XVIII в. (вдова находится вне традиции левирата, что не соответствует традиции компенсаций) подтверждается упомянутым институциональным диссонансом в XX в. (вдова, носительница культуры, не способна понять смысла отказа матери).

Тема историй о вдовах позволяет определить вектор трансформации:

Левират → *повторное замужество в род умершего мужа* → *повторное замужество в любой другой род.*

Последняя часть трансформации возможна в условиях разложения традиции компенсаций (калым, приданое, подарки, угощения и др.). Дело в том, что традиция компенсаций накладывает определенные обязательства на стороны договора и в конечном счете на девушку-невесту.

Думается, уместным будет не перечислять каждый раз эти элементы (калым, приданое, подарки, угощения и пр.), т. е. все то, что передается в рамках брачного договора сторонами для реализации брака, а обозначить их общим термином — традиция компенсаций. Поле данной традиции в рамках исследования сводится к браку и свадьбе.

Последняя фраза Г. Ф. Миллера из приводимой цитаты относительно убора, который должны обеспечить родственники за счет калыма, прекрасно иллюстрирует обязательность расхода калыма родней невесты на приданое и свадьбу. Продолжается логическая увязка того, что ни одна из сторон не является единственным выгодоприобретателем. В условиях несоблюдения обоюдного интереса представляется затруднительным акцептация сторонами экзогамного брака. «Экзогамия — более прогрессивная форма развития человечества, ибо ориентирована на материальную выгоду. Брак внутри, эндогамия, нацелен на сохранение ценности внутри родственного круга» [Моор 2004: 36]. Для любой формы брачных отношений существенна маргинальная составляющая. Система всегда стремится к устойчивости, а ущемление стремлений одной из сторон в межродовом договоре ставит под вопрос не только наличие брачной традиции, но и сам экзогамный брак как таковой. Гипотеза, где первичной была кросс-форма взаимного брака, наполняет понятие межродового договора рациональным смыслом. При соблюдении интересов обеих сторон система находится в равновесии, она стабильна. Такой взгляд позволяет конкретизировать большинство элементов свадебной обрядности, понять их суть. Например, чужачка в роду мужа в качестве жены воспринималась связанной с интересами своего рода. Это, в свою очередь, конкретизирует ту самую известную «женскую долю». Такой подход помогает интерпретировать и традиции компенсаций.

В выдержках из ведомостей Симбирской провинциальной канцелярии за 1740-е годы по данной теме упоминается следующее:

И пришед оные сваты невестину отцу и матере говорят: отдадут ли они дочь свою за того жениха, от коего они присланы, и что возьмут за дочь свою калыму. и потом обратно приходят к женихову отцу и матере и сказывают, что тое невесту отдаст за их сына хочет. Тогда женихов отец и з женою и взяв своих сродников и других приятелей приходят к невестину отцу з женами, и о том бывают подлинныя договоры о калыме. А калыму выше тридцети, а ниже трех рублей не бывает, а меду выше трех, а ниже полу пуда [Дмитриев 1960: 283].

Как видим, калым определяется деньгами и медом. Сумма — от 3 до 30 рублей, а мед — от 0,5 до 3 пудов (это от 8,18 до 49,14 кг) по состоянию на первую половину XVIII в. Наравне с деньгами включается продукт, в данном случае — мед.

Чуваши сегодня о калыме вспоминают следующее.

Инф.: и за невесту какую цену: пачку чаю, килограмм сахара, 2 кило меда, деньги сколько-то, ящик водки. Потом подарки со стороны невесты родным жениха, подарки там, сколько рубашки, платья, полотенца, платки вот. А за это жених денег побольше даст. Я ткала сама полотенца — долгая работа! Подарок отдают во время свадьбы, в день свадьбы. Потом уже свадьба какого числа, уже от жениха к невесте несут вот это все: чай, сахар, мед, водку, вот это все и несут. А потом со стороны невесты в сторону жениха гости на другой день придут, уже она там эти полотенца, рубашки и платья гостям дарила [ПМА 12].

В рассказе о приданом подарки, калым и гостинцы слитны. Но былая связанность суммы калыма (и гостинцев) с приданым (и подарками) остается в сознании: количество рубашек, платьев, полотенца, платков и т. д. прямо пропорционально деньгам. Объем передаваемого меда в сравнении с прошлым мизерный: теперь 2 кг, т. е. в четыре раза меньше, чем раньше. Эта часть калыма становится символической, мемориальной. Процесс трансформации объединил калым и гостинец, как и приданое с подарками.

Н. В.: Скажите, за Вас платили калым?

Инф.: Обязательно, и сейчас есть. и сейчас есть калым. Калым — это просто гостинцы. Калым за невесту, например, ящик водки, килограмм сахара, чая пачку, меда. Вот это калым. и небольшое количество денег. Вот это считается калым. Ничего тяжелого. А невеста должна подарок каждому из стороны жениха.

А. Т.: Я по-советскому, по-партийному образу женился. и подарки дарили, и водку ящик давали, и песок сахар, мед, то-се. Настоящая свадьба.

Н. В.: Вы, кстати, все приданое вышивали?

Инф.: Ткали, конечно, все.

Н. В.: Тяжело?

Инф.: Ну нормально, с 12 лет. Сколько мужиков будет, столько же подарков надо. Мужикам раньше полотенца давали, а женщинам — платочки [ПМА 13].

Калым приравнивается к небольшому количеству денег, меду, пачке чая, килограмму сахара, ящику водки. Почти в соответствии с воспоминанием XVIII в., только существенно корректируется количество, оно также становится символическим. Собравшись, старики всегда больше вспоминают. Людмила Семеновна Емельянова отдельно не уточняла количества остальных продуктов, кроме двух килограммов меда.

Особо следует отметить высказывание Андрея Степановича Терентьева из д. Егоркино. Будучи коммунистом, он занимал весомый пост в парторганизации села. Но архетип свадьбы, который по идеологическим причинам должен быть отчужден, соблюден в соответствии с общим ходом трансформации. Само же соблюдение традиционной обрядности, по его мнению, составляет неотъемлемую характеристику свадьбы по-партийному. Стремления постоянны, формы вариационные. Поэтому традиционная свадьба играется, а главное понимается как обязательное следствие и пролонгация материального благополучия сторон. Идеология тут вторична.

И в этом диалоге происходит слияние калыма и гостинцев, подарков и приданого. Калым так и определяют носители современной культуры: калым — это гостинцы.

Существенным является уточнение об адресации этих подарков (мужчинам — полотенца, а женщинам — платочки). Это определенно подарки. Из-за стандартизации приданого, произошедшей на последних стадиях традиционной свадьбы, респонденты забыли упомянуть про скот, который передается родителями, про сундук, который вывозится вместе с невестой. Автор этих строк намеренно в этом случае не делал уточнений. Эта часть традиции

относится к области воспоминаний, она уже не воспроизводится и не актуальна.

После этого диалога следует повествование о современных свадьбах.

Инф.: Сейчас уже вон. Молодые придут: «Папа-мама, у нас будет ребенок». Сватья соберутся: какого числа решат, там — в ресторане, там — в Нурлате-городе. Один вечер соберутся и все! Никаких там песен, ничего. Нас, восьмидесятилетних, на свадьбу в ресторан не приглашают.

Н. В.: А Вы бы ансамблем спели на свадьбе? Хотели бы?

А. Т.: Я у внуки на свадьбе был, вышла замуж в Чебоксарах, хотел спеть. Не дали. У них там программа уплочена! Тамада. Столько денег заплатили за программу, поэтому не дали дедушке петь... [ПМА 13].

Настоящая горечь и обида куда сильнее воспоминаний о прошлых обрядах. На этом примере отчетливо видно, что граница трансформации сдвигается, в том числе с учетом негативной оценки старшего поколения. Степень отрицательных эмоций фиксируется до того предела, когда поддержание отношений между поколениями становится бессмысленным. Дедушка или бабушка обижены, но не до такой степени, чтобы разрывать связи. Вообще отношения между родственниками сегодня сохраняются благодаря запасу прочности.

Уместным будет вспомнить уже академический пример боязни молодой невесты быть не принятой главой семьи жениха. После свадебного обряда девушка, стремясь понравиться своей новой семье, вышла на полевые работы в жаркий день полностью одетой в традиционное убранство. Работала она особенно усердно. В итоге девушка погибла от теплового удара [Магницкий 1892: 13].

Эти два примера диаметрально, что убедительно демонстрирует степень произошедшей трансформации. Можно привести существенное количество примеров из настоящего, когда девушки перерабатывают в ущерб своей семье и своему здоровью, пытаются расположить к себе руководство организации, где работают. Ценность родственных связей в современной жизни мала. Точно так же происходит в организации быта: иногда на работе женщины содержат рабочее место в чистоте, опрятно одеваются, но в до-

машних условиях происходит обратное. и это не зависит от уровня финансового обеспечения мужем своей семьи. Если разобраться, то муж бесправен. Материальный вопрос, получается, тут вторичен. Насилие, лишение неопрятной жены средств, запрет на вербальные связи в полной семье неконструктивны. Не буду доказывать очевидное. Бесправность главы семьи, утрата женщинами былых ориентиров — это следствие смены самой парадигмы, а не односторонняя вина женщин или мужчин.

Индивид идентифицирует себя через свой социальный статус, а в современных условиях этот статус лежит в системе координат гражданского общества, находящегося в регламенте государственного устройства, поэтому семья является «довеском» или следствием профессионального уровня человека. Служба (в смысле работа) обществу и ее статусность первичны, а все личное — вторично. Это закономерно в гражданском обществе: отчуждение индивида от своих родственными связей должно только нарастать. Короткие связи теперь превалируют.

Инф.: Сперва жених едет в ту сторону. Вот они и везут: водку, чай, сахар, мед. А с невестинной стороны дают подарки каждому. Сколько человек есть, столько и подарков.

Инф.: У нас здесь не так богато жили. Вот узбеки там: они барашков по сорок давали. У нас ничего не было. Там килограмм сахара давали, например, *обычай, как будто уж*. По чуть-чуть.

Инф.: И калым деньги договариваются, что жених дает сто один рубль. Сейчас 1001 дают. Сто рублей — это рубль был, в то время, когда мама выходила. Тогда рубль давали.

Н. В.: 1000 рублей дают, ну это немного, можно много раз жениться!

Инф.: 1001 рубль сейчас дают, как будто бы традиция сохраняется. Это же обычай. Это свекр давал, деньги [ПМА 15].

Весомо, что обычай приобретает приставку *как будто уж*. Мемориальные характеристики теперь доминируют над живой функциональностью.

Вновь смешиваются калым и гостинцы, приданое и подарки. Подтверждается уже трижды килограмм сахара, хотя годы и локация самих интервью дифференцированы. Столь бедный продуктовый набор позволяет более и менее точно установить время фик-

сации традиции — первая половина XX в. с глобальными потрясениями и голодом в деревне. Далее до исчезновения традиции идет четкое воспроизведение, ее стагнация. Это же подтверждает трансформация суммы калыма: «от маминого замужества» 1 руб. Рубль или начало закрепились в упоминаемой сумме 1001 руб. Даже уточнили эту сумму в один рубль, т. е. важно, что сохраняется преемственность, *как будто уж* обрядность. По моему мнению, эта четкость фиксации рубля характеризует былую обрядность как сувенир. Этимологически это слово связано с французским *souvenir*, т. е. память. Обрядность же в исконном смысле в действительности уже мертва.

По воспоминаниям Розы Васильевны Рыбаковой и Георгия Ивановича Макарова из Самарской области [ПМА 23], гостинцев и калым описываются одинаково: ящик водки или три литра самогона, круглый каравай, 0,5–1 литр меда, щепотка соли и немного денег. А вот в этом случае подарки и приданое отчетливо разделены. Скот давали родители позднее, а сундук забирали через неделю после свадьбы. Традиционно сундук забирался в конце девичьей свадьбы. На последних этапах была только мужская свадьба, поэтому за ним приезжали отдельно.

В диалогах хорошо видна полная неоднородность трансформации. Слияние гостинцев и калыма в одном случае полное, в другом — нет, и это не сопрягается с приданным и подарками. Для них скорость разложения явно замедлилась.

Например, Николай Яковлевич Рыбаков вообще отрицает наличие калыма. Но приданое в стандартной форме (без согласований) и подарки им и его женой дифференцируются [ПМА 28]. Также считает и Василий Исаевич Портнов [ПМА 25].

Калым остался только в воспоминаниях людей преклонного возраста и в уже более символической форме:

Н. В.: Калым предлагали за Вас?

Ю. С.: Деньги, тогда немного [ПМА 30].

Из всего вышесказанного следует, что обычай калыма исчез в первую очередь. Для людей поколения 1950-х годов и старше его более не существовало. Устойчивое правило трансформации от

многоэтапного и многосложного к упрощенному и одноэтапному.

Но общий вектор для традиции компенсаций между родами жениха и невесты одинаков:

калым → *стандартизация* → *совмещенная форма* → *гостинец*
→ *отсутствие гостинца*.

Приданое → *стандартизация* → *совмещенная форма* → *подарок* → *отсутствие подарка*.

Понимание и стремление к справедливой пропорциональности свадебных расходов характерно и для наших дней. Хотя это вовсе не обязательно. Высокие затраты с любой из сторон дают в дальнейшем основания потратившейся стороне выдвигать словесные претензии, но не более. Регламента нет.

Вот что содержится в выдержках из дневника Тобиаса Кенигсфельда, участника экспедиции Жозефа-Никола Делиля 1740 г.: «Большая часть вступающих в брак принуждена покупать себе жен» [Дмитриев 1960: 301]. Далее следует описание обряда передачи калыма посредством ковша с пивом, который приводился ранее. Наличие калыма Тобиасом Кенигсфельдом подтверждается, но без связи с приданым.

В материалах экспедиции П. С. Палласа 1768 г. говорится следующее: «Калом, или приданое, которое должно дать за невестою, иногда простирается ценою от 50 до 80, да и свыше ста рублей» [Паллас 1786: 144]. Здесь полностью подтверждается раннее озвученная прямая зависимость калыма и приданого.

И. И. Лепехин пишет: «Когда согласной на то получит ответ, то сошедшия с обеих сторон отцы и матери договариваются сперва о калыме, то есть выкупе, так же, кому держать свадебные издержки: как-то попойку, и сколько точно, и договорясь на пр: на ведре вина, бочке пива и меду, женихов отец приготовляет по своему договору, и переносит в дом невестин, кладет так же калым или выкуп за невесту 8, 9, 10 рублей и более, смотря по состоянию обеих сторон» [Лепехин 1771: 170–171]. В приводимом отрывке не только четко прослеживается взаимосвязь калыма и приданого, но и в целом описывается координация движения совокупности любых ценностей из одного рода в другой. Принцип паритета некогда обязательно был одной из доминант возникновения брачной общности. В традиции счет касался всего, вплоть до незначи-

тельных мелочей. Закон компенсации был непреложным. Сумма калыма указывается: 8, 9, 10 рублей. Обращаю внимание, что в этом случае не прослеживаются исторические связи с формулой (сумма + 1), которую приводили респонденты XX в. Позволю себе предположить, что под натиском столь кардинальных изменений в начале XX в. рефлекторно активизировались тенденции к сохранению. По сути, 1 рубль чуваша пронесли практически через весь XX в., стараясь сохранить этот последний образ. Полный отход молодежи от былых традиций стариками, как бы они этого ни скрывали, воспринимается с горечью и искренней болью. Но родовая преемственность и единение все чаще и чаще выпадают из современной системы координат.

В тексте И. И. Лепехина говорится об обязательной договорной форме переговоров. С первых строчек звучит мысль, что экзогамный брак мог возникнуть только в результате взаимовыгодного договора. То, что соблюдается в элементах традиции компенсаций, должно исходить из системного паритета экзогамного брака в целом. Иначе не может быть.

Ежели кто вздумает жениться, то сват торгует девку очень крепко. Обыкновенная невестам цена простирается от двадцати до пятидесяти рублей: но иные за пять и за десять рублей получают так же себе жен. Напротив того, богатые дают за невесту и до осьмидесяти рублей. Невестино приданое, состоящие в дворовом скоте, домашней утвари и одеянии, бывает почти разное, платимым женихом на нее, деньгам. Торг о невесте называется у них сватовством (*хота*) [Георги 1799: 37].

Далее приводится описание церемонии передачи калыма. Для этого стороной жениха организуется «особый с дарами поезд». Жених с родителями приезжает к невесте и одаривает ее родню рубахами, платками, холстом. Отец невесты угощает гостей пшеничным хлебом, небольшим количеством меда. Их он держит в руках и молится, обратившись в сторону против солнца. После совместной молитвы следует пирушка, на которой определяется дата свадьбы.

И. Г. Георги подтверждает активность торгов за невесту. Определение «очень крепко» в XVIII в. должно включать и экспрессивную составляющую в торги и предполагает многоэтапность.

Минимальная цена калыма — от 5 до 10 руб.

Средняя цена калыма — от 20 до 50 руб.

Максимальная цена — до 80 руб.

Суммы не условны, как упомянутый респондентами XX в. 1001 руб. На момент описания обрядность была встроена в функциональную систему и не являлась мемориалом. Для данного исследования существенно, что И. Г. Георги устанавливает прямую взаимосвязь приданого и калыма. Ценовая дифференциация как раз продолжает концепцию классификации: бедняки, середняки и богачи. Калым является барьером между стратами, а его выплата будет компенсирована.

Каждый элемент *хотана кайни*, т. е. торга, обыгрывается обрядностью. Существует свой определенный сценарий для каждого этапа, выверенный веками. Совместная трапеза — установление связей на основе употребления пищи. Функция этих обычаев — породнение. Совместное моление, как правило, осуществляется в рамках одного рода. Ритуал собирает сторону невесты и жениха вместе, данный факт также является частью породнения. Следует напомнить, что во времена, когда калым был только в виде отработки, договор и обмен подарками обязательно должны были быть разнесенными во времени. о зыбкости факта обмена невесты на товар уже указывалось.

Существенным в описании И. Г. Георги можно назвать моление стоя лицом к солнцу. Чуваши ни в каких случаях не молятся стоя лицом на запад. Дело в том, что в позитивных случаях координация происходит всегда на восток (к востоку обращаются, когда молятся; двери домов традиционно устанавливаются на восток; жертвенная пища в *Киремет* употребляется лицом на восток и др. [Фукс 1840: 72, 77; Сбоев 1865: 22, 49; НА ЧГИГН. Отд. III. 768: 9]. Ориентация на запад или север относится к похоронной обрядности и к поминовению усопших [Фукс 1840: 100; Сбоев 1865: 132, 138]. Если вспомнить напутствие, даваемое родителями выходящей замуж дочери («Куда уходишь — там и пропадай» [ПМА 4; ПМА 11; ПМА 19]), то семантика чужой стороны как «того света» допустима.

На функцию селекции калыма обращала внимание и А. А. Фукс:

Чем богаче невеста, тем более калыма. Чуваши награждают своих дочерей лучше русских крестьян. Чувашиин уделяет дочери от всего, что имеет; он дает ей корову, несколько овец, всех дворных птиц по паре, и кибитку с лошадью и со всей упряжью. Приданое невесты состоит более в шитых рубашках; за богатою дают по сто рубашек. У чуваш нет сундуков и коробок; приданое кладут в кадки, которые нарочно для того делаются с крышками и с замками [Фукс 1840: 69–70].

Речь идет про *сўнҫе* (долбленая из цельного дерева кадушка для укладки и хранения девичьей одежды), они бытовали примерно до конца 1970-х годов. Со временем они исчезают совсем, сегодня респонденты помнят уже только сундуки.

Инф.: Сундук обязательно, я вот выходила [ПМА 15].

В отношении передачи ценностей между родами жениха и невесты существовал непреложный закон паритета. Момент передачи самого сундука с приданным (ранее — кадушки) представляет определенную ценность в этом плане.

Инф.: Собрали это имущество, приготовленное (приданое. — *Н. В.*). *Теткин ребенок (по невесте)* и дети небольшие садятся на сундук. Именно дети, *родни дети*. и они садятся на приданое, и на перину, и на сундук садились: «Не даем, давайте выкуп!» Они так говорили, дети эти маленькие. Дверь открыли, ворота открыли, эти дети бежали. и жених выкупал: монеткой, сколько может. Нет определенной суммы, некоторые копейки, некоторые монеты. Ну как может. Если много может, значит, богатый зять. Если сто рублей дает детям! Потом все это загружают они. Если на машину, так на машину. Если на лошади — так на телегу. Потом уйдут. Потом еще украдут чего-нибудь эти (сторона жениха. — *Н. В.*): там курицу, чтобы никто не видел, или еще чего-нибудь. и потом к жениху приедут и из украденной курицы готовят суп, вещи заносят. Последнее слово у невесты ее родня говорит при отъезде: «Куда поехала, до конца там вместе живите!» [ПМА 23].

Ряд воспоминаний подтверждает существование данного обычая.

Инф.: Когда поехали в сторону жены, то им приданое дают, сундук. Отдельно не ездим, сразу забираем. Дети его держали, деньги даешь.

Дверь не открывают, пока денег не даешь. Когда приданое дают, дети сидят на сундуке [ПМА 28].

Инф.: Приданое: сундук, подушки, матрас и куры... и дети хватали, на сундуке сидели, надо было монетку платить... [ПМА 25].

Наиболее репрезентативен первый диалог. Вновь упоминается тетка. Напомню, что одним из аргументов наличия кросс-формы взаимных браков было заключение браков по каналам, поддерживаемым предпочтительно посредством замужних женщин. Нейтральным домом в своей локации, куда переезжала невеста после сватовства, был дом тетки. Методом исключения получалось, что ею могла быть, по всей видимости, тетя со стороны матери. Сестры, согласно традиции, выходили замуж в другую деревню. В деревне жениха благополучно вышедшая замуж женщина в таком случае старшая сестра матери невесты.

Для наглядности представим эту схему на рисунке 2.

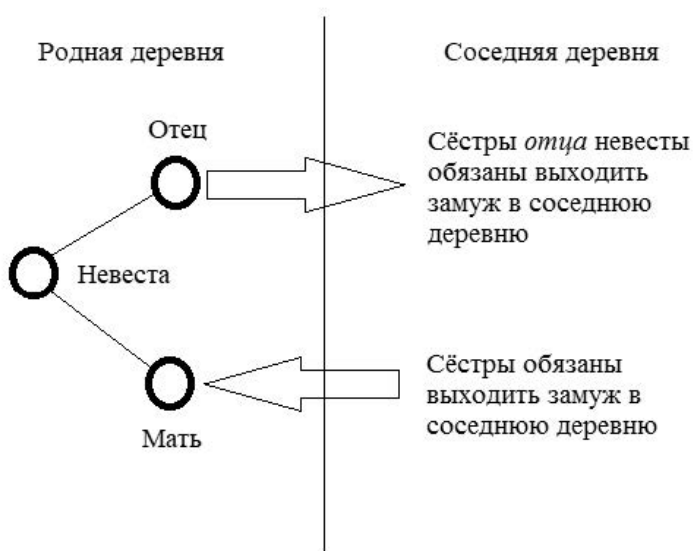


Рис. 2. Схема перехода при замужестве

Логическое суждение обретает подтверждение в полевых материалах: нейтральным домом изначально был дом тетки невесты

по матери. Мать невесты и ее сестры являются чужачками в локусе мужа. Поэтому при обрядах перехода этот локус используется чужачками, кровной родней из другой деревни, и, наоборот, своими перед уходом к чужим (там находится дочка-невеста перед выходом замуж в родную деревню своей матери).

Как показывают этнографические материалы (уже подробно приводились источники), в традиции было принято брать невест из определенной локации. На основании этого обычая родные сестры традиционно выходят замуж в одну деревню. Так закон седьмого колена регулировал дальность родства. Его актуальность очевидна. В случае отсутствия невест, удовлетворяющих легитимную связь до седьмого колена, вероятно, осуществлялся поиск иной локации для взаимных браков и, естественно, происходила трансформация самого правила.

Возвращаясь к обрядности приданого, обратим внимание на акцент информанта на детей тетки в препятствии забору сундука. В этом случае дети в игровой форме представлены владельцами имущества невесты, его хозяевами, и жених должен договориться с ними. На первый взгляд обрядность продолжает тему противостояния двух родов. Курица, которую обязана украсть сторона жениха, наглядно разносит эти стороны — объединение лимитировано. Совместное моление, трапеза и другие элементы традиции призваны объединять. Но это объединение до определенной границы. Взаимные браки в рамках двух деревень, т. е. двух взаимообрачущихся родов, неминуемо приводят к их постепенному породнению. Закон седьмого колена при условии соблюдения обычая разницы в возрасте позволяет наиболее эффективно сдерживать этот процесс. Это выработанная веками оптимальная дистанция, препятствующая возвращению хаоса связей. Первоосновой является договор между двумя обособленными родами. Поэтому враждебность, агрессивность успешно обыгрываются свадебной обрядностью. Как известно, традиция всегда апеллирует к архетипу.

Возможно, в обряде передача сундука проецируется связь с общим порядком счета экзогамного брака. Жених отдален от невесты шестью коленами (слишком точных, арифметических расчетов в брачных правилах не может быть, можно говорить только о тенденциях). Ровно на столько же — и от детей тетки. Невеста и эти

дети являются двоюродными братьями и сестрами между собой. Таким образом, потенциальные дети жениха и невесты ни в коем случае не смогут вступить в брак с детьми ее тети (между ними не будет нужной дистанции). Даже принимая десятилетнюю разницу в возрасте между женихом и невестой, нет никаких способов спроецировать счет родства на обрядовую связь жениха и детей тетки невесты.

Если принять во внимание базисность понятия преемственности в прошлом, то здесь могла бы устанавливаться связь на уровне обычая и ребенка, т. е. вовлечение последнего. Это представляется наиболее очевидным. Демонстрируется в интерактивной форме, каким образом можно и нужно выстраивать отношения с чужим родом. Договор, таким образом, пролонгируется на последующее поколение. Но в этом случае не было бы декларируемого ограничения только детьми тетки.

Понять смысл этого ограничения затруднено, так как, скорее всего, информантом проецируется нейтральный дом тетки на другую обрядность в стремлении соблюсти, на его взгляд, подлинную аутентичность. В состоянии родового единства вряд ли могла быть в обрядности сегрегация одних детей от других. Но вот в дальнейшем, с развитием тенденции к атомарности, вполне естественна концентрация традиции в границах ближнего круга родни (род → семья → личность). Упоминание об участии непременно детей тетки единично, поэтому основной мыслью в этом случае остается идея преемственности.

П. А. Аноров указывает на наличие калыма и его размер от 20 до 200 руб. «Когда в калыме сватки разочлись, отец жениха посылает за вином, распивает его с отцом и матерью невесты, и такая попойка почитается столь ненарушимым контрактом, что не было еще примера, чтобы после того сватовство расстроилось. По мнению чувашей, нельзя уже никак воротить девки, которую отец с матерью пропили будущему своему свату» [Аноров 1838: 196–197]. Глагол «разочлись» употребляется в смысле рассчитаться, т. е. заплатить. После торга и договора следует оплата, которая заканчивается совместной пирушкой — на этом этапе происходит первичное породнение. Обрядность здесь представлена актуальным сценарием. Это следует из процесса торга, который сложен и мно-

гоэтапен. Под актуальностью понимается встроенность в жизнь, в систему.

С. М. Михайлов подтверждает функциональность калыма: «Чем богаче невеста, тем более требуется калыма». Калым и здесь признается способом сохранить социальный уровень невесты при переходе в чужой род. Называется максимальный размер калыма 300 руб. ассигнациями, а минимальный — 10–50 руб. Фактический материал относительно сумм определенно указывает на отсутствие нечетности суммы и формулы «+1». Современный вариант 1001 руб. действительно не имеет глубоких исторических корней, является новообразованием XX в. Это, на мой взгляд, компенсаторная реакция радикального слома традиционной культуры. По-видимому, люди пытались сохранить все, что уцелело «по крупицам».

Обряд «уговора», по описанию Михайлова, включает в себя совместную трапезу. На стол прежде всего ставится каравай хлеба и соль в солонке. Отец жениха кладет калым в кошельке *енчѣк* на каравай. Он же (если отца нет, то его брат или мать невесты) берет каравай с калымом и совершает моление в сторону сватов, т. е. в сторону двери. С. М. Михайлов уточняет, что молятся на восток.

Текст молитвы:

Хирьбе крjоне, Тора, ан бус! — Дочь с зятем, Господи, не порушь!
Хирьбе крjоне син халап хыйсин, Тора, ан яр! — Дочь с зятем на людские речи, Господи, не попускай!

Ан вурьстар, ан ятлаттар, Тора, вулзане! — Храни в благонравии и мире, Господи, их!

Перь кавар, перь шотла порынма, Тора, польши! — В единой дружбе, в едином согласии жить, Господи, помоги! [Михайлов 2004: 71–72].

После моления старики кланяются друг другу и садятся за стол. Отец невесты вынимает калым из *енчѣк* и забирает деньги себе. *Енчѣк* возвращается отцу жениха, но не пустой, а с грошом или пятакom, чтобы деньги в кошельке не переводились. Последнее до сих пор соблюдается при дарении кошельков.

В целом почти дословно воспроизводится сказанное Розой Васильевной Рыбаковой [ПМА 27]. Между описанием Михайлова и живым воспоминанием почти двести лет. По отдельности или

совокупно эти элементы былой обрядности встречаются почти во всех источниках (каравай, соль, передача калыма на каравае, совместная молитва и пирушка и др.). На этом основании их следует отнести к устойчивым и семантически значимым деталям.

Вступая в область визуализации традиционных идей в обрядах, невольно приходится жертвовать порядком фактов и работать в области субъективного. В случае с караваем это оправданно. Сегрегируемая из своего рода невеста образно представляется вырываемым куском. Плотная сеть эмоциональных, экономических и других связей разрывается. Отламывание кусочка каравае больше всего ассоциативно выражает этот процесс. Возвращаясь к научной разборке элементов свадебной обрядности, следует дополнить, что на сватовстве хлеб строжайше запрещалось резать (нельзя даже давить ногтем) — куски именно отрывались. Схожий обычай соблюдался во время поминания предков, которые и после смерти были неотделимой частью своего рода. Уход из отцовского дома или разрыв любовных связей между парнем и девушкой хорошо передает фраза *каснй чёлё* — «отрезанный кусок хлеба».

Совмещение же предметов (кошелек и каравай), как представляется, более относится к образу соединения. и в самой молитве идет соединение дочери и зятя: просят *Турй* дословно *за* дочь с зятем.

Далее отец невесты открывает, продолжает описание С. М. Михайлов, мартовское, подснежное пиво и начинается угощение сватов и домашних. Женихов же отец «потчует привезенным вином, начиная от большого до малого». Как чуваш, С. М. Михайлов непосредственно обращает внимание читателя на разделение ценностей. В большом по объему тексте постоянно следует уточнение: вино со стороны жениха, пиво дают родители невесты и т. д. В других приведенных нами источниках такие сведения не системны, отрывочны. Разделение, противопоставление своего рода и чужого относится к установлению границ своего и иного. Носитель культуры прекрасно чувствует эти моменты.

В описании указывается сценарий действий жениха и невесты:

Пивом при этой церемонии обносит иногда и сама невеста также всех по порядку, а жених, посидевши чинно на *кутнике*, то есть на

лавке у двери, наконец выходит на двор с невестою и просит ее показать свое приданое; та охотно показывает его своему будущему мужу в клети или в амбарушке, при своих сестрах или подругах, и жених, при рассматривании каждого платья, из любви к невесте, восклицает: *Ну сан таза ала! Ну сан чиберь кусь!* То есть «Ну, твои чистенькие ручки! Ну, твои хорошенькие глазки!» — потому что приданое состоит более из рубах, сарпанов, башмаков, вышитых шелком разными узорами трудами самой невесты, равно в шульгах и прочих нарядах [Михайлов 2004: 71–72].

Ни жениха, ни невесты не должно быть на переговорах родни. Это находится в противоречии с логикой единства рода. Согласно правилам, с момента согласия невеста должна находиться в доме тетки. Здесь же представлен вполне конкретный эпизод со своим сценарием, адресующий к архетипу. Автор знаком с этнографическими фактами и занимался их сбором при финансовой поддержке Русского географического общества. Авторитет и научная скрупулезность С. М. Михайлова не вызывают сомнений.

Совокупность приведенных фактов вновь подтверждает, что раньше сватовство имело сложную структуру. Заключительным этапом была церемония обмена подарками. За этим же неминуемо следует признание наличия традиции отработки калыма, потому что это единственная причина сепарации. После распространения оплаты калыма доминирует слитная форма обрядности.

Осмотр приданого, уточняет С. М. Михайлов, происходит в обязательном присутствии сестер невесты или подруг. Они же должны ее опекать в нейтральном доме. Формально, получив расчет, невеста всего лишь демонстрирует товар. Ее сценарий особенный, она невиновная, понуждаемая сторона. Поэтому при свидетелях, видящих торг, демонстрируются вещи. У события два контекста. Один формальный — представительница одного рода при свидетелях за материальное вознаграждение передает вещи, сделанные ее руками. Другой контекст позиционирует девушку как невесту, которая демонстрирует подругам приданое. А. А. Фукс дает достаточно живое описание отношения чувашки, недавно вышедшей замуж, к своему приданому [Фукс 1840: 3–5]. Содержимое демонстрируется девушкой с удовольствием и гордостью. Вещи настолько аккуратно сложены, что поэтесса невольно приходит в восторг. Они отражают еще и характер девушки.

Восторженность касается не только показа содержимого, но и удовлетворения мастерицы от результата своих трудов.

Следует вернуться к приданому, так как данное описание устанавливает тот ракурс, который способен дать возможность взглянуть на этот элемент глубже. В тексте говорится о времени выплаты калыма деньгами. Девушки начинали делать приданое самостоятельно с восьми лет (начало обучения). Следовательно, при исчезновении обычая выдавать девушек с разницей с парнями в десять лет на работу над приданым тратиться около десяти лет. Но, когда девушки выходили замуж в 28–30 лет, на приготовление приданого отводилось примерно 20 лет. Понятно, что не весь этот период времени тратился только на приданое. Тем не менее период существенный. Цель этой деятельности — воспитать трудолюбие, а одной из задач является презентация этих качеств стороне жениха. В таком случае следует признать, что приданое нельзя разделять. Значит, возникает существенный вопрос: что тогда, собственно, активно и экспрессивно торгуется, если приданое фиксировано? На момент сватовства девушка произвела то количество продукции, которое было возможно сделать более чем за десять лет. Невозможно за несколько месяцев существенно увеличить объем вещей, на изготовление которых уже ушло десятилетие или два десятилетия. А суммы калыма, как указывается, существенные. В сравнении с ними стоимость дополнительно выторгованных нескольких платочков, полотенец или наволочек пропорционально меньше. Это не согласуется с жесткими условиями паритета.

Изъятие каких-то вещей родителями невесты из ее приданого достаточно спорно. Оно обозначается как ее неотъемлемая собственность. Получив меньшую цену, родители девушки вряд ли станут изымать условно неоплаченную часть из уже сделанных молодой для приданого вещей. В источниках такие сведения не встречаются.

С того момента, как начинают покупать вещи для приданого, сумма калыма определяет количество приданого и противоречие полностью снимается. На большой калым покупалось больше ткани, рубашек и т. д. Но это происходило только в последние два-три века.

Не требует возражений тот факт, что существовали доденежные периоды. Значит, исторически обоснован способ компенсации стороной жениха выхода невесты без денег. Соответственно труд компенсируется трудом. Товарные схемы в этом случае достаточно проблемно реализуются.

Вся серьезность торгов за невесту была связана с той частью приданого, которое получали от родителей: скот, кровать и пр. Здесь следует говорить о статусе рода. Бедняки не могут позволить себе, например, хорошую кровать, а значит, это не в силах сделать и их дочка-невеста. Свадебный торг объективно касается материального статуса рода. На том основании, что в ходе дебатов коррелируются ценности, которыми обладает только род, не молодые. Естественно, позднее род был заменен малой семьей.

В финале действия после попойки следует отъезд жениха с родичами.

В. А. Сбоев указывает на непосредственную связанность калыма и приданого: «Обыкновенно отец или, если его нет в живых, ближайший родственник жениха отправляется к отцу невесты договариваться о калыме и приданом. В случае согласия сватья дают друг другу руки, отец невесты получает задаток калыма, назначается день брака и свадебного поезда» [Сбоев 1865: 31]. Взаимозависимость следует из того, что договоренность касается калыма и приданого совместно, т. е. они не разделимы.

Вот как описывается приданое А. Лукошковой:

Приехав к невесте, мы вошли в коморку или амбар, служивший девушке в летнее время спальней, а в настоящее время исправлявший должность ее уборной. В углу красовалось ее приданое, приготовленное к отправке в дом жениха: подушки, пуховики, чувашский сундук — круглый на подобии кадушки, с крышкою запертою замком. На веревках весели узорчатые полотенца, расшитые *сарпаны* (узкое полотенце, надеваемое женщинами под головной убор — *хошна*), и разные другие принадлежности чувашского наряда, все до такой степени бело и чисто, что любую из этих вещей не погнушалась бы положить на свой туалет наша самая щепетильная модная барыня [Л[укошкова] 1873: 89].

В середине второй половины XX в. чувашки еще пользовались кадушкой *сўпсе*. Сходное удивление испытал и я, когда в доме

Василия Алексеевича Селендеева в Ульяновской области увидел вручную сделанные наволочки, которые входили в состав приданого его жены [ПМА 7]. Качество и свежесть красок изделий поражала, особенно учитывая их более чем полувековой возраст. В моем видении передо мною были абсолютно новые наволочки с ручной уникальной вышивкой. Позднее, спустя год, в д. Егоркино в Республике Татарстан мне показывали весь наряд чувашской женщины целиком, которому было, со слов, более двухсот лет. Качество и сохранность на исключительном уровне [ПМА 15]. Современная текстильная продукция, выпущенная промышленным способом, диаметрально уступает по многим параметрам изделиям, изготовленным вручную.

Из калыма В. И. Ашмарин выделяет расход на пиво 5–10 пудов, т. е. около 85–160 кг, тут же указывая цену за пуд 80 коп. Причем этот расход им называется незначительным. Кроме этого, жених еще покупал вино [Ашмарин, Шкапской 1890: 158]. Если суммы в 65–130 руб. (85 кг × 0,8 руб. — 160 кг × 0,8 руб.) считаются незначительными в сравнении с калымом, то сам калым должен был бы только начинаться с нескольких сотен рублей, что не соответствует действительности. Но на последующих страницах статьи написано: «Калым в 100 р. считается большим, в 50–60 р. — средним» [Ашмарин, Шкапской 1890: 162]. Думается, что последнее замечание объективнее, так как пиво не покупалось, а варилось самостоятельно стороной жениха. Цена за пуд установлена информационно.

Данные, приводимые В. И. Ашмариным, снова удивляют: «В приданое дается еще очень часто лошадь, корова, коза, пчелы: то или другое, смотря по размерам уплаченного женихом калыма» [Ашмарин, Шкапской 1890: 162]. Во-первых, это в рассматриваемых материалах первое за XIX в. полное описание приданого, а не только его текстильной компоненты в виде *сўнсе* или сундука. Напомню, что последними были записи И. Г. Георги в 1799 г., который полновесно определял приданое. Во-вторых, осознанно указывается прямая связь калыма и приданого. Не в общем контексте, как было в основном ранее, что договариваются обоюдно, а автор сам характеризует прочную и равно пропорциональную связь между даваемым за невесту и калымом.

По мнению Хейкки Паасонена, отцы переговариваются о выкупе и подарках со стороны жениха (водка и мед) и о приданом и подарках со стороны невесты [Paasonen 1949: 2–3]. Со стороны жениха присутствует обязательно сват, т. е. участвует представитель родни жениха. Выплаты калыма зачастую осуществлялись родней вкладчину. Отсюда присутствие родни при обсуждении передачи материальных ресурсов. к началу XX в. обряд приобретает дополнительные функции, а именно контроля. Чем дальше отдаляешься во времени от прошлого единства, тем выше становится атомарность и соответственно недоверие. Отец жениха берет обязательства и перед чужой стороной, и перед своей родней.

Анализ источников и литературы показывает, что максимальная сумма калыма по состоянию на начало XX в. составляла 150 руб., минимальная — около 20 руб.

Контекст совокупного описания материальных ценностей отдающей и принимающей стороны говорит о наличии их тесной связи. Кроме этого, исследователь указывает следующую полную соразмерность калыма или, как он пишет, выкупа от приданого: «При выкупе размером в 150 руб., невеста должна была предоставить родственникам жениха 15 рубашек, по 10 руб. на рубашку» [Paasonen 1949: 2]. Отсутствует расчет той части приданого, где есть скот, куры и пр. По приводимой арифметике эта часть исключается. Упоминается, что сторона невесты одаривала родню жениха платочками и полотенцами.

В случае изготовления приданого только собственным трудом отсутствует указанное Хейкки Паасоненом соотношение суммы выкупа (калыма) и самого приданого. За несколько недель, которые отведены на предсвадебный этап, девушка уже не может кардинально повлиять на количество отдаваемого трикотажа.

Количество подарков, умноженное на цену одной штуки подарка, включается в сумму калыма. По-видимому, количество подарков должно соответствовать количеству родственников, которые, по мнению родителей жениха, должны быть одарены. Такой вариант имел место, когда приданое могло покупаться. Разобранные в предыдущих главах материалы Хейкки Паасонена отличает аутентичность. Они, как правило, максимально приближены к традиционности. В данном случае этого не происходит. Повсеместная

покупка приданого относится скорее к XXI в. Этот пример выразительно демонстрирует неоднородность трансформационных процессов.

Еще одна странность в представленном описании: полотенца, платки, рубашки относятся к подаркам, а не к самому приданому [Raasonen 1949: 2–3]. Напомню, что содержимое сундука должно наделять функционалом невесту в новой локации. Раздельное питание в статусе жены, разделение пространства жилища на женскую и мужскую половину — это все отголоски прошлой сегрегированности женщины до выхода замуж. Взгляд на обычай под таким ракурсом образно позволяет поразмышлять над археологией возникновения экзогамного брака.

Детальное описание исследователя не включает наиболее ценных частей приданого. Ни слова о сундуке или *сунце*, ни слова о скоте и птице. Но в любом случае сформулирован постулат относительно передачи ценностей в процессе свадьбы: передаваемое стороной девушки равнялось отдаваемым деньгам стороной парня. Сама невеста в этом случае вынесена за скобки столь строгого арифметического счета. Следовательно, ее значимость компенсируется иначе. По моей версии, через кросс-форму взаимных браков между двумя родами происходит обмен брачными партнерами.

Столь очевидные несоответствия, кроме того, наглядный пример, что не следует идеализировать тот или иной источник. Некоторые из рассмотренных авторов, которых принято обвинять в субъективности [Фокин 1972а: 205–226], могут указывать достаточно весомую информацию. И наоборот, условно «канонизированные» научным сообществом источники могут нести искаженное изображение традиции.

Н. Лейхтфельд дифференцирует размерность калыма. Средняя сумма составляет 25–100 руб. Максимум доходит до 300 руб. Уплата калыма или формального о том договора происходит в присутствии всей родни [Лейхтфельд 1903: 87]. Публичность некогда была естественным признаком тотального единства рода, на поздних этапах она приобретает новую функцию контроля.

К. П. Прокопьев определяет калым как денежную плату жениха за невесту. В среднем его размер составляет от 40 до 200 руб. и более. Священник подчеркивает соразмерность калыма с коли-

чеством и качеством приданого. Это очень значимый момент, который вновь и вновь находит свое подтверждение. Причем приданое описывается в полной мере:

В состав приданого входят: лошадь (кобыла) или, по бедности, жеребенок, корова или телка, несколько штук овец, шуба, кафтан, перина, подушки, войлок, женские туалетные, головные и нагрудные принадлежности из бус и серебряных монет, как-то: *хушпу*, *тевет*, *алка*, *шелкеме* и др. Всех туалетных принадлежностей в общей сложности бывает на сумму от 10 до 100 руб. и более; кроме того выговаривается несколько рубах и портов для жениха, подарки для жениховых родителей, братьев и сестер, для родственников его, на которых во время свадьбы будут возложены те или другие «должности» [Прокопьев 1903: 4–5].

Прямо указывается: калым = приданое (скот, одежда, спальное белье, украшения, туалетные принадлежности и др.) + подарки + сумма для проведения брачного пиршества. Кроме того, с жениха «выторговывается несколько четвертей водки, немного красного вина (для непьющих водку), от 10 фунтов до 1 пуда меду (от 4 до 16,4 кг) [Прокопьев 1903: 4–5]. Все затраты, соответственно, полностью ложатся на сторону жениха, что может быть взаимовыгодным только в традиции взаимных браков между родами.

Снова подтверждается задача перенесения девушки из рода в род с тем набором ресурсов, который обеспечивает ей полное сохранение уровня материального благополучия. По сути, полученное имущество позволяет ей жить в автономном состоянии. Род мужа как бы приращивает новую и полноценную экономическую единицу.

Наверное, это первое столь детальное и объемное описание того, что передается. Когда видишь детали, невольно приходит понимание, почему велись столь активные переговоры. Крупный скот, овцы, шуба — это серьезный капитал для крестьянской среды. Не стоит игнорировать и женские украшения. Например, *хушпу* изготавливались из монеток или их имитаций. Известный факт, что стоимость *хушпу* порой позволяла погоревшей семье полностью отстроить заново погибший в огне двор (избу, сарай, загон для скота, птичник, баню и т.д.). Понятно, что женщина занимала весомое место в жизни чувашей. Об этом и писали

многие этнографы с XVIII в. В данном случае мы видим экономическое подтверждение общим словам о высоком статусе жены-хозяйки в традиционном чувашском обществе.

Парадоксально, что сегодня былой уклад устойчиво подвергается критике за доминацию мужской власти и подавление женского. В действительности, наоборот, очевиден ярко выраженный матернализм во всех сферах жизни традиционного общества. Родовой уклад, род делегировали достаточный объем влияния женской части. Только власть женщин не была явной. «Это раньше женщины должны были подчиняться одному мужику, когда жили большой семьей. Иначе был бы бардак, а теперь все, это время прошло» [ПМА 2]. Фраза услышана и записана из бытового диалога в повседневной среде, вне научного дискурса. Система существует только благодаря воле самих участников, значит, традиция формируется только волей этих же членов.

Трансформация свадебной традиции связана с уходом женского из сферы «своей» (семьи) в «чужую». «Семья, воспитание — это вообще не мое. Я лучше буду делать карьеру, деньги зарабатывать» [ПМА 38]. Респондент имеет двух детей от разных браков, разведена, обладает высоким социальным статусом. Сила женского, в том числе формировавшая былой уклад, не исчезла, а просто изменила свой локус.

Очевидно, что при таких обстоятельствах свадебный контекст, ценность брака будут все больше и больше нивелироваться. В основе конструкции традиции всегда лежит исторический смысл. Влияние женского начала на процесс трансформации очевидно.

Более способная мастерица до свадьбы может сделать больше трикотажных изделий, чем менее одаренная. Приданое вышивают с детства, т. е. процесс изготовления занимает как минимум десяток лет. Таким образом, более трудолюбивая молодая имеет серьезный шанс попасть в чуть более богатую (лучшую) семью из всей совокупности в среднем одинаковых по благосостоянию семей женихов. Этнографы писали, что стоит девушке с отталкивающей внешностью прослыть хорошей хозяйкой, то отцов женихов, желающих ее сосватать, будет немало [Сбоев 1865: 27]. В системе прошлого трудолюбие обеспечивало социальную мобильность (служило лифтом).

К. П. Прокопьев писал, что, договорившись о калыме и приданом, «назначается день для формального празднования сватовства (*сурацма*)» [Прокопьев 1903: 5]. После предварительных переговоров за ним следует торг и отдельно отмечается сватовство. Логика и функции находятся в соответствии для каждого этапа. Обрядность поэтапно разрешает определенные задачи. Наличие слитных форм некогда разделенных частей сразу ощущается исследователем, например по некоторым странностям в поведении персонажей, посредством знания историографии вопроса. С позиции представителей школы функционализма все должно быть функционально. Конечно, это крайность. Отмирающие, разлагающиеся обряды не более чем мемориал, сигнал об исчезновении того элемента в жизни, который породил конкретный обряд.

По наблюдениям Дюлы Месароша, девушку покупают и продают. Позволю себе переформулировать: родители девушки получают деньги и отдают с купленным на эти деньги. Смысл торговли заключен в извлечении прибыли. В этом случае выгоды нет. В основе экзогамного брака лежит принцип взаимовыгодности, равноценности.

Далее следует детальное описание:

Выкуп за невесту — это *хулън*, который состоит из денег, средств на свадьбу, из шкур и тканей для гардероба невесты. А именно: 100–150 рублей, пуд (16,38 кг) меду, один фунт (409,512 г) добротного чая, 10 фунтов сахара, ведро водки, 10 овчин на шубу для невесты, 400 штук мелких серебряных монет (*нухрат*) для украшения головного убора невесты и сукно для верхней одежды (*халатлӑх*). В день свадьбы родные жениха помимо сделки берут еще и три-четыре ведра пива и прочие гостинцы (*кучченеç*) [Месарош 2000: 327–328].

Напомню, что данный состав практически в полной мере идентичен указанному выше респондентами. Там также речь шла о деньгах, меде, чае, сахаре, водке, гостинцах. Не сохранились только монеты, мех и с исчезновением головного убора для жены более не стало нужды в *нухрат*.

Сторона невесты, по наблюдению исследователя, отдает, кроме одежды, и по одному из каждого вида животного. *Поэтому то, что в качестве выкупа получают от жениха, животными и одеж-*

дой возвращают. Обычно животных дают поздней осенью. Приданое девушки составляют «один жеребенок, одна дойная корова, четыре овцы, один гусь, одна курица с цыплятами, одна перина, четыре-пять подушек, три шубы, один тулуп, один легкий *чапан*, два *сукмана*, десять-двенадцать рубашек, столько же штанов для родителей жениха, куча свадебных подарочных платков, которые невеста раздает гостям, и наконец, три сундука» [Месарош 2000: 327–328].

Если эти сведения сравнивать с экспедиционными данными, то становится понятно, что первой стала исчезать отдаваемая стороной жениха часть. Изначально в ходе полуструктурированных интервью было тяжело отличить калым от гостинцев. Только разбор подробного состава традиции компенсаций в изложениях всех представленных авторов в совокупности позволяет в приносимом сватами (по воспоминаниям очевидцев) узнать тот самый калым. Недорогие вещи и продукты, особенно в сравнении с объемами, указанными в письменных источниках, заставляло отнести их скорее к гостинцам.

На последних этапах своего существования свадебные правила со стороны невесты исполнялись почти в полном объеме. Вспомним уже перечисленные выше кровать, сундук, постельное, одежда, скот и др. Сторона же жениха отдавала 1001 руб., небольшое количество продуктов, водку или самогон. Их ценность не является равновеликой, вековой догмат равенства нарушается:

калым + гостинцы = приданое + подарки

↓

приданое + подарки > калым и гостинцы, причем существенно меньше.

В этом случае следует понять причину сдвига расходов в сторону невесты. Форма сватовства, бытовавшая в конце XX в. (с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты), актуализировала выдвинувшуюся волю девушки против некогда основополагающей воли родителей. Заимствование элементов традиции умыкания в этом случае позволило обрядово нивелировать потенциальную конфликтность. В действительности девушка сама решила выйти замуж (об этом в частности рассказывают респонденты). Родители

условно с XX в. уже не имеют действенных рычагов для коррекции действий дочери. Обрядность зеркально реализует эти условия. В данной ситуации родители не могут (не имеют прав) ее вернуть, ибо ее *как будто* украли. Конформизм является удачной характеристикой подобной трансформации. Радикальность изменений настолько хорошо комбинирует традиционные элементы обрядности, что затруднений в принятии их старшим поколением не возникает.

Что можно сделать, когда невесту украли? Сохраняется вековая традиция: девушка вновь тут ни при чем. Девушка понуждаема — она *как будто* уходит из своего рода не по своей воле. Распространенность этой формы является признаком традиционности. Уникальная комбинация насущных изменений с уже привычным делает именно эту форму крайне востребованной. Получается, что изучаемый процесс трансформации и представляется постоянной сменой подобных комбинаций. Трансформация делает волю девушки весомой, но с помощью такого моделирования традиции, что все элементы «визуально» сохраняют свои исконные характеристики.

А в случае с получаемым и отдаваемым происходит следующее. То, что получает невеста, фиксируется и несильно меняется. А то, что отдается за девушку стороной жениха, минимизируется и доводится до символических объемов (мед, сахар, масло рассматриваются уже только как пожелание сладкой и гладкой жизни [ПМА 27]). Формально следует признать объективную реальность: реализация свободы девушки-невесты материально происходит за счет ее родни. Ее родители дают ей сундук и скот полностью из своих средств, ресурсы стороны жениха более не компенсируют эти расходы.

На протяжении всей традиционной свадебной церемонии сторона жениха давала возможность невесте разыгрывать свой сценарий понуждаемой, изгоняемой из своего рода. Обрядностью фиксируется комплементарность. Поэтому, должно быть, стороне жениха *было позволено* не платить калым. Это не связано напрямую с низким материальным положением населения в первой половине XX в. В 1980-е годы за невесту все еще получали скот, птиц и т. д. [ПМА 28]. В целом же происходит очевидное совпадение условий и идей.

Исчезновение калыма — важная веха в традиции компенсаций. Инициатором разрыва традиционных условий была сторона невесты, родня жениха в данном случае следовала выдвинутым корректировкам. Отсутствие калыма полностью снимает с невесты ответственность перед родом мужа. В случае необходимости ее развод, даже с детьми, не будет иметь каких-либо материальных препятствий со стороны родни мужа. Поэтому калым был демонтирован прежде всего. Отсутствие калыма наделяет девушку относительной мобильностью. Наличие у невесты одного-двух-трех детей от предыдущих браков или просто от гражданских отношений сегодня почти норма. Мужчина, берущий ответственность за абсолютно чужих детей, расценивается теперь с позитивных позиций. Старики же, наперекор давлению разведенных дочерей, называют их «сумасшедшими» [ПМА 10].

Некогда циркуляция ресурсов в рамках брачного договора была напрямую связана с целым комплексом конструктивных идей: служение девушки в чужом роду, мотивационная составляющая приданого и подарков, установленный взаимообмен брачными партнерами между экзогамными родами, долговечность брака и др. Калым, гостинцы, приданое, подарки были значимым элементом формализации всего этого комплекса, а точнее самого брачного договора. Если принять во внимание этот факт, то сегодня приходится говорить о переформатировании вообще понятия брака.

Следующие типы семей исследователю довелось наблюдать в экспедициях:

1. Разведенная женщина с ребенком или детьми живет одной семьей со своими родителями. Дедушка, как правило, играет роль отца для детей.

2. Замужняя женщина с ребенком или с детьми от предыдущего(их) брака(ов) живет одной семьей со своими родителями и новым мужем. Новый и предыдущий муж, как правило, исполняют роль отца.

3. Разведенная женщина с ребенком или с детьми живет в доме бывшего мужа. Бывший муж работает и живет дистанционно, например на вахте.

4. Классическая нуклеарная семья.

Можно не вдаваться в статистическую полемику. Очевидно, что развод для женщины стал нормой, а наличие детей препят-

ствием к этому более не является. Это и подтверждается полевыми наблюдениями.

Как показывает направление трансформации, после перехода брака от родового уровня к личностному завершается эпоха доминирования многолетних, продолжительных браков с поголовным замужеством. Теперь не существует ни обрядовой, ни материальной традиции перехода невесты на сторону мужа. Если ей будет удобней вернуться к своим родителям, то так и произойдет. Девушка *более не выходит за мужа*. Вероятно, широко распространенная теперь репродукция от разных мужчин оправдана некими внешними условиями. Не зря же многоженство на востоке объясняют природной необходимостью. Также в связи с этим будет уместно вспомнить работы В. Г. Богораза относительно правил половых связей женщин у чукчей [Богораз 1934].

Отмена калыма, затем исчезновение приданого, нарастание удельного количества неполных семей, особенно в деревенской среде — это последовательные этапы трансформации репродуктивной культуры в целом и свадебной традиции в частности.

К примеру, сохранившаяся до наших дней классическая семья крайне редко строится на традиционном формировании бюджета (жена — кошелек семьи). Есть свои особенности в условиях крупных мегаполисов и в провинции. На мой взгляд, упразднение централизованного формирования бюджета семьи является одной из важных причин перехода к неполной семье.

Трансформационная цепочка выглядит следующим образом:

Рудиментация калыма → упразднение традиции компенсации / возникновение раздельного бюджета в классической семье → широкое распространение неполной формы семьи.

Реализация интересов двух сторон исторически создала институт брака. На этом основании следует понимать, что соблюдение этих интересов (выгод) играет важнейшую роль в брачной традиции. По большому счету, тема формирования материальных компенсаций в семье ждет своего исследователя.

К доскональности договора между сторонами Дюла Месарош добавляет, что оговаривают количество каждого вида одежды, с которым девушка выходит замуж. Обозначение сверхзаботы в этом случае достаточно уместно. Возможно, существовали част-

ные особенности в локусе будущего мужа, которые требовали таких коррекций. Так называемый живой торг мог заключаться в том, что отцы детально обсуждали особенности переселения девушки. При этом что-то одна сторона считала важным, а другая сторона наоборот. Иначе говоря, первичной была не торговля, а детализация обеспечения выделения. Логика традиции компенсаций могла не только преследовать стратегические задачи, но и решать некие локальные проблемы. В этом и есть ценность традиции — ее многогранность, т. е. вариативность, способствует распространению и живучести.

§ 3.2. ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБЫЧАЕВ И НОРМ СВАДЕБНОЙ КОМПЕНСАЦИИ В XX — НАЧАЛЕ XXI в.

Наблюдения А. И. Михайлова относятся к первой половине XX в. Ввиду социальных потрясений этой эпохи сумма выкупа существенно снизилась — от трех до ста рублей. Прямой связи приданого с выкупом нет. Калым, по мнению А. И. Михайлова, зависит от достоинств невесты и состоятельности жениха. Что понимается под достоинствами — вариативно. Экстраполируя особое отношение к труду в предыдущие периоды, можно предположить, что автор пишет о трудолюбии, а не о внешности девушки. Таким образом, и в этом прослеживается взаимосвязь между выкупом и приданым, хотя уже и в латентной форме. «Бывали свадьбы и “увозом” — путем похищения невест, но это не избавляло от выкупа, а лишь снижало его. После целого ряда церемоний и празднеств, назначается день свадьбы» [Михайлов 1928: 20]. В этой цитате прослеживается очевидная многоэтапность согласования калыма и приданого. В целом описывается классическая форма с уже установленным регламентом. Однако автор обращает внимание на традицию свадеб «увозом» или, точнее, умыканием. и в этом случае калым платится обязательно, но в иных пропорциях (как правило, намного меньше, чем обычно). В исследовании о трансформации это достаточно важное замечание. Для перехода от классической свадьбы (девичья и мужская) с обязательной оплатой всех установленных элементов (калым, приданое, гостинец, подарки и пр.) к конечной форме (умыкание и совместное про-

живание по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты) необходимы определенные промежуточные стадии. Последняя форма не имеет калыма, девушка сразу переходит в дом жениха, в итоге празднуется только мужская свадьба. В этом случае обозначенный А. И. Михайловым вектор достаточно удачен: определена стадия, где проявляются снижение калыма и воровство девушки. Эту форму также можно отнести к одному из этапов трансформации. Время ее возникновения, очевидно, указывает на природу изменений. Фактическая сегрегация личности от воли родителей, родни закономерно происходит в постреволюционный период.

В данной главе мы формально ограничены описанием традиции компенсаций. Но суть системы в ее связанности, комплексности. Очевидно, что уход от калыма и отмена женской свадьбы — звенья одной цепи. Женская свадьба формализует сегрегацию одного из своих членов, т. е. невесты. Соответственно если не санкционируется выход, то его отныне и нет. Современная традиция призвана решать собственные задачи. Уход от женской свадьбы, затем уход от мужской свадьбы выстраивает логически ясную проекцию.

Записи П. П. Фокина относятся ко второй половине XX в., и указание в них на все еще существующие воспоминания о калыме, который в Самарской Луке называется *касъм* [Фокин 1972б: 347], значимо. Мои респонденты в беседе о свадьбе не припомнили о калыме, если только в минимальном и символическом виде.

М. В.: Приданое во время свадьбы забирали. Подарок: метр ситца или чего. Денег не было. Тряпкой! Ее родители барашка дали после. Сперва постели, сундуки дают, когда уже у невесты гуляли уже [ПИМА 20].

В указанном диалоге Михаил Минхаирович Воронцов отчетливо вспоминает состав приданого, а точнее две его составные части. В сопоставлении с констатируемым им безденежьем сундук (трикотаж, постельное белье и др.) и барашек являлись минимальным приданым. Юлия Трофимовна Сидулганова на прямой вопрос о калыме припоминает, что платили немного денег [ПИМА 30].

П. П. Фокину удалось зафиксировать материал о торге относительно суммы *касъм* [Фокин 1972б: 347–348]. Вообще текст со-

держит достаточно актуальную информацию, что говорит о высоких скоростях трансформации в XXI в. Здесь исследователь объединил калым и приданое. В реалии такое совмещение исходит от сторон свадебных церемоний.

«Калым был значительным — от 70 до 90 руб. деньгами, от четверти до трех ведер водки, от пяти до 15 фунтов меда (от 2 до 6 кг. — *Н. В.*), *арча* (сундук), шуба, верхняя зимняя и летняя одежда, валенки для невесты, постельные принадлежности (перина, подушки)» [Фокин 1972б: 347–348]. Здесь исследователь объединил калым и приданое. В реалии такое совмещение исходит от сторон свадебных церемоний: «Если у основной массы чувашей... деньги калыма шли на приобретение одежды, входившей в состав приданого, денежная стоимость приданого была эквивалентна калыму, то здесь, вероятно, мы сталкиваемся с влиянием русских, у которых калым отсутствовал». Калым должен быть целиком в монетарном виде без вещей и продуктов, и не формируется только стороной жениха. Действительно таких сведений нет: «Спустя некоторое время после сватовства 3–5 чел. со стороны жениха (его родители, сватун с женой и кто-нибудь из родственников) отвозили часть калыма — сундук, одежду, мед, водку и некоторую сумму денег» [Фокин 1972б: 348].

В любом случае сохраняется наиважнейшая характеристика обмена: «Последнее возвращалось в уплатившую семью, меняя владельца, — становилось личной собственностью молодой» [Фокин 1972б: 348]. Средства, собранные стороной жениха за *касым*, целиком идут на приданое, которое в конечном итоге становится личной собственностью жены (или ее рода). В случае бездетности мог последовать развод, женщина полностью забирает свою собственность, т. е. все свое приданое. В этом ракурсе становится очевидным, что брачный договор не отвечает основному правилу подобных соглашений. Не соблюдается паритет. По моей гипотезе, это отголосок кросс-формы взаимных браков. При таком обмене невестами выполняется условие взаимовыгодности.

В XX в. сначала происходит отказ от калыма. Причиной являлась потребность в снятии ответственности с невесты перед стороной мужа. Гражданские свободы наделяют ее личными правами, а выплата калыма сдерживала бы эти возможности. Естественно,

что калым либо исчез вовсе, либо стал настолько символичным, что его значение для претензий сводилось к нулю. Таким образом, запрос формализует движение материальных ценностей.

Связь между внешними условиями и способами передачи компенсации очевидна. Реакции культуры на внешние факторы достаточно разработаны в этнологии (см., например: [Чистов 2011]). На этом основании исчезновение обычая брать невест только из определенного места должно было вызвать в том числе трансформацию калыма и приданого. Изначально сторона жениха возлагала на себя все затраты по сегрегации девушки из ее рода. В ситуации распада традиции кросс-формы взаимных браков эти затраты более не компенсируются противоположной стороной. Смысл был в обмене брачными партнерами, традиция компенсаций носила вспомогательную функцию. Прирост населения, постепенная стандартизация и распространенность свадебных обычаев — это признаки последующих этапов истории экзогамных браков (в рамках двух экзогамных родов). Затем хронологически растянутое огосударствление территории создает общее правовое пространство, уже не ограниченное двумя определенными деревнями. Эффективность централизованной власти (государства) является причиной отмирания родового уклада. Обычаи прошлого унифицируются и затем незаметно уходят. В калыме и приданом начинает исчезать специфика. В этой специфике выражались живая забота о родной дочери, идея общности и воспроизводства рода. Обычаи распространяются, условия обмена становятся в целом идентичными. П. П. Фокин так и пишет: «Состав приданого (*придан*) был традиционным и потому известным заранее» [Фокин 1972б: 348]. Поэтому сундук и прочие вещи начинает *автономно* собирать сторона жениха для передачи невесте [Фокин 1972б: 348]. Переход инициативы к стороне, не связанной с невестой родством, говорит о завершившемся процессе стандартизации. Точно так же фактическая покупка невесты (последние этапы существования традиции) — явный признак разбалансированности системы. Родовое единство в контексте свадебной обрядности исторически изжило себя.

П. П. Фокин дает нам предметное изображение сбора калыма родней: «Нередко из-за его большого размера некоторые долго

жили холостяками — до 30–35 лет — или же шли на умыкание невесты». Существенность объема материальных ценностей в рамках брачной обрядности говорит о серьезности и значимости соблюдения четкого регламента в рамках договора, который, естественно, мог возникнуть только в результате сопряжения двух сторон. Отсюда вновь следует разумность гипотезы происхождения правила брать невест из определенного места. Но вектор трансформации нацелен на растворение былых норм, в том числе калыма: «Имелся случай, когда одну девушку выдали замуж при калыме в полкаравая» [Фокин 1972б: 348].

Процесс перехода от патриархального права к гражданскому не был однородным. Для этой стадии характерен симбиоз: «В Севрюкаеве, если родители невесты требовали большой калым, обращались с жалобой к управляющему, ибо, по сообщениям информаторов, неженатых не гнали на барщину, и потому управляющий был заинтересован в увеличении числа женатых. Он заставлял уменьшить калым до посильного размера» [Фокин 1972б: 348].

Нормы диктуются извне. На этом основании регулятором становится представитель местной власти, хотя свадебная традиция все еще прежняя (родовое право должно регулироваться автономно в рамках общины). Естественно, что патриархи не в силах были переломить ситуацию, их эпоха уже ушла. Совершенно схожий пример — обращение в суд девушек (конец XIX — начало XX в.), обвиненных в не целомудрии, который уже приводился выше.

«Во второй половине XIX в. государство сделало попытку кодификации обычного права российского крестьянства. Весьма примечательно, что местные обычаи могли применяться как нормы позитивного права. “Общим положением” 1861 г. волостному суду было предоставлено право выносить решения на основании обычно-правовых норм. Судьи принимали постановления, основываясь на местных своих обычаях и убеждениях. Обычай стали признавать в качестве источника государственного права» [Егоров 2014: 66].

Другой эффективный способ трансформации — синкретизм. Отсутствие калыма, по мнению П. П. Фокина, это результат влияния русских [Фокин 1972б: 347–348]. Активность торгового оборота отражается в пословице чувашей Самарской Луки: «Богатый и быка может женить» [Фокин 1972б: 347–348].

П. П. Фокин указывает следующий состав приданого:

Во время сватовства договаривались о сроке взноса первой части калыма. После, сватовства, как и у основной массы чувашей, невеста со своими подружками принималась за изготовление подарков (*парне*) — расшитых полотенец, рубах, занавесок, платков, кисетов и пр. Приданое включало телку (очень редко и жеребца), одну-две овцы, пару гусей, кур. Телку выделял отец, овец — крестные родственники, птицу — выделившие братья и близкие родственники. Приданое и одежда, вносимые как часть калыма, являлись личной собственностью молодой, при выделе одежду и привнесенную живность забирали с собой, а приплод оставался с родителей мужа, что было характерно у всех чувашей [Фокин 1972б: 348].

Столь скрупулезное описание позволяет документально засвидетельствовать включение родни невесты в это событие. Выдача замуж девушки традиционно происходила на уровне рода, потому что сам договор был межродовым и патриархальный уклад протекал в единстве его членов. Кроме того, становятся понятными такие тонкости, например, как судьба приплода скота в случае развода. Детальность и соответствие всего указанного с другими источниками определяют данный материал как весомый, соответствующий исторической правде.

Определенные договором условия детально обговорены, и с момента оплаты следует переход к следующему этапу свадебной обрядности. Поэтому «после передачи части калыма тогда же договаривались о дне первой встречи жениха с невестой и сроке проведения свадьбы» [Фокин 1972б: 347–348].

Высказанные в предыдущих публикациях мысли нашли свое отражение и в диссертации П. П. Фокина: «Калым полностью расходовался на приобретение одежды для невесты и фактически возвращался в семью жениха, не являлся уплатой за невесту, проявлением “брака покупкой”. к 1930-м годам калым исчез» [Фокин 2002: 15]. Помимо демонстрации соответствия калыма и приданого, исследователь указывает на рубеж существования калыма. При сохранении приданого почти в течение всего XX в. калым исчезает еще в 1930-х годах. Гипотеза об обоснованности этого разрыва получает еще один фактический аргумент.

В диссертационной работе П. П. Фокина раскрывается динамика состава приданого: домотканые изделия заменяются покуп-

ными и дополняются мебелью. Эти замечания также находятся в полном соответствии с уже приведенным выше материалом.

Благодаря выявленным особенностям трансформации обычаи прошлого проецируются на современные предметы: «В некоторых этнотерриториальных группах мебель покупают родители жениха и накануне свадьбы передают невесте» [Фокин 2002: 15].

По воспоминаниям В. А. Селендеева, сумма калыма до середины XX в. составляла 150 руб., 1 пуд меда, 1 *крепенке* (фунт, полкило) чая, 10 *крепенке* (около 4 кг) сахара, 1 ведро *эрех* (самогонки), на шубу ткань, 100 *нухрат* (копии монеток, бляшки), сукно. Это стандартное описание калыма, упоминаемое и в письменных источниках, и в полевых материалах [ПМА 7].

О калыме и приданом могли договариваться и одновременно: «Говорили о размере калыма (например, столько-то денег, вина, меда, чая, сахара, шубы, перины и т. д.) и составе приданого (столько-то *сурпанов*, рубашек, платков и т. д.)» [Салмин 2016: 137]. Этап, на котором окончательно договаривались о калыме и приданом, а также назначали день свадьбы, назывался сговором. А. К. Салмин также указывает, что скот и птица *обязательно* входили в состав приданого.

Мною была высказана гипотеза о существовании калыма отработкой. Данный вывод получен в результате анализа следующих тем: разделение обрядности в прошлом (сговор и обмен подарками), зыбкость продуктового обмена для сходных хозяйств, ранний возраст женитьбы при позднем возрасте замужества (система рециркуляции человеческих ресурсов в роду), кросс-форма взаимных браков между двумя деревнями и др. А. К. Салмин констатирует: «Полная оплата калыма на сватовстве не самая ранняя форма обряда. Калымному браку у чувашей, должно быть, предшествовали иные варианты. Так, известно сватовство детей в раннем возрасте, тенденция брать невест из определенных деревень и т. д. В этих случаях формы оплаты менялись, а калым в виде денег не фигурировал вовсе. Калыму предшествовал брак с отработкой» [Салмин 2016: 140–141].

Линии рассуждений абсолютно идентичны. А. К. Салмин дополняет аргументацию по этому вопросу: «Мотивы отработки в виде рудимента сохранились у чувашей и в посещении женихом

своей невесты после сватовства до свадьбы». Напомню, что обрядовая странность поведения невесты на уже слитной форме сватовства, когда ее *как бы* нет (например, передача невестой подарков родственникам жениха в руки табуирована), однозначно указывает на прошлую сегрегированность обряда. На эти моменты и обращает внимание А. К. Салмин.

Архивные источники определяют сватовство и саму свадьбу делом всего рода: «Дружка подносит, а сват невестину отцу платит часть договорных денег» [Салмин 2016: 141]. Все «должностные» лица на свадьбе были из числа родни. Напомню, что бывшее единство постепенно приобретает функции контроля.

Переход к следующему этапу свадебной обрядности происходит только после выплаты калыма до свадьбы. Это косвенное подтверждение прямой связи традиции с некогда достигнутой договоренности, т. е. обряд соответствует межродовому договору о взаимных браках.

Из контекста следует: только сосчитав деньги, сват приветствует сторону невесты и усаживает всех, затем следует застолье. Согласованная и своевременная оплата является основополагающей в контрактных условиях.

Постараемся сгруппировать основные традиции компенсаций между двумя родами в рамках свадьбы, которые были упомянуты:

Сторона мужа

КАЛЫМ
ГОСТИНЦЫ

Прочие затраты: вино,
самогон, пиво и др.

Сторона жены

ПРИДАНОЕ
ПОДАРКИ НЕВЕСТЫ

Очевидно, что калым призван полностью компенсировать роду невесты выход из своего состава его члена, т. е. молодой. Отличительный признак традиции компенсаций — обязательное соблюдение паритета обеих сторон. Между отдаваемым и получаемым всегда должен стоять знак равенства. Идея калыма безусловно проста: затраты стороны невесты должны быть сведены к нулю. Все расходы закрываются стороной жениха с помощью калыма, гостинцев и прочих расходов. По мнению исследователей, калым в традиционной форме просуществовал до 1930-х годов.

Приданое является ценностью и собственностью невесты (ее рода), которое передается при ее выходе в род мужа. Состав приданого обеспечивает жизнедеятельность девушки. Это вещи, наделенные функциональностью. В род мужа невеста приходит с тем, что обеспечивает ее жизнь на новом месте («ресурсный круг» от кровати до питания). В традиции даже предусмотрены правила выделения живности и приплода в случае развода. Доскональность в общих вопросах и нюансах неуклонно подтверждает существование и значимость экзогамного договора в рамках двух родов. Так же к отличительному признаку приданого можно отнести его разделение: часть, которая забирается по окончании девичьей свадьбы (сундук, постельное и т. д.), и наиболее весомая часть, которая дарится молодоженам спустя некоторое время (скот, живность). На последних этапах существования традиционной обрядности первую часть приобретала и компоновала сторона жениха, а затем приносила накануне свадьбы в дом невесты, чтобы ее (первую часть) тут же забрать обратно. Приданое просуществовало вплоть до конца XX в.

Подарки — это вещи, изготовленные руками девушки для дарения мужу и его родне, в том числе для самопрезентации. Она их дарит во время сватовства, свадебной церемонии, украшает ими свадебную повозку, преподносит родне во время обхода родственников (бывает и 40 домов нужно обойти!), повязывает их в доме жениха после сватовства, дает во время обряда «Хождение за водой» и т. д. Платочки, полотенца и прочее говорят о ее трудолюбии и фантазии, эти качества являются маркером самоидентификации девушки в традиционной системе. Хорошие подарки невесты, сделанные собственноручно, указывают на наличие позитивных черт, характерных для идеальной жены: трудолюбие, сдержанность, усидчивость и т. д. Подарки имеют традиционное разделение по половому признаку: платочки — мужчинам, полотенца — женщинам. Возможны и более серьезные изделия, например рубашки, которые были тогда достаточно дорогими. Подарки обладали и мотивационными функциями, так как наиболее трудолюбивая девушка с высокой репутацией труженицы выйдет замуж обязательно в лучшую семью. Постепенно подарки начинают покупать, допускается помощь родителей. На последних этапах существования обрядности подарки были полностью покупные.

В калыме прослеживается очевидная сложность. Традиционно в роду жениха и невесты идет оценка человека по его функциям. Он рассматривается с позиций функциональности. В условиях постоянного противостояния человека с неконтролируемой внешней средой умение трудиться, выносливость имели высокую значимость. Например, подарки невесты отражают ее состоятельность как будущей матери и хозяйки дома, трудолюбие невесты определяет ее красоту и т. д. Естественно, что калым должен был возникнуть точно на той же логике функционализма.

Со временем в ходе социального расслоения и возникновения товарно-денежных отношений калым трансформируется. В гражданском обществе он находится в противоречии с базовыми ценностями, поэтому интенсивно разлагается. Необходимо понимать, что каждый предыдущий этап трансформации становится основанием для последующего.

Представляется значимым, что в обрядности калым уже в денежной форме передается вместе с пищей (в ковше *алтър* с пивом или на круглом хлебе). Таким образом напоминает, что результатом труда парня при калыме отработкой был бы хлеб, пиво и другие продукты. Обряд тут выбрал максимально семантически значимые для чувашей продукты (пиво и каравай). Вкладывая монеты в ковш с пивом, отцы парня и девушки при сватовстве совершают совместное питье. Отец парня, положив деньги в ковш, *как бы* передает отцу невесты все возможно сваренное за время отработки парнем пиво. Или же в случае с караваем, который также несет глубокий смысловой контекст: деньги, подаваемые на хлебе, символически увеличивают число этих караваев до количества, которое сделал бы парень за время отработки.

Изменения затрагивают и подарки. Постепенно матери начинают работать (прясть) за дочерей, затем подарки начинают покупать, причем тоже частично: сначала рубашки покупные, а платочки и полотенца все еще изготавливаются самостоятельно. Когда все подарки невесты становятся покупными, их изначальный смысл уже полностью не соответствовал назначению. Обряд подарков невесты в том домотканом виде не смог адаптироваться к новым условиям, приобрести новые функции. Сегодня такие подарки просто знак любезности. Точно так же в итоге и калым исчезает:

свобода выбора личности не должна ограничиваться родовыми рамками. Кроме того, калым обязывал невесту, что сильно противоречило тем же свободам. Поэтому калым разложился в первую очередь.

Единственной понятной формой для современности является свадебный *подарок*, который представляет собой легитимный канал передачи материальных ценностей из семей молодых в новую совместную семью. Эта форма передачи признана законом и не требует уплаты налогов (п. 18.1 ст. 217 Налогового кодекса РФ), т. е. является еще и льготной в матрице современной жизни. Власть и закон практически полностью вытеснили патриархальный род с его устоями, и только те формы былой обрядности, которые легитимны, теперь могут продолжать свое существование. Главной особенностью таких подарков является то, что они делаются по собственной инициативе, т. е. на добровольной основе. Следовательно, не могут быть впоследствии фактическими претензиями между двумя сторонами.

В детстве мне удалось случайно услышать диалог парня и девушки [ПМА 1]. Парень категорично высказывался о связи суммы, затраченной на ухаживание за молодой, и ее обязанности ввиду этого выйти за него замуж. Сегодня такой диалог представить сложно. Тридцать лет назад в силу инерции традиций к передаче материальных ресурсов (в рамках добрачных ухаживаний) отнормировались более серьезно.

Уже в 1980-е годы никто не обсуждает состав приданого: оно приобрело закостеневшую форму, не связанную ни с калымом, ни с подарками невесты, ни с социальным статусом. Забота о своей дочери на новом месте, наверное, исчезнет в последнюю очередь. Например, гостевой брак позволяет девушке вовсе не менять свою локацию.

В архаическом времени существовал обычай калыма отработкой. В этой ситуации первостепенную нагрузку несет сам калым и приданое, тогда как подарки невесты не являются в полном смысле категорией обмена. Любые взаимоотношения двух родов должны осуществляться в рамках строгого взаимного паритета, и брак здесь не исключение. Вновь оговорюсь, что при детальном рассмотрении калым полностью минимизировал все затраты сто-

роны невесты относительно ее выхода замуж. Поэтому в действительности паритет соблюдался в условиях обмена брачными партнерами в рамках двух родов. Срок отработки женихом в доме ее родителей должен был иметь определенный лимит по времени.

Наличие лимита указывает на то, что детородные способности девушки:

- 1) более функциональны (значимы), чем ее работа внутри рода;
- 2) репродукция девушки в рамках своего рода не является историческим мейнстримом.

Существовала устойчивая система межродовых взаимоотношений, которые исходят и из того, что девушка не может рожать детей внутри своего рода. Вопрос возникновения экзогамии крайне дискуссионный, поэтому ограничусь простым указанием на эти очевидные заключения. Род невесты считает выход ее из своего рода, буквально *за мужа* (в условиях единства *за его сторону*), более важным, чем ее обычные обязанности внутри собственного локуса. Если бы эти обязанности были бесценными, то их нельзя было бы отработать ни за семь лет, ни за двадцать.

Определенно неясно, почему в прошлом потребовался «запуск» всей этой системы, если можно было использовать такую очевидную форму брака, как эндогамия. Этот вопрос в науке полемический.

В этнологических исследованиях ученые давно указывали на комплекс обрядов, призванных интегрировать женщину в род мужа от этапа девушки-невесты вплоть до утраты ее репродуктивных функций и далее до смерти. У чувашей некогда чужачка в статусе невесты, достигая старости в статусе жены, в конечном итоге становится главным хранителем традиций рода мужа. Благодаря традиционной обрядности происходила ее интеграция в новый род.

И в научных источниках, и в ходе бесед указывается на обязательное соблюдение паритета в отношениях двух родов. Обязательно соблюдение равенства: калым = приданое + подарки невесты + затраты на свадьбу. В случае калыма отработкой тяжело соблюсти такое равенство, потому что условная работа должна быть приравнена к конкретным показателям. Гипотетически получается, что за какой-то срок парень вырабатывает тот полезный продукт, который замещает роду невесты саму девушку. Парнем за определенный промежуток времени создается валовой продукт, идентич-

ный тому, если бы она осталась в своем роду. Не нужно забывать, что отец невесты выделяет ей приданое (от подушки до скота), т. е. и это вырабатывается, в том числе трудом парня. Приданое призвано обеспечить девушку на новом месте всем необходимым, и оно является ее собственностью. Про подарки невесты уже указывалось, хотя и они должны быть скомпенсированы трудом все того же жениха. Значит, на первых этапах время и результаты работы парня = гипотетической пользе от девушки в своем роду + стоимость приданого + затраты на свадьбу.

Если пойти дальше в логичном рассуждении, то такое сравнение кажется достаточно зыбким для четких договоренностей:

$$\begin{array}{ccc}
 \text{ТРУД} & & \text{ТРУД} \\
 \text{ПАРНЯ} & = & \text{ЖЕНЩИНЫ} \\
 \text{за } t \text{ (время)} & & \text{ДО СМЕРТИ}
 \end{array}$$

Действительно, это достаточно тяжело соотнести. Суть договоренностей всегда приводит в равновесие систему, но этого не могло быть на такой зыбкой почве.

В традиции компенсации девушка, собственно, ни при чем. Компенсируется не человек, а выполняются условия обмена, т. е. брака. Реализация и соблюдение интересов сторон договора являются действительной основой брачных отношений.

В деревне шел непрерывный цикл рождения потенциальных парней и невест, их взросление, выход замуж, наоборот, приход невесты и т. д. То есть происходит процесс взаимозамещения: одни выходят замуж, а другие женятся, рожают и приводят жен. Могла ли отработка калыма быть соотнесенной с условной паузой появления работника в цикле рода невесты? Такая идея представляется более обоснованной. Соотнесем данные жизненного цикла брата и сестры (первенцы) в рамках одной семьи хронологически (табл. 4). Повторюсь, что слишком точных дат и цифр в брачных правилах не может быть, можно говорить только о тенденциях.

Жизненные циклы в рамках семьи

ЭТАПЫ ЖИЗНИ	В первые 0–2 года	Через 15 лет	Через 16 лет	8-летний этап через 16 лет	8-летний этап через 24 года	Через 31 год
БРАТ	Рождение	Работа в роду + СВАДЬБА	Работа в роду + Рождение сына	Работа в роду + Сын растёт, ещё дитя	Работа в роду + Сын растёт, в статусе помощник	Работа в роду + Сын становится работником и женихом
СЕСТРА	Рождение	Работа в роду	Работа в роду	Работа в роду	Работа в роду + Работа в ее роду жениха	СВАДЬБА ВЫХОД

Получается, что на последнем этапе нахождения девушки (дочь, сестра) род невесты концентрирует трудоспособность максимально эффективно: мужской труд (отец, старший брат + отрабатывающий жених), женский труд и детский труд. Максимум в этот период призван минимизировать спад трудовых ресурсов в период роста ребенка брата. Достигнув 15 лет, первенец брата становится полноценным работником, что совпадает с выходом замуж его тетки. Вот и основная причина разницы в возрасте жениха и невесты. В этих условиях чем раньше женится сын и чем позже выйдет замуж дочь, тем короче цикл воспроизводства трудовых ресурсов. Семья имеет возможность максимально быстро получить (регенерировать) трудоспособного мужчину. Это абсолютно прагматически урегулированная система сохранения трудового потенциала рода невесты, которая призвана сохранить жизнь рода. Кроме того, отцу невесты предстоит выделить приданое (при отработке), процесс, который дополнительно отвлекает консолидированные ресурсы рода.

Реконструкция данной системы наиболее вероятна. В условиях экзогамных браков в рамках договора между двумя родами-локациями (род А и род Б) естественно, что если все парни рода А бу-

дут отрабатывать калым в роду Б, то в роду А, очевидно, не смогут эффективно осуществляться жизненно важные процессы, в которых задействована мужская сила, что связано с рисками выживания всех членов рода А. Оптимальная дистанция в 10–15 лет была просчитана, видимо, простым наблюдением с учетом таких нюансов, как детская смертность и вероятность рождения мальчика. Рождение мальчика было наиболее предпочтительной традицией, конечно же, ввиду того, что мужской труд в той производственной системе был более эффективен, чем женский. Кроме этого, земельный надел выделялся мужскому полу.

Нашу гипотезу удачно подтверждает обряд передачи приданого: дети рода невесты садятся на сундуки, закрывают двери, ворота, пока жених не даст им монетки. Семантика взаимосвязи приданого и детей рода невесты здесь очевидна.

Проходит время, и происходит замещение отработки деньгами. Замена на такую универсальную ценность, как деньги, совершенно естественна. В ходе интервью бабушки указывают на произошедшее изменение подарков невесты: раньше дарили подарки ручной работы, а теперь стали все покупать. Но замещение калыма деньгами — это признак иных отношений. Становится атавизмом былая система рециркуляции (см. табл. 4). Отработка более не нужна. Но, когда в XX в. исчезает калым, а приданое остается, первично происходят изменения в рамках семьи. Корректировка способов передачи материальных ценностей, их изменение являются признаком трансформации традиции брака. В этом случае переход от калыма отработкой к калыму деньгами содержал в себе определенные кардинальные сдвиги в былом укладе.

Выдвинутая выше гипотеза о рециркуляции человеческих ресурсов не затрагивала распространенной тогда многодетности. В таблице 4 рассмотрены только первенцы: брат и сестра. Детей же в семьях было намного больше, как и самих семей. Договор о взаимных браках между двумя родами с непреложным законом седьмого колена *сичё ют* и дистанцией в 10–15 лет задействовал отстроенную матрицу взаимоотношений.

При ослаблении внешних угроз отпадает смысл в этой системе. Труд и отработка становятся неэффективными, ненужными. Не столь важно, что происходит замена на деньги, это только общий

признак. В центре находится трансформация всей модели. С какого-то момента невыгодными стали проживание и отработка женихом невесты. Система будет всегда стремиться к сбалансированности, поэтому происходит ее пере моделирование. Она вновь приходит в равновесие после введения калыма деньгами, полностью компенсирующего все затраты стороны невесты. При переходе от калыма отработкой к выплате его деньгами не происходит вообще отказа от брачного договора между двумя сторонами. Значит, репродукция женщины в другом роду была все еще постулирована. В ином случае традиция была бы иной, что мы наблюдаем сегодня.

В современности межродового договора больше нет. Брак становится делом двух граждан. В случае распада семьи дети остаются, как правило, с матерью. Что воспроизводит в этом случае мужчина, не совсем ясно. Баланс в этой системе явно отсутствует.

Значит, при переходе к калыму деньгами оба рода были все еще заинтересованными сторонами. А этим интересом могла выступать только репродукция / воспроизводство. Система была скоординирована преемственностью и единством. Не изменяя принципов экзогамии, выкуп невесты позволял пролонгировать преемственность рода. На мой взгляд, замена труда деньгами могла позволить родам выйти за рамки договоренности, ограниченной только двумя сторонами. Увеличивается народонаселение, деревни интенсивно разрастаются, появляются новые локации, выселки.

Традиция компенсаций складывалась в конкретном историческом контексте, ее интерпретация способна дать ему одну из самых полных характеристик (в сравнении, например, с фольклором [Перевалова 2019: 31]). Оформление межродового договора координировало оформление передачи ресурсов, чем, собственно, и является традиция компенсаций. Ввиду такой онтологической особенности эта тема достаточно дискуссионная в науке.

По мнению Мориса Годелье, брачные нормы концептуализируют социальный и космический порядок [Годелье 2007: 63, 127–133], т. е. они стоят выше закона, так как являются его истоком.

В ходе исследования предметно продемонстрировано, что исчезновение калыма и приданного обеспечило женщинам возможность развода, свободу выбора. Для настоящего этапа характерно следующее: развал феномена нуклеарной семьи, подавляющее

количество разводов. Эти процессы являются отражением достаточно банальной ситуации: устойчивая многодетная нуклеарная семья более не нужна для поддержания социальной и политической структуры общества, для женщин этот формат становится альтернативным. «Мама с ребенком — это тоже *семья*» [ПМА 38]. Произошла трансформация нуклеарной семьи в форму с некоторыми отличительными признаками полиандрии. Все эти моменты указывают на особую и незаурядную роль женского в человеческой истории.

Собранные экспедиционные данные прекрасно иллюстрируют сказанное. Жалея утку под крыльцом, молодая чувашка (начало XX в.) возвратилась в опостылевшую семью к детям и мужу. За этим поступком стоит социальная ответственность женского за свое пространство, за его конструкцию. Сегодня чувашки буквально называют мужа «ненужной мебелью». Есть девушки в деревнях, кто растит детей вне брака и без мужей. Это теперь совсем не осуждается.

Порядок брачных норм связывают с устройством общества в целом. Государство некогда заменило родовой строй. В конечном итоге потенциал государственной власти все больше и больше позволяет освобождать женское от его первоначальных функций. Удивительно, что процесс государственного регулирования и вектор трансформации женского находятся в определенном консенсусе. Процесс трансформации продолжается.

* * *

Калым, гостинцы, приданое, подарки были значимым элементом формализации всего брачного договора. Доскональность в общих вопросах и нюансах неуклонно подтверждает существование первичного договора об экзогамных браках между двумя родами.

Первично калым отрабатывался. Брачный договор в этих условиях связан с системой рециркуляции рабочих рук в семье и роду. Эта система позволяла максимально концентрировать трудовые ресурсы в периоды взросления детей.

Со временем происходит ослабление зависимости от внешних угроз. Труд и отработка становятся неэффективными, ненужными.

Калым отработкой был слишком локализованным явлением. Его особенность ограничивала выход замуж вне привычных локаций. Деньги же расширяли возможности поиска брачного партнера. Замена труда деньгами могла позволить семье и роду выйти за рамки договоренности только между двумя привычными сторонами-локациями. Переход от калыма отработкой к калыму деньгами позволял унифицировать правила межбрачного договора между родами. В новых условиях оба рода становятся заинтересованными сторонами. Увеличивается народонаселение, деревни интенсивно разрастаются, появляются выселки и новые поселения. Калым деньгами в этом случае оптимален.

Корректировка способов передачи материальных ценностей, их изменение — признаки трансформации традиции брака. В этом случае переход от калыма отработкой и калыма деньгами содержал в себе определенные изменения в былом укладе. Этот переход стал основанием для дальнейших преобразований.

При выплате калыма деньгами все затраты полностью ложатся на сторону жениха, что взаимовыгодно только в традиции взаимного брака между двумя родами. Все то, что в качестве выкупа получают от жениха (животными и одеждой), возвращают. Средства, собранные стороной жениха за калым, целиком идут на приданое, которое в конечном итоге становится личной собственностью жены. При детальном рассмотрении калым полностью минимизировал все затраты стороны невесты относительно ее выхода замуж. Поэтому в действительности паритет соблюдался в условиях брачного обмена между двумя родами: калым = приданое + подарки невесты + затраты на свадьбу.

Изменение суммы калыма по времени выглядит следующим образом:

— XVIII в. — от 3 до 30 руб.; 8, 9, 10 руб. и более; от 50 до 80 руб. и свыше ста рублей; минимальный 5–10 руб., средний 20–50 руб., максимальный 80 руб.;

— XIX в. — от 10 до 50 руб., максимальный 300 руб.; от 20 до 200 руб.; средний 50 до 60 руб., максимальный 100 руб.; от 20 руб., максимальный 150 руб.;

— начало XX в. — средний от 25 до 100 руб., максимальный до 300 руб.; средний от 40 до 200 руб. и более; от 100 до 150 руб.; от 3 до 100 руб.

Значимой корреляции не наблюдается (период соблюдения традиции), что говорит о высокой устойчивости и стабильности системы в прошлом.

С помощью калыма и приданого осуществляется перенесение девушки из рода в род с тем набором ресурсов, который обеспечивает ей полное сохранение уровня материального благополучия. С прагматичной точки зрения жена — это некий «филиал» ее рода в локации рода мужа.

Отличительным признаком приданого можно назвать его разделение: часть, которая забирается по окончании девичьей свадьбы (сундук, постельное и т. д.) и наиболее весомая часть, которая забирается спустя некоторое время (скот, живность). Изначально чуваша передавали приданое в укладке *сўпсе*. Со временем *сўпсе* исчезают совсем, сегодня респонденты помнят уже только сундуки.

Некогда циркуляция ресурсов в рамках брачного договора была напрямую связана с целым комплексом позитивных идей: служение девушки в чужом роду, мотивационная составляющая приданого и подарков, установленный взаимообмен брачными партнерами между экзогамными родами, сам долговечный брак и др. Калым, гостинцы, приданое, подарки были значимым элементом формализации всего этого комплекса, а точнее самого брачного договора.

Особенно интенсивно трансформация происходит в XIX–XX вв. Фактическая сегрегация личности от воли родителей, родни осуществляется в этот период.

Процесс трансформации объединил калым и гостинец, как и в конечном итоге приданое с подарками. Многие современные носители культуры считают, что калым — это гостинцы.

Власть рода исчезает, это поле становится заполненным уже гражданским правом. Гражданские свободы наделяют ее правом развода, а выплата калыма сдерживала бы эти возможности. Естественно, что калым либо исчез вовсе, либо стал настолько символичным, что его значение стало формальным или символическим.

Отсутствие калыма полностью снимает с невесты родовую ответственность. В случае необходимости развод, даже с детьми, не будет иметь каких-либо материальных препятствий со стороны родни мужа. Ввиду этого калым был демонтирован прежде всего. Таким образом, запрос формализует движение материальных ценностей.

Почти весь XX в. родители невесты дают ей сундук и скот (приданое) только за счет своих средств, не привлекая ресурсы стороны жениха.

Реализация интересов двух сторон исторически создала институт брака. На этом основании следует понимать, что соблюдение этих интересов (выгод) играет важнейшую роль в брачной традиции.

От этапа к этапу свадьбы следует устойчивое правило трансформации от многоэтапного и многосложного к упрощенному и одноэтапному. Каждый предыдущий этап трансформации является основанием для последующего этапа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Род, являясь гарантом этнических традиций, служит укреплению своего единства, а заодно устойчивости семейных ячеек и уверенности в будущем каждого члена рода. Однако традиции в ходе бытования на каждом временном этапе по объективным и субъективным причинам подвергаются серьезной трансформации. В то же время исследователь оперирует ограниченным массивом культурного наследия. Наблюдаемые аспекты патриархальной системы говорят о ее значительном масштабе. Но мы на данном этапе обладаем не полной картиной традиции, а всего лишь отдельными фрагментами целостной культуры. Семейно-родовая система успешно координировала практически все стороны жизни человека. Поэтому современные девизы «живем как живем» и «получится то, что получится» на фоне традиционного сознания имеют деградиционную тенденцию.

Сформулированные во введении задачи касались детального рассмотрения трех тем в комплексе брачной обрядности — знакомства, сватовства и традиции компенсаций. Разработка поставленных задач расширила ракурс темы свадебной обрядности, позволила выявить и проанализировать новые оси существующей системы координат, показала особенность их трансформации. Исследованный автором корпус фактического материала послужил базисом в решении задач и достижении основной цели исследования.

В ходе работы первоисточники были упорядочены хронологически. Это позволило рассматривать вектор трансформации, традицию в движении. Ибо у каждого исследователя и наблюдателя отражается своя субъективная реальность. Анализ доступных первоисточников позволяет представить описываемое поле наиболее полно, объективно, а это избавляет от статики, вводит ось времени. Например, выяснилось, что существенные отличия от принятого всегда оказывались в мейнстриме грядущих изменений. Это логично связано с тем, что «неточности» в описаниях в основном исходят от «спутанности» и «невнятности» (на деле — вариативности) самой обрядности, которая идет от носителей культуры и влечет трансформацию этнической и гражданской идентичности сообщества в целом.

Верификация указанных фактов осуществлялась за счет материалов полуструктурированных интервью, собранных автором в чувашских деревнях, а также среди чувашского населения Санкт-Петербурга и Ленинградской области, архивных данных, опубликованной литературы.

Знакомство, сватовство и традиции компенсаций (калым, приданое и др.) находятся в многомерной системе координат. Количество осей в этой системе энное. В традиционной свадьбе присутствует, например, и маскулинная доминанта, и интересы рода невесты, и межродовой уровень.

Детальная проработка основных элементов предсвадебных этапов чувашской свадьбы определила родовой уровень свадьбы, комплементарность сторон брачного договора, ввела новый феминный сценарий.

Основные заключения работы можно представить в соответствии со структурой исследования в тезисном виде.

Знакомство было одним из этапов создания благополучного брачного союза в рамках рода. Брачный союз лежал в основе пролонгации благополучия новой семьи и всего рода. При знакомстве учитывали веру, воспитание, внутренние качества, происхождение, девственность, возраст молодых, счет родства, локацию и т. д. — все то, что будет оказывать влияние на будущий брак, а точнее репродукцию самого рода.

В XVIII–XIX вв. род мог в основном решать поставленные задачи кардинально (знакомство проистекало по воле родни без участия молодых). Экзогамный брак у чувашей осуществлялся непременно в условиях общего санкционирования всеми коленами родов жениха и невесты. Это было обязательным условием. Существовавшее некогда единство рода полностью растворяло в себе личное. Трансформация брачных обычаев — это поиск баланса между силами, оказывающими влияние на систему.

Общий сценарий трансформации проистекает следующим образом:

Непреложное повсеместное соблюдение обычаев → активная защита традиций → их критика/высмеивание → замалчивание → безразличие к собственной культуре.

В культуре статики не существует. Трансформация крайне неоднородна во времени и пространстве. Проанализированный материал указывает на появление знакомства по собственной инициативе и тенденций к ослаблению влияния родителей уже в XVIII–XIX вв. параллельно для девушек и парней.

Совокупность обрядов и верований рода — базис этничности. С помощью традиции экзогамных браков происходила ретрансляция общей системы координат. Воспитание женщины и мужчины осуществлялось в традиционном обществе с рождения, было системным. В системе прошлого трудолюбие служило социальным лифтом. На сегодняшний день знакомства у чувашей протекают целиком по усмотрению парней и девушек.

В *сватовстве* находят свое продолжение идеи этапа знакомства: родня парня, сделав свой выбор, ведет переговоры с родней невесты относительно будущего брака. Первоначальной формой сватовства следует считать переговоры родни невесты и жениха.

Процедура традиционного сватовства свидетельствует о том, что род принимал решение о свадьбе, а жених или невеста были условно исполняющими лицами. Общая сопряженность членов рода позволяла сыну или дочери полностью довериться выбору родителей.

Основные трансформационные процессы сватовства и его элементы:

Многоэтапность → сужение до одного этапа → упразднение.

*Непременная традиция сватовства с активным торгом →
организационные переговоры → спорадичность.*

*Варьируемые приданое и калым (по результатам торга сватовства)
→ стандартный набор (не требуется уточнения) → упразднение.*

Выделенные этапы, как правило, сосуществуют вплоть до прекращения их бытования. Стандартизация всегда предшествует распаду. Сакрализация традиционных практик в отрыве от веры (системы) является первым шагом и признаком утраты смысла. Неизменным принципом можно назвать движение от общего к единичному (атомарность).

Отмечается стремление моделировать трансформируемую традицию из уже существующих блоков для приспособления к актуальным условиям. Следуя алгоритму всей процедуры традиционных правил, трансформация пытается минимизировать вносимые извне компоненты.

В первой половине XX в. для конкретного решения несоответствия традиции и современности возникает форма с умыканием и совместным проживанием по сговору парня и девушки с оповещением родителей невесты.

Сватовство в наше время стало редким и спорадическим явлением.

Калым, гостинцы, приданое, подарки были значимым элементом формализации всего брачного договора. Доскональность в общих вопросах и нюансах неуклонно подтверждает существование первичного договора об экзогамных браках между двумя родами.

Первично калым отрабатывался. Взаимовыгодность брачного договора в этих условиях связана с системой рециркуляции рабочих рук в семье и роду. Постепенно труд и отработка становятся неэффективными, ненужными. Распространяется калым деньгами, полностью компенсирующий все затраты стороны невесты. Переход от калыма отработкой к калыму деньгами позволял унифицировать правила межбрачного договора между родами.

Природа традиций компенсаций связана с кросс-формой взаимных браков между двумя родами. Калым полностью минимизировал все затраты стороны невесты относительно ее выхода замуж. Паритет соблюдался в условиях брачного обмена между двумя родами.

Общий принцип традиций компенсаций: калым = приданое + подарки невесты + затраты на свадьбу.

С помощью калыма и приданого осуществляется переселение девушки из рода в род с тем набором ресурсов, который обеспечивает ей полное сохранение уровня материального благополучия.

Так называемый живой торг калыма и приданого мог заключаться в том, что отцы детально обсуждали особенности переселения девушки. При этом что-то одна сторона считала важным, а другая сторона нет. Получается, что первичной была не торговля, а детализация обеспечения выделения. В этом и есть ценность традиции, ее многогранность обеспечивала распространяемость

и живучесть инноваций. Особенно интенсивно трансформация происходит в XIX–XX вв. Фактическая сегрегация личности от воли родителей, родни осуществляется в этот период.

Процесс трансформации объединил калым и гостинец, как и в конечном итоге приданое с подарками. Носители культуры теперь считают, что калым — это гостинцы. Отсутствие калыма полностью снимает с невесты родовую ответственность. Ввиду этого калым был демонтирован прежде всего. Власть рода исчезает, это поле становится заполненным уже гражданским правом. Гражданские свободы наделяют женщину правом развода, а выплата калыма сдерживала бы эти возможности. Как показывают материалы, калым в собственном смысле исчезает еще в 1930-х годах. Нуклеарная семья становится для женщины альтернативой, ибо закон сегодня в полном объеме формализует отношения разведенных партнеров и их детей. Неизменной доминантой воспроизводства остается экзогамия (официальные и гражданские браки), которая поддерживается традицией и законом. Статус полноценной семьи получает мать с одним или несколькими детьми от одного или нескольких партнеров. Процессу трансформации женского соответствует сужение/разложение свадебной традиции и развитие норм семейного права. Женское имело и имеет исключительный статус для общества. Создается впечатление, что большинство изменений происходит в унисон со стремлениями феминного.

От этапа к этапу свадьбы следует устойчивое правило трансформации от многоэтапного и многосложного к упрощенному и одноэтапному. Каждый предыдущий этап трансформации является следствием и основанием для последующего этапа.

На протяжении всей работы неоднократно высказывалась мысль о том, что традиция является органическим субстратом национальной культуры. Нарушения, разрыв взаимосвязи человека с собственной культурой приводит к серьезным дефектам. Запускаются деконструктивные процессы. Нарастание детерминизма культуры потребления и эгоцентризма находится в противоречии с самой человеческой природой. По странному стечению обстоятельств принципы естественного отбора все более и более проникают в нашу реальность. Идеи тотальной заботы патриархального строя нивелируются. Современное устройство и патриархальное общество — это абсолютно разные модели. Попытка осознать прошлое

призвана скомпенсировать дефицит своего над тотальной диффузией чужого.

Пока в обыденности существуют два основных подхода к прошлому: эволюционный и сакральный. Из контекста настоящего исследования видно, что в наши дни идет процесс активного угасания традиций. Утеря своих корней неконструктивна, не дает возможности органического сосуществования былого и настоящего, отнимает у человека свое и наполняет самобытное чужим. Пристальный же взгляд в массив традиционной культуры открывает перспективы для оживления ее. Идея наполняется содержанием, т. е. естественное, свое, обретает жизнь.

Глобальные проблемы, стоящие сейчас перед страной, это упадок культуры (особенно потеря традиционных ценностей), низкая рождаемость, старение населения, экономическая отсталость, падение производства и многое другое. Мы часто слышим о стандартизации процессов, роботизации, компьютеризации, определении алгоритма, выстраивании успешной логистики и т. д., что в совокупности должно дать избавление от *человеческого фактора*. В настоящее время происходит нарастание этих проблем, «зарывание» ситуации. Опыт патриархального уклада насчитывает десятки тысячелетий. На наших глазах происходит полное нивелирование категории *мы* (доминанта сознания в прошлом), доминирование эго однозначно приведет к вырождению. В пространстве семьи происходит и продолжает нарастать конфликт интересов, так как эго требует подчинения, удовлетворения своего за счет остальных, что дестабилизирует систему. Поэтому нельзя отказываться от наработанной традиции. Нужен синкретизм прошлого и настоящего, а не очередная революция и негативная трансформация, противопоставленная положительной трансформации.

Исследование позволило установить, что в упрочении позитивных устоев семьи и рода этническая культура имеет архиважное значение. Познание человеком своей истории (в том числе положительных и отрицательных тенденций в семье) способно улучшить ситуацию при планировании жизненной позиции. Оживление традиций, ее тщательный анализ являются доминантой настоящей работы. Поэтому исследование имеет научно-практическое значение для введения корректив в социально-экономическую жизнь этноса.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

РГВИА. Ф. ВУА. Д. № 19026 — Масленицкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской. 1785 г. — 450 л.

ЧГИГН. Т. 7 — Ашмарин Н.И. Этнография, топонимика, фольклор. 1899–1901 гг. — 1080 л.

ЧГИГН. Т. 14 — Песни. 1896–1930 гг. — 421 л.

ЧГИГН. Т. 15 — Песни, записанные А.И. Васильевым (Емелькиным). 1936 г. — 422 л.

ЧГИГН. Т. 21 — Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. — 611 л.

ЧГИГН. Т. 25 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1883–1900 гг. — 679 л.

ЧГИГН. Т. 26 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1897–1928 гг. — 906 л.

ЧГИГН. Т. 207 — Никольский Н.В. История, этнография. 1909–1911 гг. — 550 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 759 — Ендеров В.А. Материалы комплексной научной экспедиции НИИ при СМ ЧАССР в Ульяновскую, Куйбышевскую области, и ТАССР. 1984 г. — 192 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 761 — Юмарт Г.Ф. Материалы комплексной экспедиции ЧНИИ в Ульяновскую, Куйбышевскую области и Татарскую АССР. 1984 г. — 160 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 763 — Иванов В.П. Полевые материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции в Ульяновскую, Куйбышевскую области и Татарскую АССР. 1984 г. — 152 л.,

ЧГИГН. Отд. III. Т. 767 — Матвеев Г.Б. Полевые материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции в Ульяновскую и Том № 1. 1984 г. — 189 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 768 — Матвеев Г.Б. Полевые материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции в Ульяновскую, Куйбышевскую области и Татарскую АССР. Том № 2. 1984 г. — 49 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 770 — Михайлов Е.П. Материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции ЧНИИ в чувашские селения Ульяновской, Куйбышевской областей и ТатАССР. 1984 г. — 286 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 771 — Николаев Г.А. Материалы комплексной экспедиции, собранные в Ульяновской и Куйбышевской областях. 1984 г. — 164 л.

ЧГИГН. Отд. III. Т. 777 — Патмар И.А. Чувашская свадьба. Сборник чувашских свадебных песен, частушек, пословиц и поговорок, примет о свадьбе, описание свадебного обряда верховых чувашей. 1966 г. — 438 л.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

ПМА 1 — Полевые материалы автора. г. Ленинград. 1990-е гг.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. Информант женщина, 1970-х г.р. Март 2010 г.

ПМА 3 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. 2014 г.

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Июнь 2016 г.

ПМА 5 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информант М. Бикмендеев, 1926 г.р. Июнь 2016 г.

ПМА 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информанты М. Бикмендеев, 1926 г.р.; жена В. Бикмендеева, 1930 г.р.; дочь Л. М. Узикова, ок. 1960-х г.р. Июнь 2016 г.

ПМА 7 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информант В. А. Селендеев, 1937 г.р. Июнь 2016 г.

ПМА 8 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информант Л. М. Узикова, ок. 1960-х г.р. Июнь 2016 г.

ПМА 9 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информант женщина, ок. 1975 г.р. Июнь 2016 г.

ПМА 10 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области. Информанты отец и дочь. Июнь 2016 г.

ПМА 11 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Август 2017 г.

ПМА 12 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информант Л. С. Емельянова, 1939 г.р. Август 2017 г.

ПМА 13 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информанты Л. С. Емельянова, 1939 г.р.; А.С. Терентьев, 1936 г.р.; В. А. Терентьева,

1940 г.р.; З. Ф. Терентьева, 1947 г.р.; М. А. Перепелкина, 1937 г.р. Август 2017 г.

ПМА 14 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информант О. Б. Корчукова, 1930 г.р. Август 2017 г.

ПМА 15 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информанты О. Б. Корчукова, 1930 г.р.; Е. Н. Перепелкина, 1940 г.р.; В. Ф. Кульметьева (Белова), 1951 г.р.; Л. Ф. Молейкина (Корчукова), 1957 г.р.; Г. Ф. Перепелкина, 1959 г.р. Август 2017 г.

ПМА 16 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информант В. Ф. Кульметьева (Белова), 1951 г.р. Август 2017 г.

ПМА 17 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информант Е. Н. Перепелкина, 1940 г.р. Август 2017 г.

ПМА 18 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан. Информант А.С. Терентьев, 1936 г.р. Август 2017 г.

ПМА 19 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Февраль 2018 г.

ПМА 20 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант М. М. Воронцов, 1941 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 21 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант М. Т. Исмендеев, 1933 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 22 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант Г. М. Макаров, 1942 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 23 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информанты Г. И. Макаров, 1942 г.р.; А. Е. Рыбаков, 1972 г.р.; Р. В. Рыбакова, 1949 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 24 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант М. И. Маркелова, 1921 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 25 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант В. И. Портнов, 1951 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 26 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант Н. Я. Рыбаков, 1955 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 27 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант Р. В. Рыбакова, 1949 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 28 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информанты Н. Я. Рыбаков, 1955 г.р.; В.С. Рыбакова, 1958 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 29 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант В. А. Серхиванова, 1927 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 30 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант Ю. Т. Сидулганова, 1933 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 31 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант женщина, 1933 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 32 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант мужчина, 1933 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 33 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Информант мужчина, 1942 г.р. Февраль 2018 г.

ПМА 34 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. 2019 г.

ПМА 35 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. Информант мужчина, 1975 г.р. Июль 2019 г.

ПМА 36 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. 2020 г.

ПМА 37 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. 2020 г.

ПМА 38 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. Информант женщина, 1980 г.р. Июнь 2020 г.

ПМА 39 — Полевые материалы автора. г. Санкт-Петербург. Информант мужчина, 1991 г.р. Июль 2020 г.

ПМА 40 — Полевые материалы автора. г. Чебоксары. Информант-этнограф, к.и.н. А. А. Осипов, 1955 г.р. Февраль 2022 г.

ЛИТЕРАТУРА

Ашмарин Н. И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской. Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1900. 91 с.

Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. 335 с.

Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Вып. X. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1936. 296 с.

Аноров П. А. Нравы и поверья чуваш // Сын Отечества. 1838. Т. 3. С. 95–204.

Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97–99.

Арутюнов С. А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА-М, 2012. 416 с.

Ариес Ф. Возрасты жизни // Философия и методология истории. М., 1977. — С. 216–245.

Ашмарин В. И., Шкапской Е. С. Чувашская свадьба // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. V. № 2. С. 157–168.

«А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуал. этика в доиндустр. России (X — первая половина XIX в.): тексты исслед. / авт.-сост. Н. Л. Пушкарева. М.: Ладомир, 1999. 860 с.

Басманцев Д. В. Брак в аспекте разложения родовых связей чувашей во второй половине XVIII — первой половине XIX века: опыт микроисследования // Чувашский гуманитарный вестник. 2019. № 14. С. 99–115.

Белевцова В. О. Марийская свадебная обрядность традиционная структура и трансформация (середина XIX — начало XXI в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2013. 25 с.

Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л.: Наука, 1978. С. 48–71.

Богораз В. Г. Материалы по этнографии. Т. 5: Чукчи. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 191 с.

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 283 с.

Бузин В. С. Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности. СПб.: Нестор-История, 2015. 640 с.

Бутовская М. Л. Половой отбор и различия мужских и женских сексуальных стратегий в традиционных и индустриальных обществах // «Мужское» в традиционном и современном обществе. М.: Лабиринт, 2004. С. 19–20.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. 198 с.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 1. СПб.: Имп. Акад. наук, 1799. XVI, 11, 76, 25 с.

Гириц К. Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев. М.: Ad Marginem Press, 2017. 111 с.

Годелье М. Загадка дара. М.: Наука, 2007. 295 с.

Головнёв А. В. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов // Обские угры (ханты и манси). М.: ИЭА РАН, 1991. С. 187–224.

Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: Волот, 2009а. 496 с.

Головнёв А. В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009б. № 4 (25). С. 46–55.

Григорьев С. Г. Чувашские сказки. М.: Худож. лит., 1971. 222 с.

Данилко Е. С. Старообрядчество среди народов Урало-Поволжья // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара: ПГСГА, 2010. С. 167–193.

Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 176 с.

Денисова Л. Н. Судьба русской крестьянки в XX веке: брак, семья, быт. М.: РОССПЭН, 2007. 476 с.

Дмитриев В. Д. Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века // Вопросы археологии и истории Чувашии. Вып XIX. Чебоксары: Уч.записки ЧНИИ, 1960. С. 270–302.

Дмитриева И. В., Егорова О. В., Петров Н. А. Чувашская женщина в современном городе: этнокультурный аспект // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2017. № 4. С. 93–103.

Егоров Д. В. Волостная юстиция в жизни чувашского крестьянства // Чуваши: этнические связи и этнокультурные параллели. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2014. С. 64–74.

Егорова О. В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX — первой трети XX вв.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары: ЧГУ им. И. Н. Ульянова, 2010. 44 с.

Забьлин М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Совмест. сов.-канад. предприятие Книга Принтшоп, 1990. 607 с.

Иванов В. П. О некоторых этнографических аспектах изучения современной городской семьи Чувашской АССР // Современные этнические процессы в Чувашской АССР. Чебоксары Изд. ЧНИИ, 1979. С. 29–43.

Иванов В. П., Николаев В. В., Димитриев В. Д. Чуваши: этническая история и традиционная культура. М.: ДИК, 2000. 95 с.

Идиатуллов А. К., Винюсева Г. В. Отношения к межконфессиональным бракам народов Среднего Поволжья в тематических блогах «Яндекс. Дзен» // Культура и цивилизация. 2021. Т. 11, № 5А. С. 320–330.

Илимбетов Ф. Ф., Илимбетова А. Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.

Исхаков Р. Р. Предисловие // Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н. И. Ильминского: сборник документов и материалов. Казань: ИИ АН РТ; ЯЗ, 2015. С. 3–30.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник МАЭ. Т. VIII. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. С. 152–195.

Кандрина И. А., Никонова Л. И. Баня и север: к истории вопроса и традициям культуры // Арктика и Север. 2011. № 4. С. 51–75.

Кийков А. К истории семьи и брака у башкир, татар, мордвы и чуваш // Башкирский краеведческий сборник. 1927. № 2. С. 54–61.

Комарова Г. А. Современная чувашская женщина в семье и обществе (на материалах обследований в ЧАССР): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: ИЭ АН СССР, 1988. 25 с.

Кондратьев М. Г. Чувашская *çавра юрă* и ее татарские параллели. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1993. 80 с.

Кондратьева Е. В. Празднично-обрядовые традиции в общественной жизни чувашей и удмуртов. СПб.: Нестор-История, 2021. 256 с.

Круглов Ю. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4. Юность и любовь. Свадьба. М.: Худож. лит., 2001. 525 с.

Крюкова С. С. Девичья честь в русской деревне второй половины XIX в.: историко-культурная идентификация понятия // Традиции и современность. 2015. № 17. С. 60–75.

Кузнецов А. Свадебные приговоры дружки по рукописи половины XIX столетия. СПб.: Имп. АН, 1902. 27 с.

Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. 328 с.

Кушкова Н. А. Конфликт отцов и сыновей: лишение наследства и отцовское проклятие // Мужской сборник. 2004. Вып. 2. С. 178–186.

Лебедев В. Симбирские чуваша // Журнал для чтения воспитанников военно-учебных заведений. 1850. Т. 87. С. 74–99, 221–249.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 536 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 510 с.

Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в свадебном обряде // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 210–234.

Лейхтфельд Н. Масляница и свадебные обряды у чуваш // Вокруг света. 1903. № 6. С. 87–90.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. СПб.: Имп. АН, 1771. IV, 538 с., 23 табл.

Лялявина Е. В. Этнокультурные трансформации семейной обрядности томских татар в XIX — начале XXI в: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск: Нац. исслед. Том. гос. ун-т, 2017. 23 с.

Логинов К. К. Сборник полевых этнографических опросников: учебно-метод. пособие. СПб.: СПбГУ, 2007. 70 с.

Лукошкова А. Свадьба чувашского учителя // Иллюстрированная неделя. 1873. № 6. С. 88–90.

Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // Советская этнография. 1981. № 2. С. 36–50.

Лыткина Т. С. Между традицией и инновацией: (вос)производство патриархата в традиционном свадебном обряде // Пол. Политика. Поликультурность. Гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем. М.: ИЭА РАН, 2014. Т. 1. С. 317–319.

Львов Гр. Языческие браки у чуваш. Казань: Изд. Казан. Епархии, 1898. 10 с.

Магнитский В. К. Очерк юридического быта чуваш Ядринского, Козмодемьянского и Чебоксарского уездов // Казанские Губернские Ведомости. 1868. № 86.

Магнитский В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: тип. Имп. ун-та, 1881. 268 с.

Магницкий В. К. Этнографическо-статистические данные о браках чуваш Казанской губернии. Казань: Имп. ун-т, 1892. 14 с.

Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. 184 с.

Медведев В. В. Доместцированные объекты чувашей Республики Башкортостан и сопредельных территорий. СПб.: Нестор-История, 2020. 336 с.

Меджитова Э. Д., Трофимов А. А. Чувашское народное искусство. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1981. 246 с.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб.: Имп. АН, 1791. 99 с.

[*Милькович К. С.*]. О чувашах: Этнографич. очерк неизвестного автора XVIII столетия. Казань: Тип. губ. правления, 1888. I, V, 35 с.

Михайлов А. И. Чувашка. М.: Охрана материнства и младенчества, 1928. 46 с.

Михайлов С. М. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.

Мокишина Е. Н., Нарватова М. А. Родильные обряды и традиции мордовского народа: прошлое и современность // История и современное мировоззрение. 2022. № 1 (Т. 4). С. 41–45.

Моисс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 1996. 360 с.

Моор Р. Секс вращает землю: краткая этнографическая энциклопедия межполовых отношений народов мира. Ростов н/Д.: Феникс, 2004. 189 с.

Морозов Н. А. Мужской элемент // Мужской сборник. Вып. 2. М.: Лабиринт, 2004. С. 5–12.

Мухина З. З. Старые девы: маргинальная группа среди крестьян Европейской России (вторая половина XIX — начало XX века) // Пол. Политика. Поликультурность: гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем. М.: ИЭА РАН, 2014. Т. 1. С. 97–100.

Никонорова Е. Е., Петров И. Г. Признаки половозрастной стратификации в чувашской женской одежде // Известия Самарского научного центра РАН. 2008. Т. 10, № 4. С. 1275–1284.

Описание в лицах торжества, происходившего в 1626 году 5 февраля; при бракосочетании государя царя и великого князя Михаила Феодоровича, с государынею царицею Евдокией Лукьяновной из рода Стрешневых. М.: Университет. тип. Платона Бекетова, 1810. 137 с., ил.

Оситов А. А. Свадьба верховых чувашей: взаимодействие обряда и музыки: дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары: ЧГУ им. И. Н. Ульянова, 2019. 252 с.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи: в 3 ч. Ч. 2, кн. 2. СПб.: Имп. АН, 1786. 571 с.

Перишц А. И. Похищение невест: правило или исключение? // Советская этнография. 1982. № 4. С. 121–127.

Перевалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. СПб.: МАЭ РАН, 2019. 350 с.

Петров И. Г. Покрывало невесты в свадебной обрядности чувашей: функции и семантика // Известия Уфимского научного центра РАН. 2016а. № 4. С. 110–114.

Петров И. Г. Чувашская свадьба в этнографических исследованиях: историографический обзор литературы XVIII века // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2016б. № 2. С. 112–119.

Петров И. Г. Чувашская свадьба в этнографических исследованиях: историографический обзор литературы XIX века // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2017. № 4. С. 180–192.

Прокопьев К. Брак у чуваш. Казань: Имп. ун-т, 1903. 63 с.

Пронн В. Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. 325 с.

Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 333 с.

- Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. 288 с.
- Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница. М.: Ломоносов, 2011. 216 с.
- Рабинович М. Г.* Бытовой аспект семейной драмы Грозного // Советская этнография. 1981. № 6. С. 137–140.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 372 с.
- Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. XIV: Казанская губерния. Ч. I. Казань: тип. Имп. Казан. ун-та, 1870. X, II, 111 с., прил.
- Романов Н. Р., Волков Г. Н., Иванов Л. А., Сергеев Л. П.* Семейно-родственные отношения и воспитание детей // Чуваши: этнографическое исследование. Ч. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1970. С. 37–77.
- Российская семья и благополучие детей / отв. ред. И. И. Елисеева. М.; СПб.: ФНИСЦ РАН, 2021. 304 с.
- Ростовцев Е. А.* Российская наука об устной истории // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т. 63, вып. 2. С. 522–545.
- Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. 277 с.
- Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М.: Восточная литература РАН, 2001. 304 с.
- Салинз М.* Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999. 296 с.
- Салмин А. К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1994. 339 с.
- Салмин А. К.* Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
- Салмин А. К.* Традиционная культура чувашей: тексты (материалы научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук). СПб.: филфак СПбГУ, 2014. 358 с.
- Салмин А. К.* Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 687 с.
- Салмин А. К.* Свадебные платки во времени и пространстве // Ежегодник финно-угорских исследований. Ижевск. 2017. № 3. С. 106–118.
- Сайфутдинова Г. Б.* Институт брака, семьи и родительства: история и современность (на материалах Республики Татарстан) // Вестник Казанского государственного энергетического университета. 2013. № 2 (17). С. 76–82.
- Сбоев В. А.* Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношении: Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М.: тип. С. Орлова, 1865. 188 с.
- Семенов Ю. И.* Обмен экономический // Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М.: Наука, 1986а. С. 93–96.

Семенов Ю. И. Реципрокация // Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М.: Наука, 1986б. С. 178.

Сергеева Е. В. Чувашская община второй половины XIX — начала XX века: половозрастная стратификация. Чебоксары, 2020. 48 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 31).

Содномпилова М. М. Чужие для всех: группа «невестки» в концептуальном универсуме монгольского общества // Сибирский сборник — 4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 419–431.

Старичок с ноготок. Сказки / сост. и пер. М. П. Петрова, А. К. Салмина. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2002. 47 с.

Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.

Столярова Г. Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 96–115.

Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX века). Л.: Наука, 1977. 238 с.

Таймасов Л. А. Деформация религиозных верований новокрещеных народов Среднего Поволжья в первой половине XIX века // Вестник Марийского государственного университета. Серия: Исторические науки. Юридические науки. 2021. Т. 7, № 2 (26). С. 180–188.

Теория и методология исторической науки: терминологический словарь / отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. 575 с.

Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — начале XX в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Омск, 1983. 47 с.

Трайде Д. Экономика престижная // Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М.: Наука, 1986. С. 218–221.

Токарев С. А. Исторические формы бытовых взаимоотношений полов. М.: Б. и., 1970. 11 с.

Трофимов А. А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 235 с.

Трофимов А. А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура: религия, культовая архитектура, скульптура, прикладное искусство, священные знания. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. 255 с.

Трофимов Ю. А. Народная монументальная культовая скульптура чувашей и дунайских болгар: проблемы исторической общности и художественной целостности. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2003. 151 с., цв. ил.

Ушакин С. А. Поле пола. Вильнюс: ЕГУ; М.: ООО «Вариант», 2007. 320 с.

Фарман И. П. Образ // Новая философская энциклопедия М., 2010. Т. III. С. 128.

Фокин П. П. Изучение семьи и брака чувашей // История и культура Чувашской АССР. Сб. ст. Вып. 2. Чебоксары: НИИ, 1972а. С. 205–226.

Фокин П. П. Брачная обрядность чувашей Самарской Луки (по материалам комплексной экспедиции ЧНИИ 1971 г.) // История и культура Чувашской АССР. Сб. ст. Вып. 2. Чебоксары НИИ, 1972б. С. 344–356.

Фокин П. П. Чувашская сельская семья в конце XIX в. — 1980-е гг. (опыт историко-этнографического исследования): автореф. дис.... канд. ист. наук. Чебоксары, 2002. 22 с.

Фокин П. П. Свадебные традиции чувашей Самарской Луки // Чувашаи Самарской Луки. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. С. 92–101.

Фукс А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Казан. ун-т, 1840. 329 с.

Чижикова Л. Н. Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области) // Советская этнография. 1980. № 2. С. 10–24.

Чистов К. В. Русская народная утопия. СПб.: ДБ, 2011. 523 с.

Чуваши / отв. ред. В. П. Иванов, А. Д. Коростелев, Е. А. Ягафова. М.: Наука, 2017. 654 с.

Чувашские сказки. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1984. 159 с.

Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис: тип. К. П. Козловского, 1913. 189 с.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Ин-т народов Севера, 1936. 572 с.

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика: дис. ... д-ра филол. наук. Новосибирск, 2017. 434 с.

Эвола Юл. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996. 448 с.

Ягафова Е. А. Семья и брак до христианизации (по материалам III ревизии) // Чувашаи Самарской Луки. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. С. 89–91.

Ягафова Е. А. Чувашаи Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX в.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 529 с.

Burch R. L. The Wedding as a Reproductive Ritual // Review of General Psychology. 2019. No. 23. P. 382–398.

Grizane M., Kacane I., Korolova J., Kovzele O. Transformations of old believer wedding rites in Latvia: the case of Latgale // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2021. No. 15. P. 159–178.

Kolosova A. R. Narodnost` and Obshchechelovechnost` in 19th century Russian missionary work: N. I. Il'minskii and the Christianization of the Chuvash. Durham Univ., 2016. 441 p.

Paasonen H. von. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1949. VI, 381 S.

Westermarck E. The history of human marriage. London: Macmillan, 1903. 644 p.

СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

ЧГИГН — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

ПМА — Полевые материалы автора

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив

РФ — Российская Федерация

РЭМ — Российский этнографический музей

СССР — Союз Советских Социалистических Республик

ЧАССР — Чувашская Автономная Советская Социалистическая Республика

ЭО — Этнографическое обозрение

ПРИЛОЖЕНИЯ

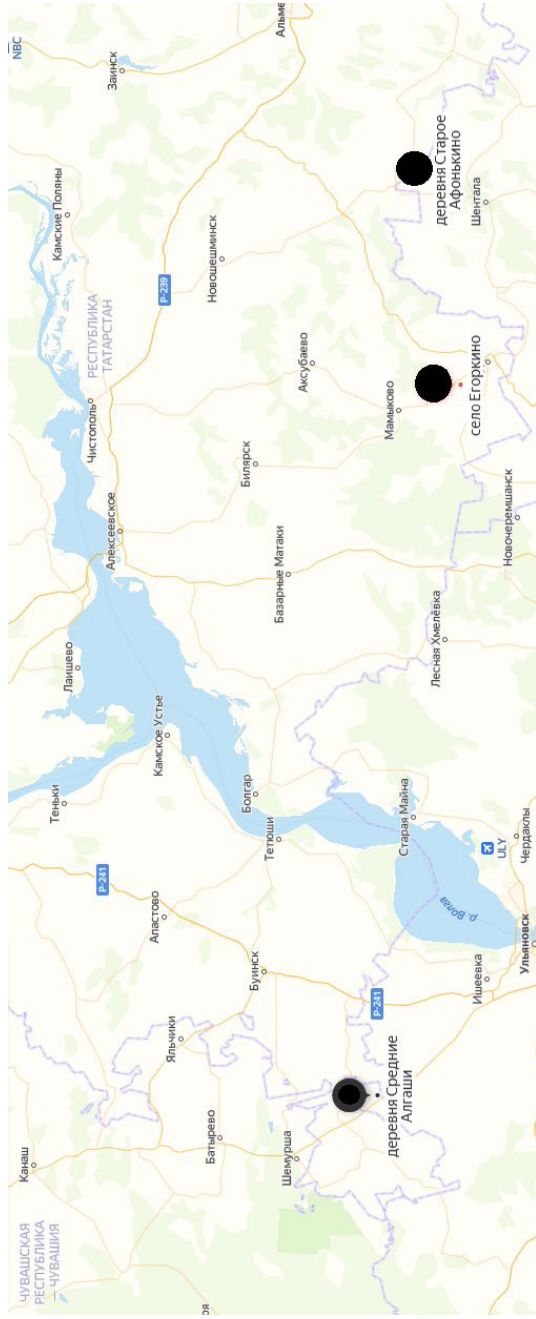
Приложение 1

СЛОВАРЬ ЭТНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

- Акатуй* — всенародный праздник в связи с выходом на весенний сев
алтър — ковш
анат енчи — средненизовой диалект
анатри — низовой диалект; идентичен термину *хирти* «полевые, степные».
вӑрласа — свадьба умыканием
Вӑйӑ — хороводы в дни *симӑк*, межсельский уровень
вӑта пӑрне — средний палец, где *вӑта* идентично русскому понятию «средний» по счёту родства
вирыӑл — верховой диалект; идентичен термину «горные чувашки»
евчӑ — сват на свадьбе
евчӑ яр — посылатъ сватов
енчӑк — кiset, кошелек
Йӑрӑх — божество рода
каснӑ чӑлӑ — отрезанный кусок хлеба; в переносном значении — человек отвергнутый (например, человек, от которого отвернулась родня), обманутый (например, обманутая парнем девушка)
кӑреке — красный угол
кӑреке курки — застольный ковш
кӑру тутри — платок жениха
килӑшӑ — соглашение
Киремет — божество на земле
кушар — гулянье парней и девушек, межсельский уровень (у средне-низовых соответствует празднику *Вӑйӑ*)
ларма — межсельский молодежный обряд, посиделки
лашманьы — работники, участвующие в заготовке корабельного леса
мункун — весенний праздник поминовения усопших, делит год на два сезона
нугайка — нагайка
нухрат — имитация монет, употребляющаяся в качестве украшения
пӑлчав — последние переговоры сватов, дающие старт для подготовки к свадьбе
парне — подарок
пӑлӑш — близкие знакомые, вовлеченные впоследствии в родственные связи
пичче — (верховой диалект) дядя
Пултран пасар — весенний молодежный праздник верховых чувашей

пуç пурне — «большой палец» (букв. голова + палец)
пушă пăрахни — предварительный сговор (букв. «бросание или оставление кнута»)
çавра юрă — букв. «закругленная» песня в четверостишии
салам калакĕ — временный надгробный знак (букв. «табличка приветствия»)
салма — клетка(и), сваренная(ые) в молоке из пшеничной или полбеной муки
сĕрен — проводы духов предков
симĕк — летний родовой праздник по символическому кормлению духов предков
çичĕ ют — чужак седьмого колена
сурпан/сурбан — женское головное покрывало
сунçe — долбленная из цельного дерева кадушка для укладки и хранения девичьей одежды
сылăх — грех
сукман — верхняя одежда
сураçу — сделка
сураçма — сватовство
Турă — верховное божество в системе генотеистических верований чувашей
Туркĕлли — божество рода
тус — близкие знакомые, вовлеченные впоследствии в родственные связи
тухья — девичий головной убор
тете — (низовой диалект) дядя
улах — молодежная вечеринка в осенне-зимний период
улшу — кровное смешение
Учук — общенародное полевое моление
юпа — надгробные памятники
хăпарту — белый хлеб
хăта — 1) сват; 2) отец твоего сына или дочери
хĕр сăри — (букв. «девичье пиво») праздник взрослых девушек
хĕр пуххи — базар или ярмарка невест (межсельский уровень)
хирти — полевые, степные чуваша
хушту — головной убор замужних женщин
чăкăт — сырок, домашний творог
чаппан — азиям суконный
шĕвĕр пурне — указательный палец (*шĕвĕр* — значит «острый», так же называют детей)
эрех — самогонка
яшка — суп

КАРТА



● — места экспедиций автора (2016–2018 гг.)

Научное издание

Никита Сергеевич Волкович

ТРАНСФОРМАЦИЯ
ПРЕДСВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ ПЕРЕХОДА
НЕВЕСТЫ-ЧУВАШКИ В ЧУЖОЙ РОД

Выпускающий редактор *М. В. Банкович*

Корректор *М. В. Петрова*

Оригинал-макет *М. В. Гиенко*

Подписано в печать 20.04.2024.
Формат 60×90/16. Усл.-печ. л. 13,5.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 300 экз. Заказ № 5220.

Отпечатано в типографии
ООО «Издательство “Лема”»
Тел. (812)3236774