

УДК 392.1

**ЛЕЧЕБНО-МАГИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ С ОДЕЖДОЙ
В ОБРЯДАХ ДЕТСТВА У ЧУВАШЕЙ**

© И.Г. Петров

На основе литературных и архивных материалов рассматриваются лечебно-магические ритуалы с использованием одежды в обрядах детского цикла. Предпринята попытка обобщения имеющихся сведений и материалов и введения в научный оборот новых данных по указанной теме.

Ключевые слова: обычаи, обряды, народная медицина, чувашки.

Комплекс средств и приемов, применяемых в народной медицине народов Урало-Поволжья, чрезвычайно богат и разнообразен. Для излечения человека от различных болезней использовались лекарственные травы, средства животного происхождения, минералы, применяли грязе- и теплотечение. Использовались также обереги, амулеты, заговоры, заклинания, молитвы и другие средства, которые при лечении создавали соответствующий обрядово-магический фон и способствовали достижению положительного эффекта. Широкому распространению народных методов лечения среди населения способствовала доступность, относительная дешевизна используемых средств, а также возможность их применения в домашних условиях. Наряду с вышеперечисленными средствами в лечебной практике немалое место отводилось одежде. Одежда, как «наиболее семиоитизированная подсистема предметного кода культуры» [1, с. 523] применялась в качестве средства и объекта различных магических практик. И это – универсальное явление, имеющее место в традиционных культурах многих народов мира.

Цель настоящей статьи – рассмотреть лечебно-магические ритуалы с одеждой, которые получили распространение в народной медицине чувашей. Надо отметить, что данная проблема в чувашской и отечественной этнографии специально не рассматри-

валась. Однако сведения по интересующему вопросу обильно разбросаны в обширной научно-этнографической литературе XIX–XXI вв., на основе которых можно сделать некоторые обобщения. Из списка опубликованных исследований по данной проблеме следует упомянуть труды В.К. Магницкого [2–3], Д. Месароша [4], Н.Ф. Высоцкого [5], В.Ф. Груздева [6], Н.В. Никольского [7], П.В. Денисова [8], А.К. Салмина [9], И.А. Дмитриева [10], О.В. Егоровой [11], И.Г. Петрова [12] и др. Сведения о месте одежды в магической практике чувашей можно также найти в разделах, посвященных обрядовой культуре чувашей в двухтомнике «Чуваши: история и культура» [13], который был издан чувашскими учеными в 2009 г.

Рассмотрим вначале примеры, в которых одежда выступает как инструмент или атрибут магической практики, а затем – примеры, когда одежда служит непосредственным объектом таких манипуляций. В обозначенном выше первом смысловом контексте одежда проявляет себя достаточно ярко тогда, когда она выполняет функцию оберега. В народных представлениях одежда сама по себе уже выполняла такую функцию, но этого было недостаточно. Поэтому в народной практике для усиления ее защитных функций рядом с ребенком находились различные защитные предметы – амулеты и талисманы.

Значительное и, пожалуй, преобладающее место в арсенале детских оберегов занимали предметы из железа. Среди таковых в источниках и ответах современных информаторов упоминаются железный резец от деревянного плуга [14, с. 246], нож и ножницы [15, с. 34, 35, 36, 40; 16, с. 42], кочедык для плетения лаптей [15, с. 42; 17], топор [15, с. 45], ложка, гвоздь [15, с. 40], косарь, булавки, иголки [15, с. 37; 18] и т.д. Из других железных предметов в качестве оберегов использовались подкова, замок, монеты [19, с. 315]. В первые месяцы жизни младенца эти и другие железные предметы подкладывали под детскую постель или прикрепляли на каком-нибудь видном месте, например, на зыбке. По народным представлениям, они служили надежной защитой от сглаза, болезней, предохраняли ребенка от подмены злыми духами и т.д.

Из растительных средств в качестве оберегов чувашами широко использовалась рябина (*пилеш*) в виде небольшой ветки [15, с. 131; 20], палочки [8, с. 33; 9, с. 169], специально изготовленного крестика [8, с. 114–115; 9, с. 169, 19, с. 315; 21, с. 209] или ожерелья из ягод [4, с. 98, 212; 15, с. 40; 22, с. 84]. Некрещеные чувашки к дуге колыбели новорожденного с обережной и отгонной целью привязывали рябиновую палочку или бусы, изготовленные из рябиновых ягод [8, с. 33; 13, с. 120].

Из других растительных средств функцию апотропея выполняли можжевельник (*уртӑш / урттӑш / урт-ӳывӑҫци / орт-ӳывӑҫ / орттӑш ӳывӑҫӗ*) [22, с. 84, с. 289–290], чертополох или мордвинник (*танлӑ пиҫен / таллӑ пиҫен / талпиҫен / танпиҫен / пиҫен*) [4, с. 225]. В народе считали, что злые духи, приближаясь к ребенку, укалываются об их острые ветки и отказываются от своих злых помыслов. В охранительных целях ветки можжевельника привязывали к колыбели новорожденного, вырезали продолговатый кусок, нанизывали на шнур и вешали на шею маленьким детям [4, с. 261]. Иногда с такой же целью из можжевельника делали дужку, на которую вешали колыбель [22, с. 290]. Ветка-

ми мордвинника больного ребенка окуривали [23, с. 164], с заклинаниями обводили вокруг головы или тела [4, с. 225], обкладывали с четырех сторон и произносили магические наговоры [20, с. 235].

В качестве действенного оберега некоторыми группами чувашей использовался чеснок. Чеснок, обладающий острым запахом и вкусом, в народной практике представлялся достаточно эффективным средством, отгоняющим всякую нечисть. В одном из чувашских поверий говорится, что, выйдя на улицу, чеснок необходимо вложить куда-нибудь в детскую одежду, особенно в ночное время, когда активизируются вредоносные деяния злых сил (*усалов*) [15, с. 37].

Большую группу среди амулетов составляли предметы, которые крепились на плечевой одежде или головных уборах ребенка. Чаще всего в качестве таковых использовали бусины (*шӑрҫа*) преимущественно ярких цветов [16, с. 55, 63]. Считалось, что злая сила, исходящая из глаз недоброжелателя, должна задержаться на бусинах того же цвета, что и его глаза, и рассеяться в пространстве, не причинив вреда ребенку.

Кроме бусин широко использовались раковины каури (*Cypraea moneta*) – *хуртнуҫци, хурткуҫци, хортпоҫци* [15, с. 34; 16, с. 63, 17]. У сибирских татар ввиду некоторого сходства ракушка носила название *елан пош* «змеиная голова» и тоже входила в состав детских оберегов [24].

Под аналогичным названием можно рассматривать и чувашское название раковины, которое на русский язык переводится как «змеиная головка». Именно с таким переводом дает название раковины в одном из своих работ В.К. Магницкий. Исследователь, в частности, отмечает, что в качестве оберега к нательному кресту чувашки привязывают еще раковину каури или ужовку, которая у них называется «змеиная головка» [3, с. 11]. Иногда ракушки пришивали на чепчик младенца или вешали на шею. Такие ожерелья от сглаза у чувашей пользовались сакральной святостью и передавались из поколения в поколение [4, с. 261].

Близкое по звучанию название раковины у многих тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана в контексте «змеиная голова» (*йылан баши* – туркм., *илон баши* – узб., *жиландыш баши* – кирг., *жылан баши* – каз.), а также определенное ее сходство с головой змеи, по мнению исследователей, было обусловлено распространенным среди этих народов культом змеи [25, с. 190]. Этнограф П.П. Фокин считает, что охранная функция раковины каури исходит из ее ассоциации (схожести) с женской вагиной. По мнению исследователя, ритуальное обнажение-демонстрация является мощным отгоняющим злых духов средством [14, с. 246].

В числе других пришивных оберегов чувашами, особенно исламизированными группами, применялись амулеты *пәту* [19, с. 315], *пәтү* [4, с. 261]. Свое название они берут от башкирского и татарского слова *бетуе*. Амулет представлял собой небольшой кусочек бумаги с написанным на ней муллой небольшим текстом из Корана и зашитый в мешочек треугольной формы из кожи или ткани. Как правило, на бумагу записывали несколько арабских слов или по одной суре из Корана. В иных случаях обходились написанными на бумаге несколькими цифрами или какими-либо знаками. В некоторых деревнях такие талисманы чуваша покупали у татар-разносчиков мелких товаров и они имели не треугольную, а четырехугольную форму [26, с. 64]. Для защиты от сглаза, порчи и болезней башкиры *бетуе* также носили на шее на шнурке или пришивали на одежду, преимущественно на головной убор, подмышки рубашки или на воротник [27, с. 102].

Обережной силой, по представлениям башкир, обладали также детские рубашки (распашонки) и детские одеяла, сшитые из треугольных лоскутков, которые в некоторых диалектах бытовали под таким же названием *бетуе* [27, с. 102–103, 28, с. 79]. Такие обереги широко были распространены среди поволжских татар [29, с. 446] и других народов Средней Азии и Казахстана, исповедующих мусульманскую религию.

Для оберегательных целей на шапочку или рубашку ребенка пришивали также яркие

бляшки, металлические предметы, жетоны, пуговицы, цепочки и т.д. – все, что имело замысловатую форму и бросающийся в глаза внешний вид.

К пришивным оберегам растительного или точнее древесного происхождения можно отнести березовую бересту (*хурйан хуппи*). Однако береста чувашами больше использовалась для лечебных целей. Особенно ярко ее магическая и лечебная функции проявляют себя в обряде *касрашка пёрни*. Смысл его заключался в том, что девочка (иногда мальчик), которая в семье была единственной дочерью (*амаран пёр хёр*), на разных местах рубашки большого ребенка пришивала 9 кусочков бересты. Потом она произносила заговор – вслух производила обратный отсчет от девяти до одного и на каждое число заклинала, чтобы причина болезни *касрашка* ушла прочь по количеству произнесенного ею дорогам. На счет один она заклинала, чтобы *касрашка* сгнула на одной дороге и оставила ребенка в покое. На заключительном этапе она совершала ритуальные плевки в сторону до 9 раз [16, с. 50–51; 30, 31, с. 150]. Этот лечебно-магический обряд чуваша проводили в случае, когда ребенок постоянно задирает голову назад, становился беспокойным и плаксивым.

В настоящее время обычай пришивать к детской одежде обереги встречается эпизодически, в основном в семьях, где есть пожилые женщины, а также в случаях, когда ребенок растет болезненным и слабым. Раковину каури изредка пришивают к детским головным уборам, в которых они выходят на улицу. В качестве амулетов современные мамы и бабушки, как правило, используют булавки, броши, значки, которые одновременно являются пряжками или заколками.

Для отвода от ребенка дурного сглаза некоторыми группами чувашей использовались непосредственно готовые рубашки. Главное, чтобы они были изготовлены из тканей ярких расцветок [16, с. 55]. По народным поверьям, яркий цвет одежды должен был привлечь внимание человека, обладающего способностью сглаза, и тем самым нейтрализовать его намерения. Описанный обычай

обнаруживает определенные черты сходства с традицией изготовления специальной обережной рубашки для ребенка из разноцветных лоскутков. Она имеет широкое распространение среди народов Центральной Азии – казахов, таджиков, узбеков, каракалпаков, киргизов, монголов, а также народов Урало-Поволжья и др. [32, с. 89–94; 33, с. 93; 34, с. 203–224; 35, с. 83–88]. Например, у казахов такую одежду ребенку шили из 100 кусков, собранных матерью в юртах, где дети росли здоровыми [32, с. 90]. У таджиков Каратегина аналогичного свойства детский халат шили из 61 куска ткани. У киргизов обережная рубаха ребенка, которая надевалась на сороковой день, шилась из 40 лоскутков, собранных у соседей [36, с. 277]. То или иное число кусков на детской одежде, очевидно, не имеет решающего значения. Главное здесь – множественность кусков, призванных усилить магическую силу оберега. Немалую силу таким кусочкам ткани обеспечивал и определенный лоскут, откуда они набирались. Потому что их было принято набирать в семьях, где было много детей и они росли здоровыми, царил взаимное уважение, богатство, достаток.

Аналогичный по смыслу обряд был известен башкирам. Его смысл заключался в том, что повитуха, первенец или самый младший в семье в разных домах собирали лоскутки материи, из которых затем шились детские рубашки. В одних селениях было принято шить три рубашки из 5, 7 или 9 лоскутков, в других – 2 рубашки из 7 и 12 лоскутков [37, с. 102]. В представлениях башкир такие рубашки наделялись сакральным смыслом и были призваны оберегать ребенка от болезней. Согласно другим источникам, лоскутную рубашку шили из 40 разного цвета лоскутков [28, с. 79]. Курганские башкиры из разноцветных треугольных лоскутков (*корама*) для маленьких детей шили также головной убор – тюбетейку (*корамалап эштэнген такыя*), стеганые одеяла (*корама юрган*), покрывала, накидки на табуретки. По народным представлениям, такие треугольные лоскуты обладали мощной охранительной функцией [38, с. 139].

Теперь перейдем к примерам, в которых функциональная роль одежды проявляется еще заметнее. Здесь бросается в глаза то, что с одеждой или отдельными ее деталями совершаются достаточно активные манипуляции. Обусловлено это было представлениями, в соответствии с которыми одежда являлась непосредственным продолжением, внешней оболочкой человека. Соответственно, причины болезней по народным представлениям могли находиться не только внутри человека, но и в его одежде. Поэтому все действия при проведении лечебно-магических ритуалов были нацелены на изгнание болезней и злых сил не только из тела ребенка, но и из его одежды, в которой они могли обитать и таким образом стать причиной недуга. Так, при излечении больного от *ийё*, *вунёр*, *шатъм* (злых духов), по описанию В.К. Магницкого, больного следовало хлестать «пучком связанных шиповых прутьев» [2, с. 146]. Очевидно, здесь речь идет о связанных в пучок прутьях шиповника. В представлениях многих народов, в том числе чувашей, шиповник наделялся способностью отвращать, устрашать и в качестве апотропея использовался для нейтрализации вредоносной магии, в том числе при лечении болезней. Это во-первых. Во-вторых, следует допускать, что «пучком связанных шиповых прутьев» йомзя (ворожей, колдун. – *И.П.*) хлестал больного не только по телу, но и по надетой сверху рубашке.

Для избавления ребенка от детского худосочия или собачьей старости (*ача ниши*) ребенка «просовывали сквозь расщепленный с помощью клина дубовый рычаг и притом так, чтобы рубашка с ребенка сорвалась и осталась в расщелине». Потом эту рубашку осиновым колом забивали в передний угол избы [2, с. 140]. Башкиры при лечении от такой же болезни проводили обряд изгнания «собачьей души». Однако после чтения заговоров и купания рубашку больного ребенка не прибивали, а зажимали дверью [27, с. 306].

Интересный лечебный обряд от сглаза с использованием рубашки ребенка был зафиксирован З.И. Минибаевой среди курганских

башкир. Сперва на ребенке разрывали рубашку, начиная с горловины, снимали ее, а затем оставляли на перекрестке двух дорог. Перекрестки, по народным суевериям, всегда считались опасным местом, где можно было не только получить болезнь, но и избавиться от нее [38, с. 113]. Однако, несмотря на различие, эти акциональные действия с одеждой в семантическом отношении идентичны. Их смысл заключается в активном воздействии на рубаху, причинении боли или вреда духу болезни с тем, чтобы он быстрее покинул ребенка и вернул ему здоровье.

В некоторых селениях заболевшего ребенка протаскивали между двумя ветками дуба [39, с. 215]. Обряд протаскивания (пропускания) ребенка через какое-нибудь препятствие – одна из форм предохранительной магии, которая была известна многим народам. Его цель – оградить ребенка от действий злых сил. С помощью протаскивания достигался переход ребенка из одного пространства и состояния в другое, где он заново рождался, но уже здоровым и излечившимся от болезней.

В других вариантах после такого сеанса лечения с ребенка снимали рубашку и относили к реке для полоскания. У Н.В. Никольского об этом говорится следующим образом: «Затем мать ребенка берет белье с ребенка и идет на речку. Встав против воды, полощет белье: “Ешь, собачья старость”» [7, с. 329]. Кроме описанного выше способа для изгнания *ниш* ребенка «избивали» рябиновым прутом, клали на мялку и имитировали процесс мялки конопли, «толкли» в ступе, закрывали корытом, а вокруг поджигали лен, «испекали» в печи и т.д. [39, с. 215].

В некоторых случаях белье или одежду с больного ребенка снимали и просто выбрасывали, а взамен одевали новое. Так, например, поступали при лечении ребенка, заболевшего от воздействия злого духа *ийе*. Для излечения от болезни женщина-ворожея (*юмӑс*) проводила обряд «*ийӗ икерчи*», на конечном этапе которого, произнеся лечебный наговор, обмывала ребенка речной водой, после чего там же надевала на него новую рубашку. Венгерский исследователь Дюла

Месарош уточняет, что после лечения от козней *ийӗ* ребенка одевают в белую рубашку [4, с. 225]. Зыбку, в которой лежал больной ребенок, также мыли речной водой или предавали огню [40].

Обмывание ребенка речной водой объяснялось представлением, что болезни при такой манипуляции не только «смываются» с тела ребенка, но и навсегда уходят вниз по течению реки.

В аналогичном ключе, вероятно, следует рассматривать некоторые обряды лечения с помощью одежды среди удмуртов. По описанию Н.Г. Первухина [41, с. 123], больной в старом загрязненном белье заходил в реку, где его скидывал; а выходя на берег, надевал уже все чистое. В таком же контексте описывает способ лечения от лихорадки Г.Е. Верещагин: «Одержимый лихорадкой в весеннее время должен перейти бродом реку и, сняв с себя рубаху, оставить ее на другом берегу, а сам должен перейти нагим, не оглядываясь назад; тогда лихорадка прекращается» [42, с. 81].

Бывали ситуации, когда действия по изгнанию болезни проводили над одеждой человека, от которого она якобы исходит. Например, одним из действенных способов лечения ребенка от сглаза было окуривание одежды с помощью древесного гриба. Такое действие достаточно было провести над фрагментом или кусочком одежды предполагаемого виновника [43]. Такой же способ лечения от сглаза бытовал среди закамских удмуртов. Для этого незаметно отрывали какой-нибудь кусок нестираной одежды, затем поджигали и под текст наговора обводили вокруг ребенка [44, с. 49]. Курганские башкиры при излечивании ребенка от сглаза применяли одежду виновника болезни. Для этого незаметно крали что-либо из его одежды, смачивали теплой водой и заворачивали в нее больного ребенка [38, с. 125].

В экстремальных ситуациях чуваша прибегали к ритуалу, в основе которого лежала идея символического перерождения человека. Достаточно своеобразным в этом отношении является т.н. обряд *пӗр кун кӗти* (букв.: рубашка одного дня), сохранившийся вплоть

до наших дней среди чувашей Закамья и Причеремшанья. В этнографической литературе этот обряд получил освещение в работах П.П. Фокина, О.В. Егоровой, Г.Б. Матвеева. Фрагментарное описание обряда сохранилось в ответе одного из корреспондентов Н.В. Никольского, который датируется 1928 г. [45].

Обряд *пёр кун кёпи* проводился с целью сохранения жизни больному ребенку, а также в случаях, когда в семье часто умирали дети. Смысл обряда заключался в приготовлении для ребенка в течение одного светового дня (обязательно до захода солнца) детской рубашки. В приготовлении рубашки принимали участие семь женщин, которые по отдельности выполняли семь условных стадий работы: 1) мяли коноплю (посконь, лен); 2) толкли волокна в ступе; 3) расчесывали кудель; 4) пряли; 5) стирали нити и высушивали у натопленной печи; 6) заправляли стан и ткали; 7) кроили и шили. В нарушение общепринятых правил приготовленное для кройки рубашки полотно не стирали и не отбивали. Особыми правилами был обставлен и сам процесс изготовления такой рубахи. Потому что на ней разрезы и вырез не обметывали, подол и рукава не обрубали, пуговицы не пришивали, а саму рубаху не отделявали какими-либо декоративными элементами [14, с. 247]. Готовую рубашку надевала мать ребенка или самая старшая в семье (*ватти*), обычно бабушка со стороны отца. При одевании рубашки она произносила традиционное пожелание: «*Кёпи сёттёр* (варианты: *сёртёр, сётёлтёр*), *пүсё юлтёр!*» (букв.: Пусть рубашка изнашивается (истлеет, порвется), а голова останется!). К слову, эти слова чувашки произносят при одевании на ребенка любой новой одежды. Эта традиция сохраняет свою устойчивость и в настоящее время, особенно в сельской местности.

Несмотря на узколокальное бытование обряд *пёр кун кёпи* имеет близкую параллель с обрядом изготовления т.н. обыденных предметов у славянских народов. В качестве таковых у русских и других славянских народов Восточной и Западной Европы выступали холст, полотенце, рубаха, деревянный крест,

часовня, церковь, которые изготовлялись по обету или для защиты от какого-либо бедствия – засухи, града, мора, войны и т.д. Как отмечает С.М. Толстая, сакральность и магическая сила обыденных предметов достигалась полнотой, завершенностью всего процесса и его «спрессованностью» во времени [46, с. 281–282]. Т.А. Бернштам смысл и значение слова «обыденная новина» усматривает в мифологическом представлении о сотворении нового: молодого взамен старого, в стремлении таким образом «дать новую жизнь явлению отмирающему или зараженному недугом, опасностью» [47, с. 163].

Таким образом, обряды и магические приемы с использованием одежды в народной медицине чувашей сводятся к нескольким функциям: защите младенца от различных сверхъестественных отрицательных воздействий; магическому очищению и лечению от болезней, приданию ему большей жизненной силы. В этих обрядах одежда выступает либо как средство (инструмент), либо как объект лечебных и магических действий. По мнению Дж. Дж. Фрэзера, «это суеверие покоится на общей идее симпатической связи, якобы существующей между человеком и всем тем, что когда-либо составляло часть его тела или с ним сколько-нибудь тесно соприкасалось» [48, с. 266].

ЛИТЕРАТУРА

1. Толстая С.М. Одежда // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М., 2004.
2. Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии В.К. Магнитским. Казань, 1881.
3. Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник. Казань, 1888.
4. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Чебоксары, 2000.
5. Высоцкий Н.Ф. Роль женщины в истории народной медицины // ИОАИЭ. Т. 24, вып. 3. Казань, 1908. С. 213–237.

6. Груздев В.Ф. Народная медицина чуваш // ИОАИЭ. Казань, 1920. Т. 30, вып. 1. С. 75–80.
7. Никольский Н.В. Народная медицина чуваш // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004. Т. 1. С. 311–354.
8. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959.
9. Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
10. Дмитриев И.А. Этнотеатральные формы в чувашском обряде. Чебоксары, 1998.
11. Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. Чебоксары, 2010.
12. Петров И.Г. Одежда в родильной обрядности чувашей Урало-Поволжья // Проблемы этнокультурного взаимодействия в Урало-Поволжье: история и современность: мат-лы и тез. докл. Межрегион. науч.-практ. конф. (27–29 октября 2006 г.). Самара, 2006. С. 167–174.
13. Чуваш: история и культура. Историко-этнографическое исследование. В 2 т. / под ред. В.П. Иванова. Т. 1–2. Чебоксары, 2009.
14. Фокин П.П. Обереги для младенца у чувашей // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: мат-лы межрегион. науч. конф. Уфа, 2001. С. 246–247.
15. Чувашское народное творчество. Приметы и поверья / сост. Е.В. Федотова. Чебоксары, 2009.
16. Чувашское народное творчество. Детский фольклор / науч. ред., сост., авт. предисл. и комментариев В.А. Ендеров. Чебоксары, 2009.
17. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее НА ЧГИГН). Отд. III. Ед. хр. 182. Инв. № 1469. Л. 225.
18. ПМА. 1995. РБ, Чекмагушевский р-н, с. Юмашево, Данилова А.П. (1915 г.р.); ПМА. 2005. РБ, Аургазинский р-н, дер. Манеево, Васильева Р.Н. (1930 г.р.), Васильева З.А. (1920 г.р.), Иванова Л.В. (1924 г.р.).
19. Егорова О.В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2010.
20. Магницкий В.К. Об ирихах у чуваш // ИОАИЭ. Т. 9, вып. 1. Казань, 1891. С. 1–13.
21. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка (далее СЧЯ). Вып. 9. Чебоксары, 1936.
22. Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. 3. Чебоксары, 1929.
23. Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. 13. Чебоксары, 1937.
24. Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Вып. 1. Омск, 1999.
25. Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
26. Егорова О.В. Физическое развитие ребенка и охрана здоровья детей в традиционной культуре чувашей Волго-Камья. Чебоксары, 2010.
27. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2011.
28. Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка, и о знаковой функции орнаментированных изделий в этих обрядах // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посв. памяти Р.М. Юсупова. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011.
29. Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Т. 26, вып. 5. Казань, 1910.
30. НА ЧГИГН. Отд. 1., Ед. хр. 31. Инв. № 3076–3090. Л. 9–16.
31. Ашмарин Н.И. СЧЯ. Вып. 6. Чебоксары, 1934.
32. Толеубаев А.Т. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX – начала XX века (по материалам Восточного Казахстана): дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.
33. Жуковская Л.Н. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
34. Писарчик А.К., Хамиджанова М.А. Узорные изделия из кусочков материи (курома или курак) // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970.
35. Широкова З.А. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // СЭ. 2002. № 4.
36. Народы Средней Азии и Казахстана / под ред. С.П. Толстого и др. Т. 2. М., 1963.
37. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991.
38. Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI в.): дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2011.

39. Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007.
40. Дмитриев И.А. К истории взаимосвязей народного обрядового и профессионального театрального искусств // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Чебоксары, 1996. Вып. 2. С. 113–161.
41. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: в 5 эскизах. Эск. II. Вятка, 1888.
42. Верещагин Г.Е. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995.
43. НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед.хр. 159. Л. 87–88.
44. Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: структура, семантика, фольклор: дис. ... д-ра филос. по эстонск. и сравнит. фольклористике. Тарту, 2003.
45. НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед.хр. 327. Л. 28.
46. Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 1995.
47. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. М., 1988.
48. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

—•••—

**THE CHUVASH CHILD CEREMONIES INVOLVING
HEALING MAGIC RITUALS WITH DRESS**

© I.G. Petrov

On the basis of literary and archival materials the article considers healing magic rituals with dress used in ceremonies of a child cycle. An attempt is made to generalize the available data and materials and to introduce new data on the subject into scientific use.

Key words: customs, ceremonies, traditional medicine, Chuvashes.