А. К. Салмин

# СИСТЕМА РЕЛИГИИ ЧУВАШЕЙ

**Российская академия наук**

**Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого**
**(Кунсткамера)**

**А.К. Салмин**

# СИСТЕМА РЕЛИГИИ ЧУВАШЕЙ

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

**УДК 908 + 29 + 16**
**ББК 63.5 (2) + 86.31+87.251.24**
**С16**

Работа утверждена к печати Ученым Советом МАЭ РАН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского научного центра РАН (грант 2007 г.), а также спонсоров (В.И. Матросов, О.В. Немцева, В.Г. Муравьёв, Д.А. Тукмаков)*

Ответственный редактор А.И. Терюков
Рецензенты М.Ф. Альбедиль, А.Б. Островский

**Салмин А.К.**
**С16** Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

ISBN — 978-5-02-025320-1

Логически выдержанные монографические работы по методологии изучения системы фольк-религии (system of the folk religion) в мировом религиоведении отсутствуют. Настоящее исследование выполняет две взаимосвязанные задачи: теоретически обосновывает преимущества системного изучения народной религии и впервые дает наиболее полное системное представление о фольк-религии конкретного народа — чувашей. Исследуются система праздников и обрядов, а также система верований. Для реконструкции тех или иных ритуалов, молений, божеств и т.д. автор широко использует сравнительный материал. Книга снабжена таблицами и схемами. Рассчитана на этнологов и религиоведов, а также на всех, кого интересуют вопросы традиционной культуры.

На обложке: *Йĕрĕх-киремет*. Из коллекции МАЭ РАН, отдел Европы, № 1040-12. Поступила в 1906 г. из с. Яшкино Бузулукского уезда Самарской губернии от крестьянина Т.Е. Завражнева. Опись составил Б.Э. Петри. Обыкновенно подвешивается в овине или амбарах. Это божество женское, означает плодородие, поэтому ему молятся беременные женщины. Жертвой служит мука. Высота — 15 см.

© А.К. Салмин, 2007
ISBN — 978-5-02-025320-1
© Редакционно-издательское оформление Издательство «Наука», 2007

# ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

*Не принималось во внимание и то, что чуваши... могут иметь и свою религиозную систему. Система эта существовала.*
Пассек 1935: 530

Из всех методологических подходов в религиоведении фундаментальным представляется системное изучение. Это — с одной стороны. С другой — только народы, создавшие свою религиозную систему, признаются, как правило, как цивилизованные. Система является свидетельством зрелости организма, говорит о целостности этнического объединения. Между тем в методологии изучения проблемы возникает много вопросов в плане теоретического осмысления, что делает очевидной необходимость включения такой фундаментальной проблемы в план актуальных работ религиоведов. Поэтому автор этих строк счел нужным отдать приоритет систематике на примере политеизма чувашей. Такую работу следует строить на основе народной классификации воззрений с учетом ее временных трансформаций.

**О понятии «фольк-религия».** Хорошо определенный набор терминов — это необходимость для преодоления непонимания среди специалистов в любой науке, не исключая науку о системе религии [Snoek 1987: 183]. Одновременно следует помнить: «Одержимость дефинициями есть проявление слабой методологии» [Тишков 2003: 231].

Вначале определим свое отношение к термину «язычество». Из всех имеющихся на этот счет определений наиболее приемлемым представляется следующее: «Под язычеством следует понимать тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались вместе с развитием производящего хозяйства, т.е. земледелия и скотоводства, в одном из его первичных очагов, а именно — переднеазиатском, и были в дальнейшем теснейшим образом связаны

с этнокультурной историей прежде всего индоевропейских, а также иберийско-кавказских, семито-хамитских и, по-видимому, также финно-угорских народов» [Арутюнов 1982: 154–155]. Религиоведы язычество справедливо определяют как отрицающая монотеизм религиозная антитеза христианству [Забияко 2005: 113].

Термин «язычество», как известно, семантически связан с латинским словом *pagan*, производными которого являются *pāgānicus* «деревенский», *pāgānus* «деревенский, крестьянский, простой», *pāgānālia* «сельский праздник», *pāgānismus* «язычество». Он использовался первыми христианами, чтобы описать старый бесхитростный быт и труд сельских людей, продолжавших поклоняться римским богам после того, как христианство было объявлено официальной религией Римской империи в 415 г. [Magliocco 2004: 307]. Впоследствии термины «язычество» и «язычник» активно использовались в миссионерской литературе и породили синонимы «погань, свинья, нечистый». Народы, соблюдающие древние обычаи и обряды, — «язычники» и «погань» с точки зрения представителей официальных религий. В связи с этим вспомним летописи о походе русских войск на Среднюю Волгу, где люди иной веры называются не иначе, как «погань». Вот как описываются события 1508 г. близ Казани: «Тогда же нечестивый царь, со всеми своими князи и мурзы, и со многим поганским народом, не токмо живущими во граде, но и из дальних мест пришедшими, изшед из града в поля, стояще в шатрах около града, во время праздника своего поганского, наньже прихождаху народы татарские и черемиские и чувашские, и пребываху ту пиюще и веселящеся многи дни, и куплю между собой деюще. Воинство же российское в то самое время нападоша на поганых, идеже многих побиша, и вся становища их плениша» [Лызлов 1787: 96]. Этот термин применяется теперь иногда в целях отделения этнических религий от мировых. Однако его первоначальное значение («говорить, иметь язык, молвить») на сегодняшний день бесповоротно утрачено и искажено.

«Язычников» Гиндукуша мусульмане именуют «кафирами», т.е. нечестивцами. Добавим сюда же из дореволюционной литературы определения «гяур», т.е. «неверный», «лицо другой религии», а также «туземцы». Получается, с точки зрения представителя той или иной мировой религии, что «язычник» — это более узкое понятие, чем неверующий. Дошло до того, что в бытовых разговорах и в СМИ сектантские движения типа «Белого братства» теперь причисляют к той же группе.

Прав был Гегель, писавший, что такие слова, как «язычник» и «идолопоклонник», «устарели и считаются предосудительными из-за выраженного в них презрения» [Гегель 1977: 372]. С.А. Токарев резко отрицал бесцеремонное применение слова «язычество». Он писал: «Об употребляемых иногда обозначениях — "языческие религии", "идолопоклонство" и т.п. — нечего и говорить: им место разве лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной» [Токарев 1990: 24]. Б.А. Рыбаков, назвавший свои монографии «Язычество древних славян» и «Язычество Древней Руси», совершенно четко признавал, что это туманное и неопределенное слово лишено всякого научного терминологического значения [Рыбаков 1994: 3]. Сегодня термин *pagan* не в обиходе не только у исследователей Востока, но и у большей части исследователей Запада [Robinson]. Дейвид Льюис — зарубежный исследователь, изучающий религии народов России — также признает термин «язычество» (как и термин «первичная религия») условным и рабочим [Льюис 2001: 39].

Наряду с «язычеством» и «паганизмом» используются термины «традиционная религия» и «народная религия» (см., напр.: [Пирцио-Бироли 2001: 166]). Знак равенства между «традиционная» и «народная» на основе русских источников ставит и Т.А. Бернштам, отдавая предпочтение терминологии «народная религия» [Бернштам 1992: 7, 117–184; 1989: 91]. Термином «народный» применительно к обсуждаемому контексту пользовался исследователь чувашского материала Н.И. Ашмарин. Например, обряд *ачана чӳке кӳртни* он обозначил как «введение ребенка в круг народных религиозных церемоний» [Ашмарин 1929: 166]. Однако нюансы все равно остаются. Так, в 1992 г. перед защитой моей докторской диссертации «Народная религиозно-обрядовая система чувашей» председатель экспертной комиссии М.М. Громыко, указав мне на используемый мной термин «народный» по отношению к традиционным обрядам, бросила упрек: «А что, те, кто ходит в церковь, не народ?». Безусловно, реплика правомерна и должна быть учтена. Поучительной и показательной представляется дискуссия на страницах итальянского журнала «Studi di Sociologia», где один из томов полностью посвящен ценностной ориентации религии в социальном комплексе (см.: [Nesti 1988: 396–400; Prandi 1988: 401–406]). Говоря о содержании понятия «народная религия», в частности, указывается на утрату религией нашей эпохи многих характеристик прошлых времен. По крайней мере, исследователю приходится ставить знак равенства между терминами «народный» и «сельский».

К термину «религия» приложимо, конечно, и прилагательное «традиционная», что предполагает не генетическую, а социальную

память. Не будет преувеличением и такая мысль: продолжительность жизни народа равна продолжительности его религиозной культуры. Уйдут традиции — исчезнет религия, не будет своей религии — канет в историю народ. «Народу нужны традиции, как дереву корни; без них он вообще не народ, но аморфная, ненадолго собравшаяся толпа», — говорил Ежи Шацкий [Szacki 1971: 34]. При помощи традиции «совершается накопление, сбор и, что очень важно, стереотипизация опыта и передача стереотипов» [Чистов 1986: 108], одновременно происходит репродукция традиций общества [Chistov 1982: 27]. При этом «надо окончательно расстаться с представлением о том, что "традиция" — это обязательно нечто консервативное, косное, подлежащее преодолению» [Чистов 1986: 110]. Традиция — это то, что помогает народу выживать. А для этого необходимо, чтобы в ней принимала участие как можно бóльшая часть населения. По мнению Ю.И. Семенова, в древних религиях огромную роль играют традиции и ритуал, но в них отсутствует единое учение, поэтому их следует называть традиционно-ритуальными религиями [Семенов 1985: 227].

В отношении содержания исследуемого предмета иногда применялись и применяются термины «дохристианская» и «старая». Л.П. Карсавин активно использовал терминологию «бытовая религиозность». Однако все эти термины одинаково непригодны по той простой причине, что вынуждают брать за точку отсчета христианство. Поэтому Иммануил Кант разграничивал естественную и христианскую религии [Кант 1964: 199, 212, 270].

В англоязычной науке народная религия обозначается с эпитетами folk, ordinary, original, natural, old-timer, traditional, pagan, popular, ethnic, peasant, primordial, pre-Christian, non-Christian, native, aboriginal, primitive. Уилльям Кристиан предлагает ограничиться терминами folk religion и peasant religion [Christian 1995: 371–373]. Исследователи древних религиозных традиций Японии (Йозеф Китагава [Kitagawa 1968], Ихиро Хори [Hori 1968] и другие) пользуются терминами folk religion и folk shinto. Исследователи японской фольк-религии, говоря о сходстве ее с архаическими и примитивными религиями народов мира, отмечают, что она не похожа ни на буддизм, ни на конфуцианство и трудна для определения. Для современной Японии характерно развитие фольк-религиозных традиций [Hori 1968: XI, 1]. Андраш Рона-Таш выделяет «Chuvash popular religion» [Rona-Tas 1995: 497]. В русскоязычной научной литературе пока существует разброс терминов, понятийный диапазон которых слишком широк и не конкретен. В качестве аналогов могут быть использованы «обыденная ре-

лигия», «архаическая религия», «первоначальная религия», «народная религия», «собственная религия народа», «этническая религия», можно пользоваться словами «исконная», «естественная», «исходная», «национальная», «традиционная», «деревенская», «доиндустриальная», «древняя». Всеми ими так или иначе можно пользоваться в качестве синонимического и семантического ряда.

Тем не менее, полагаю, что наиболее приемлемый термин — это «фольк-религия» (folk religion), не уступающий по точности ни одному из существующих. Его преимущество заключается в том, что он однозначно воспринимается в мировой науке. Ведь всем доступны и понятны такие термины, как folk-belief, folk-custom, folk-etymology, folk dance, folk music, folk culture. Слова с корнем *фольк-* уже прочно вошли в русскую лексику и ни у кого не вызывают удивления.

Специальную статью истории и дефиниции термина «folk religion» посвятил Дон Йодер [Yoder 1974: 2–15]. В понятии «folk religion» он выделил два аспекта. Во-первых, то, что немцы назвали «religiöse Volkskunde» (имеется два перевода — «религиозное измерение фольк-культуры, фольк-культурное измерение религии» — the religious dimension of folk-culture, or the folk-cultural dimension of religion). Во-вторых, антропологическое исследование синкретизма между двумя формами религии на различных уровнях цивилизации.

Согласно немецким исследованиям, «religiöse Volkskunde» был придуман в 1901 г. лютеранским пастырем Паулем Древсом. Он занимался исследованием, как он сам выразился, «религиозной жизни народа» во всех его проявлениях. Естественно, религия как система вовлекается в оба уровня иерархии культуры — «официальной» и «народной». Как пишет Дон Йодер, поскольку невозможно утверждать окончательно, где и когда термин «folk religion» сначала использовался на английском языке, можно полагать, что он был смоделирован от немецкого *Volksreligion*. Одно из самых ранних использований английского термина *folk religion* принадлежит автору работы «Jewish Magic and Superstation: A Study in Folk Religion» (1939 г.) Йошуа Трахтенбергу. Затем академические курсы по *folk religion* преподавались в различных университетах мира, например, Джоном Мессенджером в университете Индианы и Доном Йодером в университете Штата Пенсильвания. Конечно, исследования по фольк-религии в числе других вопросов рассматривают и напряженные отношения между «высокой» (или официальной) религией и фольк-религией, т.к. исследователи официальных религий постоянно стараются содержание фольк-религии сузить до понятия «суеверия», а под понятием «религия» оставить только «организованную» религию.

Вместе с тем невозможно образование по подобию терминов «фольк-обряд» и «фольк-верования», ибо мы имеем дело с несовместимостью английских и русских корней.

Гораздо старше термин «фольклор» и его производная лексика. На всякий случай, скажем, что речь, естественно, идет не о религии как фольклорном жанре, речь — о терминологическом обозначении этнических религий в отличие от мировых. По этой же причине невозможно считать эквивалентными английскому термину *folk religion* предполагаемые русские термины «фольклорная религия» и «религиозный фольклор». Они лишь частично покрывают объем содержания термина *folk religion*. «Фольклорная религия» подразумевает фольклорную составную религии, а «религиозный фольклор» — религиозную составную часть фольклора. Между тем финская школа сравнительного религиоведения традиционно придерживается методологии, согласно которой понятие «религия» приравнено понятию «фольклор» [Anttonen]. И в этом есть резон. В Оксфордском словаре религий мира под *folk religion* понимается сумма религиозных верований и практик, бытующих на популярном уровне, в широком смысле выражающая глубокую религиозность и существующая естественно у большинства людей [Bowker 1997: 350].

Конечно, заимствованный термин «фольк-религия» сначала покажется непривычным и даже режет ухо. Однако сколько английских терминов вошло в русскую научную лексику — не счесть. Например, В.А. Тишков активно пользуется английским (вернее, латинским) словом «primordial» в значении «исконный, первоначальный». Уверен, термин «фольк-религия» со временем станет привычным в среде этнологов/антропологов и религиоведов. И это произойдет помимо воли и желания автора этих строк.

Исследователи (например, Гайлин Ринен [Rheenen]) справедливо пишут о синкретизме фольк-религии. Действительно, в повседневной жизни фольк-религии вбирают в себя элементы множества религий. Можно сказать и так: ортодоксальные религии (христианство, ислам, индуизм, буддизм и конфуцианство) состоят в связи с фольк-религией. Например, христиане, поклоняясь своему Богу, все же считают, что определенные реликвии имеют право на бытование. Мусульмане несколько раз ежедневно говорят: «Нет никакого Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк его», но делают это, чтобы противостоять силам дурного глаза и отразить *джинов*. Буддист полагает, что человеческое желание должно быть подчинено, чтобы войти в *нирвану*, но он также боится многочисленных духов, которыми он стремится управлять. Индус принимает высокие

религиозные понятия судьбы, перевоплощения, но все же полагает, что *raksas* и предки неизбежно затрагивают жизнь и поэтому нужно манипулировать и контролировать. Кроме того, конечно, фольк-религии синтезируют другие популярные верования. Многие элементы фольк-религии присутствуют в светской жизни, производстве и торговле.

На терминологии пришлось подробно остановиться потому, что в русскоязычных исследованиях до сих пор нет термина, эквивалентного термина английскому словосочетанию *folk religion*. Последний активно используется в англоязычных исследованиях, но уровень научных работ (как на Западе, так и на Востоке) следует оценивать как младенческий. Например, индийский исследователь Х.С. Бхатти свидетельствует, что теологи, философы и историки, озабоченные изучением религиозных сикских, индусских и мусульманских традиций, полностью упустили область фольк-религии. Те, кто занят исследованием народных материалов (в частности, в Пенджабе), ограничиваются подчеркиванием эстетического богатства народного искусства и фольклора. Но универсальная особенность фольк-религии Индии заключается в вере божеств и предков [Bhatti 2000: 14–15].

Другой термин, имеющий непосредственное отношение к нашему предмету, ввел Клод Леви-Строс в 1952 г. на симпозиуме в США и назвал по-французски «l'ethnologie religieuse» [Lévi-Strauss 1958: 348, 349]. В русском издании этот термин Вяч.Вс. Ивановым подан двояко — как «этнология религии» и как «религиозная этнология» [Леви-Строс 2001: 332, 333]. К сожалению, в англоязычной публикации в одном случае вместо «l'ethnologie religieuses» обошлись размытой фразой «study of religion», а в другом случае термин «en ethnologie religieuse» и вовсе оказался утерянным [Lévi-Strauss 1953: 548]. Согласно Н.Л. Жуковской [1977: 172] и В.Р. Кабо [Кабо 1988: 106], эта наука должна называться «этнографическим религиеведением», под которым следует понимать отрасль общей этнографии, изучающей «происхождение и ранние формы религии или религии первобытного, доклассового общества, а также религиозную жизнь классовых обществ» [Кабо 1988: 106]. Как неоднократно говорил в нашей личной беседе В.Р. Кабо, этнографическое изучение религии — проблема этнографическая, она и должна решаться на этнографическом материале. Этот момент заостряется и Г.А. Шпажниковым [1989: 37]. Заметим, что термин «этнология религии», конечно, более удачен, чем «этнографическое религиеведение», хотя содержание у них одно и то же. Этнология религии

(**по-английски** — «ethnology of religion», см.: [Barna 2004: 211], **по-немецки** — «religionsethnographische Untersuchung», см.: [Paulson 1958]) — такое же словосочетание, как «этнография детства», «этнография или этнолингвистика дома» или «этнология музыки». С начала 1990-х годов термином «этнология религии» активно пользуется и автор этих строк. В последние годы в науке широко применяется и производный термин «этнорелигиеведение/этнорелигиоведение». Образован он по аналогии с уже бытующими терминами «этнопедагогика», «этнолингвистика», «этнопсихология», «этносоциология», «этнофилософия» и т.д. «Этнорелигиоведение — научная дисциплина на стыке этнологии и религиоведения, изучающая происхождение различных форм религии, историю развития их культового содержания и особенности их бытового функционирования» [Этнологический 1996: 181]. В принципе, речь идет об изучении накопленного опыта из области народных обрядов и верований, что является задачей общей этнологии (культурной и социальной антропологии). Конечно, если под термином «фольклорелигия» понимается область исследования, то под термином «этнология религии» — наука, изучающая этот материал.

**О религии чувашей**. «Чуваши — один из проблематичных народов Среднего Поволжья» — таков вывод венгерского исследователя Дюлы Месароша, совершившего экспедицию в чувашскую среду в начале XX в. [2000: 16]. С древнейших времен вплоть до XVI в. чуваши были известны под названием сувары [Димитриев 1957: 103; Егоров 1988: 3]. История и этногенез сувар, тем не менее, все еще остается за семью печатями. Требует больших уточнений и взгляд В.Ф. Каховского, полагавшего, что предки чувашей двигались по маршруту Прибайкалье → Восточный Казахстан → Восточная Европа [Каховский 1965: 8–9]. Видимо, следует перепроверить гипотезу генетических связей между предками чувашей и суварами Индии. Особенно противоречива картина о суварах периода до II в. н.э. Ясность наступает с кавказского периода (II–VI вв.), когда сувары/савиры/сабиры вовлекаются во взаимодействие с восточными римлянами, племенами угров, аварами, персами, армянами и аланами [Дестунис 1860: 87; Прокопий 1998: 40, 139 и др.]. Чуваши-сувары как народность сформировались в VIII–XII вв. в Волжской Булгарии, хотя завершился этот процесс на правобережье Волги в XIII–XV вв. Это мнение утвердилось и среди историков [Димитриев, Паньков 1983: 56]. Исследователи с одинаковым успехом пишут как о тюркских, так и финно-угорских корнях чувашей. Историки и филологи

твердо относят этот народ к тюркской группе, но этнография и религия его больше тяготеют к финно-уграм, а также иранцам. Например, марийцы так и не отделяли себя от чувашей и называли своих соседей на свой лад *курк мари*, т.е. горными людьми [Зябловский 1818: 95; 1815: 125].

Во всяком случае, автор этих строк склонен считать, что положения о чувашах-тюрках не так уж незыблемы. Пока в науке, особенно в языкознании, имеется тенденция априорно говорить о тюркских основах чувашей. Так, А. Рона-Таш уверенно заявляет, что «существуют два подхода к изучению чувашского языка. С одной стороны, можно исходить из пратюркских форм и подбирать современные чувашские соответствия к отдельным пратюркским фонемам. С другой стороны, можно исходить из фонетики современного чувашского языка, выявляя затем пратюркские соответствия чувашским звукам» [Рона-Таш 1987: 43]. Он использует оба эти подхода. Этот метод — кредо почти всех тюркологов, заведомо загоняющих чувашский язык и культуру в тюркскую «одежду». Между тем подход А. Рона-Таша о подборе соответствий ни «с одной», ни «с другой стороны» методологически не оправдан. Такой метод игнорирует все, что не тюркское (шире — не тюрко-монгольское), т.е. преследует заведомо заданную цель. Используя эту методику, можно с таким же успехом подобрать общие корни чувашей с этрусками, яфетидами, японцами и т.д., что, впрочем, и имеет место. Религия этноса свидетельствует о земледельческом укладе жизни с сопутствующим животноводством. Музыковеды прослеживают связи в музыкально-диалектных пластах чувашской (низовой) и удмуртской (южной) народной музыки [Кондратьев 1990: 101–102]. Характерно, что в «Классификации тюркских диалектов (языков)», предложенной В.В. Радловым, «не упоминаются ни чувашский, ни якутский языки, т.к. носители этих языков, по его мнению, не тюрки, а тюркизированные племена» [Кононов 1982: 211]. В фонетическом и отчасти лексическом плане есть серьезные основания относить чувашей к индоиранцам. Например, как для языка «Ригведы», так и чувашского характерно чередование *r/l* [Елизаренкова 1995: 456; Егоров 1988: 3]. Антропологически среди чувашей можно найти и европеоидный, и монголоидный типы. В целом загадка этногенеза неразрешима без комплексного подхода.

Взгляд чувашей на свою религию весьма типичен. «На вопрос, откуда их вера произошла, они все единодушно отвечают: “Неизвестно, с чего взяли так предки”» [Вишневский 1846: 26]. Вообще свою исконную религию чуваши называют «порядком стариков» [Meszaros 1909: 2].

Имеются легенды, объясняющие происхождение религии. Приведем одну из типичных. Записана она в 1911 г. в с. Ерилкино Бугурусланского у. Самарской губ. псаломщиком Андреем Липатовым: «Некрещеные (букв. "не вошедшие в религию") чуваши мункун справляют в среду на Страстной неделе. Если у них спросишь: "Почему вы этот мункун на Страстной неделе сейчас (т.е. в этот день) справляете?", они говорят: "Экей, наш мункун раньше вашего, с давних пор был". Если спросишь: "Чему вы приурочиваете его?", то объясняют: "В сегодняшний день Турă нам дал религию, эту религию Турă нам вот как дал. Вначале при возникновении вселенной людей не много было, было только семьдесят семь. Тех людей Турă собрал на одну гору и сказал: "Кому какая религия нужна, он пусть ту религию и займет". В тот день наш главный Отец Яхунке сказал: "Мне пусть чувашская религия будет". С того дня возникли чувашская религия и чувашский язык, до того не было ни одной религии. Теперь на свете всего семьдесят семь видов религий, говорят. Все чуваши теперь именно так объясняют происхождение религии, все, так понимая, веруют» [ЧГИ 210: 224–226]. Можно усомниться в исконности этой чувашской легенды, т.к. *Турă*, как и Христос, созвал людей для объявления на гору. По-моему, данная легенда сугубо чувашская. Согласно представлению чувашей, в природе весь живой и неживой мир представлен 77-ю видами: 77 религий, 77 языков, 77 видов птиц и зверей, 77 видов деревьев, 77 видов насекомых, 77 видов рыб, 77 типов людей, 77 видов камней. 77 — магическое число в чувашских заговорах [ЧГИ 147: 54; 251: 304; 276: 195]. Семантика горы в аналогичном контексте — явление вполне типичное.

Чуваши четко различают свои и православные праздники, они говорят о своей древней религии очень возвышенно, указывают на величие старинных порядков. Например, когда в экспедиции попросил рассказать про праздник Микула (т.е. Николин день), то бабушка тут же вставила: «Это не наш праздник». В экспедициях информаторы нам то и дело объясняют, что их сельчан когда-то насильно крестили, загоняя в воду. Тогда они побросали кресты в Волгу и переселились на нынешнее место [Поле 90: 175, 181, 239].

Конечно, религия — живой организм, некомпенсированное выпадение даже одного элемента из этой цепи может повлечь гибель всей системы в целом. Опасно то, что этот распад в первое время не замечается, общественность почувствует потерю только после отмирания целого блока из системы. Подобные невосполнимые утраты снижают культуру этноса в самом широком смысле. Как набат,

звучит самоназвание не крещенных, они — *чăваш* «чуваши», а те, кто не соблюдает их обряды и верования, — *кĕрешĕн* «крещеные». Аналогичная ситуация у многих народов России, за исключением русских (в основном православных) и тюркоязычных народов (в основном мусульман). Например, удмурты, придерживающиеся своих старинных религиозных традиций, отличают себя от крещеных удмуртов и самоидентифицируются как «настоящие удмурты» [Садиков 2003: 314]. Здесь есть над чем задуматься. К сожалению, количество первых по отношению ко вторым в настоящее время невелико, но удельный вес их в консолидации этнической общности обратно пропорционален. Действительно, религия, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, являлась зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение этих ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается на целостности этноса, поэтому в обществе идет процесс поддержания и реконструкции традиций. Желание расширить имеющиеся музеи и построить новые — один из примеров.

Численность приверженцев своей религии среди чувашей — важный часть основы нашего исследования. Но имеющаяся статистика весьма отрывочна и неполна. Согласно данным II ревизии (1744), некрещеных чувашей в Казанском у. было 3233 души мужского населения, а по III ревизии (1762) — только 468. Согласно присланным в Сенат ведомостям, в 1746 г. в Свияжском у. Казанской губ. некрещеные иноверцы составляли 95 % [ПСЗ: XII]. По данным IV ревизии 1782 г., в Симбирском наместничестве среди чувашей некрещеных было 3323 человека, что составляло чуть больше 5 % всех чувашей региона.

По данным VII ревизии, не обращенные в христианство чуваши в двух основных губерниях — Симбирской и Казанской — составляли 4253 человека [Гавриил 1840: 16]. Если иметь в виду, что в этот период «языческое» население России (не считая магометан и иудеев) исчислялось в 500 000 душ [Зябловский 1832: 28], то некрещеные чуваши двух губерний по отношению к единоверцам государства составляли 0,85 %. В том, насколько неправдивы источники, можно убедиться и по изданной тогда литературе. Так, на 1839 г. по Саратовской губ. сосчитали 6 душ некрещеных чувашей (все в Кузнецком у.) [Леопольдов 1839: 97], тогда как в настоящее время в одном только Базарно-Карабулакском районе количество

чувашей, верующих в дедовские традиции, наберется в десятки раз больше указанной цифры. Одно дело — метрика, другое — реалии. Согласно опубликованной статистике, в 1868 г. в Казанской губ. проживало 6812 чуваша-язычника. Из них основное число — 5490 — в Чистопольском у. (80,6 %). Публикация сопровождается справедливым примечанием: «Число язычников, при внимательном расследовании каждого прихода, вероятно окажется гораздо больше» [Риттих 1870: прил.].

В публикации Н.Н. Вечеслава о естественном приращении сельского населения [Вечеслав 1875: 374–375] по состоянию на 1875 г. в Казанской губ. некрещеные чуваши в количестве 4646 человек составляли чуть более 1,3 % от всего количества единоплеменников. В книге Н.Н. Вечеслава даются подробные сведения по уездам, волостям и приходам Казанской губ. Например, в Чистопольском у. некрещеные чуваши в количестве 3685 человек составляли 11,3 % всех чувашей. А в Тихвинской в. этого же уезда их было 43,6 %. В то же время были и 100-процентно некрещеные приходы, которых называли «идолопоклонническими». Так, в Тихвинской же в. деревни Средние Савруши и Савгачево с населением в количестве 403 чуваша в полном составе придерживались дедовских обрядов и верований [Вечеслав 1875: 248–249]. Тем не менее и данные, приведенные Н.Н. Вечеславом, нельзя считать достоверными. Он также пользовался данными официальной статистики, приукрашивавшей успехи православно-миссионерской деятельности. В 1889 г. в Казанской губ. проживало крещеных чувашей обоего пола 453808, некрещеных — 6009 [Люстрицкий 1890: 13], они составляли 1,32 % по отношению к крещеным соплеменникам. Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., в Казанской губ. проживало 6662 чуваша с традиционным исповеданием [Первая 1904: 104–107]. Это 1,32 % от всех чувашей губернии.

Согласно публикациям, к началу XX в. некрещеные чуваши по отношению к своим соплеменникам составляли 2 % [Сырнев 1901: 174]. Этот показатель по уездам и волостям сильно колебался. Так, по официальным данным, в 1903 г. некрещеные чуваши Чистопольского у. Казанской губ. по отношению к православным составляли 8 %, или 3700 человек обоего пола [Бобровников 1905: 5]. Имеются сведения, что на 1908 г. в Цивильском у. 859 лиц обоего пола жили по своей старой религии [ЧГИ 641: 1об.], а в 1913 г. — 814 человек [Ефремов 1913: 711]. В 1910 г. в Белебеевском у. Уфимской губ. некрещеные чуваши составляли около 2 % от общего числа всех чувашей своего уезда [Матвеев

1910: 28]. По неполным подсчетам Н.В. Никольского на 1911 г., в России чувашей, придерживающихся своей религии, исчислялось 14 734 человека, что составляло 1,5 % по отношению к общему числу соплеменников. По Казанской губ. это число составляло 13,9 %, по Чистопольскому у. Казанской губ. — 99,1 %, а в Егоркинской в. Чистопольского у. — все 100 % [Никольский 1912: 194–219]. В 1914 г. в Казанской губ. некрещеные чуваши в количестве 9686 человек составляли 1,5 % по отношению к крещеным единоплеменникам [Маторин 1929: 174]. С течением времени процентное соотношение приверженцев дедовской религии по сравнению с крещеными постепенно сокращается. Например, в Егоркинской вол. Чистопольского у. Казанской губ. «в тех населенных пунктах, где жили язычники (Абрыскино, Большая Аксумла, Ерепкино, Малая Камышла, Салдакаево, Чувашская Менча, Якушкино) в 1826 г. они составляли в среднем 51,7 % населения этих деревень, а в 1911 г. — 29,1 %» [Ендиряков, Ендирякова 1999: 61]. В целом по Егоркинской в. некрещеными к началу XX в. осталось 1502 чувашей, или 9,2 %. Согласно публикации 1912 г., древней религии придерживается до 2 % от всех чувашей Поволжья [Королёв 1912: 61]. В те годы в Цивильском у. проживало 1000 некрещеных чувашей [Спасский 1912: 150]. Однако эти цифры, конечно, отражают мнение не самих верующих, а властей. Статистика оперирует не фактическими данными, а данными официального крещения. Так, по воспоминаниям учителя Н. Иванова, в конце 70-х — начале 80-х годов XIX в. в д. Ходяково Ядринского у. «в среде чуваш царил полнейший фанатизм полный языческих верований и обрядов, хотя официально тогда в Ядринском уезде не было ни одного некрещеного чувашина. Но православными они только считались, на самом деле были все без исключения язычниками. Русских в деревне Ходяковой была только одна наша семья, глава которой, мой отец, был объездчиком» [Иванов 1905: 1032].

Почти такая же картина наблюдалась и через полвека. Например, несмотря на крещение, на 1928 г. в д. Новое Аксубаево Чистопольского кантона Татарской республики количество православных официально составляло всего 10 %. Деревня к этому времени исполняла почти все старые традиции (*Учук, ака пăтти* и т.д.) [ЧГИ 623: 1]. По неполным данным полевых исследований Г.Е. Кудряшова, во второй половине 50-х годов XX в. в Чувашской республике проживало около тысячи некрещеных чувашей [Кудряшов 1974: 98].

Религиозный фактор в Урало-Поволжском этнографическом регионе вызывал и вызывает интерес с точки зрения и науки, и практи-

ки. Например, в конце XVII в. на территории современной Чувашии «чуваши составляли 80–81 % жителей края, русские — 16–17 %, татары — 1,5–2 %, мордва — менее 1 %» [Димитриев, Романов 1983: 83]. Подавляющее большинство населения региона в это время еще не имели и представления о мировых религиях. По данным на 1903 г., Казанская губ. по числу иноверцев и инородцев в Европейской России занимала первое место. Они составляли 62 % всего населения [Бобровников 1905: 3].

Увы, в переписные листы XX и XXI веков перестали включать пункты по религиозной принадлежности. Хотя в 1924–1926 гг., согласно резолюции международного статистического конгресса, такая попытка была предпринята (но только в проекте): «Переписчику рекомендовалось узнать национальную принадлежность родителей опрашиваемого, вероисповедание, в "котором он родился", вероисповедание во время опроса, язык домашнего общения, владение русским языком» [Тишков 2003: 194–195]. А вот в Румынии в переписи 2002 г. такую графу сочли нужным: «В вопроснике "национальность" означала принадлежность человека к этнической группе, определяемой также исходя из культуры и религии» [Тишков 2003: 213].

Нами составлен список населенных пунктов, в которых ныне проживают чуваши, соблюдающие свою древнюю религию. Признаками отнесения их в этот список являются разные моменты. Например, признание самими сельчанами, отсутствие в их домах икон, установление намогильных антропоморфных столбов-юпа, признание за выходной день пятницы, сбор на кладбище перед *Троицей* на *çимĕк* в четверг, периодическое проведение своих праздников, ритуалов и молений, наличие действующих святилищ и т.д. Конечно, о стопроцентной приверженности населения старой религии речь не идет, мы говорим о преимущественном преобладании, о большинстве или составной части. По предварительным подсчетам, сегодня в России более семи тысяч чувашей, которые соблюдают свою религию. Это около 0,05 % всех чувашей.

История изучения народной религии чувашей свидетельствует, что эпоха с начала XVIII в. до начала XX в. является «золотой» в аспекте *накопления фактологической базы*. Рукописи и литература XVIII в. о чувашах составляют, конечно, наиболее ценный свод источников. Этот период связан с именами великолепных путешественников, собирателей и исследователей. Это Ф.И. Страленберг, И.Г. Гмелин, В.Н. Татищев, Т. Кенигсфельс, Г.Ф. Миллер, П.И. Рычков, А.Л. Шлёцер, И.И. Лепёхин, Н.П. Рычков,

И.П. Фальк, И.Г. Георги, П.С. Паллас, Дж. Бель, Х.А. Чеботарёв, К.С. Милькович, Т.Г. Масленицкий, епископ Дамаскин-Руднев, М.Д. Чулков и другие.

Чуваши обладают поистине богатой религиозной культурой. Свидетельством тому является и собранный автором этих строк уникальный материал. По теме данного исследования работа велась в Батыревском районе ЧАССР в 1971 г.; в Канашском, Козловском, Комсомольском и Чебоксарском районах ЧАССР в 1983 г.; в Базарно-Карабулакском районе Саратовской области в 1988 г.; в Бузулукском, Грачевском, Державинском и Курманаевском районах Оренбургской области в 1989 г.; в Шенталинском районе Куйбышевской области в 1990 г.; в Цильнинском районе Ульяновской области в 1994 г. Сбор материалов велся и лично, и через многочисленных студентов.

Нами обследованы архивы Чебоксар, Ульяновска, Казани, Санкт-Петербурга и Москвы, изучена опубликованная литература. Хронологический диапазон источников — с начала XVIII в. по 2004 г. Только из архива Чувашского государственного института гуманитарных наук извлечены неопубликованные рукописи объемом примерно 151 п.л. В основном это тексты описаний на чувашском языке. Все это, разумеется, хотелось бы увидеть в опубликованном виде, при этом следует отдавать предпочтение архаическим пластам, а также наименее и вообще неизученным мотивам и блокам.

Основной фонд рукописей по народной культуре чувашей — религии, этнографии и фольклору — сосредоточен в Чебоксарах, а самым богатым из Чебоксарских архивохранилищ как по объему, так и по содержательности по праву считается научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Все материалы архива института подразделены на следующие отделы: 1) общий, куда входят личные архивы известных ученых и собирателей материала по культуре и истории чувашей, 2) история, 3) этнография и фольклор, 4) языкознание, 5) художественная литература и литературоведение, 6) музыка и музыкознание, 7) экономика, 8) иллюстрации, карты и фотокопии, 9) искусство и быт, 10) отдел редких книг и журналов. Всего в десяти отделах насчитывается почти 14 тысяч томов. Следуя нехорошей традиции, архивные тома подшиваются по несколько сот листов (по 300, 400, 500), в связи с чем количество инвентарных номеров резко возрастает. Примерно две тысячи томов еще не обработаны, т.е. не зарегистрированы в книге учета поступивших материалов.

Все переводы с чувашского выполнены автором. При этом автор стремился к научно-адекватному, а не литературно-художественному переводу.

Понятие «религия» чуваши обозначают термином *тĕн*. В литературе часто используют терминологию *тĕне кĕмен* и *тĕне кĕнĕ*, передаются они по-русски как «не крещеные» и «крещеные». На самом деле, если учесть все нюансы, должно получиться «свободные от религии (находящиеся вне религии)» и «вошедшие в религию». Именно так фиксировал, писал и понимал и Дюла Месарош [Meszaros 1909: 2]. Однако при подготовке переводного издания его книги это ценное место по непонятной причине пропущено [Месарош 2000: 16–17]. *Тĕн* — религия в классическом понимании, ибо *тĕне кĕмен чăвашсем* [ЧГИ 154: 219] «чуваши, не вошедшие в религию», — это люди без *тĕн*. Отсюда: *тĕн* не может быть словом для образования понятия типа *чăваш тĕнĕ* «чувашская религия». Вообще некрещеные чуваши сами себя называют просто *чăваш* «чуваш» или с уточнением — *чăн чăваш* «истинный чуваш» [Meszaros 1909: 2], отделяя себя таким образом от чувашей крещеных. Налицо идентификация под термином *чăваш* и конкретного народа, и религии, и языка. Сам термин *тĕн*, как объясняют этимологи, пришел к чувашам из персидского. Его значения в таком случае передаются как «религия, вероисповедание, закон, право». Есть это слово в тех же значениях в авестийских, согдийских и вавилонских памятниках, а также в арабском, арамейском, древнееврейском, таджикском и других языках. У чувашей корень *тĕн-*, от которого образовались несколько иные понятия, существовал искони. Например, *тĕнче* «мир, страны». На это указывает и П.В. Денисов [1962: 36]. О том, что слово *тĕнче* очень древнее, говорит наличие его во многих языках, например в удмуртском и эвенкийском. П.В. Денисов считает, что слово *тĕнĕ* «дымовое отверстие в домах по-черному» также производное от слова *тĕн*. Видимо, чувашское *тĕн*, его производные, а также родственные слова в других языках, в том числе и сам исламский термин *din*, имеют очень древние корни, уходящие к доисламским временам. В связи с этим приведу интересную ситуацию. Лугбара (Нигерия) используют слово *religion*, когда говорят на английском, т.е. на их государственном языке. В разговоре же на родном языке они используют слово *dini*, заимствованное из языка кисвахили. Но в языке же лугбары имеется слово *ori*, выражающее оба понятия — и *religion* и *dini* [Dalfovo 2001: 29].

Иногда вместо понятия «религия» чуваши употребляют и термин *йăла* «обычай, традиция».

Религия — идеология всеохватывающая. Она имеет сильное влияние на хозяйственно-культурный тип. Средневековые булгары, придерживавшиеся традиции кочевников, стояли у власти, и

им нужна была монопольная религиозная идеология. А предки чувашей сувары, исконные земледельцы, не захотели бросить свой уклад и следовать за Алмушем. Разногласия с ним были основательные: противоречие новой и старой религий в государстве, несоответствие хозяйственно-культурных типов, сохранение традиций одними и смена государственных интересов у других. Поэтому при исследовании фольк-религии следует учесть, что «верования сувар совпадают с языческой религией чувашей XVI–XVIII веков» [Димитриев 1983: 33].

Как заметил К. Фукс, «чуваши изобрели себе особенную религию, которая для сих детей природы есть самая натуральная, и, без сомнения, древнейшая» [Фукс 1840: 138]. Примечательно высказывание Н.Я. Марра: «О силе, устойчивости и высоте древнейшего культурного уровня чувашского национального самоопределения можно судить уже по одному факту длительного сохранения чувашами родной языческой религии и ее хозяйственно-общественного бытования» [Марр 1935: 365]. В целом религии чувашей свойственна политеистическая система.

Этнологи понимают ситуацию и указывают на болевые точки общества. Сошлемся на видение ситуации С.А. Арутюновым: «Продолжают вымирать животные, продолжают вымирать и народы. Всего лишь несколько лет тому назад умерли последние убыхи, эяки, сиреникцы и камасинцы. Их уникальные языки больше не звучат на земле. Кроме небольшого корпуса текстов, которые чудом успели записать несколько ученых-энтузиастов, сокровища их фольклора, традиций, мировоззрений для нас утеряны безвозвратно. Все больше и больше животных заносится в Красную книгу. Все больше людей начинает понимать, что каждый вымерший вид — невосполнимая потеря для генофонда планеты. Ценой огромных усилий энтузиастов, ценой немалых денежных затрат спасена и начинает восстанавливаться популяция эндемического гавайского гуся нене. Судьба арктического журавля стерха висит на волоске, все еще неясно, удастся ли спасти его от вымирания. Но неужели судьба кетского или нивхского народа, их языков, каждый из которых представляет особую семью и таит ключ ко многим загадкам древней этнической истории Евразии, их абсолютно уникальных, бесценных для понимания архетипического мышления мифологий представляет для человечества меньшую ценность, чем нене и стерхи?» [Арутюнов 1995: 10]. В.А. Тишков: «Культурное многообразие есть присущая человечеству (как и всем другим видам живой и неживой природы) необходимая характеристика существования и эволюции. Единообразие

означает социальную энтропию и своего рода смерть человека как вида. Все культуры составляют общее достояние человечества, и исчезновение даже самой малой есть общая большая утрата, как утрата вымершего вида животных или растений» [Тишков 2003: 255]. Увы, голоса этнологов как глас вопиющего в пустыне.

По существу, религия — это образ жизни народа, позволяющий ему оставаться народом как физически, так и духовно. Сегодня настала пора изучать религиозные воззрения чувашского народа в полном смысле: традиционную или исконную религию, православие среди чувашей, влияние на них ислама, синкретические воззрения, сектантство, баптизм, протестантизм, атеизм и т.д.

Исследователи отмечают значительную степень сходства некоторых этноконфессиональных систем. Эти аналогии обусловлены общностью этногенеза, единством исторических судеб, однотипностью общественных отношений (например, этнические религии на Среднем Поволжье, Кавказе, Севере). Однако нередки аналогии, полученные в результате типологического развития. Так, указывают на смешанный характер древнечувашской религии: «В ней содержатся элементы, сходные с монголо-гуннскими, иранскими, исламскими, древнегреческими, угро-финскими, славянскими элементами» [Андреев 1974: 12–13]. Б.А. Рыбаков в религиозном прошлом славян различает три стадии развития: 1) принесение жертв злым и добрым духам природы, 2) поклонение божествам плодородия, 3) культ бога грозы и войны, покровителя князей и их дружин [Рыбаков 1994: 94–95]. Впрочем, этот путь прошли многие народы современной России. Автор этих строк на своем опыте исследований подтверждает наблюдение, сделанное собирателями и исследователями еще в XVIII в.: фольк-религии чувашей, удмуртов и марийцев удивительно схожи [Schlözer 1768: 106; Георги 1799: 39].

Естественно, нет религий в чистом виде, тем более этнических. Историческое развитие подразумевает их взаимодействие, взаимопроникновение и обогащение. На раннем этапе у чувашей это были иранские влияния, позже — исламские, на современном этапе — православные. При этом относительно религии чувашей есть утверждение, что она и не христианская, и не мусульманская, а представляет собой религию Природы и в ней все элементы — от народной религии [Альквист 1997: 3]. Между тем «бытовая система не одна. Незаметно вовлекаются в нее инородные элементы, и в глубине нее роются другие» [Карсавин 1997: 318]. Однако синтез и синкретизация происходили далеко не мирно и гладко, а скорее на принципах господства и подчинения.

Ряд исследователей религии, искусства и быта чувашей склонны искать корни в иранской, точнее — персидской культуре. Рассуждая об исконной религии народов Волжской Булгарии, А.Ф. Лихачев, например, заметил, что «она в силу давности и посторонних влияний очень искажена, но и в том виде, в котором мы ее находим теперь у чувашей, она изобличает свое происхождение от древней парсийской религии и была занесена к булгарам из Персии, вместе с большим количеством слов персидского языка, доныне оставшихся в языке чувашей» [Лихачев 1876: 3].

Сегодня как никогда очевидна необходимость выяснения сути, роли и места контекста «Религия чувашей и ислам». Как писал один из исследователей, «в эпоху складывания чувашского народа происходила борьба между религиями: между чувашской первобытной религией и новой, агрессивной религией ислама, возникшей в начале нашей эры» [Андреев 1974: 12–13]. Хотя Коран и утверждает, что вера Аллаха есть надежная опора, для которой нет сокрушения, а язычества следует сторониться [Коран 2: 257; 16: 38], в отношениях «ислам и чуваши» не все так прямолинейно и однозначно.

Кстати, предки чувашей сувары однажды сумели избежать суровой участи исчезнуть с лица земли как народ, отказавшись принять новую религию Волжской Булгарии — ислам. Зарождающиеся феодальные отношения в начале X в. диктовали великому князю Алмушу объединение народа вокруг единой веры. В качестве государственной идеологии князь предпочел ислам. Как и любая религия, «ислам насаждается среди населения Булгарского царства насильственно» [Денисов 1959: 73]. Известно, например, что булгары вели против соседних буртасов джихад, т.е. «священную войну». А непослушным суварам Алмуш пригрозил мечом. Окончательное оформление ислама в Булгарии произошло не на земле суваров, а ближе к башкирским степям на р. Джаушыр (ныне — Гаушерма) [Ковалевский 1954: 51]. В связи с этим, как нам представляется, сомнительно замечание Б.В. Каховского, который пишет, что «булгарскому царю нужны были от мусульманского правителя реальные средства, а не их "магическая" символика, <...> Алмуш дал знать, что посольство могло бы и не приезжать, раз не доставило денег» [Каховский 1983: 27–28]. Выходит, великому князю нужны были деньги для возведения крепости. Да, ему нужны были деньги, но как символ-благословение. Ведь единая вера в государстве гораздо дороже денег. Это прекрасно понимал Алмуш. Впрочем, вот диалог писаря миссии Ибн-Фадлана с Алмушем: «Государство твое обширно, (денежные) средства твои изобильны, и доход твой многочислен, так почему же ты просил го-

сударя, чтобы он построил крепость на доставленные от него деньги, которым нет числа?». Он же сказал: «Я полагал, что держава Ислама приносит счастье, и их (денежные) средства берутся из дозволенных (религиозным законом) источников. По этой причине я и обратился с просьбой об этом. Право же, если бы я захотел построить крепость на свои средства, на серебро или золото, то, конечно, для меня в этом не было бы никакой трудности. Право же, я только хотел получить благословение от денег повелителя правоверных и просил его об этом» /209б/ [Ковалевский 1956].

Как видим, первоисточник не оставляет места сомнениям. Комментируя данный диалог, И.В. Дубов справедливо пишет, что речь идет прежде всего о политической и религиозной ориентации Булгара на Арабский халифат [Дубов 1989: 150]. Добавим, что принимая имя повелителя правоверных Джафар, Алмуш, естественно, не стремится этим понравиться Востоку и выгадать деньги на крепость. Намерения его более серьезные: установить в стране государственную религию ислам, соблюдая все формальности. Действительно, монополия религии позволяла великому князю подчинить племена с разными верованиями и объединить их вокруг единой религии. Таким образом царь рассчитывал поймать двух зайцев: покончить с феодальной раздробленностью и сформировать единый центр против внешних врагов, в том числе и против сильной в то время Хазарии. В доказательство решения Алмуша принять ислам можно привести и следующий эпизод из Мешхедской рукописи: «Воистину, Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть повелителя правоверных, и я — раб его (Аллаха), и это — дело, которое он возложил на меня» /208б/. А Ибн-Фадлан как миссионер называет иноверцев-суваров «отребьем».

Итак, мотивом для разногласий между царем Булгарии и суварами стала религия. Основная масса землепашцев-сувар сохранила древние формы обрядов и верований [Ковалевский 1954: 51; Денисов 1959: 74]. После известных событий, связанных с арабским посольством, официальный ислам, видимо, не слишком сильно преследовал иноверцев. Здесь продолжали существовать святые места и ключи, а также праздники с жертвоприношениями [Халикова 1986: 149]. Правда, в них стали проглядывать отдельные наслоения, связанные с древними культами арабов (Кааба — *Кепе*, Курбан — *Хăрпан*, Малем Ходжа — *Валем хуҫа* и некоторые другие).

Таким образом, религия сыграла историческую роль в Волжской Булгарии — она стала отныне этноразделительным барьером. При этом наиболее достоверным представляется положение о том, что

ислам распространялся в Волжской Булгарии прежде всего среди городского населения — феодалов, купцов и ремесленников, составивших позже ядро татарского народа, а сельское земледельческое население придерживалось прежней религии и являлось основой формирования современных чувашей [Каховский 1978: 59].

Процентное снижение численности чувашей в XVI–XIX вв. главным образом объясняют отатариванием (вернее, омусульманиванием) чувашей Поволжья и Приуралья. Если до присоединения Казанского ханства к Русскому государству местное население в исламе видело религию господствующего класса и сопротивлялось его распространению, то в Русском государстве он стал религией, оппозиционной господствующей православной церкви. «Для них теперь отпадение в ислам стало формой выражения социального протеста эксплуатации русских светских и духовных феодалов, против гнета русского военно-феодального государства. Во второй половине XVI–XVII в. отпадение восточных чувашей в ислам и переход их в татары приняли очень большие размеры. Согласно писцовым книгам 1556–1558 гг. и 1603 г., а также другим актам XVI — начала XVII в., в Казанском у. было свыше сотни чувашских селений — больше, чем татарских. А во второй половине XVII в. бывшие чувашские селения считались уже татарскими» [Димитриев 1969: 245].

В значительных размерах этот процесс «развернулся с 30-х годов XVIII в., в период массового крещения нерусского населения Поволжья. Тогда часть чувашей, уклонившаяся от принятия православия, обратилась в мусульманство и начала постепенно сливаться с татарами. В этом отношении любопытны результаты переписи 1897 г., которая опиралась на показатель родного языка. По ней доля чувашей резко возросла. Перепись показала, что часть чувашей, принявших магометанство, не совсем слилась с татарами и по языку относила себя к чувашам, хотя предшествующие ревизии и исчисления давно уже относили их к татарам» [Кабузан 1992: 197].

Религиозная жизнь мусульманского мира в Симбирской и Казанской губерниях имеет специфические черты. Специфичность выражается прежде всего в толерантности, взаимном уважении этнических культур, а также взаимопроникновении. Все эти положительные стороны религий (как официальных, так и этничных) в Поволжье идут еще со Средневековья, если не с более ранних веков. Вся беда в том, что они мало, плохо или вовсе не раскрыты. Следует отметить, что исламизация чувашей, в частности, проходила под знаком протеста против насильственного крещения. Верно и утверждение, согласно которому «чуваши-язычники Правобережья также

не остались вне влияния мусульманства. Но в общей религиозной структуре чувашей данного региона мусульманское влияние носило лишь поверхностный характер, оно не изменило коренной сущности их ранних представлений и культа. Такой тип религиозного синкретизма можно условно назвать "языческо-мусульманским", где домусульманский элемент оставался господствующим» [Кудряшов 1974: 65]. Как констатировал А.Ф. Лихачев, «мусульманская религия главным образом укоренилась только в царствовавшей над Булгарией династией и между жителями города Булгара; масса же народа осталась при своей прежней религии, сохранившейся до наших дней между немногими уже последователями ее» [Лихачев 1876: 3].

Ислам оставил печать в бытовой жизни чувашей. Так, особое место занимают каменные надгробные знаки. Они чрезвычайно редки и составляют исследовательскую ценность. Их принадлежность к исламской религии не вызывает сомнения: в первые времена в среде чувашей они ставились в тех местах, где находили вечный покой татары, затем, в подражание татарам, — и на могилах чувашей, принявших ислам [Лебедев 1905: 222]. Если древние чуваши отдыхали в среду (среда — *юн кун* «день крови», т.е. жертвоприношений), то со средних веков — в пятницу. И сейчас в экспедициях встречаем чувашей по документам, но по религии и внешним атрибутам они оказываются татарами. Или — наоборот. Разноликую историю представляют те чуваши, которые исповедуют православие, официально причислены к татарам, а в метрических книгах записаны чувашами. Такие «чувашо-татаро-православные» встречаются, например, в селениях Цивильской окружности (Старое Тябердино, Большое Тябердино, Молькеево, Курбаши, Хозесаново). Как татаризированные и граничащие с Татарстаном, все эти поселения в 1921 г. по административно-территориальному переделу исключены из Чувашской республики и причислены к Республику Татарстан. Однако еще Я.Д. Коблов констатировал: «Все исторические, лингвистические и этнографические данные говорят за то, что жители означенных селений не татары, а чуваши» [Коблов 1910: 23]. Вхождение в бытовой ислам происходило, например, к началу XX в. и среди белебеевских чувашей: «Живя в близком соседстве с татарами, некоторые селения утратили свои национальные особенности и приняли язык и быт татар. Таковы чуваши в селах: Савалееве, Баткаке, Драгун-Бехметеве, Базгиеве и др. Есть в некоторых из этих селений и отпавшие в ислам» [Матвеев 1910: 55].

Исламскую печать находим и среди имен некрещеных чувашей: *Айтар* < араб. Хайдар «лев», *Мĕкĕте* < араб. Махди «подаренный»,

*Селиме* < араб. Салима «невредимая», *Хемит* < араб. Хамид «прославляемый» и т.д. Однако как эти имена пришли к чувашам — через татар-мусульман или раньше — этот вопрос пока остается открытым. Мулла как чувашский молельщик и советчик встречается (особенно в Шемуршинском районе Чувашской республики и Цильнинском районе Ульяновской области) очень часто.

Как видим, влияние ислама начиная с X в. на чувашей велико. Оно имеет и положительные аспекты. Более того, исламизация позволила чувашам сохранить островки населенных пунктов, придерживающихся и ныне своей исконной религии, а не раствориться в православии. Это было спасением и временным прибежищем. К тому же это был бытовой ислам.

Превращение чувашей в православных начинается с середины XVI в., хотя историю эту можно вести и с более ранних времен. Суваро-чуваши еще в VII в., будучи на Кавказе, имели фрагментарное знакомство с христианством. Так, в 684 г. в суварскую столицу Варачан прибыло посольство Албании во главе с епископом Исраилом. «Несмотря на сопротивление служителей суварского языческого культа, Исраилу удалось склонить князя Алп-Илтивера, вельмож и многих сувар к принятию христианства (вероятно, лишь на некоторое время)» [Димитриев 1983: 31–32].

Вхождение в состав Российского государства в XVI в. обеспечило чувашам освобождение от социально-экономического гнета Казанского ханства и одновременно ориентирование народа на православие. Несмотря на то, что чуваши попали в руки к российским помещикам и священникам, этот исторический факт помог им сохранить себя как народ — «была предотвращена угроза установления в Среднем Поволжье крымско-турецкого ига» [Димитриев и др. 1983: 70]. Однако этот поворот событий оказался для фольк-религии чувашей и на этот раз тлетворным.

С взятием Казани начинается массовое переселение православных русских в этот регион. «Этому переселению способствовали: 1) с одной стороны, пятилетняя льгота от всех повинностей, предоставленная правительством в первое время, по покорении Казани, переселявшимся сюда русским, 2) с другой, право, предоставленное от правительства казанским монастырям, поселять на дарственных им землях крестьян» [Благовещенский 1881: 9]. В целях христианского просвещения царь Алексей Михайлович в 1648 г. основал Симбирск и переселил на земли, обжитые мордвой и чувашами, целые семьи и деревни из Московской, Рязанской, Владимирской и др. губерний. В XVIII в. издаются друг за другом Именные и Сенатские

указы, возбраняющие некрещеных обращать в иные веры, кроме православной греко-российской. Так, Сенатский указ от 1 сентября 1720 г. предоставляет льготу новокрещеным от всяких сборов и податей на три года: «Которые некрещеные разных народов люди восприняли Православную греческого закона веру, или которые впредь воспримут, всем двором, сколько оных ни обретается: тем во всяких государственных сборах и в изделья давать льготы на три года, дабы тем придать к восприятию веры греческого закона лучшую охоту» [ПСЗ VI]. «Указом от 11 сентября 1740 г. были подтверждены назначенные прежними указаниями льготы для новокрещенов: освобождение от податей и рекрутской повинности на три года, выдача крестов, наград деньгами и одеждой. Новое в последних указах заключалось в том, что подати и рекрутская повинность с крестьян, принявших христианство, перекладывались на некрещеных: предоставляя крестившимся льготы, царское правительство не несло никаких расходов. <...> Переселение стало мерой принудительного крещения иноверцев» [Димитриев 1978: 100, 104].

Сенат зорко следил, чтобы новокрещеным иноверцам не были нанесены обиды и разорения. Так, в документе от 1 мая 1744 г. замечается, что «в других местах является и то, что иноверцы отдают за некрещеных в рекруты новокрещеных, <...> да и некрещеные, видя новокрещеным обиды и разорения, ко крещению намерение свое весьма отлагают, и как в крещении, так и в переселении учинилась великая остановка» [ПСЗ XII]. Сенатский указ от 11 марта 1747 г. разъясняет порядок взыскания податей и повинностей за воспринявших веру греческого исповедания Казанской губ. татар, чувашей, марийцев и мордву с оставшихся иноверцев и об освобождении их от поставки новых рекрутов, если поступившие уже в наборе окрестятся [ПСЗ XII].

Сенатские указы преследовали цели превращения инородцев в лоно православия и путем возвращения из ислама. Так, указ от 1749 г. констатировал: «Новокрещеных увещевать в христианстве, некрещеных, буде не захотят креститься, оставить, с наказанием, в чувашской вере, а отнюдь не в магометанской; у татар отнять жен чувашек, оставив детей у отцов их — татар» [Кеппен 1861: 507]. В XVIII в. в ходе похода за превращение поволжских инородцев в лоно православия использовались и другие жесткие меры. Так, «в марте 1769 г. священно-церковнослужители Воскресенской церкви с. Красных Четай Курмышского уезда подали нижегородскому и алатырскому епископу прошение, в котором писали, что чуваши-но-

вокрещены церковь не посещают, постов не соблюдают, совершают языческие обряды, общаются с русскими крестьянами, которые в беседах с ними богохульствуют, отказываются принимать проповедников. В 1770 г. в с. Красные Четаи из Нижнего Новгорода была прислана воинская команда во главе с майором и протоиерей для ведения следствия. Следствие с применением телесных наказаний продолжалось очень долго, допрашивали всех прихожан» [Димитриев 1959: 351–352]. С целью предотвращения утечки чувашей в ислам был издан специальный указ, запрещающий чувашам входить в брачные отношения с татарами.

В свою очередь, чуваши стремились сохранить дедовские традиции. Например, в первой половине XIX в. происходило массовое переселение нерусского населения в Самарскую губ. Но «чуваши в отличие от мордвы неохотно селились вместе с другими народами. Они ставили свои поселения в укромных местах, подальше от больших трактов и открытых пространств, что не в последнюю очередь объяснялось большей приверженностью языческим пережиткам, преследуемым православной церковью» [Дубман, Смирнов 2000: 218–219]. Факты говорят о том, что наиболее решительное крещение чувашей Симбирской и Казанской губерний приходится на 40-е годы XIX в. В 50-х годах XIX в. многие из крещеных чувашей начинают склоняться в ислам, а некрещеные — в православие. Конечно, во второй половине XIX в. об усвоении чувашами православных канонов говорить не приходится. Как отмечают исследователи, «они чисто по-шамански обращаются и с христианскими святынями. <...> Так, напр., слово *Пророк* было переведено словом *Пигамбар*, в честь коего чуваши и сейчас совершают *кард йыш путы*; слово *Ангел — Пӳлӳхсь* и т.д.» [Магнитский 1881: 219].

Создание в 1870 г. чувашского алфавита на основе кириллицы, открытие начальных училищ и усилия по христианскому просвещению не могли дать скорых плодов. В целом чуваши не отвергли православие; хотя и не без «трений», они его приняли. Но приобщение к славянской культуре в широком смысле «не только не доказывает, что они оставили свои языческие верования, но в большинстве случаев служит признаком, что они внесли те же языческие верования в христианство» [Износков 1893: 11].

Нередко духовенство прибегало к «показательным судам» по уничтожению культовых мест и предметов. Так, «диакон села Ст. Д. Бугурусланского уезда, Самарской губ., во время хождения по сбору в 1894 году по приходской деревне, населенной одними чувашами и отстоящей от села на довольно большом расстоянии, нашел

в амбаре крестьянина-чуваша "ириха", сделанного из дерева наподобие человека, и, чтобы показать бессильность этого идола, он велел его сжечь в огне» [Иванов 1895: 634]. На религиозной почве возникали казусы с последствиями во время Всеобщей переписи 1897 г. Например, в Чистопольском у. Казанской губ. С одной стороны — распускание слухов татарскими крестьянами среди некрещеных чувашей о предстоящем крещении лиц, попавших в список переписи, с другой — «авторитарные методы действия властей, представленных в основном лицами православного вероисповедания, предопределили крайне недоверчивое отношение крестьян к администрации» [Загидуллин 2000: 186]. Так, в ходе следствия по волнениям в связи с переписью в чувашских селениях Большая Аксумла и Абрыскино «за распространение ложных слухов (читай: за организацию неповиновения властям) на рассмотрение Старо-Мокшинского волостного суда были переданы дела Ухандера Уделова и Алякина Туйдеренова, Фейзуллы Иштуллина и Никулки Илюшкина» [Там же: 182]. Наиболее упиравшихся, отказывавшихся от крещения высылали на поселение в другие регионы, а также отправляли на каторгу. Местные жители до сих пор передают из поколения в поколение конкретные факты. Так, житель д. Ст. Дуваново Буинского у. Симбирской губ. Птюк был сослан на каторгу за отказ креститься и умер там же [Поле 94: 274].

Возьмем известный обряд «прохождение в земляные ворота». В этом обряде всех выходящих из ворот сверху «окроплял» смоченным веником знахарь. Однако это не нравилось духовенству. Так, в 1905 г. был разогнан весь причт за то, что в с. Пандиково Курмышского у. «прихожане перегоняли скотину через ров с языческими обрядами и причт не принимал никаких мер против этого обычая» [ЧГИ 168: 369]. Впоследствии место знахаря в этом обряде занимает священник и «пропускает скотину между иконами, <...> окропляет святой водой пробегающих мимо» [ЧГИ 156: 45]. Но население практиковало и хитрости: совершив всю сакральную часть по традиции, оно приглашало духовенство [Прокопьев 1903а: 211–212]. Однако духовенство вело воинствующую политику. Так, священник с. Бюрганы Буинского у. Симбирской губ. в 1912 г. «разогнал полевое чувашское моление и затоптал костер ногами» [Маторин 1929: 133].

О серьезных намерениях охватить православием чувашское население красноречиво говорит и факт массового издания литературы религиозно-миссионерского содержания на чувашском языке. Так, в период с 1872 по 1917 гг., т.е. в период от создания чувашского алфа-

вита до Октябрьской революции, такие публикации составляли 64 % от всей литературы [Кузнецов 1963: прил. № 8]. Характеризируя религиозную ситуацию в Среднем Поволжье в конце XVIII — начале XX в., Л.А. Таймасов делает заключение: «Настоящих православных прозелитов среди нерусских народов региона было немного. К ним, видимо, следует отнести нерусское духовенство, значительную часть интеллигенции, представителей учащейся молодежи, некоторых рабочих и отходников, которые усвоили догматы православия, порвали с традиционным крестьянским укладом жизни. <...> И, наконец, следует сказать о не менее представительной группе крещеных, которые, называясь православными, оставались на самом деле язычниками» [Таймасов 2004: 40–41]. Детищем этой диффузии стал религиозный синкретизм, выраженный сложной и многочленной формулой, контрасты и противоречия которой достаточно наглядны.

История взаимоотношений наступающих религий, с одной стороны, и аборигенной религии — с другой свидетельствует не о влиянии, а взаимодействии, хотя традиционная религия чувашей оказалась в несомненном проигрыше. На сегодняшний день создалась ситуация, где быть не православным просто жизненно невыгодно. Особенно усилилась эта тенденция в постсоветский период. «Налицо неожиданная картина: если раньше печать пестрела высказываниями, оскорблявшими чувства верующих, которые объявлялись людьми несознательными, глухими к высокой коммунистической морали, то теперь впору, кажется, говорить к защите достоинства неверующих, поскольку единственным основанием подлинной нравственности все чаще объявляется вера в (православного. — *А.С.*) Бога» [Митрохин 1993: 9]. Традиционная культура в широком смысле (словарный состав, этикет, менталитет, пища, одежда, культовая сторона) сохранилась в основном в среде некрещеных чувашей. Исследование именно их быта обещает наиболее плодотворные научно-практические результаты.

Православие к сегодняшнему дню настолько вошло в плоть и кровь чувашей, что даже скрупулезному исследователю порой приходится трудно провести водораздел в тех или иных примерах. Так, всем известна легенда о том, как корова съела у чувашей книгу. Приведу вариант, услышанный и записанный В.Я. Смеловым в Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губ. в 70-х годах XIX в. «Каждому народу вера дана верховным Богом, — начинается легенда. — Как верховный Бог раздавал веры другим народам — рассказов не слыхал, русским же, татарам и чувашам вера была дана так. Раз русский, татарин и чувашин ночевали вместе в одной избе,

и вот рано утром услыхали голос, говорящий: "Идите, берите книгу и веру!". Татарин, тотчас же надев калоши, <...>, выскочил из избы первый, за что и получил книгу и три жены. За татарином, надев сапоги, вышел русский и также получил книгу и веру, но, как вышедший вторым, получил одну жену. Чувашин же, обуваясь в онучи и лапти, замешкался. Бог, подождав немного, бросил книгу и ушел. Вышел чувашин, а книгу-то давным-давно едят корова и овца, и остался чувашин без книги и закона, в воли киремети и мирских <...> богов. У коровы же и овцы внутри выросла книга» [Смелов 1881: 245–246]. В суждении о том, принадлежит ли данная легенда (больше похожая на анекдот) чувашам, можно высказать несколько версий и «за», и «против». «За»: 1) легенда начинается истинно чувашским объяснением — «По верованиям чуваш, на земле 77 народов, 77 языков и 77 вер»; 2) можно сказать, что легенда есть чувашское объяснение формы желудка коровы и овцы; 3) как говорят сами чуваши, на том свете христианский Бог их судить не может, ибо нет у чувашей писаной религиозной книги. «Против»: 1) словосочетание «верховный Бог» — это от православного монотеизма; 2) русские-православные желудок животного также называют «книгой», но подразумевают под этим словом Псалтырь; 3) в тексте присутствуют явно поздние детали (калоши и сапоги).

Наиболее взаимопроникающими, ассимилированными и синкретизированными праздниками сегодня можно считать *пукрав* (Покров 14.X), *мункун* (Пасха в апреле–мае), *тройцă* (Троица в мае–июне). Таким образом, сложилась обыденная религиозность масс, которую исследователи называют «православно-языческой», для которой характерны элементы религиозного поведения, а мировоззренческий элемент выражен слабо [Кудряшов 1974: 31]. Если для чувашского архаического мышления больше подходит определение «природно-космическое», то для православия — «конкретно-историческое». Хотя современную синкретизированную обыденную религию чувашей и называют «православно-языческой», у чувашей так и не сложились определенные представления о собственно библейско-православной религии. Чуваши сельской местности в основной массе и ныне оперируют амбивалентными категориями, продолжают обожествлять явления природы.

Пожалуй, приходится соглашаться с характеристикой нынешней религии чувашей, данной Дюлой Месарошем: «Бóльшая часть народа когда-то была мусульманами, но в результате позднейшей неблагоприятной политической ситуации связь между ними и мусульманским миром прекратилась, и в душе народа неукоренив-

шийся ислам слился с еще не совсем забытой шаманской религией. Из этих двух составляющих создалось сегодняшнее религиозное верование чувашей, в котором местами еще чувствуется и русское христианское влияние» [Meszaros 1909: 6–7]. Сказано 100 лет назад, однако верно в основе и на сегодняшний день. Отсюда — актуальность специальной защиты исконных обычаев, обрядов и верований. Так, по этому поводу в 1917 г. в постановляющей части Общечувашского съезда было сказано: «Съезд выражает протест по поводу ведущейся среди чуваш агитации, откуда бы она ни исходила, против сохранения национального языка, обычаев, обрядов, костюмов, увеселений, песен, игр и т.п., так как в них находят выражение дух и особенности нации и вне которых нация как таковая и существовать не может» [Резолюции 1917: 14]. Иначе создается ситуация психологического дискомфорта, который кроется в системе противопоставления «верующий — иноверец», в глобальной семиотической схеме восходящей к антонимии «наш — чужой», «этот — тот», «мы — они».

Здесь следует выделить три основных типа позиций «сопоставления — противопоставления»: 1) политеист — политеист, 2) монотеист — политеист, 3) монотеист — монотеист [Панеш 1996]. Первая форма настраивает политеиста, т.е. народ с ранними формами религиозного мышления, на веротерпимый тонус, ибо его боги отождествляются с чужими. Здесь нет повода раскладывать божеств по иерархическим полкам и, следовательно, нет причины говорить о превосходстве или ущербности национальных божеств. Божества только олицетворяют те или иные проявления повседневно окружающей природы, частью которой человек считает себя. Вторая позиция: когда сталкиваются монотеист и политеист, проявляется односторонняя жесткость и нетерпимость к религии природы, ибо монотеизм предполагает явную идеологизацию религии. Для третьей позиции характерны выраженная тенденция противопоставления и даже конфликтность. При столкновении двух разных моноконфессий резко возрастает этнопсихологическая оппозиция.

Отметим, что идея противоречия/непротиворечия заложена в самих концепциях религий, т.е. в сопоставлении/несопоставлении своих богов с чужими. При этом политеистические концепции не конфликтны, ибо все божества и духи имеют право на существование. Односторонняя жесткость монотеистической концепции выражена формулой: если ты не служишь нашему Богу, то служишь дьяволу. Напомню в качестве яркой иллюстрации средневековые инквизиции, когда иноверцы и ученые предавались анафеме и «очищались»

огнем на кострах. Чуваши (и та часть, которая остается в древней религии, и та часть, которая входит в лоно православия) воспринимают христианство как религию русских. Вот высказывание самих чувашей на этот счет, записанное в 1905 г. в д. Клементейкино Мензелинского у. Уфимской губ. учителем миссионерской школы Михаилом Ямаховым. «Само Клементейкино состоит из чуваш, более половины из них язычников. Хотя крещеные чуваши не отрицают христианство, принимают его верой истинной, но только русской, не своей» [ЧГИ 338: 5]. Та же самая ситуация и во взгляде на ислам.

**О системе религии.** Наука о системах появилась как ответ на потребность в том, чтобы найти способы понять сложности и иметь дело со сложностью. Системное мышление позволяет вести поиски связей и может расширить границы традиционной науки. По существу, мы имеем не дисциплину, а метадисциплину, предмет которой — организованная сложность, она может быть применена в пределах фактически любой дисциплины [Laszlo 2003: 854]. При этом следует учесть, что «сложность мира не означает, что он должен отображаться в сложных теориях. Наоборот, чем сложнее мир, тем больше необходимости в создании простых теорий. Простота — свидетельство истинности не потому, что мир прост, а потому, что он сложен» [Уёмов 1978: 262]. «Впрочем, как известно, путь к "простому" и оказывается наиболее сложным» [Головнёв 1995: 17]. Объекты, оказывающиеся в поле познания, порой бывают такими сложными, что налицо явный риск запутаться. Поэтому «система тем более совершенна, чем меньше число ее принципов: желательно даже, чтобы число их сводилось к одному» [Кондильяк 1938: 3]. Таким образом, правильно выбранное направление теории — это верный путь, ведущий к осуществлению идеи.

Система — это совокупность элементов, находящихся в связях друг с другом и образующих целое. Таково мнение ведущих исследователей теории системного подхода [Садовский 2001: 552; Кондаков 1975: 545; Гаазе-Рапопорт 1971: 220 и др.]. По мнению Р. Уинтропа, система — это «набор элементов, показывающих целостность, структуру, иерархию и круг причинных связей» [Winthrop 1991: 290]. Сходными к ней терминами, составляющими синонимичный ряд, могут быть «порядок», «расположение», «реконструкция», «классификация», «соединение», «организация», «координация», «схема», «структура», «комплекс», «форма». Однако ни один из них не может претендовать на место термина «система». Классификация, напри-

мер, сама является подготовительным этапом систематики (применение одного и того же основания, соразмерность деления, взаимное исключение членов, непрерывность в делении). Структура, имеющая горизонтальные и вертикальные срезы, объясняет прежде всего связи и является основной характеристикой системы. Кроме того, структура абстрагируется от носителя. Противоположностью «системе» (гармонии и сотворению) служит «хаос».

Основными принципами системного построения признаются: 1) целостность (зависимость каждого элемента системы); 2) структура (возможность описания системы через сети связей); 3) взаимозависимость системы и среды; 4) иерархичность (каждый компонент системы может рассматриваться как система, а исследуемая система представляет собой один из компонентов более широкой системы); 5) множественность описания каждой системы (построение множества различных моделей, где каждая описывает лишь определенный аспект системы) [Садовский 2001: 552–553]. Таким образом, система, сама входя в метасистему, одновременно не только существует на уровне блоков, но и пронизывает мельчайшие мотивы. Поэтому Л. Берталанффи справедливо назвал систему междисциплинарной моделью [Bertalanffy 1975: 84]. Но не может быть системы, абстрагированной от действительности. Она может быть комбинирована или природой (горная гряда, система рек), или человеком/обществом (семья, мобильная связь). С точки зрения форм существования различают системы изолированные, самоорганизующиеся, эндогенные или инбридингные. Так, объектом исследования может быть изолированная морская береговая система [Полунин 1988]. В зависимости от характера объекта и цели исследования можно получить сложные, простые и упрощенные схемы.

Но с каким бы из вариантов материала мы ни имели бы дело, следует учесть правило: «Организованную сложность, состоящую из многих переменных, сильно взаимосвязанных между собой, нельзя рассматривать “по частям”, поскольку целое больше суммы его частей. <…> Согласно системной методологии, исходными считаются законы, управляющие поведением целого» [Боброва 2003: 3]. Иначе систематика просто не состоится. Например, на действующий институт любого профиля следует смотреть не просто как на сумму личностей, а как на личности, находящиеся во взаимодействии ради процветания целостности института. Поэтому система «не исчерпывается особенностями составляющих его элементов, а коренится прежде всего в характере связей и отношений между определенными элементами» [Блауберг 1997: 235].

Любая система должна строиться на большом конкретном и самодостаточном материале, подвергаемом системному анализу и наблюдению. Системный подход отнюдь не исключает аналитическое изложение. Эти два подхода (системность и анализ) не только не противоречат друг другу, более того — они «выступают как непременные черты системного подхода» [Афанасьев 1986: 5]. Поэтому не следует ограничиваться фрагментарными исследованиями. «Фрагментарность методологии разрушает системный подход <...> и низводит знания до уровня специалиста-ремесленника — и в методологии науки, и в философии. Сегодня ремесленническое положение науки можно исправить, возвратив фрагментарную методологию науки из эпистемиологического анархизма в гносеологию» [Малиновский 2003: 625]. Конечно, индуктивный подход при этом должен оставаться начальным этапом исследований, т.е. индуктивная систематизация предполагает исследования, развивающиеся по схеме «эмпирические данные → теория → философские принципы» [Светлов 1987: 5,6,14]. Иначе говоря, предмет должен широко и глубоко изучаться с тем, чтобы выявить связи между элементами, блоками и уровнями. При этом «устойчивость основных структурных компонентов той или иной материальной и духовной системы является свидетельством ее жизнеспособности и эффективности» [Ковальченко 1987: 20]. Однако следует различать два разных класса системных объектов, отделять систему как материальный объект от системы как логическое построение или учение. «Производственная система, информационная система "человек — машина", экологическая и прочие системы, состоящие из материальных объектов, нельзя ставить в один ряд, например, с системой научных взглядов или системой Станиславского» [Кузьмин 1996: 5].

Еще древние мыслители (Порфирий и другие) систему живого организма сравнивали с растущим деревом. Это сравнение актуально и сегодня. При этом ветки дерева можно изучать как подсистемы. Таким образом, отдельные подсистемы, объединяемые единым стволом и корнями, образуют целостную систему. Поэтому выводы, получаемые в ходе анализа источников, для наглядности лучше всего подавать в виде моделей (таблиц, рисунков и схем).

Все это вместе говорит о том, что системный подход «не есть некоторый подготовительный этап, <...> а представляет собой самостоятельную» науку [Садовский 1974: 43], позволяющую, в конце концов, «создать типологию систем» [Уёмов 1978: 5]. «С помощью системного подхода объект рассматривается всесторонне, в его развитии и конкретности. Зачастую он представляется как иерархичес-

ки построенная система, что позволяет выявить субординацию его частей и выделить его структуру» [Цырендоржиева 2001: 122–123]. Ученые подчеркивают общенаучный или даже метанаучный характер теории систем [Разумовский 1993: 14]. А это значит, что теория системы универсальна и может быть использована во всех областях науки. Так, она применяется в научной систематизации литературы в крупнейших библиотеках мира.

Методология исторического и системного изучения объекта признается исследователями ключевой в гносеологии. «Современный уровень этнографических знаний логически требует того, чтобы на первый план выдвигались проблемы сравнительно-исторического, структурно-типологического и системного исследования, которые в совокупности представляют ключ к пониманию всего конкретного разнообразия многогранных и многоликих процессов этнокультурного развития во всем мире, как в прошлом, так и в настоящем» [Арутюнов, Мкртумян 1984: 19]. Дискуссии в области религиоведения привели, как считает Эрик Шарп, к образованию двух независимых субдисциплин в рамках изучения религии — исторической и систематической [Sharp 1995: 84]. В принципе соглашаясь с этим тезисом, все-таки хочется предостеречь от возможного внутреннего противоречия, заложенного в содержании самих тезисов. Речь идет здесь не о противопоставлении системного и исторического подходов, а об их последовательности и даже возможной синхронности в изучении.

«Точное систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его», — таково утверждение В.Я. Проппа [1976: 139], который сумел проиллюстрировать (он не любил слово «доказывать») свое высказывание, исследуя сказки. Естественно, чтобы исследовать генезис, сначала следует описать явление или вещь. Ибо расширенное описание объектов, т.е. более полная каталогизация явлений, всегда предшествует их осмыслению и изучению процессов [Байбурин 2004: 96–101]. Однако правы и те, кто ставит задачу в одной методологии суметь соединить генетически-исторический и системно-структурный подходы [Каган 1972: 425]. Выходит, границы между системным и историческим изучением достаточно зыбки и условны. А это позволяет проложить цепочку «классификация → систематика → типология».

Следующий вопрос — соотношение терминов «система» и «морфология». Неразработанность обоих (вернее — недостаточное использование их применительно к этническим религиям) приводит к

разночтениям. Действительно, в них много общего (прежде всего, оба из сферы структурного изучения), однако они представляют собой две стороны одной медали. Если почти все понятно с термином «морфология» в биологии, лингвистике, сказковедении и искусствоведении, то терминология «морфология религии» входит в науку только сейчас.

Морфология религии — это форма или синтез элементов предмета. Например, «язычество, с морфологической точки зрения, есть пантеизм и как таковой глубоко и существенно противоположно религии христианско-теистической» [Введенский 1902: 12]. Согласно Й. Китагаве, одному из основных редакторов англоязычной капитальной «Энциклопедии религии», «задача систематического изучения религии включает аспекты феноменологии, компаративистики, социологии и психологии. Особый вклад, сделанный в этой области Элиаде, можно назвать "морфологическим" изучением религии» [Kitagawa 1995: XV]. Иначе говоря, труды М. Элиаде по этнорелигиеведению, граничащие с этнолингвистикой, этногеографией, этносоциологией, этнопсихологией, этнопедагогикой, этнофилософией, этнокультурологией, суть морфологическое изучение религии, где каждое направление раскрывает те или иные проявления (формы) религии.

Следовательно, морфология религии — одно из направлений системного изучения религии, занимающееся выяснением междисциплинарных взаимоотношений. Философы в таком случае говорят о строении и морфологии системы, ибо «каждая система характеризуется не только наличием связей и отношений между образующими ее элементами, но и неразрывным единством с окружающей средой, во взаимодействии с которой система проявляет свою целостность» [Садовский 2001: 553]. «Например, функционирование сердца как системы можно понять лишь в том случае, если среду, в которой функционирует сердце, также рассматривать как систему» [Уёмов 1978: 22].

Вообще говоря, исследование религии включает два аспекта: сбор информации и систематическую интерпретацию собранного материала в плане извлечения его значения [Smart 1994: 509]. Однако прежде чем приступить к систематическому обобщению, следует иметь последовательную и связную структуру объекта. А логическую структуру невозможно получить, не пройдя все этапы классификации материала. Поэтому «классификация является базой всех наук как первый шаг с тем, чтобы иметь удобные в обращении размеры и двигаться к понятной систематике предмета.

Подобно зоологу, который должен распознать и описать различные порядки жизни животных как необходимую стадию общей попытки понять характер такой жизни, исследователь религии должен использовать инструмент классификации в пределах своего предмета по научному объяснению религиозного опыта человека» [Adams 1994: 523].

Еще Э.Б. Тайлор писал о системах религиозных учений и особо останавливался на системах дуализма и монотеизма [Тайлор 1989: 428–430]. В трудах некоторых исследователей содержатся принципы системного изучения религии. Дж. Миддлтон, например, подчеркивает, что, с антропологической точки зрения, религиозная система как объект исследования включает в себя не вещи, не людей, а социальные отношения [Middleton 1973: 500–508]. Отрадно, что сегодня имеется ряд наработок по системному исследованию некоторых фольк-религий народов мира. Так, А.К. Байбурин замечает, что «проблематика "славянских древностей" традиционно решалась в основном применительно к тексту, и лишь в самое последнее время предприняты попытки реконструкции системы» [Байбурин 1984: 55]. А вот что пишет исследователь индуизма: «Индуизм кажется неорганизованным даже квазиологически: его основания нельзя привести ни к какому рациональному логическому единству. При этом его практическое единство всегда было не просто неоспоримым, а исключительно прочным: иррационально организованный индуизм оказался для Индии более эффективным и жизнеспособным, чем рациональный буддизм. <...> Вот почему мы можем обнаружить в нем системность совершенно особого рода, скорее интуитивную, нежели логическую» [Альбедиль 2004: 21]. Опираясь на опыт наблюдения за религией нганасан, Г.Н. Грачева писала: «Каждый исследователь, подходя к проблеме, хотя бы даже к простой подаче материала, так или иначе обязан его классифицировать, систематизировать, типологизировать, и в конечном счете оказывается, что он сам приводит материал в систему» [Грачева 1983: 14].

В контексте методологии вполне корректным представляется взгляд К. Гирца, который считает, что антропологическое изучение религии представляет собой двустадийную операцию: первый этап — анализ системы, второй — исследование связи систем в социально-структурных и психологических процессах [Geertz 1973: 125]. Таким образом, изучение отдельных элементов в виде обрядов и верований позволит в конечном итоге получить целостное представление о религии изучаемого народа. А полученные результаты будут способствовать широкой перспективе расшифровки этноге-

неза. Тогда бы перед нами раскрылась система мыслей и чувств народа, которую можно назвать кодексом поведения [Bridgwater, Kurtz 1964: 1785].

Некоторые исследователи считают, что древние религии были системными, а христианство лишь приспосабливалось к ним [Петрухин 1999: 431; Громов 1980: 79]. Признавая справедливость такой оценки, отметим, что вернее будет характеризовать первые как политеистические системы, а вторые — как монотеистические. Однако говорить о древности любых религиозных форм, тем более систем, не приходится. По археологическим и другим источникам известно, что религиозные формы имелись еще в мустьерской культуре, т.е. 100–80 тыс. л.н. Тем не менее на той стадии «не может быть и речи о религии как устойчивой и четкой системе» [Окладников 1976: 42]. Даже в таком цивилизованном регионе, как Месопотамия, в протописьменный период «религии как продуманной системы взглядов <...> не существовало: то, что мы называем религией шумеров, было совокупностью довольно беспорядочных и смутных представлений относительно существующего мироустройства и эмоций, <...> а также действий, которые, по тогдашнему убеждению, были необходимы для сохранения каждым человеком своего места в этом мироустройстве» [Дьяконов 1983: 146]. При вторжении одной религиозной системы в другую происходит или поглощение, или синкретизация. А если новая религиозная система насаждается силой, то старая или приходит в упадок, или сохраняется только в отдаленных от центра слоях населения. Так, религиозно-мифологическая целостность религии древних славян «была разрушена в период христианизации» [Иванов, Топоров 1995: 5]. По этой же причине, естественно, в среде восточно-славянских племен не сформировался институт жрецов [Бернштам 1989: 95].

Не менее важный аспект — необходимость учета вариативности этнических религий по отношению друг к другу. «Хотя и имеются определенные универсальные характеристики религиозных систем и верований, именно их разнообразие и неповторяемость представляют первостепенный интерес для науки и общественной практики» [Тишков 2003: 86]. Более того, у одного и того же народа обряды и моления в разных регионах обнаруживают локальные особенности. Тем не менее «разрозненные их части, уцелевшие в разных местах, будучи сведены вместе, очень часто поясняют друг друга и без всякого насилия сливаются в одно целое» [Афанасьев 1994: 18]. Так из достоверных и проверенных фактов вырастает живой организм в действии. Поэтому совершенно логичен К. Леви-Строс, смотревший

на систему религии как на согласованное целое («religious system as coordinate wholes» [Lévi-Strauss 1953: 548]. Систематика — это своего рода реконструкция, предполагающая восстановление образцов народной культуры по деталям. В реконструкции строится структура инварианта, состоящего из бесчисленного множества существующих, существовавших и предполагаемых вариантов. Без умения видеть инвариантную модель систематика невыполнима. Но для этого «нужно глубоко и досконально знать структурные и системные принципы всей совокупности традиционной культуры, а значит, нужно знать язычество» [Арутюнов 1982: 154]. Поэтому при систематике приходится поднять огромный объем религиозного опыта этноса, связать воедино разбросанные звенья цепи.

Естественно, говоря о конкретном мотиве или блоке, необходимо раскрывать содержание, т.к. без этого всякие рассуждения повиснут в воздухе. Назвать работу в этом направлении напрасной или описательной — явная ошибка, ибо, как справедливо указывают исследователи, «пока не будет установлен состав образующих систему элементов, всякие рассуждения об их взаимодействии окажутся малоплодотворными» [Маркарян 1972: 17]. Более того, Э.С. Маркарян имеет в виду воспроизведение процессов «в живых системах любого уровня» [Там же: 43], т.е. исследователь не вправе навязывать выдуманную схему, он должен следовать живой (т.е. реальной) структуре религии. По мнению У. Праудфута, описание религиозного опыта должно быть на деле описанием, каким его представляет сам субъект опыта [Proudfoot 1985: 235]. Носители информации — живой партнер, архивная рукопись, опубликованный текст — сами хранят в своих материалах принципы классификации и систематики. Задача исследователя — уметь наблюдать и делать правильные выводы.

Работы по семантике и семиотике заманчивы и безусловно нужны. Эти аспекты занимают сегодня умы, как и сто лет назад. Достигнуты определенные успехи, в том числе и в нашей стране. Можно иметь множество действительно добротных исследований, которые бы указали на наличие культа быка, солнца, земли, воды, лошади, духов и предков. Однако, не отрицая возможности и необходимости ведения таких исследований, более плодотворно, на наш взгляд, производить семантико-семиотические изыскания, имея предварительную схему-карту. Например, изучать культ огня у чувашей комплексно и делать из этого далеко идущие выводы в генетическом, культурологическом и сравнительно-историческом плане было бы гораздо более продуктивно при знании места и роли огня во всех сферах жизни индивида, семьи, рода, деревни и макрокосма.

Исследователь материала любого народа сталкивается с трудностями, связанными с неразработанностью научных принципов классификации и систематики. Отдельные принципы заложены в редких работах. Однако и они во многом требуют уточнения, дополнения и расширения, а самое главное — подтверждения или опровержения конкретными исследованиями. Именно работы, написанные на основе индуктивного метода, призваны служить основой для методологических рассуждений и выработки научных концепций.

Система не может быть статичной, она динамична и жива за счет обновления. Поэтому следует изучать систему в динамике, при этом следует изучать и неустойчивые динамические системы. В силу внутренних и внешних обстоятельств система время от времени приобретает хаотический вид. Тогда возникает более сложная ситуация неустойчивой хаотической системы [Пригожин, Стенгерс 1999]. В результате рождаются неоднородные и синкретические системы. Так, существует проблема личности как динамической системы, ледников как неустойчивой системы и вычислительного устройства как неоднородной системы [Яницкий 2000; Мазо 1989; Борде 2001; и др.]. Притом «распределенная в системе неоднородность содержит в себе и постоянно рождает локализованные неоднородности, которые в результате взаимодействия перестраивают структуру системы, переведя последнюю в новые качественные состояния» [Солодухо 1989: 149]. Главное, чтобы находящаяся в активном состоянии система была «способной реагировать на внешние воздействия» [Sengel 1979: 814]. Конечно, в нашем конкретном случае синонимами к термину «однородность» могут выступать «инвариант» и «традиция», а к термину «неоднородность» — «вариант», «диалект» и «новшество».

Исследователи также пишут о динамике элементов религиозной системы, о постоянных изменениях и вообще о динамической системе. Например, религиовед К.М. Герасимова пишет о синкретизме культовой системы ламаизма [Герасимова 1989]. «Религиозность многолика и живет сразу многими системами. <...> Внутри системы все волнуется и видоизменяется; как целое, она мелькает лишь по временам и то по-разному. <...> Даже один и тот же индивидуум может оказаться носителем нескольких систем в зависимости от того, какие элементы в данный момент в нем преобладают» [Карсавин 1997: 52, 181, 316]. Народная религия, основывающаяся на устной традиции, не может быть исследована как раз и навсегда данная схема. Следует учесть изменения в виде хронологических вариантов, локальных особенностей и вообще специфики социально-экономических условий.

Особый интерес представляет изучение религиозных систем в период быстрых и радикальных социальных изменений, когда верования, вводимые религиозными лидерами, могут иметь существенные расхождения с традиционными [Middleton 1973: 500–508]. Иначе говоря, встает проблема соотношения диахронии и синхронии. «Но общество представляет собой связное целое и потому нуждается в рассмотрении в качестве структурного единства, что ставит перед исследователем проблемы синхронного анализа системы. Сочетание этих двух разных аспектов сопряжено с немалыми методологическими трудностями. Однако хотелось бы подчеркнуть, что синхронное исследование социально-культурной системы не противоречит историческому подходу, а скорее его дополняет» [Гуревич 1984: 37]. Другими словами, динамика системы религии основывается на единстве противоположностей. Благодаря наличию противоречий происходит подвижка частей целого и единство обретает развитие. Классическим примером динамической системы можно назвать религию синто. Во всех аспектах религии Японии просматриваются влияния дзен-буддизма, конфуцианства и прочих полурелигиозных элементов, между тем синто сохранило достаточно стойкую структуру своей религиозной системы [Kitagawa 1968*a*: V–VI].

Динамика культурно-религиозной жизни общества четко прослеживается в отношении к традициям и старине. Когда идет интенсивный поиск нового, в культуре движение резко ускоряется, а когда какая-либо проблема считается достигнутой, общество входит в стадию относительной стабильности. В этот период система ценностей выражается в сохранении и углублении старины. Во времена сомнений, фантазий и изобретений человек создает новые идеи. В это время «позиция “нового человека” по отношению к “старине” варьируется от открыто враждебной до признающей за “стариной” права на существование в рамках традиции» [Черная 1996: 163]. Думаю, в обществе сегодня именно такое смятение. Если новое начинает вписываться в ту или иную традиционную линию, его начинают оценивать уже в русле традиции как продолжение, развитие «старины». «Традицию “видят” лишь на расстоянии, когда уже не живут “стариной”, а развивают и продолжают ее отдельные черты» [Черная 1996: 163]. Народ жив традициями. Предложение чуждых и непонятных новшеств всегда приводит к отталкиванию, искажению и, в конце концов, к уничтожению системы. Действительно, роль традиций в жизни общества незаменима, ибо «традиции могут существовать без инноваций, но не наоборот;

традиция абсолютно необходима для самого поддержания существования общества», инновация же необходима для его развития [Арутюнов 1989: 161].

Научной работой можно признать ту, которая разбирает огромное количество конкретных источников, выверяет их и индуктивно подходит к обобщениям и классификациям. Отсутствие надежной источниковедческой базы и оперирование одними теоретическими положениями может привести к неверным выводам.

Но возникают трудности и практического плана. «Объясняется это двумя причинами: 1) даже если мы ограничимся изучением одной-единственной религии, всей человеческой жизни едва ли хватит на то, чтобы довести данное исследование до конца; 2) если же мы вознамеримся обратиться к сравнительному изучению религий, то для достижения подобной цели и нескольких жизней окажется недостаточно» [Элиаде 1999б: 29]. Поэтому исследователь должен планировать объем и время реализации своего труда.

«Наука не должна ставить под сомнение полную автономию религиозного опыта» [Proudfoot 1985: 235]. У. Праудфут справедливо настаивает на том, чтобы объявить незаконными всякие попытки объяснить религию «извне». Религиозные явления, опыт в том числе, — пишет он, — можно понять только «изнутри». Системность — это имманентное свойство культуры, т.е. внутренне присущее явление, а не позиция (плод фантазии) исследователя [Байбурин 1977: 35–36]. К сожалению, и в настоящее время встречаются экспедиции (как правило, так называемые комплексные, состоящие из большой группы ученых и культработников, снабженных аудиовизуальной техникой), когда собиратели и информаторы делятся на две группы. Причем приезжие выступают в качестве агитаторов и наставников, а местным остается узкий выбор: либо смиренно выслушивать и выполнять просьбы (одеть то-то и так-то, спеть то-то и так-то), либо скромно промолчать, либо не явиться по приглашению на собрание, дабы не вызвать гнев божеств и духов. Религиовед К. Йеттмар вообще отрицает понятие «объект изучения», ибо перед исследователем всегда должен стоять не объект, а партнер [Йеттмар 1986: 7]. Поистине уместное замечание. Лишь равное, уважительное отношение (а не тон наставника или просителя) позволит стать своим, без преувеличения родным. Этнология знает много блестящих примеров, когда «упавший с Луны» принимался в племя, род, семью, общину с соблюдением всех надлежащих церемоний и ритуалов. Как правило, такое вживание в народ получалось у исследователей одиночек.

В последнее время наблюдаются «увлечения методами массового опроса, статистическими данными этносоциологического характера, используемыми при изучении этнических процессов. Безусловно, на основе статистического материала можно получить представление об общих тенденциях этнокультурных процессов, однако многие, и притом весьма существенные содержательные характеристики этих процессов попросту не улавливаются с помощью статистических методов. Нет сомнения, что более пристальное внимание к этнофору (не среднестатистическому!), к его личности может не только выправить существующий крен, но значительно дополнить и обогатить наши представления о характере этнокультурных процессов» [Байбурин 1982: 133]. С такой позицией абсолютно солидарен В.А. Тишков: «Классическим вариантом полевых исследований в мировой науке начиная с Бронислава Малиновского остаются все же индивидуальные долговременные экспедиции. К тому же серьезной проблемой для мировой и отечественной социально-культурной антропологии в недавнем прошлом были ее "растворение" в комплексных социальных исследованиях и тенденция к слиянию с социологией, чему у нас как раз отчасти и способствовали комплексные экспедиции» (об этом: [Дубова, Ямсков 2002: 137–138]). Приходится согласиться с констатацией американского антрополога Брюса Гранта: «Парадокс современной российской этнографии заключается в том, что так мало полевых исследований» [Грант 2004: 39].

Многие собиратели и исследователи снабжают свои материалы и труды специальной оговоркой о путях добывания источников для изучения. Так, в 1843 г. Поволжье посетил барон из Берлина Август Гакстгаузен, который затем снабдил свою книгу следующим замечанием: «Все, что я передал тут о черемисах и чувашах, взято частию из моих собственных наблюдений, частию же заимствовано из устных сообщений г. Фененко (уездный начальник государственных имуществ в Козьмодемьянске. — *А.С.*) и из вышеназванной книги (Александры Фукс. — *А.С.*)» [1869: 295]. В.К. Магницкий писал о своем опыте: «Предлагаемые материалы собраны были мною частию путем непосредственных расспросов чуваш и других лиц в восточной половине Чебоксарского уезда, более же извлечены из рукописей, обязательно составленных для меня учителями-чувашами: Чебоксарского уезда: деревни Масловой (Кивьял) Андреем Егоровым, — Чешламы Михаилом Орловым, — Малой Карачевой (Сядырга) Кузьмой Изотовым-Мухиным и Ядринского уезда, деревни Тухыр Тага, Мало-Шатминского прихода, Григорием Филипповым (ныне священник села Старых Шигалей, Цивильского уезда)» [Магнитский 1881: III].

Религия — чрезвычайно сакральное явление, особенно фольк-религия. Вот как описывал свою работу по записи заговоров приворожения в 1911 г. учитель Пизиповского училища Ядринского у. Казанской губ. Андрей Меценатов: «Крестьянин, который мне сообщил эти слова, после сообщения начал каяться в этом. У них, оказывается, существует такое суеверие, что кто сообщает кому-нибудь слова заклинания, должен безусловно попасть в ад и это считается большим наказанием пред Богом. Мне пришлось ему об этом подробно объяснять и утешить, что всего этого ничего не будет. Вот почему и трудно от них добиться всего этого подробно. При первом же обращении к ним с просьбой сообщить чего-нибудь — отказываются, говоря, что я ничего не знаю и не занимаюсь этим грешным делом» [ЧГИ 184: 339–340]. С такими фактами и сегодня приходится встречаться часто. Поэтому наилучший способ — это проживание во время экспедиции в семье в течение длительного времени.

В работах по систематике главное — уйти от предвзятости, суметь преодолеть давление устоявшихся штудий и авторитетов. Основной опорой должны стать источники. Перед исследователями стоит сверхпрозаическая задача: собирать и раскладывать по местам. Причем так, чтобы не нарушить естественный живой организм структуры. «Собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его. <...> От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости. <...> Внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез. <...> Чем более будет появляться таких частных, скромных работ, тем более шансов, что выровняются наконец, при взаимной поверке, и общие приемы исследования, и субъективизм исследователей уступит место точному методу» [Веселовский 1938: 85]. Таким образом исследователь сможет продвигаться от типичных фактов к фактам менее известным или неизвестным вообще. Только доскональное знание исследуемого материала и его реконструкция дадут возможность получить адекватные системные таблицы и схемы, которые будут базой для построения теории.

Разумеется, имеющиеся в архивной практике путеводители, описания по отделам значительно облегчают труд исследователя. Однако существуют более эффективные средства в помощь научным работникам. Это предметные или, вернее, проблемные указатели. Говорить о больших достижениях в области сбора, хранения, учета и систематизации архивных источников научными учреждениями, а также о практической помощи имеющихся картотек в исследова-

тельской работе в целом было бы излишне. С данной точки зрения у меня вызвала интерес статья этнологов из Тарту Э. Норманна и А. Анниста о систематизации заговоров, мифологических представлений и верований, календарных земледельческих обрядов, народных примет, народных обычаев и связанных с ними верований [Норманн, Аннист 1964]. Тем не менее в этом ценном начинании видится определенная опасность. Если беспрекословно следовать изложенным в упомянутой статье рекомендациям, то через несколько десятков лет можно иметь те же последствия, к каким привело слепое подражание указателю сказочных сюжетов А. Аарне. Имеется в виду отсутствие логической связи в классификации, о чем уже много говорилось и писалось.

Предлагаю на основе схемы единой классификации документной информации в систематических каталогах государственных архивов использовать проблемный подход к учету и систематизации архивных источников. Например, проблема «Божества». Первым делом следует иметь под рукой рабочую классификацию данного жанра. Потом завести по каждому частному вопросу карточки. Через некоторое время каталог будет заполняться. Каждая карточка может и должна быть обогащена и продолжена дополнениями из других архивов, а также материалами из опубликованной литературы. Получив в руки готовую картотеку источников по заданной проблематике, исследователь может приступить к анализу. Полезность и высокая эффективность подобного каталога очевидны.

Помимо этого, религиовед должен владеть азами архивоведения, источниковедения, текстологии и герменевтики. Работа с первоисточниками требует учета степени их достоверности. Например, в рукописи от 1902 г. [ЧГИ 26: 220–229] сначала было написано *Учук*, а затем учитель Г.Т. Тимофеев, по заданию которого был записан материал его учеником, переправил слова *Учук* на *чук*. Считаю применительно к данному тексту первичное правильным. В этой рукописи говорится, что названный обряд провели из-за засухи. Думаю, или ошибся наблюдавший, или в силу инновации в обряд был вложен иной смысл, т.е. произошла замена термина *Учук* на *çумăр чук* «инициирование дождя». Основным различительным признаком здесь является время проведения: *Учук* проводится в начале лета после посева; инициирование дождя — в жаркую и сухую погоду во время роста по уборке урожая. Сообщение о том, что описываемый обряд провели только с целью вызывания дождя, — неверно.

Систематика предполагает многотрудную и кропотливую работу по нахождению безошибочного хода изложения собранного и раз-

ложенного материала. Процесс работы осложняется тем, что она, как покажется стороннему наблюдателю, на всем протяжении как бы не выдвигает аргументов в доказательство тех или иных положений. Весь механизм доказательств заключен в ходе изложения. Приходится говорить не о доказательстве тех или иных постулатов, а о демонстрации или даже инвентаризации существующего и поддающегося реконструкции текста, ибо религиозный опыт также представляет собой текст в семантическом понимании. В.Я. Пропп, например, считал, что то или иное положение в науке не может быть доказано, оно может быть только показано на широком материале [1976: 156]. Обилие материала по фольк-религии затрудняет работу исследователя любого направления, а встречающиеся в разных источниках противоречия иногда заводят в тупик. Тем не менее «мы должны дорожить убеждением, что среди видимого беспорядка царит порядок» [Мензис 1897: 3].

Чтобы удовлетворить все претензии классификации, необходимо отказаться от работы над всем объемом материала одновременно. Нужно его расположить так (на первом этапе хотя бы по самым внешним признакам), чтобы он мог говорить сам за себя. Упрощенно говоря, проделать работу, подобную составлению натурального ряда чисел из разбросанных беспорядочно цифр, предварительно не имея понятия об их последовательности. Это не систематика в строгом смысле слова, как это возможно в естественных науках (химии, ботанике и зоологии). Речь только о допустимых возможностях, о тех представлениях, которые явно можно выделить в качестве элементов и блоков системы. «Необходимо прежде всего попытаться внести в этот хаос какую-то систему, распределить весь подлежащий изучению фактический материал по категориям и группам» [Токарев 1990: 376]. «Иначе говоря, мы имеем тут дело с субстратным (или элементным) и со структурным анализом системы» [Каган 1991: 21]. Но следует помнить, что при этом «любую религиозную систему можно свести к нулю, методически разбивая ее на составные части и изучая их» [Элиаде 1999а: 167]. Поэтому следует попытаться найти последовательность и взаимодействие элементов, блоков и подсистем, народную логику, основываясь на материалах экспедиций, архивных источниках и опубликованных текстах. Глубоко прав Клод Леви-Строс, который, говоря о моделировании в религиозной этнологии, констатировал: «Этот метод не сулит быстрых успехов, но он позволяет сделать наиболее обоснованные и убедительные выводы» [Леви-Строс 2001: 333].

Работу по сбору, учету и систематизации источников религии можно сравнить с рутинной работой археологов, которые утверждают: «Реалистична будет прикидка, что 80–90 процентов времени и энергии археолога уходит на классификацию материала» [Chang 1967: 71]. И этнологам следует разные звенья цепи обрядов и верований многократно выверять, указав признаки общеэтнические, локальные и стадиальные (разумеется, на уровне типологии). В истории науки о чувашах примером трудолюбия может быть член-корреспондент АН СССР Н.И. Ашмарин. О его работах Н.В. Никольский, в частности, писал: «Метод исследования, по преимуществу, индуктивный: от фактов к выводу, а не от теории к фактам идет в своих работах Н.И. Ашмарин. И все это проделывается самым тщательным образом. Н.И. Ашмарин не спешит, не торопится, но кропотливо вновь и вновь наблюдает, проверяет свои наблюдения. Благодаря этому работы Н.И. Ашмарина получались вполне научные» [ЧГИ 273: 100а–100а об.].

Рассуждать о системе традиционной религии — предприятие почти безнадежное. Как говорят англичане в таких случаях: «If I were a horse...» Однако попытки «вживания» в логику предков не должны быть оставлены. Главная проблема — в правильности «избираемых приемов и методики реконструкции архаического сознания», а также в степени «достигаемого приближения к реальности» [Клочков 1983: 9].

До сих пор чувашское религиоведение имело в качестве основных направлений изучения такие аспекты, как христианизация (Т.А. Земляницкий [1909], Н.В. Никольский [1912], В.Д. Дмитриев [1958]), исламизация (Н.И. Ашмарин [1921; 1902]), шаманизм (Н.И. Золотницкий [1875]), атеизм (П.В. Денисов [1972], Г.Е. Кудряшов [1970], А.И. Петрухин [1959]), исторические этапы верований (П.В. Денисов [1959]), синкретизм (Г.Е. Кудряшов [1974]). Были работы и по отдельным темам (К.П. Прокопьев [1903; 1903б], А.А. Трофимов [1993]), издавались материалы и памятники (В.К. Магницкий [1881], Дюла Месарош [Meszaros 1909] и Никанор [1910]).

Что касается системы фольк-религии чувашей непосредственно, то она тоже имеет свою историю изучения, хотя и не богатую. Все высказывания о системе народной религии чувашей условно можно разделить на ошибочные и рациональные.

Литература XVIII–XX веков содержит немало «взглядов сверху» на верования и обряды чувашей. Как правило, их авторы — миссионеры и атеисты. Периодическое издание Симбирской

епархии, например, писало: «Эти основные идеи, как плод самого первичного мышления, обусловливают все миросозерцание шаманствующих инородцев, но ни у одного племени, тем более у чуваш, как племени менее других даровитого, не развиты в подробную систему, простой донельзя быт не мог создать разнообразия обрядов» [Новруский 1899: 236]. В качестве ошибочного примера приведем и строки из известной книги В.К. Магницкого: «К событиям, вызывающим у чуваш проявления религиозных верований, относятся: во-первых, почин и окончание земледельческих и других хозяйственных предприятий; во-вторых, болезни и смерть людей и домашнего скота; в-третьих, родины; и в-четвертых, женитьба. В этом порядке я и буду излагать собранные мною "Материалы"» [Магницкий 1881: III]. Приведенные В.К. Магницким аспекты, несомненно, имеют важное значение. Однако они далеко неполны и непоследовательны. О бессистемности «Материалов...» В.К. Магницкого пишут и современные исследователи [Дмитриева, Димитриев 2000: 9].

Г.И. Комиссаров чувашскую систему религии назвал неразвитой [1999: 250]. Причину этого он видел в том, что чувашское знахарство и колдовство как высшая иерархия, формирующая и следящая за системой религии, не успели ко времени встречи с исламом и православием развиться и утвердиться. Затем преследование знахарей и колдунов, а также запрет на исполнение обрядов и молений и уничтожение культовых мест и вовсе принизили роль народной религии. Вследствие вторжения в систему на этапе формирования было нарушено единство религии. Как верно заметил А.И. Липинский, в результате «в некоторых деревнях признаются такие божества, которых не знают в других» [Липинский 1868: 398].

На диффузность чувашской религии не раз обращали внимание. Так, В.Я. Смелов, в частности, писал: «В чувашских верованиях, вследствие столкновения с мухаммеданством, а затем и христианством, произошла крайняя путаница. <...> И тому, кто бы вздумал реставрировать чувашскую веру, трудно избежать ошибок, неправильных обобщений» [Смелов 1881: 243]. Тем не менее о полном крушении системы фольк-религии говорить не приходится. Аборигенная религия оказалась мудрой и включила в систему своего пантеона некоторых божеств и духов пришлой религии. Более того, таким образом произошло поглощение части наступающей системы.

Отметим особо брошюру В.П. Вишневского «О религиозных поверьях чуваш» [1846]. Пожалуй, это первая попытка последовательного описания религии чувашей. Однако в ней явно преобладa-

ют православный «взгляд», пренебрежение терминами и нежелание взглянуть на явления «изнутри».

Совершенно справедливы оценки, высказанные одновременно П.И. Ивановым и А.М. Линевским [Линевский 1929: 682]. П.И. Иванов на Первом Всечувашском съезде краеведов констатировал, что «обычаи и верования чуваш систематически и строго последовательно еще никем не изучались» [Иванов 1929: 20].

Наиболее научными можно признать взгляды на систему религии чувашей, изложенные Т.С. Пассек. Она высказала идею простейшей рабочей классификации культово-обрядовых действий чувашей, в которой имеются отдельные рациональные предложения. Самой ценной мыслью, изложенной Т.С. Пассек по обсуждаемой теме, является следующее: «При рассмотрении чувашских праздников, вырванных из общей массы, без попытки анализа их во временно́й связи, как заимствованных из других религиозных систем, не принималось во внимание и то, что чуваши, имеющие свой язык и богатую народную литературу, казалось бы, могут иметь и свою религиозную систему. Система эта существовала» [Пассек 1935: 530]. Она считала, что «система эта, конечно, ниоткуда не принесена, не является деградируемым производным каких-либо более развитых, оформленных религий» [Там же: 539]. Оформление системы религии чувашей, по Т.С. Пассек, произошло на стадии распада рода и отражает исконную хозяйственную деятельность чувашей — земледелие. Верно ее замечание и о том, что «микрокосмы и макрокосмы не противопоставлены в мышлении чуваша, но диффузно слиты» [Там же: 540]. Далее она расширяет рамки наблюдений и делает весьма ценное замечание: «Религиозная система чуваш, с земледельческим культом в основе, прослеживается сейчас и у ряда других приволжских народностей, независимо от их племенной принадлежности, у финнов, у мордвы, у мари. Она не является ни заимствованной ими друг у друга, ни занесенной сюда извне. Это — не скопление случайных суеверий, а стройная система мировоззрения, возникшая на основе их хозяйственной деятельности. В своем автохтонном развитии она уходит корнями в глубь стадиальных наслоений далеко за пределы всяких этнических образований в Восточной Европе» [Там же: 541].

* * *

Таким образом, несмотря на обилие материала, а также отрицательные или положительные ответы на вопрос: «Системна ли фольк-религия чувашей?», проблема в целом до сих пор оставалась

в исходном состоянии. Главное — не была проделана кропотливая и многотрудная работа по сбору, анализу и системному изучению источников. Так и не появились цельные теоретические работы, опирающиеся на отечественный и мировой опыт. Актуальность важнейшего направления на стыке этнологии, религиоведения и философии — «Системное изучение фольк-религии» — очевидна. Но выполнять ее следует лишь соединив воедино аналитическую и теоретическую блоки. И, конечно, на материале конкретного народа.

## *ЧАСТЬ I*

# СИСТЕМА ПРАЗДНИКОВ И ОБРЯДОВ

Обряд — важнейший блок в системе религиозной культуры. Он является цементирующим фактором, отличительной чертой отдельно взятого народа. В нем перекрещиваются и отражаются практически все основные стороны жизни. Обрядовые действия и моления помогают пролить свет на сложную проблему этногенеза, отражают исторические связи и духовную общность с другими народами, в них получили отражение аспекты земледелия, жилища, народного знания, фольклора, мифологии, искусства, верований. Однако парадокс: постоянно собирая и изучая народные обряды, исследователи не находят им подобающего места в системе наук. Обрядность изучают этнология, религиоведение, фольклористика, философия, психология, искусствоведение, астрология и оккультизм.

В обрядоведении (в том числе и чувашей) на сегодняшний день накоплен огромный арсенал источников, а также теоретический и методологический багаж. Систематизация и логическое осмысление этого материала стали актуальными.

Э. Тайлор, Р. Смит, А. Ван Геннеп, И. Хори, М. Элиаде, Й. Китагава, И. Снук, С.А. Токарев, В.Н. Топоров, К.В. Чистов, С.А. Арутюнов, В.Р. Кабо, А.К. Байбурин, Е.В. Антонова, Т.А. Бернштам, Н.Л. Жуковская, М.Ф. Альбедиль — наличие историографических и методологических разработок у этих и других исследователей во многом освобождает нас от пространного обзора истории проблематики. Однако, «как известно, ни все увеличивающийся материал о ритуале среди носителей "чужих" традиций (в том числе и архаичных — "диких"), ни интерес к теме ритуала в XVIII и большей части XIX в., ни даже появление описаний ритуалов сами по себе не привели к формированию науки о ритуале, и в этом отношении изучение ритуала явно отставало от изучения других сфер человеческой культуры (язык,

миф и т.п.)» [Топоров 1988а: 30]. «Особенно тяжелые формы, болезненно отозвавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20–30-е годы получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монопольная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала как результата "обмана и надувательства", или как свидетельства невежества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно... Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки. Наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно» [Там же 1988а: 8–9].

«Ритуал» — наиболее универсальный и утвердившийся термин по отношению к изучаемому материалу. Этим же термином пользуются в психиатрии, обозначая название патологических жестов. Есть свои ритуалы в спорте, торговле, вузе. Этнологи и религиоведы не раз обращались к толкованию этого термина. Так, И. Снук для внесения ясности приводит пример из свадьбы в западной культуре. В целом, объясняет он, это церемониал. Он состоит из нескольких церемоний: заключение гражданского или церковного брака, прием гостей и свадебный банкет. Один обряд (rite), происходящий в гражданской свадебной церемонии, является маркером всей свадьбы. Ритуалы включают переход холостяка в мужья, становление тещей, должностные обязанности регистратора, действия свидетеля и многое другое [Snoek 1987: 59] (См. табл. 1).

*Таблица 1*

ТЕРМИН RITUAL И РОДСТВЕННЫЕ ЕМУ ЛЕКСЕМЫ
(по Иоанну Снуку)

| English | Meaning |
|---|---|
| rite | smallest unit |
| ceremony | group of rites |
| ceremonial | group of ceremonies |
| Rite | total cult |
| Ritual | «role», «part» |

Ритуал подразумевает порядок, закон, правило. Речь идет о заведенных in illi tempore (во времена сотворения мира) прапорядках. В чрезвычайно древнем и объемном термине «ритуал» исследователи просматривают очень глубокие значения — «вплоть до "рассу-

док", "разум", "смысл", "обряд", "способ", "прием", "метод", "план", "путь", "основание", "учение", "система"» [Топоров 1988а: 25].

Грамматический корень слова «ритуал» восходит к др.-инд. *rta* и лат. *ritus*. В этимологическом плане это «универсальный космический закон, определяющий преобразование неупорядоченного (хаотического) состояния в упорядоченное (космическая организация) и обеспечивающий сохранение основных условий существования Вселенного и человека, мира вещей и мира духовных ценностей» [Топоров 1981: 142]. Обратная проекция от *rta* получается с помощью префикса *a(an): anrta* — «хаос».

Русскоязычные авторы часто пользуются синонимичным термином «обряд», хотя «предпочтение отдается термину "ритуал" как международному» [Байбурин 1993: 4]. Кончено, у термина «обряд» встречаются несколько иные, чем у термина «ритуал», нюансы. Например, рукопись по этнографии чувашей XVIII в. фиксирует: «Потом с таким же обрядом пляшут все домашние и гости» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282]. Истинное значение «обряда» в данном предложении подразумевает скорее всего «манеру». Говоря о разнице между «обрядом» и «обрядностью», можно указать на конкретность в одном случае и комплексность в другом. Касательно соотношения терминов «обряды перехода» (rites of passage) и «церемония», следует признать, что они являются понятиями одного порядка. А.И. Снук, поправляя А. Ван Геннепа, пишет, что один из этих терминов-синонимов и вовсе лишний [Snoek 1987: 179].

В описаниях ритуалов (и обрядов) встречается термин «обычай», не раз становившийся предметом дискуссий. «Под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение. Ритуал же объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.)» [Арутюнов 1989: 163]. Например, обычай приветствия, пожелания здоровья другому человеку и обряд снятия покрывала невесты с помощью палки-трезубца.

Вслед за Иоанном Снуком и нам бы надо различать «ритуал» и «обряд», подразумевая под ними соответственно ritual и rite. Однако в чувашском языке такое различие отсутствует ввиду наличия сложного термина *йăла-йĕрке*. Как нам представляется, чувашский термин вбирает в себя оба значения. Чрезвычайно интересны его семантика и структура, почему-то не удостоившиеся до сих пор внимания. Чувашское *йăла-йĕрке* получено от слияния двух слов: *йăла* (уста-

новление, традиция, нрав, обычай, обряд, празднество, вера), *йĕрке* (порядок, чин, делание, церемония) [РГО, р. 53, оп. 1. 56: 47, 48; РНБ, ф. 885. 223: 14 об. и др.], т.е. «установленный порядок действий». Одного корня с *йĕрке* и *ĕрет* (род, порядок). Например, в родовом обряде *чӳклеме* говорится: *Çапла ĕретне туса пĕтерсен, ĕçме-çиме тытăнаççĕ*, т.е. «Совершив моление и выполнив другие положенные по традиции порядки, приступают к совместной еде». Более того, в слове *йĕрке* корнем является **йĕр*, а в архаической форме — **р-*, что значит «след», «линия», «порядок выстроения», «натуральный ряд чисел», «принятый порядок» и — наконец — «закон». Учитывая, что в русском языке в дополнение к приведенному Иоанном Снуком перечню терминов присутствует «обряд», а в чувашском — сложный термин, нам, вслед за В.Н. Топоровым и А.К. Байбуриным, приходится пользоваться термином «обряд» и «ритуал» параллельно. Как и следовало ожидать, аналогичная ситуация существует и у других народов. На грузинский источник нам любезно указал С.А. Арутюнов, где термин *ces-rigi* [Глонти 1971: 328; 1973: 32, 39, 252, 608] бытует в той же структуре и в той же семантике, что и чувашское *йăла-йĕрке*.

Чувашские исследователи вместо *йăла-йĕрке* изредка пользуются термином *мешехе*. Однако исконное значение этого слова несколько иное — «последовательность», «повадка», «польза», «примета», «шутки», «забота», хотя значение «порядка» в *мешехе* несомненно присутствует.

Термин *чӳк* («жертвоприношение; жертвенное моление») часто используется в исследованиях чувашского обряда. В разных производных вариантах термин встречается у народов Поволжья (тат. *чок*, мар. *чӧк*, удм. *цок*), а также в казахском, киргизском и туркменском языках (*учук, ушык*) [Ахметьянов 1978: 164]. У алтайцев *чёёк* — словесное жертвоприношение, сопровождающееся ритуальным движением [Ямаева 2002: 19]. У орочей *чоктори* — угощение духов [Березницкий 1999: 33]. Нельзя сбрасывать со счетов тур. *чӳк*, венг. *csök*, др.-чуваш. *čök* в значении фаллос [Федотов 1996а: 399].

Ритуал (обряд, а также иные обозначения) отражает действия «делать», — пишет В.Н. Топоров (ср. этимологию чувашского *чӳк ту* «делать/совершать жертвоприношение»). «Указание этих двух полюсов (хаос — космос) помогает реконструировать творческую функцию ритуала, соотносимого с "первым" рождением и применением этой функции в акте "творения"» [Топоров 1988а: 29]. В вед. *rta- (*r-(ar-)*, ср. чуваш. **р-* в *йĕрке*), как показывал В.Н. Топоров, сохранилась идея движения на уровне семантики: «прежде всего стоит напомнить о *rta-* в виде колесницы (Брихаспати восходит на "сия-

ющую колесницу *rta*", ...RV II, 23,3) и о богах, выступающих как колесничие *rta* (...RV VI, 55,1 "будь нам колесничим *rta*", — обращаются к Пушану...). Если *rta* метафорически понимается как средство движения, а боги как те, кто руководит, направляет и контролирует это движение, то для завершения образа недостает пути, который проделывает *rta*. Действительно, формула "путь *rta*" ...принадлежит к числу устойчивых и частых выражений в ведийских гимнах. Ср.: ...RV VII, 65,3 `О Митра и Варуна, мы бы хотели с помощью пути вашей *rta* переправиться через несчастье, как с помощью корабля через воды`». Следовательно, «путь *rta* может быть истолкован как образ развертывающегося в пространстве и времени *rta*, творимого мирового порядка, что опять-таки возвращает нас к динамическим параметрам и этого образа и его истоков. Уже на этом этапе можно думать о том, что динамичность, процессуальность, изменяемость — не только и даже не столько одно из значений слова *rta* — или один из главных смыслов соответствующей концепции, сколько целая сфера» [Топоров 1981: 147]. Итак, *r-ta-* и *r-* означают «приводить в движение», «двигаться» и т.п. [Топоров 1981: 149]. Идея движения и динамики, следовательно, должна быть отражена и в терминологии, которой оперирует обрядовед. А это значит, что следует обозначать элементы или мотивы (неделимые единицы обрядового комплекса) не в статике, а в динамике, т.е. через глагольные формы. Например, роды представлены следующими мотивами: выбор места, облегчение родов, принятие младенца, разбивание яйца, поведение супруга. Кстати, именно так стремился поступать В.Я. Пропп при обозначении сказочных и эпических мотивов.

Разумеется, красной нитью, пронизывающей обряд, является его сакральность. Даже термин главного стержня ритуала — «жертвоприношение» — образовано от лат. *sacrum*.

В предыдущих некоторых работах автор применительно к обрядам использовал термины макро-, мезо-, микро-. Это вполне устоявшиеся термины, особенно в англоязычной литературе; наряду с уже распространенными «макрокосм» (Вселенная), «мезокосм» (социум), «микрокосм» (индивид) их вполне можно принять в науке об обрядах (см. работы В.В. Евсюкова, Е.М. Мелетинского).

А вот другого обозначения — «традиционные ритуалы» — попытаемся избегать. Он часто употребляется в литературе (например, традиционная религия в значении не народная, а мировая, или народный обряд как часть традиционной культуры), однако в контексте поставленной темы в нем есть терминологическая неловкость. Укажу в качестве примера часто употребляемое ныне словосочета-

ние «нетрадиционная медицина» (домашняя, знахарская и т.д.). Хотя в смысловом плане, казалось бы, все должно быть наоборот. Поэтому следует приветствовать использование терминов «народный», «folk» и «фольк». Так, болгарские исследователи широко используют терминологию «българският фолклорен обред». В целом, «народному религиозному обряду» в русской научной литературе соответствуют применяемые в англоязычных исследованиях словосочетания «folk ritual» и «folk rite». Как уместно замечает Е.В. Антонова, именно низовая (домашняя, деревенская) обрядность, а не городская сохраняет в значительной мере черты, свойственные и первобытной культуре [1990: 178].

Работы, близкие нашим по содержанию, видимо, не следует перегружать также термином «календарный». Например, если мы принимаем термин «семейные обряды», то очевидна нецелесообразность деления в этой же работе обрядов на семейные, календарные и некалендарные, т.к. термины «семейные» и «календарные» являются понятиями разного порядка и, следовательно, во многих эпизодах перекрещиваются, что не согласуется с принципами классификации в науке вообще. С.А. Токарев, хотя и пользовался термином «календарные обряды», признавал такую путаницу [1983: 6]. Иначе говоря, календарные и семейные праздники перекрещиваются, где одни элементы входят в другие. Если и допустить применение термина «календарные» по отношению к обрядам, то, вероятно, можно говорить не о календарной обрядности, а об обрядовом календаре, а здесь разница существенная. При таких условиях деление обрядности на «календарные обряды» и «обряды жизненного цикла» также представляется условным. Естественно, мы имеем в виду обрядовый календарь со множеством вариантов и этноспецифических отличий. К примеру, в северной Месопотамии найдено несколько тысяч табличек, относящихся к 2600–2300 гг. до н.э., включающих ритуальные календари и тарифы жертвоприношений [Fridman 1978: 143–164]. Другой пример: в древнекитайских текстах находим эпизод, где правитель повелевает провести обряд плодородия на полях. И наконец, «стелы майя с календарными надписями наряду с культовыми и престижными имели большое значение в планировании цикла аграрных работ» [Массон 1989: 10]. Во всех приведенных примерах речь идет не о календарных обрядах, а о ритуальном календаре. Разница в том, что в термине «обрядовый календарь» в основе понятие «обряд», а не «работа». Здесь не дата определяет порядок, а последовательность обрядов определяет даты. Могут возразить, что это одно и то же. Но одно дело — календарные обряды, т.е. числа в карманном (настенном) календаре предопределяют обряды, другое дело — когда за каждым обрядом

стоят определенные жизнеобеспечивающие производственные циклы. Например, родовой обряд *чӳклеме* предполагает начало молотьбы и начало употребления нового хлеба, хотя и может проводиться в разное время года (осень, зима, весна). Здесь нужна оговорка. Во многих религиях (православии, в том числе в старообрядчестве, исламе и т.д.) присутствует календарь обрядов со скользящим графиком на каждый год. Это уже явный признак книжной религии. Поэтому, когда речь идет о народных обрядах в этническом плане, предлагаем по возможности вместо термина «календарные обряды» использовать иные: «периодические обряды», «обряды годичного цикла», «сезонные обряды», «земледельческо-скотоводческие обряды», «обрядовый календарь» и другие.

Ритуалы — не только источник для изучения религии, они составляют ее важную часть. Как заметил в 1917 г. прекрасный знаток жизни чувашей и наблюдавший ее изнутри диакон Данил Зайцев, «жертвоприношения совершались с религиозным чувством и со строгим соблюдением старинных обрядов и обычаев» [ЧГИ 285: 547]. Говоря о семантике обряда, мы то и дело будем сталкиваться с понятием «коллективный опыт». Более того, задача нашей работы так или иначе подчинена раскрытию многообразного и богатого опыта народной обрядности. Роль его в истории народа велика. «Основная масса ритуалов является, очевидно, в религиозном опыте более важной, чем часто думается», — замечает по этому поводу один из авторов «Энциклопедии религии» [Zuesse 1995: 406]. Формирование такого опыта всегда носит динамический характер. «Каждая форма религии порождает особые, ей свойственные... религиозные обряды. Эти представления и обряды формируются, конечно, из запаса (читай: опыта. — *А.С.*), унаследованного от предшествующей стадии развития, они могут заимствоваться у соседних народов, могут и создаваться вновь» [Токарев 1990: 41]. В закреплении и накоплении социального опыта основную роль играет преемственность. «Не нами придуманы эти обряды, а заведены они нашими дедами», — говорят по этому поводу информанты. Именно опыт и живое вовлечение в него лежат в основе устойчивости самой схемы ритуала. «В процессе создания аппарата магии и отправления обрядов человек закреплял разнообразные знания. Не имея возможности осмыслить тот или иной результат своих действий, он старался повторить действие в том порядке и в той обстановке, которые принесли ему удачу» [Мириманов 1986: 243].

Обряды и праздники — явление многоаспектное и полифункциональное. А.К. Байбурин, например, выделяет четыре основные фун-

кции ритуала: 1) социализация индивида, 2) интеграция коллектива, 3) воспроизведение традиций и 4) психотерапевтический эффект [1993: 30–34]. Ритуал, по его мнению, является наиболее действенным способом преодоления человеком критических ситуаций. В то же время А.А. Белик уверен: «Несмотря на полифункциональность ритуала, все же ведущей является его психотерапевтически коммуникативная направленность, обеспечение психологической стабильности в обществе» [1995: 362].

Языковедами сделаны интересные наблюдения. При составлении русского семантического словаря автоматическое построение тезауруса выложило множители слова «обряд» [Бархударов 1983: 271]. С этой целью в дескриптор поместили 93 семантически родственных слова. Из них наиболее близкими к термину «обряд» оказались понятия: «действие» (47), «религия» и «представление» (по 22). В то же время «традиция» и «церемония» набрали только по одному баллу. Опыт семантического словаря многих языков принципе выявил бы аналогичную картину.

«Ритуал не "подтверждает" и не "утверждает" уже совершившегося факта, но констатирует, создает его и в конечном счете является им. Более того. Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве "провоцирующих" совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов. В таком случае человек рождается не потому, что его мать успешно перенесла беременность, а потому, что были совершены необходимые обряды. Дом становится пригодным для жилья не потому, что его хорошо построили. Его так построили только благодаря соблюдению ритуальных предписаний. Весна наступает не потому, что холод сменяется теплом. Такая смена становится возможной благодаря тому, что совершен обряд встречи весны. Другими словами, с "внутренней" точки зрения схема "событие → ритуал" может принимать вид "ритуал → событие"» [Байбурин 1993: 174]. На самом деле, ритуал предваряет производственную деятельность и санкционирует ее на реализацию в соответствии с правременем. Цикл труда земледельца, например, яркое тому подтверждение. Для *homo religiousus* круг жизненного цикла не что иное, как круговорот годичного цикла природы. «Чувашские земледельческие праздники, начиная с первого весеннего моления Agadui, неразрывно связаны с моментами брака, зачатия, рождения. Окончание этого цикла общественных молений — с представлениями о смерти. Именно осенний период года у чуваш посвящен поминкам; ноябрь (iuba-uyh) является месяцем всеобщего совершения поминок с постановкой

антропоморфных надмогильных столбов iuba» [Пассек 1935: 540]. Естественно, ритуал как цепь утвердившихся архаических действий производственного цикла служит надежным источником изучения хозяйственно-культурного типа того или иного народа. Однако предваряя, провоцируя и, должно быть, идеологизируя жизненный и трудовой процесс, ритуал не является их копией, он может быть, как пишет Х. Пеннер, «рассмотрен как система символических актов, базирующихся на произвольных правилах» [Penner 1994: 778]. Обряд выступает как «совокупность условных, традиционных действий, лишенных непосредственной практической целесообразности, но служащих символом определенных социальных отношений, формой их наглядного выражения и закрепления» [Чистов 1974: 231]. Таким образом, в обряде следует усматривать прежде всего действо, призванное устранить создавшийся хаос (на уровне макро-, мезо-, микромира) с целью возврата к благу, созданному в правремя, восстановления и обновления прежнего культурного обустройства. Обряд является стержнем, соединяющим «здесь и теперь с там и тогда», обеспечивает «преемственность бытия человека» [Топоров 1988а: 15]. Он — комплекс условно-символических действий.

Обрядоведов часто и заслуженно упрекают в том, что они в своих исследованиях забывают или игнорируют вербальную часть ритуала. Действительно, о соотношении «действие : слово» в обряде единого мнения не существует. Богословы, говоря о единстве слова и дела, все же настаивают на большей важности действия: «Слова, произнесенные хотя при свидетелях, не считаются достаточными; передаваясь из уст в уста, и даже передаваясь в другое поколение, смысл их может быть извращен. Надобно укрепить договор действием, которое оставалось бы в памяти» [ТБ. Быт. 21: 30]. «Всякая молитва обязательно сопровождалась ритуалом», — утверждает В.К. Афанасьева [1983: 453]. Но всякий ли ритуал сопровождается молитвой? Видимо, нет. Иначе говоря, воспринимая форму «религия = обряд», берем под сомнение формулу «религия = моление», хотя имеется утверждение, что наиболее распространенным обрядом является молитва (например, в иудаизме [Сказкин 1987: 261]). Заметим, что в данном примере речь идет не о формулировке «религия = моление», а о жанровых формах ритуала. Как показывают исследования на стыке «миф — ритуал», «обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, связанные же с ним мифологические представления изменчивы, нестойки, нередко вовсе забываются, на смену им сочиняются новые, долженствующие объяснить все тот же обряд, первоначальный смысл которого давно утрачен»

[Токарев, Мелетинский 1987: 14]. Сюда же можно отнести и семантику одного чувашского термина, имеющего отношение к проблеме вербализации ритуала. Др.-греч. *mythos* «слово» и родственные лексемы в индоевропейских языках (лат. *muttio* «бормотать», «пытаться говорить», нем. *mummelen*, англ. *mumble*) имеют аналогию в др.-инд. и чуваш., — это *muka*. В др.-инд. понимается как «немой», «безмолвный», «мычащий» [Топоров 1988а: 60], а в чувашской *мука/мукка* 1) «молчун», 2) «буренка» — форма ласкового обращения стариков к малолетним, 3) дохристианское имя мужчины, 4) детское название собаки, 5) «пугало», «страшилище». Во всех случаях *мука* — существо, лишенное возможности словесно объясниться. Вполне допустимо, что в контексте вопроса «ритуал — миф» (или «дело — слово») чувашское *мука* отражает домифическое время ритуала, когда обряд исполнялся бессловесно, т.е. имела место связь «дело : мысль», а не «слово : мысль».

Еще один термин, который будет широко использован в работе, — это «праздник». Ему совершенно идентичен чувашский термин *уяв* «соблюдать (праздник, отдых)». Он не требует расшифровки и прозрачен — «праздно проводить время», «соблюдать праздный отдых после дел». По определению В.Н. Топорова, праздник — это «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих... и отмечаемый как некое институциализированное... действо» [1988: 329]. Отношение чувашей к празднику доступно описал В.К. Магницкий: «В действительности чуваши, если уж начнут праздновать, то празднуют до одурения, а примутся работать, — работают без устали. Жнут чуваши... без отдыха, также и сено косят — ...и в это время не знают, кроме пятницы, никаких праздников. Станешь им говорить..., что в воскресенье работать грех, а они:... "Праздник бывает только, когда варишь пива, во время работы праздника нет"» [1881: 36]. Главное отличие праздника от обряда — это масштабность (массовость контингента участников), торжественность и красочность. Притом его массовость признается за отличительную черту архаического праздника, который «был поистине всенародным и отнюдь не тайным» [Абрамян 1983: 187]. Отметим, что любой праздник ритуален, но не любой ритуал праздничен. Не менее важна положительная эмоционально-экспрессивная сторона праздника. О чувашах по этому поводу В.А. Сбоев, например, писал: «Празднуются у чуваш с особенным торжеством и роскошью: Пасха и местные храмовые праздники, но еще большими ликованиями чуваши сопровождают дни брачные, поминовения

усопших, моления об урожае и за урожай» [1865: 24]. Исследователь маньзов заметил, что праздники и обряды «являются для них не столько средством общения с богами, но и местом развлечения и наслаждения, чем, конечно, никогда не может быть христианство» [Гондатти 1888: 70].

Все это не оставляет сомнения, что обрядоведение входит прежде всего в систему науки о религии (о ритуале в контексте религии см. дополнительно: [Grimes 1995: 422–425; Zuesse 1995: 405–422]).

Для получения системы работать с огромной массой источников и материалов по праздникам и обрядам одновременно невозможно и бессмысленно. В целях удобства и целесообразности следует этот корпус текстов разложить так, чтобы на начальном этапе провести реконструкцию вариантов, затем выполнить классификацию инвариантов, только потом приступить к систематизации классифицированных частей, разделов и блоков. Естественно, чрезвычайно важно выработать основу — единый и верный принцип систематики. Однако и в случае завершения всех этапов исследования по систематике нельзя будет говорить о безупречности работы. В ходе нахождения и выявления ранее недоступных уникальных текстов в структуру работы вполне могут быть внесены изменения и поправки в виде перестановок, объединения мотивов или, наоборот, разбивания блоков. Работа эта не умозрительная, а исходит из конкретных источников и материалов. И, видимо, бесконечная. Иначе говоря, ход мысли строится по принципу индуктивного подхода. В работе хотя и дается более-менее последовательная реконструкция ритуальных комплексов, но она не непрерывная, ибо задача не восстановление всей картины жизни в идеальной/инвариантной полноте, а подача цельной схемы взаимосвязанных религиозно-обрядовых действ. Последовательное и детальное описание не входит в задачу нашей работы, хотя более полной картины по обрядам (шире — религии) чувашей в науке на сегодняшний день не имеется. Итак, чтобы удовлетворить все претензии классификации и систематики, необходимо отказаться от работы над всем объемом материала одновременно. Нужно его расположить так (на первом этапе хотя бы по самым внешним признакам), чтобы он мог говорить сам за себя. Но важно, конечно, суметь вычленить мотивы и блоки. В ходе полевых записей, архивных изысканий и выписей, а также сбора опубликованных текстов и далее реконструкции, классификации и систематики материала следует помнить необходимое условие: «описать отношение к ритуалу тех, кто находится внутри данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой тради-

ции» [Топоров 1988а: 9]. В противном случае может получиться так: для носителей информации рассказываемое и совершаемое — жизнь в полном смысле, а для собирателя — объект исследования. Налицо несовместимость исходных позиций. В результате — непонимание, более того, отталкивание. Как ни странно, открытая пропаганда и агитация нередко дают обратные эффекты. Ведь говорится: чтобы шаржировать и уничтожить тот или иной образ — стоит один раз показать его на сцене. Выход один — «сосредоточиться на действии (ритуале), с тем, чтобы понять его объяснение в глазах самих верующих» [Bohannan 1965: 326]. Итак: варианты → инварианты → типы → реконструкция → классификация → систематика. При правильном изложении всего классифицированного наличного материала по единому принципу могут обозначиться вполне определенные контуры системы праздников и обрядов. И даже при благоприятном исходе можно будет говорить только о предварительных результатах и только о конкретном народе. Вот как рассуждает, например, исследователь народной музыки: «За вариантами всех элементов напева мы должны научиться сразу видеть (мысленно реконструировать) их типовые инварианты. Без этого умения никакой системный (и тем более полисистемный) анализ практически невозможен. Только такое сопоставление конкретных напевов... способно привести нас к обобщающим наблюдениям и выводам» [Земцовский 1973: 68]. Как видим, методология системного изучения как для ритуала, так и для музыки одинакова. Говоря о реконструкции, классификации и систематике праздников и обрядов, естественно, мы не имеем в виду изолированный подход к элементам, блокам и частям. Такая работа была бы образцом абсурда. Ибо каждый отдельно взятый ритуал является звеном единой цепи. Проще говоря, предстоит «провести анализ синтагматики текстов, составляющих ритуальное целое, и самого этого целого» [Путилов 1980: 90]. В конечном счете, получить систему — это все равно что увидеть комплекс праздников и обрядов как единый и цельный организм.

Систематика — это своего рода реконструкция, предполагающая восстановление образцов народной культуры по деталям. В реконструкции восстанавливается не существующая в жизни структура инварианта, состоящего из бесчисленного множества существующих, существовавших и предполагаемых вариантов. Без умения видеть инвариантную модель систематика невыполнима. «Воспроизведение традиционно данного содержания обряда, ритуала, церемонии, игры всякий раз варьирует переданную традицией схему, но вариации эти мало существенны, ибо смысл действий в

том и состоит, чтобы воспроизвести сложившийся и всем известный порядок действий» [Каган 1988: 271].

При реконструкции весьма важны сравнения с аналогичными явлениями и понятиями у других народов. Известно, что «обряды не везде испытывают одну судьбу: искаженные у одного народа, они иногда во всей свежести сберегаются у другого, разрозненные их части, уцелевшие в разных местах, будучи сведены вместе, очень часто поясняют друг друга и без всякого насилия сливаются в одно целое» [Афанасьев 1994: 18].

Мы подошли к наиболее сложному и нерешенному до сих пор вопросу — о классификации. Без его решения и выработки единой концепции работа по народной обрядности вряд ли может быть написана так, чтобы исследователь почувствовал внутреннее удовлетворение. Того же мнения придерживается ряд исследователей. «Разумеется, — пишет А. Рэдклиф-Браун, — существует... надобность систематической классификации обрядов, но удовлетворительная классификация была бы крайне сложна» [2001: 102]. Подчеркнув достаточную сложность проблем, связанных с классификацией, К.В. Чистов [1990] пишет, что классификация элементов должна предшествовать типологии, и возлагает надежду на дальнейшие исследования. При этом, конечно, следует учесть, что «любая типология может основываться только на формально-морфологических признаках» [Крюков 1984: 17].

Известно, что классификация — это «распределение предметов какого-либо рода на взаимосвязанные классы согласно наиболее существенным признакам, присущим предметам данного рода... При этом каждый класс занимает в получившейся системе определенное постоянное место и, в свою очередь, делится на подклассы» [Кондаков 1975: 247]. Правила классификации требуют применения одного и того же основания, соразмерности деления, взаимного исключения членов, непрерывности (т.е. без скачков в делении). Имея в качестве предмета праздники и обряды, следует отдавать себе отчет в том, что материал этот весьма специфический и динамический. А. ван Геннеп по этому поводу высказывался весьма определенно: «Пытаясь сгруппировать все эти обряды с наибольшей степенью четкости, я не могу не признаться самому себе, что обрядовые действия — это предмет исследования, который не поддается столь же строго классификации, каковая доступна, например, ботаникам» [1999: 16].

Как уже говорилось, попытки построить классификацию обряда, конечно, были. Одни из них лишены всякой логики и не могут быть

восприняты как сколько-нибудь серьезные, а другие содержат ценные предложения и заслуживают того, чтобы развить содержащиеся в них рациональные начала. Исследователь осетинского материала В.Ф. Миллер, в частности, констатировал: «Для большого удобства при их описании мы можем распределить их на три группы: 1) Праздники общеосетинские, календарные, справляющиеся в известные месяцы года и находящиеся в связи с календарем и сельскими работами; 2) Праздники местные, справляемые в том или другом ауле в память какого-нибудь события; 3) Праздники семейные, т.е. круг обрядов, сопровождающих известные события домашней жизни, рождение ребенка, свадьбу, похороны» [1992: 446]. Сибирские тексты позволили Е.С. Новик [1984: 151] выработать рабочую модель описания обрядовой деятельности. Она выделяет такие классификационные единицы, как «коллективные», «групповые» и «индивидуальные» церемонии, однако признает условность такого деления и то, что оно лишь приблизительно отражает реальную социальную дифференциацию. По мнению Г. Яковлева, марийские праздники и обряды «бывают: а) окружные или случайные; б) местные от одной общины, совершаемые в одном только доме по какому-нибудь случаю в семейной жизни» [1887: 19]. Согласно Т.М. Михайлову [1980: 249], обрядовые действия древних и средневековых монголов можно делить на виды: 1) общественные (или коллективные), 2) семейные (или групповые) и 3) индивидуальные. В работе И. Снука имеются таблицы [Snoek 1987: 83, 85, 88], в которых обряды (речь идет в основном о народах Западной Европы) предлагается делить на групповые, индивидуальные и обряды, обращенные к внечеловеческим (nonhuman) объектам (например, перенесение культового предмета).

Многие попытки классификации ритуалов не выдерживают и поверхностного логического анализа. Так, согласно Е.Г. Кагарову, группировать народные обряды возможно исходя из их целевой установки, психологических и логических принципов, времени выполнения и т.д. [1928: 254]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что такое предложение трудно принять хотя бы потому, что в его основе лежат разные принципы. Да и сам этнолог на это не претендовал, назвав свою классификацию «рабочей гипотезой». Видимо, не претендуют на это и авторы серии коллективных монографий о календарных обрядах народов мира, в которых материал подается раздельно по этносам или регионам. Есть вопросы и к Иоанну Снуку, который классифицирует ритуалы исходя из их направленности (occurrence-oriented): групповые (новогодние ритуалы, военные ритуалы, ритуалы возрастной группы), индивидуальные (пасхальное исповедание,

лечебные ритуалы, свадебные ритуалы, шаманские инициации) [Snoek 1987: 83]. Однако едва ли свадебные ритуалы (пусть даже западно-европейские) являются ритуалами индивидуального уровня.

Проблема классификации праздников и обрядов имеет место и при рассмотрении чувашского материала. Так, еще во второй половине XVIII в. К.С. Милькович о чувашах писал: «благотворным Божествам приносят они жертвы как общенародные, так и частные» [1906а: 62]. Финн А. Альквист (1859 г.) пришел к выводу, что чуваши жертвоприношения совершают или деревней, или отдельной семьей, или проводит частное лицо отдельно [1997: 3]. Согласно В.П. Вишневскому, «жертвы животными Всевышнему и прочим благим существам (чуки) бывают частные или общие. Первые приносятся от каждого семейства особо, а последние или от одной деревни, или от нескольких в совокупности, а иногда от нескольких уездов. В частных чуках жертвенное животное закаляется в доме главы семейства, а в общем вне жилища» [1861: 173]. Из всех исследователей к решению вопроса о классификации чувашских обрядов вплотную подошел диакон Д. Зайцев из Цивильского у. Казанской губ. В своей корреспонденции от 1917 г. он, в частности, писал, что старинные чувашские обряды могут быть разделены на три категории — на общественные, потомственные и частные [ЧГИ 285: 547]. Из сообщения видно: диакон Д. Зайцев блестяще знал быт чувашских крестьян и при выделении категорий исходил из народной обрядовой практики. Он смотрел на материал изнутри, индуктивно. А такой подход, как правило, приводит к верным выводам. Несмотря на то, что к классификации чувашских обрядов, данной Даниилом Зайцевым, можно предъявить определенные претензии (например, относится ли *сĕрен* к родовым?), с ним в основном следует согласиться. Согласно Н.В. Никольскому (1926 г.), у чувашей два вида обрядов: зависимых от годового солнечного круговорота и не зависимых от него [ЧГИ 317: 128]. С.С. Кутяшов в докладе на Съезде краеведов в Чебоксарах (1928 г.) предложил обычаи и обряды делить на три группы [ЧГИ 332: 207]: 1) обычаи в дни некоторых церковных праздников, 2) общественные, семейно-родовые и индивидуальные обряды, 3) обычаи, являющиеся продолжением старых народных обычаев. Такое деление не предполагает логической связи между группами, хотя второй пункт содержит реалистическое зерно. В статье, посвященной составу обрядовой поэзии чувашей, В.Г. Родионов [1990] делит обряды на две группы — календарные и семейно-возрастные. И, сославшись на авторитеты, добавляет третью группу — окказиональные. К сожалению, в конце работы отсутствуют выводы. В целом ис-

следователи чувашского материала, приводя те или иные варианты классификации обрядов, не сопровождают их теоретическими обоснованиями и не определяют принципы классификации.

Как видим, несмотря на существование рациональных классификаций, не говорится о принципах (основах) их выделения. Исследователь сталкивается с трудностями, возникающими из-за не вполне корректных принципов классификации и систематики. В такой ситуации вначале следует «собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его, не по предвзятым гипотезам, а по чисто внешним категориям... От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости статистическим выводам; внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез... Чем более будет появляться таких частных, скромных работ, тем более шансов, что выровняются наконец, при взаимной поверке, и общие приемы исследования, и субъективизм исследований уступит место точному методу» [Веселовский 1938: 85]. А.Н. Веселовский еще сто лет назад фактически предложил выработать методологию классификации фольклорно-этнографического материала исходя из самих текстов. Действительно, такая методология определяет наиболее верный путь. Исследователь структур в этнологии, французский исследователь К. Леви-Строс назвал такую методологию наилучшей: «Многие так называемые примитивные культуры разработали модели (например, брачных правил), оказавшиеся лучше моделей профессиональных этнологов» [2001: 250]. Исследуя ранние формы религий и стремясь их научно классифицировать, С.А. Токарев обозначил ряд признаков, на которые представляется возможным опираться. Речь идет о подходах, которыми можно воспользоваться при классификации и систематике народных религиозных обрядов. Например: «Классификация должна подходить к религии (в нашем случае — к обряду. — *А.С.*) как к явлению общественной жизни человека» [Токарев 1990: 39]. Здесь он говорит о религии (значит, и об обрядах) как о социальном явлении. Этот критерий — который мы находим в его работе, т.е. обряд как факт общественной жизни человека и, следовательно, как явление социальное — весьма важен при выборе принципов классификации. С.А. Токарев также указывал, что «особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто собственно является субъектом (обратите внимание. — *А.С.*), иначе говоря — носителем обычаев и обрядов... Какой человеческий коллектив? Вопрос очень сложен» [1983: 194]. Е.С. Новик [1984:

150] говорит о возможности описания обрядовой деятельности как иерархической системы в зависимости от контингента отправителей, т.е. участников. По мнению У. Праудфута [Proudfoot 1985: 235], описание опыта (религиозного, значит, и религиозно-обрядового. — *А. С.*) должно быть таким, каким его представляет сам субъект опыта. Иначе говоря, классификация обрядности должна исходить из взглядов самого субъекта опыта. Носители информации — живой партнер, архивная рукопись, опубликованный текст — хранят в своих материалах принципы классификации и систематики. Задача исследователя — уметь наблюдать (а это очень важно) и делать правильные выводы.

Таким образом, признаками классификации можно считать состав участников и, естественно, социальную направленность обряда (индивид, семья, сельчане, близкие, чужие). Иначе говоря, в качестве методологической ценности выступает человек — один на один с адресатом, в семье, роду, в селе, общине и этнической общности.

Но в действительности «вопрос очень сложен. Изучение фактического материала показывает, что тут нет резких границ. Бывает, что в одном и том же обряде сначала участвует весь коллектив, даже население целого города, а затем люди расходятся по домам, и следующий этап обряда происходит в кругу семьи. Последним как бы подчеркивается замкнутость семейного круга, куда посторонним входа нет. В некоторых праздниках, справив обряд по-семейному, отправляются с поздравлениями и подарками к соседям, друзьям, дальним родственникам. А в праздниках святочного цикла, например, одновременно совершаются обряды семейные и общинные: группы молодежи обходят с песнями домá, где хозяева отмечают праздник в кругу семьи. Так что одно в другое переливается» [Токарев 1983: 194]. Исследования русских народных обрядов также свидетельствуют, что «разграничение календарных и семейных обрядов... условно. Семейные обряды исполнялись теми же коллективами, что и календарные, — семьей, половозрастной группой, группой родственных семей, общиной или какой-то их частью» [Чистов 1987: 396]. Тем не менее, несмотря на расплывчатость, отсутствие четких границ, ритуал, как полагают некоторые исследователи, является «весьма жесткой структурой, выписанной с почти математической точностью» [Альбедиль 2003: 99].

Работа над источниками, поиски предшественников, а также собственные предварительные изыскания позволяют с известной долей условности выделить в религиозно-обрядовом опыте чувашей три комплекса: 1) обряды, осуществляемые всей деревней или ря-

дом поселений (проведение скота в земляные ворота, обряд моления дождю и т.д.); 2) обряды семейно-родовые (например, моление кашей *Пихампару*, закапывание плаценты, разувание мужа в брачную ночь); 3) обряды, совершаемые индивидом или ради него (обряды от недугов и др.). Деление праздников и ритуалов по признаку «участники» позволяет раскрыть социальную сторону жизни крестьянина на всех уровнях: в межсельских, общесельских, родовых, семейных, межиндивидуальных отношениях. При этом обнаруживается большая устойчивость (в смысле привязки к определенным срокам) обрядов первого комплекса. Основной корпус семейно-родовой обрядности отличается спонтанностью, во всяком случае, обрядовые действия вызывались непредусмотренными событиями: похоронами, родами, несчастными случаями. Не всегда по типу и составу участников можно определить принадлежность обряда к тому или иному комплексу. Например, по характеру участников похоронно-поминальные церемонии могут быть определены как происходящие на уровне макромира, так как большая часть людей, принимающих непосредственное участие в проводах умершего на тот свет, не является членом семьи покойного. Тем не менее похороны и поминки — действия семейного порядка, ибо весь круг обрядов в большей степени касается данной моногамной семьи. Несмотря на то, что классификация и в этом случае обнаруживает условность, общий принцип подхода в ней не нарушается. Одним из отличительных признаков семейных обрядов по сравнению с культовыми актами, проводившимися одновременно всем селением (= группой родственных поселений), является их более высокая частотность.

Спутать варианты с типами, локальное с характерным, признать архаику заимствованием — такая опасность в сборе, реконструкции, систематике и выводах для исследователя ритуальной культуры существует всегда. Порой заходишь в тупик и начинаешь думать о парадоксах своей работы, о невозможности получения стройной картины. Тем не менее праздники и обряды, «взятые в единстве, образуют именно систему, а не хаотический конгломерат» [Каган 1972: 412]. Обрядовая система, в свою очередь, является одним из определяющих признаков религии. Исследователь народной музыки И.И. Земцовский пишет: «Что в результате может дать науке системный анализ? Он, прежде всего, обогатит наше представление об отдельных народных мелодиях и о народном мелосе в целом. Он приучит нас видеть (слышать) каждую мелодию в системе разнообразных музыкальных связей и отношений. В то же время итоги этого анализа могут способствовать постановке более широких, экстраму-

зыкальных вопросов, вплоть до межэтнических взаимосвязей и этногенеза» [1973: 68]. Абсолютная параллель между методологиями исследования мелодий и ритуалов.

Итак, системный подход в изучении народного религиозно-обрядового опыта архиважен. Именно попытка внести вклад в эту область науки — основная задача этой части работы. В качестве элемента структурного образования выступают социальные отношения. В работе анализируются общенародные, межсельские, общесельские, родовые, семейные, а также индивидуальные взаимоотношения и формы поведения в контексте обрядности. Другими словами, в центре исследования находятся человек и народ, отраженные в их религиозно-обрядовой деятельности.

Праздники и обряды имеют очень важную функцию: они являются квинтэссенцией этничности. По словам исследователя народной педагогики Г.Н. Волкова, истинность чувашества состоит в том, что народ сохранил «старинные или, выражаясь их же словами, коренные чувашские обычаи и традиции. В самом названии *чăн чăваш* (настоящий, истинный чуваш. — *А.С.*) содержится признание того, что целью воспитания молодежи является забота о сохранении национальных обычаев и черт родного народа... Сохранилось слово *йăласăр* (букв. перевод: "без обычаев"), которое чувашами понимается как "без нрава", "бестолковый". Без соблюдения народных обычаев, без верности им нет и не может быть полноценного человека — так представлялась стариками цель воспитания» [1966: 59]. Жить по дедовским порядкам — основной канон традиции. Дореволюционные исследователи чувашей (как правило, миссионеры) недоумевали и называли своих собеседников бестолковыми, допытываясь истинных причин традиционных ритуалов, ибо на все чуваши отвечали одинаково: «Наши деды так делали». Это не бестолковый, а самый что ни есть искренний ответ. Его следует понимать так: «Перворитуалы, заведенные дедами, были таковыми». Стремление жить по-старинному красной нитью проходит через традиционные обряды чувашей. Только один пример. Старший дружка, входя во двор свата, в первую очередь задает риторический вопрос: «Сваты! Не оставляете ли вы старинных обычаев и не выдумываете ли новых?» [Ашмарин 1928: 39].

Чуваши, соблюдающие дедовские праздники и обряды (особенно в некоторых деревнях Республики Татарстан, Самарской и Ульяновской областей), называют себя *чăваш* «чуваш», а тех, кто не соблюдает, — крещеными. Таким образом, «дедовские порядки» служат маркером для различения себя и крещеных соплеменников, а также людей иной этнической принадлежности. А самое глав-

ное — «дедовские порядки» объединяют все признаки чувашского. Празднично-обрядовая атмосфера помогает людям любой этнической окраски в общении, консолидации и разрядке эмоционального напряжения. «Именно во время праздника коллектив осознает себя максимально целостным и слитным» [Байбурин 1991: 29], общество выделяет ядерные фрагменты памяти и осуществляет особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала [Байбурин 1993: 11]. Ценность традиционных праздников и обрядов состоит и в том, что «ритуалистически оформленная жизнь уподобляется гигантскому оркестру», где каждый и все вместе ощущают «ответственность за гармоническое звучание всех инструментов» [Ткаченко 1990: 232].

Действительно, обряд, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, является зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора в истории этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение обрядовых ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается в целостности этноса. Изучение культурного феномена этноса особенно важно в переходный период духовной жизни общества и народа. Исследования и публикации первоисточников по отдельным аспектам культуры конкретного народа позволяют восполнить (хотя бы частично) имеющийся пробел в исследовании древних пластов, без чего невозможно дать подлинную картину этноса, нельзя строить исследования о современной народной культуре, а также сохранить и продолжить развитие этнических ценностей.

## *Глава 1*
## СЕЛЬСКИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Обряды и праздники, проводимые селом (деревней) или рядом селений, реализуя коллективную память в наиболее демократической форме общения, дают людям возможность «немного задержаться, не превышать скорости прогресса, не оторваться от традиции» [Серов 1983: 41]. В этих целях на время восстанавливается история — происходит театрализация действий, используются костюмы и вербальные мифы. Церемонии на сельском уровне, скорее всего в рудиментарной форме, отражают тот синкретизм, когда нельзя было «выделить производственные, рекреационные, обрядовые, соционормативные и прочие функции. Они выступали слитно, нерас-

члененно» [Арутюнов 1989: 129]. Попытаемся и мы в исследуемом богатом материале уловить смысл сельских праздников и обрядов, которые позволили чувашской сельской обрядности пройти вместе со своим народом испытания на жизнь через многие века. Только сохранение общечеловеческих и специфических ценностей одновременно позволит иметь этносу достойное истории лицо.

### Всенародные праздники

Бытовавшие и бытующие варианты сельских праздников и обрядов, естественно, лучше всего рассматривать комплексно. Это прежде всего *Учук*, *Вăйă*, *Çăварни* и *Акатуй*. Отдельное их рассмотрение на межсельском и общесельском уровнях было бы искусственным. В виду большой значимости названия этих всенародных (общечувашских) праздников, в отличие от остальных (хотя также немалозначимых) обрядов и праздников, автор этих строк считает нужным писать с прописной буквы.

**Учук** — общенародное полевое моление. Люди выражали удовлетворение выращенным урожаем и желали не меньший в следующем году. Засуха, сильные ветры и град особенно беспокоили земледельца и становились причинами обращения к божествам. В XIX в. и особенно в начале XX в., данному обряду стали приписывать дополнительный смысл: его устраивали и в связи с неурожаем, и с целью избавления от массовых болезней (например, от мора). Чуваши считают *Учук* традицией, идущей издревле, от прапрадедов. Обряд имеет несколько наименований, из которых наиболее распространенным и утвердившимся является *Учук*, полученный путем слияния двух слов: *уй* «поле» + *чӳк* «жертвоприношение, моление» [Поле 90: 138, 139, 175 и др.]. В отличие от общесельского межсельский обряд называется «Большой учук». В силу всеобщего характера данное жертвоприношение еще называют *Мăн кĕлĕ* «Великое моление». Следует указать на аналогичный термин, встречающийся в туркменском шаманстве [Басилов 1992: 24]. Имеют чувашский и туркменский термины *учук* один корень или это омонимы — еще предстоит выяснить.

Время проведения Большого *учук* — месяц *çурла*, т.е. месяц уборки хлеба. Согласно источникам, оптимальный срок от обряда до обряда — девять лет. Со временем (к концу XIX — началу XX вв.) его стали проводить реже. По информации ученика Альшеевского училища Семена Осипова, в старину этот обряд проводили через каждые 9 лет, а ныне — через 13. Общесельский *Учук* должен про-

водиться ежегодного. В пору угасания традиционных устоев его начали проводить раз в три года. Если обряды типа макрокиремет проводили осенью, то общесельские обряды типа макрочук — в начале лета. В этом одно из различий. *Учук* чаще следует за *çимĕк*, потом наступают обряды инициирования дождя и *çинçе*. К этому времени завершен сев, но еще не вышли на сенокос, идет подготовка к взмету пара. Близок православный Петров день (по современному календарю это июнь). Празднование древнего *Учука* занимало три дня, но в конце XIX — начале XX вв. уже обходились одним днем. День проведения — непременно четверг. Моление назначалось на послеобеденное время. По счастливой случайности автору этих строк удалось побывать на таком празднике и наблюдать действия изнутри. Было это 7 июня 1990 г., в четверг [Поле 90: 161, 194, 238 и др.].

Цель *Учук* — благодарение за выращенный урожай и просьба о будущем урожае, о благополучной зимовке скота и дальнейшем приплоде, пожелание здоровья и достатка всем. Адресатами являются *Турă* и другие божества, ответственные за хлебные растения.

Обряд начинался совещанием стариков, которые уславливались о дне проведения. «Двумя-тремя днями заранее делают сходку, где, по общему голосованию стариков, идет суждение о том, сколько для предстоящего Учука потребуется быков и овец, и сколько нужно капиталу на покупку сих животных. Определив сумму на сей предмет, делают тут же раскладку по душам, т.е. по сколько копеек придется собирать денег с души. Накануне Учука опять бывает сходка, где идет уже суждение о том, кого именно нужно послать к предназначенному месту для того, чтобы сделать начало Учука; потом наводят справку, нужны ли быки и овцы, и затем расходятся по дворам» [Магнитский 1881: 26]. В ходе организации и оповещения населения активную роль играли и официальные лица в деревне: десятники, старосты и председатели колхозов. Так, согласно рукописи от 1902 г., в с. Сиктерма Спасского у. Казанской губ. за день до *Учук* десятники ходили по домам и объявляли о предстоящем обряде, заодно велели печь по одной лепешке. Выбираются сборщики денег: старик и грамотный мальчик для счета. Распорядитель церемоний на месте определяется по традиции: им становится тот, кто до сих пор умело вел общесельские ритуалы. Например, в д. Старое Афонькино в 1980–90-х гг. ими были молельщица Мислинке и знахарка Хĕртилет. Пользующиеся авторитетом люди созывают детей и велят собирать необходимые продукты. Как видим, инициаторы и организаторы выступают от имени всей деревни [Поле 90: 139, 195, 238 и др.]. Ведущие обряд непременно надевали белые рубашки и белые штаны.

В данном обряде в качестве руководителей и организаторов выступают пожилые люди обоих полов. Их количество ограничено. Например, из одной деревни идут пять стариков: трое мужчин и две женщины. Допускаются старухи только постклимактерического возраста. Вопрос о количестве участников решается различно. Согласно одним источникам, участником выступает один человек от дома, по другим — идут из всех деревень до единого человека. Согласно архивным описаниям, люди идут и едут на святилище большими группами и непрерывно [ЧГИ 6: 589, 590; 26: 221 и др.].

О составе участников говорится следующее. Так, деньги собираются *ят тăрăх*, что может быть воспринято двояко: 1) с едока (т.е. с каждого мужчины, на кого есть надел земли) и 2) подушно (т.е. с каждого). Далее тексты оперируют понятием «дом»: «с каждого дома», «из каждого дома». Например, выбранные на собрании старик и мальчик собирали по домам деньги — кто сколько даст. Или: каждый дом выделял по одному человеку для подготовки и проведения *Учука*. Эти представители становились исполнителями основного обряда. Следующий термин — «деревня»: «совершали деревней», «со всей деревни», «всей деревней», «по деревне», «собравшись деревней». Часто используется понятие «народ»: «совершается народом», «на народные деньги», «собирают у народа», «всем народом». Отсюда вариант термина *Халăх учук* «народное моление», подчеркивающий его массовый характер. Иногда информаторы прибегают к слову «все», т.е. и старые, и молодые, и мужчины, и женщины [Поле 90: 138; ЧГИ 21: 9, 11 и др.]. Вот как описывал учитель Байдеряковского училища Тетюшского у. Казанской губ. А.И. Доброхотов выход сельчан на *Учук*: «Вон, из села двое–трое мужиков, чуваш, прямо повели одного быка и пять–шесть овец к Черному ключу; за ними, как бы в погоню, другой чувашин туда же повез два–три пивных котла на телеге; вон, с того, другого и третьего конца села чуваши, положивши в свои телеги чашки, ложки, крупу, лепешки и несколько берем прутьев, дров, и, посадив своих детей, все выезжают и едут туда. Ну, теперь в селе почти что никого не осталось, кроме женщин с маленькими детьми и дряхлых стариков со старухами» [Магнитский 1881: 26]. На проведенном в 1990 г. в Самарской области *Учуке* около жертвенника стояли пять–шесть машин и несколько телег.

Для проведения Большого *учука* объединялось несколько деревень: согласно источникам, от двух до девяти селений. Шемуршинские чуваши (Буинский у.), например, собирали вместе четыре деревни: Карабай-Шемурша, Новая Шемурша, Старая Шемурша и Трех-Изб-Шемурша. У д. Кильдюшево Тетюшского у. Казанской губ. сходи-

лись семь окружных селений. А в известной местности *Тăхăръял* (Девять деревнь) моление проводили девять деревень: Старые Мертли, Чувашский Сарыкамыш, Бюрганы, Чувашское Пимурзино, Полевые Кошки, Альшеево, Раково, Таковары, Чувашские Кищаки. Кроме того, подходили отдельные представители и из других селений. Таким образом, количество участников было внушительным. Число населенных пунктов зависело от взаимных контактов, сплоченности, но более — от генетического родства, что, в свою очередь, предполагает единые обряды.

Жертву на *Учук* выбирали особо тщательно. Например, главным даром мог быть только белый бык, мелкий скот не подходил. В качестве сопутствующих жертв приносили множество других животных и птиц: лошадь, телку, овец, баранов, гусей, уток (иногда их число превышало десять голов). Общее количество жертвенных животных на большом *Учуке* могло превысить 50 штук. Животные не покупались, а давались сельчанами из благотворительных соображений. Исключение составляла лошадь, которую непременно покупали на общественные деньги, не торгуясь. Как при любом молении, скот перед резанием обливали водой и заставляли встряхнуться. Мясо варилось в разных котлах. Кроме того, пекли маленькие пресные лепешки *юсманы* и обычные лепешки. Пекли хлеб и готовили пиво в домашних условиях. Также из каждого дома приносили по лепешке. Все готовые продукты раздавали присутствующим. Центральное место занимала служащая как бы общим столом шкура быка [ЧГИ 6: 589–591 и др.].

За день до *Учука* в домах пекут лепешки, специально варят пиво. Сборщикам дают денег, кто сколько может. По данным XIX в., — по 40, 50 копеек. В число собираемых продуктов входят крупа, масло, мука, а также соль и яйца. Эти предметы можно приносить и на святилище. Крупный скот, составляющий основной дар, покупается на народные деньги. Он каждый раз чередуется, один год им может быть молодой кастрированный бык, в другой — лошадь-кобыла или взрослый жеребенок. Весь список жертвенных животных в конечном счете определяется знахарем, накануне *Учука* он проводит специальное гадание. Чем дороже жертва, тем больше надежды. Этим можно объяснить закалывание в голодном 1891 г. крестьянами Большой Таябы Казанской губ. на *Учук* лошади. Остальной скот в виде овец, уток, гусей и барашек отдается в дар или приводится из домов прямо на жертвенник. Накануне желающие дают слово перед *Турă* принести дар и называют конкретное животное. Всего, по данным второй половины XIX — начала XX вв., село тратило 30–50 руб., а в круп-

ных населенных пунктах — на 100 руб. и более. Принесенные из домов лепешки складывают в одну кучу, один очевидец сравнил ее с копной соломы. Кроме того, на месте пекут столько лепешек, сколько животных приготовлено на закалывание [Поле 90: 194, 237, 239 и др.]. Примечательно, что одновременно с чувашским *Учук* старокрещеные татары Мамадышского у. совершали жертвоприношение коровы или овцы [Магнитский 1881: 32]. Видимо, татарское моление имело одинаковые с *Учук* функции.

Местом моления служила чистая и ровная лужайка [Поле 94: 258; ЧГИ 6: 590; 26: 220 и др.]. Поскольку для проведения этого обряда необходима вода, моление происходит у оврага, родника или речки. Другое условие для проведения *Учука* — наличие на месте деревьев, а лучше рощи. Здесь росли березы и дубы, встречались вязы и ольхи. Верующие с. Старое Ганькино Бугурусланского у. Самарской губ., согласно рукописи Андрея Липатова 1912 г., на урочище *Учук* имели дом, очень напоминающий удмуртское *куала*. Как правило, святилище располагалось на восточной стороне деревни, в 1,5–3 км. Таким образом, молельщики уходили в поле — подальше от чужих взоров. Выбранное предками место не меняется. Причиной смены местности может быть исчезновение воды. Например, высыхание родника. Так, в с. Стюхино Бугульминского у. Самарской губ., по описанию учительницы Ефросинии Шамброткиной в 1913 г., есть местности Старый учук и Новый учук. Жителям этого села пришлось бросить старое место из-за отсутствия воды и устроить новое святилище. Бывшие урочища сохранили свои названия в топонимах. Например: «Овраг молений» у д. Липово Чебоксарского у., «Верховье оврага, где совершали чук» у с. Большие Токшики Ядринского у. и т.д. Элементарные устройства на местности не разбирались и никем не трогались. Так, на жертвеннике д. Уралка Оренбургского у. издавна росли 10–15 старых священных лип. Под ними были установлены два тагана, поперек уложен шест. На одной из лип висели полотенце и недоуздок для подведения животного [Поле 90: 161, 194, 236 и др.]. Еще одна особенность, на которое обратил внимание исследователь И.Н. Гемуев, состоит в том, что «культовое место, суть его, определялась необходимостью объединения, схождения миров» [1990: 220]. Иначе говоря, выбор места святилища не случаен: расположение древних урочищ (*киреметище*, *Учук*), построение впоследствии на тех же местах церквей, а также определение астрологами таких мест как локусов сношений с иными цивилизациями говорят о сакральности местности.

При заклании жертвенных животных на мольбище соблюдают определенные правила. Для закалывания животное (бык, корова, ло-

шадь) отводят на восточную от жертвенника сторону. Те, кто держит животных за недоуздок, как и остальные, становятся лицом на восток. В церемонии закалывания участвуют только старики, умеющие молиться. Резчик перед закалыванием моет руки и гладит животное по спине от головы к хвосту. Затем следует ритуал обливания и встряхивания животного. Вода для этой цели берется из источника или речки. Заметим, что в старину вода в речках была прозрачно чистой и вполне пригодной для употребления после кипячения. Количество подготовленных ведер с водой для обливания должно было соответствовать количеству животных. На быка льют три кружки воды. Сначала старик поливает из ковша рога, уши, затем спину животного. Во время обливания жертвенного животного все находятся в верхней одежде, а шапки кладут под мышки. Как только жертва встряхнется, все встают на колени и кланяются божеству *Турă*. Животное тут же режут, считая, что оно принято божеством [Поле 90: 237, 238; ЧГИ 5: 63 и др.]. Согласно рукописи XVIII в., сцена заклания происходила так: «Привязывают закалываемое в жертву животное головою вверх к сучку какого-нибудь дерева, с тем, чтобы животное, обращенное к небу, просило Бога о ниспослании дождя для их полей. Но чтобы животное производило крик, для сего укалывают его шилом с обоих сторон. При таком уязвлении животное начинает кричать. И этот крик чуваши считают за признак, что животное угодно Богу и им будет полезно» [РГО, р. 53, оп. 1. 72: 9]. Семантика обливания, встряхивания и крика имеет типологический характер и подтверждается на самом широком материале. Например, на гиндукушском: «Жертвенное животное должно... изъявить свою готовность к смерти — криком или отряхнувшись» [Йеттмар 1986: 393]. Кровь животного льется на землю, а мясо обмывается водой из родника. Девушки и женщины начинают чистить внутренности. Шкуру вешают тут же на дерево. Если животное не встряхнется, то обливают снова, когда это не действует, то отпускают в стадо. В *Учук* в течении трех дней кололи трех баранов: первого — за урожай, второго — за народное здоровье, третьего — от пожаров, болезней, злых духов, ветра, бедствий.

Моление начинали знающие старики с пшеничным караваем в руке. Затем они же преподносили божествам *юсман* и приступали к жертвоприношению животных. Приведенный скот располагали по направлению на восток друг за другом. Здесь в качестве молельщиков вперед выступали самые старые люди, по одному человеку из каждой деревни. Потом повторяли те же действия и моления с пресной небольшой лепешкой *юсман*. Обычно готовую пищу раздава-

ли молельщикам в руки, которые, в свою очередь, снимали шапки и стояли одно время молча, смотря пристально на восток. Молящиеся, к примеру, говорили: «Эй, Турă, к тебе обращаемся, на тебя полагаемся. В течение девяти лет созревал урожай, сумели и посеять, и убрать. За девять лет урожай бывал и хороший, и плохой. Эй, Турă, дай возможность еще в течение последующих девяти лет возделать добрый урожай». Также называли виды приносимых в жертву животных. Как только молельщики произносили «Помилуй», все опускались на колени. А молельщик, отщипнув частицу от каждого вида пищи, относил ее в огонь под котлом. Молодежь на время моления к месту действий близко не допускается, а играет рядом на лужайке [ЧГИ 6: 591, 592; 26: 224 и др.].

Для варения мяса используют пивные и бараньи котлы. Их количество, согласно источникам, от 2 до 9. Самарцы в 1990 г. использовали 6 котлов. Установка котлов и наполнение водой производятся с востока на запад. Все виды мяса варят в отдельных котлах. Например: в одном котле — легкие, печень и сердце, во втором — бычатину, в третьем — баранину, в четвертом — гусей и уток, отдельно — потроха. Достав мясо в большую посуду, в бульон заливают крупу и варят кашу [Поле 90: 139, 195; ЧГИ 21: 10 и др.].

Сварив мясо и кашу, детей отправляют созывать оставшихся в деревне. Каждый несет с собой ложку и чашку. Располагаются в два ряда, образуя как бы улицу, иногда полукругом или кругом. Непосредственной раздачей пищи занимается неженатый парень. Раздают одинаково каждому в миски. Едят досыта. Завершив еду, все встают на ноги и кланяются, обращаясь на восток, благодарят *Турă*. Расходясь домой, остатки берут с собой, особенно мясо. Придя домой, приглашают родственников и знакомых, в том числе из других деревень. Здесь также существуют традиции. Например, жители д. Татмыш-Югелево Буинского у. приглашали в гости жителей д. Новое Котяково, а те — их. Таким образом, совместная еда охватывала все уровни родственных связей: семью, деревню и ряд родственных деревень. При этом дома особое внимание уделяли беспомощным старикам, не смогшим прийти на мольбище. Каждый считал честью преподнести им гостинец, принесенный с *Учука*. После короткого застолья начинали взаимное угощение пивом [ЧГИ 6: 593; 26: 226; 160: 272 и др.]. На этом обряд фактически завершался.

Проводить *Учук*, считают верующие, надо обязательно, ибо могут случиться несчастья (пожары, засуха, болезни). Места совершения ритуалов считаются священными. В день *Учука* все моются в бане и надевают чистые рубашки. Во время моления все огни в де-

ревне гасились, от жары, считали, может пострадать растущий хлеб. В каждой деревне оставались по пять караульщиков, которые ходили по улицам. На месте не было принято ругаться, говорить грубые слова. После еды оставались только старики. Они собирали все кости и сжигали. Видимо, это более ранняя форма завершения, ибо в некоторых случаях кости не сжигались. Поэтому вокруг жертвенника на деревьях можно было видеть черепа и шкуры — остатки жертвенного пира. Жерди для подвешивания котлов над очагами на месте моления не ломают. Пух и перья оставляют тут же. Куклы и монеты, оставленные на месте моления, брать не решались из-за страха сильно захворать. То, что шкуры животных, перья и пух гусей и уток в некоторых случаях продавали, разумеется, выходит за рамки религиозно-обрядовой практики. Причину такого поступка следует искать в рационализме людей XX в. Переселившись на новое место, чуваши продолжали поклоняться тем местам, где жили предки. Например, основателем д. Суркино Бугульминского у. Самарской губ. был Сĕркке. Как полагал местный учитель Г.Н. Головин, переехал Сĕркке сюда из Симбирской губ. в середине XVI в., избегая крещения. Но и в XX в. некрещеные чуваши этой деревни продолжали приносить жертвенные дары реке Свияге, что в Симбирской губ. [Поле 90: 237; ЧГИ 21: 9–10 и др.].

Благодаря ревностному отношению к своему обряду, *Учук* и в XIX в. имел активное бытование. В этой связи обратимся к книге В.К. Магницкого: «Священник села Тогаева о. Оточев передавал мне, что он в первый же год поступления своего во священники в упомянутом селе в конце 30-х годов, проведав о затеянном учуке в ближайшей к селу деревне Уй Пилемĕч, немедленно отправился туда с целью воспрепятствовать прихожанам совершить языческий обряд; но встретил с их стороны такой внушительный отпор, что не знал, как подобру-поздорову возвратиться домой» [1881: 31]. Примеров проведения конкретных праздников много. Так, в 1893 г. — в д. Новые Котяки Буинского у., в 1896 г. — в д. Мокры Цивильского у., в 1898 г. — в с. Шемурша Буинского у. Бытовал *Учук* и в XX в. Например, известно о проведении в 1902 г. в местности *Тăхăръял*, в 1924 г. — в д. Средние Алгаши Буинского у. Как уже говорилось, в 1990 г. автору этих строк посчастливилось наблюдать *Учук* в Самарской области.

**Вăйă** — молодежный праздник-хоровод. Буквальный перевод слова «игра». Другой термин — *Уяв* — является синонимом. *Уяв*, в свою очередь, может обозначать и праздник *çинçе* [Поле 94: 263а; ЧГИ 6: 590; 7: 292 и др.].

Праздник приходился на свободное от полевых работ время, проводили его примерно в течение одного месяца по пятницам от сева до паровой пашни, или от *мункуна* до *çимĕк*. По современному календарю это в основном май [Поле 90: 175; ЧГИ 6: 560; Ашмарин 1929а: 172 и др.].

Участниками являются девушки и парни. Преобладали девушки, что объясняется их естественным количественным преимуществом, а также тем, что на праздник выходили в основном только те парни, которые уже имели своих избранниц, и те, которые намеревались жениться в этом году. Кроме них на *Вăйă* можно было видеть вышедших замуж после прошлогоднего хоровода молодушек и женившихся в этом году молодых мужчин; для них это был первый и последний *Вăйă* после собственной свадьбы. Количество девушек, вышедших на *Вăйă* из одной деревни, иногда достигало 100, а парней — 20–30. Во время межсельских *Вăйă* молодежь соседних деревень собиралась в центральное селение, иногда из 6–7 населенных пунктов. Например, собирались в д. Новые Алгаши Буинского у. Симбирской губ.

*Вăйă* начинается с хождения на урочище, расположенное на западной от деревни стороне. Как правило, этот локус был почитаем и отличался высокой степенью сакральности. В д. Старое Афонькино Самарской области, например, этот локус называется *Апраççин кĕлли*. Молодых вели на это место старики. На урочище в трех местах ставили свечи, раскладывали пищу. Молились, прося духов не насылать на людей хворь и беды. Затем у реки моют лица и возвращаются домой. По пути нельзя оборачиваться назад, а следует идти и петь песню *Вăйă* [Поле 90: 175–176; ЧГИ 6: 651 и др.].

По месту проведения *Вăйă* делятся на три формы: 1) проводимые рядом с *Учук* или рядом с локусом обряда инициирования дождя, 2) проводимые на улице или 3) на лужайке.

В день *Учука* молодежь параллельно проводила свой праздник *Вăйă*. Девушки и парни надевали яркую праздничную одежду и собирались на лужайке недалеко от стариков. Им запрещалось подходить к месту обрядовых действий и молений, так как на определенном этапе в обряде *Учук* участвовали только люди преклонного возраста. Молодежь создавала своего рода фон [Поле 90: 206; ЧГИ 160: 272; 230: 105 и др.]. Как и в общесельском варианте, межсельский *Учук* не обходился без *Вăйă*.

А в *çинçе*, наоборот, хороводы не собирались. Если приходили девушки из соседних деревень, их просто выгоняли.

В некоторых селениях, например в Цивильском у., ограничивались проведением *Вăйă* в деревне, т.е. на улице. Вначале собирались где-либо на перекрестке, затем объединялись по улицам и водили

хороводы. Старики размещались у ворот и наблюдали за молодыми. Затем уличные хороводы, как реки, стекались на главную улицу, начинался общесельский хоровод [Ашмарин 1929а: 173; 1930: 292; Тукташ 1949: 61 и др.].

Классическая форма хоровода у чувашей — это сбор за деревней на ровной красивой лужайке. *Вăйă* начинают после заката солнца. Каждый вышедший на *Вăйă* парень имеет заранее примеченную девушку и мечтает использовать хоровод для более близкого общения. Девушки и парни надевают праздничную одежду светлых тонов: белые рубашки, белые платки, белые фартуки, желтые *сарă*, на ногах — легкая обувь. Вначале молодежь становится в круг, держа друг друга за руки. Основной состав парней в круг не становится, они все время кружат вокруг хоровода, стараясь не упустить приглянувшихся девушек из поля зрения, или сбиваются в кучу и ведут «мужские» разговоры. Вне хоровода также снуют подростки. Вначале хоровод двигается под мелодию песни то в одну, то в другую сторону. Затем круг разрывается, и движение принимает змеевидную форму [ЧГИ 239: 53; Филиппов 1915: 753–754 и др.].

Смысловую и эстетическую нагрузку в хороводе несут песни. Как правило, в кругу бывает голосистая, хорошо знающая текст девушка. Она не солирует, а начинает каждую строку, а другие ее подхватывают. Мелодия поддерживается плавным движением в такт. От одновременного пения девушек и парней на всю округу всем остальным передается празднично-лирическое настроение. Однообразная и простая мелодия, одинаковые такты создают атмосферу простора. По определению И.С. Тукташа, мелодия чувашской хороводной песни свободна и просторна, как степь. По содержанию песни *Вăйă* можно классифицировать на идиллические, любовно-эротические и дразнилки. Например, в них встречаются строки типа: «Красных девиц искать...», «Настя постель постелит, похоже, /Ринах, придя, ляжет, похоже...», «И ляжем вместе с молодцем...» [Тукташ 1949: 61; Кондратьев 1981: 117; 1993: 228 и др.]. Особое место в *Вăйă* занимает песня-диалог, исполняемая в игровой форме, например, общеизвестная песня типа «А мы просо сеяли...». Данная песня имеет много вариантов на один и тот же сюжет. Она распространена на обширном евразийском пространстве. В качестве примера приведем вариант песни в переводе и публикации М.Г. Кондратьева [1982: 95]:

— Целину подняв, просо посеял да,
правда, правда, просо посеял.
— Мы его потравим да,

— Вы чем же потравите?
—Табун пустив, потравим.
— Мы его поймаем.
— Вы чем же поймаете?
— Ременной уздечкой поймаем.
— Мы его выкупим.
— Вы чем же выкупите?
— Сто рублей давши, выкупим.
— Нам ста рублей не надобно.
— А вам чего надобно?
— Нам руса девица надобна.
— Как прозываемая девица надобна?
— Шурой прозываемая девица надобна.
— Мы нынче печальные.
— Вы отчего печальные?
— У нас нынче девиц убыло.
— У нас нынче девиц прибыло!

Истоки данной песни ищут музыковеды, этнологи и фольклористы. В свою очередь хотелось бы указать на поразительное сходство чувашской песни со строками из шумеро-аккадского мифа (диалог царевны Инаны с молодым человеком).

Говорит Инана:

— А я — мое лоно
Для меня высоко поднятый холм, —
Мне, деве, кто ее вспашет?
Мое лоно — брошенное поле,
Мне, царице, кто на нем (пахотного) вола поставит?
— Великая госпожа, царь тебе его распашет,
Думузи, царь, тебе его распашет!
— Распаши же ты мое лоно, мой сердечный! [Дьяконов 1990: 301].

На межсельских *Вăйă* поются песни соответствующего содержания. К примеру:

Загоны, расположенные концом к концу,
Убирать удобнее, говорят.
Когда соберутся девушки двух деревень,
Играть веселее, говорят.

Игры на *Вăйă*, так же как и песни, являются своеобразным обрядом перехода, исполненным в развлекательной форме.

Примерно в полночь хоровод делает заключительные движения, а парни выхватывают из круга приглянувшихся девушек. Те притворяются, что не желают отделяться от подружек, но, отойдя на некоторое расстояние, мирно идут со своими парнями. Так, разбившись на пары, девушки и парни удаляются от хоровода. Оставшиеся без парней, девушки спешат домой, а пары проводят ночь до утра, кто где: у ворот, за околицей, в других укромных местах.

*Вăйă* также является удобным местом для кражи невест.

Как правило, общесельские хороводы завершались на территории чужой деревни. Иначе говоря, в финале общесельские хороводы трансформировались в межсельские сборы. Так, молодежь д. Новое Котяково Буинского у. шла к сверстникам в д. Татмыш-Югелево. В обещание, что и в следующем году состоится совместный хоровод, принимающая сторона отдавала в заклад один подол земли. Возвращаясь в родную деревню, девушки и парни пели уже не хороводные, а свадебные песни. Действительно, в это время наступала пора свадеб.

Ныне хороводы забыты. Автор этих строк помнит, как девушки 1945–1947 гг. рождения последний раз в родной деревне вышли на *Вăйă*. Некрещеные чуваши Причеремшанья во время *Учука* 1990 г. также провели *Вăйă*, однако участниками выступили лишь пожилые. Иначе говоря, произошла имитация.

**Çăварни** — праздник пробуждения природы. Время его проведения состоит из двух недель: старшей и младшей. В старшую проводится сакральная часть, в младшую — катание на санях. Его ожидают с не меньшим желанием, чем *мункун*, особенно молодежь и дети. Проводится на стыке месяцев *кăрлач* и *нурăс*. В честь праздника одна неделя считается нерабочей [Поле 89: 113–114; ЧГИ 72: 88 и др.].

Праздник проводится с приглашением гостей из других селений, а также родных из своего села, приходят и соседи. В свою очередь, приглашенный глава семьи с женой выезжает с визитом в другую деревню. Таким образом, люди ездят из деревни в деревню. «В этот день каждый домохозяин ... на семейном совете решает, в какую деревню, когда и к кому заехать в гости» [Архангельский 1910: 3]. Сохраняется обычай поездки в родственные деревни. Так, в Цильнинском р. Ульяновской обл. существует такой родственный куст из деревень Старые Алгаши, Средние Алгаши и Богдашкино. При этом центральные события разворачивались в Старых Алгашах.

Как полагается, на праздник старались (особенно молодежь) обновить одежду, хотя бы надеть новые лапти.

Основная пища в эти дни — блины. Это лакомство для всех и украшение стола. Как и в другие большие праздники, готовили пиво, соблюдая все тонкости стадий пивоварения. В конце XIX — начале XX вв. начинают употреблять покупную водку.

В межсельском *Çăварни* часть из привезенных гостинцев раздают каждому в руки и встают на моление. Обращаются к *Турă* с элементарными просьбами о поддержании нормальной жизни. Отделенные части пищи откладывают в специальную посуду. Затем начинается взаимное угощение. Сначала угощает хозяин дома, затем — гости по очереди. Поднося кружку пива, говорят: *Тав сана*, что буквально значит: «Благодарю тебя» [Поле 94: 248; 89: 114; ЧГИ 152: 67 и др.].

В *Çăварни* старики посещали друг друга и угощали гостей. Дети бегали небольшими группами, также посещали дома, их угощали блинами и сладостями. Существовал обычай сажать пришедшего первым на подушку. Его также угощали. Гость должен до ухода сидеть на подушке смирно. От этого зависело, будут ли гуси, куры и утки смирно высиживать цыплят или вести себя непоседливо. Лошадям также давали в честь праздника разное зерно [Поле 94: 248; ЧГИ 207: 193; Никанор 1910: 24 и др.].

Каждая семья, кто в состоянии, запрягает лошадей в сани. Катание на лошадях проходит с особым азартом и шумом, при коридоре зрителей. Стараются показать резвость лошадей и обогнать других. На дугу вешают колокольчики и с песнями выезжают в родственную деревню, где заезжают к родным и знакомым. Парни, как правило, катают девушек. Их время — это вечер. Вереница саней с песнями и криком объезжала деревню несколько раз. Парни, не катающие девушек, не пользовались успехом. За них не желали выходить замуж, считая, что с такими и в замужестве не повеселишься. Катание на санях девушек и парней в последующем способствовало образованию любовных пар. На дугу парень вешал платок любимой девушки. Если его любимая дружит с другим, то непременно происходила драка за овладение данным платком. Дети катались в дневное время. Как правило, их катал кто-либо из парней. Катание на санях длилось три дня. На этом сезон саней завершался. *Çăварни* время сватовства, с последующими свадьбами в *çимĕк*. Но некоторые пары справляли свадьбы именно в *Çăварни*. По данным Михаила Михайлова от 1911 г., в д. Азбаба Свияжского у. Казанской губ. свадьбы шумели накануне *Çăварни* [Поле 90: 179; 94: 241; ЧГИ 173: 39 и др.].

Масленичные песни в основном носили аграрно-продуцирующий характер. Они восхваляли весну, молодость и бойкость.

Следует обратить внимание на ряжение в *Çăварни* и карнавальный характер праздника, что соотносится с новогодним весельем. Так, в Оренбургской обл. надевали верхнюю одежду (шубы, шапки) наизнанку, на сани клали какую-нибудь дверь и на ходу плясали на ней [Поле 89: 66–67]. В Чувашии также на санях размещали разные предметы (ручная мельница, ткацкий станок, прясло) и изображали домашние работы [Автор]. Видимо, речь идет о желании людей весь будущий год быть занятыми и чтобы дела спорились.

В последний день *Çăварни* молодежь, прогуляв до ночи, сваливает на горке с саней солому и поджигает. В костер бросают блины и говорят: «Прощай, старуха Çăварни». Ядринские чуваши сжигали соломенную бабу. К этому времени на улицу выходили почти все с целью прокатиться с горки в последний раз [ЧГИ 168: 361–362; 238: 71 и др.].

По завершении *Çăварни* еще раз топили бани и мылись.

Смысл праздника заключается во встрече весны, подготовке к севу и намерении прожить год удачно.

Ссылаясь на мнение стариков, некоторые утверждали, что *Çăварни* вообще не чувашский праздник, а копия русского. И добавляли: «Наши прадеды и не знали этого праздника» [ЧГИ 72: 95]. Определения типа «как у русских», «ничем особенным от Масленицы не отличается» также свидетельствуют о русской принадлежности *Çăварни*. Об этом же говорит этимология: *Çăв* + *эрни* «неделя масла», т.е. Масленица. По аналогии в пользу русского субстрата следовало бы говорить о *мункуне* (≈ Пасхе), *кĕр сăри* (≈ Родительском дне) и т.д. Однако такая оценка не выдерживает критики. Основная пища в *Çăварни* — блины — употребляется чувашами с глубокой древности. Еще дореволюционные исследователи говорили о блинах как о символе луны. Действительно, блин в виде круга и сложенный пополам блин в виде полукруга напоминают небесное светило, а также полукруг луны. В.К. Магницкий, кроме того, отметил, что чуваши отмечают *Çăварни* в новолуние, чему придается особое значение. Исследователи также говорят о том, что сакральная часть *Çăварни* адресуется родственникам, находящимся в ином мире. Так, «в Большешатминском приходе Ядринского уезда, близ деревни Кошек, есть овраг... В этом овраге исстари ведется обычай бросать на масленице блины, предназначенные для недавно умерших. Самые овраги, выбираемые для такого поминовения, должны быть обращены наклоном своим с запада на восток, по положению хоронимых людей» [Архангельский 1910: 2 (примеч. ред.)]. В пользу древности говорит и тот факт, что зимние поминальные дни у чувашей приходились именно на *Çăварни*. *Çăварни* начинается в четверг — день поминания предков. Аналогичные объяснения дали в экспеди-

ции некрещеные чуваши. Конечно, проводы зимы и встреча весны отмечаются многими народами с древнейших времен. Не составляют исключения наши соседи марийцы. У англичан Масленица — *pancake week* «блин + неделя». Они также пекли блины, воспроизводя солнце по форме и цвету. «В Англии на масленицу устраивали бег женщин, которые держат в руке сковороду с блинами, подбрасывая его на ходу» [Голан 1993: 43]. Как видим, следует говорить не о заимствовании, а о типологии явления. Конечно, необходимо учитывать, помимо всего, что заявление о незнании чувашами в древности *Çăварни* было сделано священником.

Старинная форма древнего праздника бытовала еще в первые десятилетия XX в. Затем из него были выхолощены значимые элементы, и он был заменен советскими праздниками. Теперь сохранилась лишь увеселительная часть.

**Акатуй** — всенародный праздник в связи с выходом на весенний сев. Его не следует путать с семейным обрядом *ака пăтти*. Термин прозрачен: *ака* + *туй* «сев + свадьба». Среди верховых чувашей встречается синоним *сухати* = *суха* «пашня» + *туй* «свадьба». Другое название — *сапантуй* = «плуг + свадьба» — бытует у чувашей, проживающих среди татар и башкир и de jure принявших ислам. Праздник представляет собой архаическое явление в культуре земледелия. Соха и обрабатываемая земля воспринимались главными «персонажами» на этой «свадебной» церемонии: соха выступала в качестве жениха, а земля — в качестве невесты [ЧГИ 72: 94; 160: 232; Ашмарин 1928: 83 и др.].

О четком времени проведения *Акатуя* говорить не приходится: его отмечали после освобождения полей от снегов и подсыхания земли для яровых, т.е. перед севом. Так говорится в большинстве источников второй половины XIX в. Но есть пример проведения после сева. Трудно соотнести его с каким-либо определенным праздником или обрядом. Вариантов привязки много: в дни *мункуна* или после; в день общесельского праздника *шилĕк*; во время *сĕрен*; в конце *Учука*; во время обряда инициирования дождя; до или после *çимĕк*. Видимо, приходится говорить о локальных традициях и отклонениях, т.е. вариативности этнографического материала. Однако все варианты говорят о временном характере *Акатуя*. Исконно его проводила каждая деревня по очереди. Праздник занимал одну неделю, затем сократился до одного дня — обходились одним выходным днем — средой (позже — пятницей). К выходу на сев село готовилось заранее. Как и полагалось, мылись в бане, надевали все чистое [Поле 90: 180; ЧГИ 29: 505; Никанор 1910: 20 и др.]. Аналогичные традиции существо-

вали и у удмуртов: «По наступлении назначенного дня, днем моются в бане всем селением» [Гаврилов 1880: 157].

Естественно, ядром участников становятся жители той деревни, рядом с которой проводится *Акатуй*. Однако за сутки о предстоящем празднике извещают ближайшие деревни. Поляна наполняется людьми, одетыми в яркие цвета. Съезжаются борцы, бегуны, прыгуны с желанием завоевать платки от невест и молодых женщин. Родители стараются не оставлять своих взрослых дочерей и сыновей дома, чтобы подобрать для них нужную пару. Старики едут к своим родственникам попить пива. Считается нормальным посещение праздника татарами и русскими. Сами чуваши также с удовольствием посещают аналогичные праздники других народов — особенно татарские *Сабаны* [Ака-туйё 1925: 58, 59; Ашмарин 1928: 84 и др.]. В целом на *Акатуй* собирается несколько тысяч участников и зрителей.

Моление происходит в поле. По этому случаю в каждом доме пекли лепешки и *юсманы,* варили яйца, кашу, гуся всем миром. В удмуртском обряде по случаю начала сева ярового *акаяшка* (ср. с чуваш. *ака* «сев» + *яшка* «суп») резали «в поле у речки утку, преимущественно дикого селезня (это называется... приношение крови) в честь матери-земли»; они также молились, обещая «по благополучном урожае хлеба и по уборке его осенью того года дать, т.е. съесть в честь ея же (божества Матери земли. — *А.С.*) более ценных животных: барана или гуся, что и исполняется осенью семьею уже отдельно от прочих» [Гаврилов 1880: 157]. Помолившись, запрягали лошадей и проводили на лугу две-три борозды и закладывали в землю «пупки» и «носы» лепешек и яйца. Символика таких действий ясна. Затем садились и совершали совместную еду.

Вслед за сакральными действиями приступали к праздничной части, основу которой составляли физические соревнования. Для победителей подарки собирали заранее. Основную часть подарков давали молодые женщины, вышедшие замуж после прошлогоднего *Акатуя*, а также взрослые девушки. Среди таких предметов чаще фигурируют вышитые платки, головные повязки *сурпаны*, полотенца и яйца. Кроме того, состоятельные мужчины могли дать вещи и более ценные, например, самовар, а также деньги. Собранные вещи до начала *Акатуя* хранили у надежного человека. Затем доставляли на удобное для праздника место (поляна, луг, возвышенность). На спортивные состязания народ шел в нарядной одежде, особенно молодежь. Выходило почти все население, и на лугу образовывалось внушительное собрание. Соревнования включали борьбу, бег, скачки на конях и прыжки в длину. Каждый вид соревнования состоял из

двух частей: сначала состязались дети, потом — парни и мужчины. Победителями считались поборовшие подряд троих, прибежавший или прискакавший первым и прыгнувший дальше всех. Победителей награждали приготовленными подарками. Первому давали лучший подарок, второму — менее ценный, третьему — еще скромнее. Остальные не награждались. Особым почетом пользовались борцы. Каждый победивший подряд троих объявлялся победителем. Затем продолжались состязания среди победителей по борьбе. Поборовший еще троих подряд опять получал подарок. И так до тех пор, пока не определится единоличный лидер, которому присваивали самое высшее звание *паттăр* «богатырь». За это он получал самый ценный подарок. Еще одно особое соревнование — это выхватывание полотенца у скачущего всадника: один раньше всех отправляется вскачь, а остальные за ним. Кто догонит и перехватит платок, тот считается победившим [Поле 90: 180–181; Никанор 1910: 20 и др.]. Эта игра, конечно, имеет явную параллель со среднеазиатскими скачками.

*Акатуй* включает песни и танцы, однако исполняются они только во время соревнований и только стариками. Содержание песен — описание.

Сегодня трудно найти очевидца или хотя бы представляющего по рассказам старинную форму праздника *Акатуй*. В сознании современников сохранилось только воспоминание о соревновании, встречающемся ныне в модернизированной форме в весенних спортивно-художественных выступлениях. Последние традиционные *Акатуи* относятся к концу XIX в.

### Межсельские праздники и обряды

Обряд помимо выполнения многих важных функций является регулятором общения людей всех возрастов. Содержание обрядов на межсельском уровне является прекрасным материалом для иллюстрации связей между родственными деревнями. Например, традиционная обрядовая культура д. Старое Афонькино Самарской области представляет собой слияние двух слоев, ибо саму деревню образовали компактные переселенцы из с. Елаур (ныне — Ульяновская обл.) и с. Старое Чекурское (ныне — Республика Татарстан). Чуваши сюда прибыли, избегая крещения: бросив кресты в воду, они оставили обжитые места [Поле 90: 239].

**Ларма** — межсельский молодежный обряд. Термин *ларма* представляет собой сочетание имени существительного от глагола *лар* «сиди» и словообразовательного суффикса *-ма*; буквально

«сидение». Аналогичный обряд, описанный на русском материале, М.М. Громыко называет «специфической формой посиделок». Обряд проходил в рамках традиционной крестьянской этики и предусматривал общение молодежи разных селений [Громыко 1986: 239].

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 старожилов, девушки из д. Начар-Убеево 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-Убеево [ЦГА ЧР, ф. 557, оп. 3. 59–66]. В экспедиции по Оренбуржью замечено, что жители с. Михайловка Курманаевского р. обмениваются невестами из дд. Егоровки и Раманъель. Соответственно, между этими поселениями сохраняются прочные брачно-родственные связи. Традиция в некоторой степени соблюдается и ныне. Наряду с приглашением в гости девушек из чужих деревень встречаются случаи приглашения девушек из своей деревни. В этом случае выбирается девушка-родственница. Цель приглашений — подготовка приданого и знакомство с парнями из экзогамной группы. Из других деревень девушек привозили на повозках [Поле 90: 144, 207; 89: 94 и др.]. Как видим, в центре ритуала оказывается девушка из чужой деревни.

*Ларма* практиковалась в определенные календарные сроки. Основное время проведения — зимние месяцы, сразу же после *сурхури*. Например, азбабинские девушки (Свияжский у. Казанской губ.) гостили зимой. В отличие от них самарские чуваши связывают время *ларма* с концом зимы — началом весны, точнее — со временем перед *Çăварни*. Кроме того, существовали и летние *ларма*, однако они не практиковали широкое вовлечение публики и предназначались только для тех, кто не успевал к свадьбе подготовить вышивки [Поле 90: 144, 164; ЧГИ 4: 130 и др.].

Цель девушки-гостьи — успеть приготовить приданое, желательно побольше и получше, ибо дума у родителей она всегда занята повседневными делами и не имеет много свободного времени. Если говорить прямо — это была подготовка к замужеству. Основным ее занятием было прядение, ибо нитки в большом количестве шли на изготовление себе одежды и на подарок. Нам рассказывали, что некоторые за время *ларма* успевали прясть по двадцать мотков ниток. Занимались также вышиванием и шитьем [Поле 90: 207; 89: 94, 112 и др.].

По случаю появления в деревне девушки-гостьи в дом приходили родственники. Кроме того, саму гостью также приглашали в другие, неродственные дома. Ее сажали за стол и угощали. Явившиеся туда девушки и парни занимали места у двери. Естественно, молодежь, особенно девушки, на такие посиделки одевали самое лучшее. Одним из интересных эпизодов в течение *ларма* является приглашение на суп гостьи с новыми подругами. Ведь приглашение девушки из соседней деревни именно в это село неслучайно. Оно подстроено матерью юноши, которой приглянулась девушка из такой-то деревни. Теперь она, заранее подготовившись (угощение, специальный суп, уборка дома, покрывала на скамейки), созывает девушек к себе. Конечно, девушки догадывались о намерениях хозяйки и вели себя чинно. Мужчины на это время уходили из дома. Затем мать передавала свои впечатления сыну-жениху.

В посиделочных увеселениях занимают важное место игры, сказывание сказок и пение частушек.

На *ларма* приходили парни. Некоторые из них — из других деревень. Таким образом, межсельский обряд собирал девушек и парней не менее чем из трех деревень. Юноши стремились выбрать лучшую обстановку для более близкого знакомства с уже знакомой или намечали себе девушку для знакомства в дальнейшем. В любом случае, важно было проявить инициативу и перекинуться словом, показать себя в танце, разговоре или оказать какую-либо услугу. Более смелые затевали с приглянувшимися девушками игры, потасовки, стремились хоть на короткое время уединиться. Возьмет впоследствии парень ее в жены — это во многом зависело от родителей невесты. В экспедициях нам рассказывали конкретные случаи. Если родители не против, то решающее слово оставалось за девушкой [Поле 90: 164; 89: 94, 112 и др.].

В гостях девушка находилась от недели до месяца, это зависело от объема предстоящей работы и, конечно, от того, найдется ли за это время жених по нраву. Приглашавшие обязательно отвозили девушку домой.

В отличие от *улах ларма*, во-первых, проводится с приглашением девушки из другой деревни, во-вторых, охватывает и дневное время, в-третьих, не ограничивается одними сутками.

**Девичье пиво** *хĕр сăри* — обряд взрослых девушек. На межсельском уровне в основном проводится осенью, после завершения полевых работ. Однако имеются варианты проведения перед Новым годом и в *мункун*. Другое название ритуала — «праздник девушек и парней». Не следует путать с *ларма* и *улах* [Поле 89: 112; 94: 261; ЧГИ 18: инв. 895: 2 и др.].

Основу участников составляют повзрослевшие девушки деревни, к ним присоединяются девушки соседних селений. Обряд начинается с совещания о необходимости проведения праздника. На этот случай одеваются в лучшие одежды: для конца XIX в. это суконная верхняя одежда, на голову *тухья*, а сверху еще лисья шапка, на ноги башмаки или кожаные сапоги, на плечо — *тевет*. Наряжаются все девушки одинаково [Поле 89: 112; ЧГИ 18: инв. 895: 2–3 и др.]. Зрителями могут быть все желающие. Но только они в дом, где совершается «девичье пиво», должны также прийти в нарядной одежде.

Для приготовления пива и другой пищи арендуется просторный дом. Туда несут муку, соль и, конечно, хмель. Приносят также бочки, кадки, пивные корыта, горшки, ковши и другую нужную для пивоварения утварь.

Девушкам-участницам их родственники выделяют лошадей и сами же их запрягают. Смотря по погоде, используют тарантасы или дорогие сани. У лошадей в гривы заплетают ленты, а хвосты завязывают узлом. Также используют лучшую сбрую: хомут с латунными украшениями, ременные узды, шлея, вожжи, чересседельник. Все бляхи начищаются до блеска. На дугу вешают по одному или по два колокольчика. На одну повозку размещаются по двое-трое. Лошадьми управляют парни с нагайками. Таким образом, в деревне набирается семь-восемь повозок, движение которых представляет собой красивое зрелище. Бочки с пивом размещают на переднюю повозку, а остальные следуют за ней. Едут в соседнюю деревню, где об этом знают заранее. Посещение другой деревни и домов позволяет молодежи лучше узнать друг друга, сблизиться и заложить связи на дальнейшее. В число принимающих домов обязательно входят и родственники. Завершив маршрут обхода, договариваются об ответном посещении молодежи в следующем году [ЧГИ 18: инв. 895: 3–5 и др.]. Въезжают в те дворы, у которых открыты ворота. Во дворе сходят с повозок, черпают пива и с песней, шумно заходят в дом. Следует отметить, что в этот день в чужой деревне открытых ворот бывает довольно много. Здесь следует иметь в виду то обстоятельство, что все девушки-участницы являются потенциальными невестами. Среди них часто бывает и та, на которую положили глаз в соседней деревне. В то же время самим девушкам интересно побывать в доме возможного жениха. Если девушки и парни еще не знакомы, то посещение деревни и дома — прекрасная возможность посмотреть друг на друга и выбрать ту (того) единственную (единственного).

Основным угощением является пиво. Готовый напиток наливается в бочки. Кроме того, бывает другая обычная пища. Войдя в дом,

хозяев сажают за стол, вручают по кружке пива, и все участники кланяются им. Затем хозяева выпивают кружки, все встают. Начинается угощение зрителей. Одного из участников выбирают старшим, его функция заключается в сборе денег с присутствующих. Кто выпивает кружку, тот обязан на дно кружки положить монету, кто сколько может. За малую сумму никого не упрекают. Сборщик кладет деньги в кошелек. После набранная сумма пересчитывается и делится между девушками поровну. Эти деньги родителям не отдаются [Поле 94: 260; ЧГИ 18, инв. 895: 2, 3 и др.]. Таким образом, взрослые девушки будут иметь личные средства, необходимые им для покупки нарядов и приготовления к будущей свадьбе.

Музыкальное оформление обряда поручено двум скрипачам. Играют они одновременно и находятся всегда рядом. В данном ритуале очень важное место занимают частушки и пляски. Все это надолго создает веселое настроение.

Обряд длится весь день и всю ночь. Кончив пиво, возвращаются домой. Если пиво остается, веселье продолжается и в своей деревне.

Сегодня «девичье пиво» уже не существует. Как удалось выяснить, в Буинском у. Симбирской губ. последние обряды по этому случаю состоялись в конце XIX в. А оренбургские чуваши рассказывают, что у них *хĕр сăри* проводили и в колхозное время (не уточняют при этом конкретные годы).

**Кража земли** — межсельский ритуал с целью устранения низкой урожайности. С той же целью могли совершить кражу воды и колосьев. «Обряд справлялся только в исключительных случаях, а именно при систематических недородах земли» [Элле 1935: 11]. Полагали, что плодородную землю похитили жители чужой деревни. Кражи действительно имели место. Так, документально зафиксирована кража земли из с. Абызово Ядринского у. в 1864 и 1874 гг. Тюрлеминцы объясняли неудовлетворительный урожай тем, что их землю в старину похитили жители д. Масловка. Из-за кражи земли могут случиться, полагали, и другие общественные несчастья. Тогда шли в поле и искали свежие, изрытые лопатами места [Хрусталёв 1874: 14–16 и др.].

Старики на общих сходках (базаре, ярмарке) поднимали вопрос о ежегодных неурожаях и искали причины. Им кто-либо из знахарей делал намек на кражу земли. Старики решались браться за дело — съездить тайком на поле чужой деревни.

Поскольку земля символизирует плодородие, она в данном обряде воспринимается как невеста, которую должен украсть жених. В качестве жениха выбирали юношу — единственного сына в чьей-

либо семье. Когда находили такого парня, то его всей деревней одевали в лучшую одежду, угощали, давали вещи для обеспечения дальнейшей жизни. Согласно обычаю, этот парень по-настоящему уже не мог жениться. Поскольку поговаривали, что такой жених вскоре умрет, вместо него частенько подбирали старика, которому недолго осталось жить.

После выбора жениха готовили еду к «свадьбе» — это сбор солода с населения и приготовление нескольких десятков ведер пива, а также каравая хлеба и элементарной закуски.

При определении места кражи, как правило, выбирают деревню чужой волости. Выезжают ночью скрытно, однако поезд из нескольких повозок оформляют нарядно: берут с собой волынщика, на дугу вешают колокольчики. Переехав границу волости, колокольчики под дугами приглушают.

Подъехав к чужому хлебному полю, снимают с повозки жениха и приступают к молению. Старик, обращаясь к полю, говорит: «"Вот, мы приехали к тебе с красивым и умным женихом, богатая и дорогая невеста: знаем, что у тебя сосчитать нельзя богатства, а у нашего жениха оценить нельзя горячность любви к тебе". Жених кланяется до земли. Старик опять продолжает: "Так полюби и ты, дорогая невеста, нашего жениха и не откажи нашей просьбе". Жених опять кланяется. "Возьми с собою, дорогая невеста, все твое приданое и с полей и лугов, из лесов и рек". Опять продолжительный поклон» [Хрусталёв 1874: 18–19].

Погрузив лопатами землю-невесту, возвращаются обратно. Как и во время свадьбы, «невесту» сажают на переднюю повозку и мчатся домой во всю мочь. Ибо, если их заметят и поймают, изобьют до полусмерти. На месте «свадьба» продолжается: радость, песни, музыка, хлопание в ладоши.

Жених подходит к повозке с «невестой» и держит короткую речь: «Здравствуй, дорогая моя новобрачная! Люблю я тебя больше золота, больше жизни моей, за мою любовь разверни ты свое приданое на наших полях и лугах, и лесах, и реках». Жених с каждой повозки берет по лопате земли и раскладывает на хлебном поле. Затем за лопаты берутся все участники и разбрасывают привезенную землю. Ночь проводят в веселье и радости. Этим и завершается ритуал.

Элементы данного обряда иногда соблюдают и во время настоящей свадьбы: так, невеста по дороге к свекру должна сойти с телеги и взять горсть земли с поля своей деревни.

Ритуал кражи земли совершается тайно и не разглашается. Молодых строго предупреждают, чтобы они молчали об увиденном.

При этом им грозят лишеним наследства. По этой причине этнологи располагают малой информацией по этому обряду. В частности, известный исследователь старины В.К. Магницкий сетовал, что не удалось узнать подробности кражи земли и воды в Чебоксарском у.

Плодородие было жизненно важно, поэтому шли на символическую кражу земли чужой деревни. Более того, шли на это, зная, что человек, взявший чужую землю «замуж», умрет или никогда не женится. Здесь, конечно, речь идет о превышении интересов села над интересами личности. Как верно заметил К.В. Элле, «кража земли» — обряд более поздний, чем «Акатуй», но идет с патриархальных времен. В пользу позднего возникновения говорит факт выступления в качестве «жениха» настоящего парня.

**Обряд от градобития** проводился несколькими деревнями сообща. В Спасском у. Казанской губ., например, участвовали 6 селений [ЧГИ 21: 11–13]. Длился обряд 5 дней. Как и в других случаях, местом жертвоприношения служила площадка с находящейся рядом водой. В жертву ежедневно приносили лошадь, теленка, овцу, гусей и уток. Пресная лепешка и каша входили в состав обрядовой еды. Моление проводилось одетыми в сукман стариками, которые в это время держали шапки под мышкой. Обращались они, как всегда, на восток. Остальная масса людей стояла, держа в руках по кусочку мяса. Один из стариков произносил слова молитвы, а другие после каждого оборота речи повторяли: «Чӳк, довольствуйся». После этих слов следовал земной поклон. Текст молитвы во многом схож с молитвой *чӳклеме*, т.е. просили от одного зерна вырастить тысячу зерен, да чтобы стебель был с камыш, а колос — с палочник и т.д.

### Общесельские праздники и обряды

Сюда входят обряды и праздники, исполняющиеся всем или почти всем селом (деревней). Обряды и праздники объединены в группы в зависимости от содержания ритуалов.

### Обряды очистительные

Обряды очищения на общесельском уровне включают три крупных действа — это *сĕрен*, «прохождение в ворота» и «девичья пахота». Все они в той или иной степени исследовались. Следует указать на статьи К.П. Прокопьева «Обряд прохождения в земляные ворота» [1903а] и С.И. Руденко «Добывание огня трением у чувашей» [1911]. Например, С.И. Руденко увидел ряд общих моментов в серии

очистительных обрядов чувашской деревни. В обрядах опахивания, добывания нового огня и прохождения сквозь земляные ворота, как отмечал С.И. Руденко, обнаруживается разделение действий между мужчинами и женщинами: первые добывали огонь, вторые опахивали деревню. «Обращает вместе с тем внимание та исключительная роль, которая выпадает на долю невинной девушки, единственного в семье детища, и такого же холостого сына; он играет первенствующую роль при добывании огня, она — при опахивании, оба они первыми проходят сквозь отверстие в земле. Последнее явление вытекает из убеждения в необходимости совершения обряда, поскольку он является священным, лицом высоконравственным, в данном случае невинной девушкой и холостым парнем потому, что у чувашей, как и у многих народов, нравственность понимается в половом, преимущественно, ее смысле». Он считал, что цикл обрядов, связанных с добыванием огня трением, заканчивается обходом вокруг деревни бороздой и ниткой. Несмотря на то, что данный вывод распространяется не на все регионы, такая схема имеет место. Тем не менее расширение круга привлекаемого материала, системный подход и попытки новых интерпретаций могут пополнить представления о предмете.

**Сĕрен** — очистительный обряд общесельского порядка. Как отмечают исследователи, слово означает «изгонять». В.В. Радлов возводил его к тюркскому корню *сӳр* «гнать вперед, прогонять». У алтайцев *сюрь* значит «гонять, выгонять». Р.Г. Ахметьянов склонен видеть в основе термина два значения: «гнать» и «пахать». Аналогично у славян: *орати* — значит «погонять» и «пахать». Данное слово есть у марийцев — *сӳрем*. Распространен данный термин среди низовых и полевых чувашей, например, в Бугульминском у. Самарской губ., Буинском у. Симбирской губ., Стерлитамакском у. Уфимской губ., а также севернее — в Цивильском, Чебоксарском и Ядринском уездах. Другой термин-синоним — *вирĕм* — зафиксирован только в Ядринском у. Есть основание возводить его корень к марийско-мордовско-удмуртскому *вир* «кровь», что вполне объяснимо в контексте ритуала *мункун*, с которым *сĕрен* имеет тесную временную и функциональную связь. Появление термина *вирĕм* объясняют и влиянием православных обрядов. Одно из доказательств — чувашский обряд *сĕрен* позже слился с праздником вербного воскресения. Большинство исследователей склонно признать *сĕрен* за праздник изгнания из жилищ и деревни душ умерших, пришедших на традиционное угощение. Р.Г. Ахметьянов указывает на военно-спортивный характер ритуала. Более точно охарактеризовал *сĕрен* М.Я. Сироткин, назвав

его обрядом выпровождения духов предков, а также злых духов и болезней. Ритуал проводился всем селом ежегодно [ЧГИ 26: 231; 145: 189–190 и др.].

Большинство источников утверждает, что *сĕрен* имеет временную связь с *мункуном*: одни информаторы объясняют, что он проводится накануне *мункуна*, а по возвращении с *сĕрен* утром наступает *мункун*, вторые говорят о действиях *сĕрен* в неделю *мункун*, третьи — сразу же после *мункуна*. Но во всех случаях *мункун* является ориентиром для установления обряда *сĕрен*, между ними прослеживается органическая связь. Имеется информация и о проведении *сĕрен* во время *çимĕк*, что вновь указывает на сакральную основу содержания. Некоторые деревни включали *сĕрен* в состав *Учук*. Общесельский обряд провоцирования дождя также может совпадать по времени с рассматриваемым ритуалом. Если использовать современные названия месяцев, то временной диапазон *сĕрен* — это апрель — июнь. Поэтому вполне оправданы объяснения о разновременном характере данного мероприятия. Более того, отдельно взятая деревня могла проводить *сĕрен* в разные годы в разное время [Поле 90: 204; ЧГИ 179: 36; Ашмарин 1930: 241 и др.]. Можно составить ареальную схему времени проведения *сĕрен* (однако вряд ли такой подход может иметь существенное значение — Таблица 2).

*Таблица 2*

ВРЕМЕННÁЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
ОБРЯДА СĔРЕН ПО АРЕАЛАМ

| В *мункун* | В составе *Учук* | В *çумăр чӳк* |
|---|---|---|
| Шенталинский р-н<br>Самарской обл.<br>Буинский у. Симбирской губ.<br>Цивильский у.<br>Казанской губ.<br>Саратовские чуваши<br>Чистопольский у.<br>Казанской губ.<br>Спасский у. Казанской губ.<br>Чебоксарский у.<br>Казанской губ.<br>Ядринский у. Казанской губ.<br>Курмышский у.<br>Симбирской губ. | Буинский у.<br>Симбирской губ.<br>Цивильский у.<br>Казанской губ. | Ядринский у.<br>Казанской губ. |

Перед выходом на *сĕрен* мылись и надевали чистое белье и праздничную одежду.

Зачинщики обряда собирались в одном из домов для решения организационных вопросов, обычно в доме на окраине. Архивы сохранили нам конкретные имена хозяев таких домов. Например, по данным учителя Емелькинской церковно–приходской школы Николая Богданова от 1913 г., в с. Старое Ганькино Бугульминского у. Самарской губ. собирались в доме человека по имени *Сипатăр*, находящемся в конце села. Обычно хозяин был другом молодежи, как, например, *Уçăрттин Микулай*, проживавший в с. Альшеево Буинского у. Симбирской губ. С появлением в деревнях должностных лиц стали собираться в доме старосты. В решении оргвопросов принимали участие от 30 до 60 человек, в основном молодежь рекрутского возраста, а также десятские (позже — староста). Их задача — выбрать лиц для осуществления руководства и проведения общесельского обряда. Выбранного главу в разных местах и в разные времена называли *хăрпан* (ср. с божеством *Хăрпан*), *сĕрен пуç* «глава сĕрен», *утаман* «атаман», *улпут* «помещик». Для слежения за порядком назначали казака. Также нужны были музыкант для игры на инструменте, сборщики и проверяющие во время сбора продуктов, сборщик дров *шаршан*, казначей, носитель котомки с продуктами, возовой. Тут же выбирали на полувоенные должности типа полковника, старшины, майора, капралов. Приходили в дом и дети, но их было мало. Они приносили с собой полено с ямочкой. Один из выбранных у них спрашивал: «Имеются ли у вас палочки с ямочкой для клопов? Есть ли там клопы?». Те показывали. Старики в это время сидели за столом и пили пиво. Затем пели, а дети возвещали: «Сĕрен! Клоп! Клоп пожирает клопа, таракан поедает таракана!». Можно считать, что это действия направлены на выпроваживание из деревни всей нечисти. Логическим продолжением является требование полковника не забывать старые традиции, выгонять из всех домов иноверцев, если они там присутствуют. В этом доме из пищи представлены только каша, яйца, калач и пиво, которые используются как жертвоприношение божеству *Турă*. Вначале сажают за стол хозяина с кружкой пива. Присутствующие опускаются перед ним на колени. Благославляя всех, хозяин велит не оставлять старинные обычаи, не выдумывать новые, не ссориться, почитать стариков. Затем к молодежи обращается глава обряда. Он призывает соблюдать обычаи дедов и просит у *Турă* помощи в проведении ритуала. Затем кланяется Богу сам, а за ним — все остальные. Позже детей, вооруженных прутьями, закрывают в хлев и выпускают по одному, ведя с каждым диалог:

«Ходил ли на сёрен?» — «Ходил!» — «Приготовил ли прутик?» — «Приготовил». — «Не обрывал ли на нем цветочные почки?» — «Не обрывал» и т.д. В конце концов его несколько раз ударяют прутиком и выпускают из хлева. Здесь следует указать на цветочные почки вербных палочек, несомненно указывающих на плодородие, жизненную силу и возрождение в широком смысле. В старину в обряде принимали участие преимущественно старики. Затем их роль свелась к руководству молодежью. Для сравнения: у татар аналогичный обряд проводился «во главе с одним-двумя мужчинами пожилого возраста» [Уразманова 1983: 120–121]. В основном в составе участников были юноши, девушки в обряде участия не принимали. Согласно источникам, диахронно в зависимости от способа передвижения участников существовали три вида *сёреня*: 1) конный *сёрен*, когда все участники передвигались верхом, 2) глава на коне, остальные пешком, 3) все пешком. Всех участников в целом называли *сёрен халăхĕ* «народом сёреня» [Поле 88: 53-54; ЧГИ 151: 27 и др.].

В обряде использовался ряд музыкальных инструментов, в числе которых трещотка занимала центральное место по своей сакральности. В источниках и литературе описывается обыкновенный деревянный инструмент, мало чем отличающийся от трещоток других народов. Имеются подробные описания ее устройства. Но возникает ряд вопросов. Как объяснить имеющиеся описания других инструментов под этим же названием? Исследователи чувашского материала сам ритуал называют *сёрен*, а трещотку *çатăрка, çатăркан, çатăрма, çăрмах, шатăр, шатăрма* — все они в основе представляют собой имитативы. Однако ряд источников трещотку обозначают термином *сёрен*, т.е. так же, как и сам обряд. Именно так называл его в 1910 г. вольнослушатель Казанской церковно-учительской школы Алексей Васильев, из низовых чувашей. Название трещотки как *сёрен* зафиксировано и в словаре Н.И. Ашмарина: *сёрене шатăртаттараççĕ* «трещат (инструментом) сёрен» (встречается не менее 3-х раз); «сёрен убирается для использования в следующий раз» (запись из д. Малое Яниково Цивильского у.); «сёрен будто бы трещотка, которая трещит "чар-чар"» (запись из д. Максимкино Чистопольского у. Казанской губ.). Таким образом, можно утверждать, что трещотка у чувашей называлась *сёрен*, от которого и название обряда в целом. Но возникает другая проблема: этот общеизвестный деревянный инструмент назывался *сёрен* или этим словом обозначали иной инструмент? Поводы для сомнения есть. Во-первых, марийцы во время аналогичного обряда *сӱрем* играли на трубе, называемой *сӱремпуч*. Во-вторых, в Словаре Н.И. Ашмарина слово *сёрен* означает и инс-

трумент, похожий на волынку. В-третьих, у татар термином *сөрән* называют как весь обряд, так и носимый по улице шест, на который цепляли подарки в виде полотенец, отрезов материй, платков и т.д. [Ашмарин 1936а: 317; Vikar, Bereczki 1979: 74; Уразманова 1983: 12 и др.]. Взаимосвязь трех обозначенных фактов еще предстоит объяснить. Несомненно одно: трещотка уходит своими корнями в древность, как и сам обряд. Ее использовали почти все народы с незапамятных времен. Например, у майя находят сцены, где персонаж идет с трещоткой у груди [Кнорозов 1975: 5].

Обязательным атрибутом обряда были свежие рябиновые, шиповниковые, черемуховые прутья, которые заготовляли заранее. Люди, принеся из леса, запаривали их в навозной куче, чтобы придать прочность. Дети во время обхода носили по одному или по три прутика [ЧГИ 26: 231; 33: 899; Ашмарин 1936а: 316 и др]. Семантика свежих прутьев прозрачна: они символизировали плодородие, весну, пробуждение. К тому же чувашское название прутика *хăва*, русское *ива*, хеттское *eia* в конечном счете восходят к названию «древо жизни» [Топоров 1987: 396]. Функция и этимология этих предметов и слов одинаковы. В этот же ряд можно включить чувашское *хăв/ху* «гнать».

Кроме того, в *сĕрен* используются скрипка, волынка и другие инструменты. В аналогичном обходе у татар музыка также обязательна.

Обход деревни начинали с восточной стороны и завершали на противоположной. Обход домов начинали поздно вечером, разбившись на три группы. В нем принимали участие подростки, парни и недавно женившиеся, люди преклонного возраста. Первую группу составляли дети в возрасте 15–18 лет, они собирали крупу, сахар, соль, яйца, вторая группа — молодежь 20–30 лет — ходила с волынкой и барабаном. Третьими шли пожилые, они играли на волынке, а пели по желанию. Существовали и другие формы обхода. В Буинском у., например, дети и молодежь ездили верхом по селу и пели песни. Заходили они к тем, кто их впускал. Другая форма обхода: молодежь двигалась «гурьбой», а впереди шли выбранные люди. Спереди и сзади шли охранники с палками. Двое идущих по сторонам улицы заходили в дома́, чтобы узнать, кто впустит на обрядовое угощение, еще двое собирали в мешки яйца и блины. Всех встречающихся в пути обходчики «избивали» прутьями, приговаривая: «Пусть хворь-болезнь уходит». Оставлять на улице обломки прутьев или целые прутья нельзя — это значит оставление болезни. Горе тому, кто не даст гостинец или не впустит во двор или в дом: такой дом объявляется вражеским, и вокруг дома втыкают прутья, малинки, яйца, тем самым навлекая на дом и семью

всех *усалов*. Обход продолжается до зари [Поле 90: 204; ЧГИ 33: 899; 145: 453 и др.].

Сборщиков насчитывалось от одного до нескольких. Ими могли быть юноши, старики или десятские. Для сбора носили кадки под яйца, мешки под крупу и т.д.

Следует учесть, что сбор продуктов происходил в ночное время и впускали не во все дома. Но и в таких случаях продукты отдавали обязательно. Их вешали в мешочке на забор со стороны улицы или отдавали из-под забора или в открытое окно. Отдавание продукта равнялось избавлению дома от болезней. Если хозяева не давали гостинцев, то в их адрес пели песни-проклятья: «Пусть печь обвалится, а куры не несутся». У татар молодушки, вышедшие в этом году замуж, роженицы и новоселы отдавали вышитые полотенца.

Двигаясь по улице, обходчики старались издавать как можно больше звуков и возгласов. Для этого использовали все имеющиеся средства: трещотки, волынки, балалайки, гусли, прутья, косы. На ходу ударяли друг друга прутьями, хлестали изгороди, ворота, избы, клети. То и дело кричали: «Сёрен! Сёрен! Сёрен!». Каждая группа старалась произвести как можно больше шума. Все это, полагали, способствовало изгнанию злых духов *усалов*. Подойдя к очередному дому, шумели трещотками и кричали: «Сёрен! Сёрен! Впустите ли сёрен!?». Имелись специальные частушки, в которых излагались требования обходчиков. Например:

Дядя Тимухха!
Чан-чан чанкки!
Не найдется ли в горнушке
Два яйца?
Если нет двух яиц,
Не найдется на столбе у печи
Двух копеек?
Не мы говорим,
Дети говорят.

Частушки сопровождались шумом трещоток. Войдя в дом, получив гостинцы, шли дальше от дома к дому, стучали, играли на инструментах, громко кричали: «Сёрен, сёрен, кто впустит сёрен!?» [ЧГИ 15: 392; 145: 192; 151: 27 и др.].

Особый аспект исследования — музыкальное оформление обряда, в том числе песни и частушки. Содержание, цель и семантика обряда отразились в хоровых песнях обходчиков:

Сегодня вечером скажем вирём,
Завтра скажем мункун.
Идет, идет, ночь идет,
Наступающая ночь больше не повторится;
Идет, идет, день идет,
Завтрашний день больше не повторится;
Два яйца, один калач.
Если не даст два яйца,
Пусть у курицы закроется зад.
Если не даст один калач,
Пусть рухнет устье печи.

Начинают петь старики, а продолжает молодежь. Песни *сёрен* включают много текстов-размышлений о философии и смысле жизни [Поле 94: 263; ЧГИ 145: 454; 168: 367 и др.]:

Уж облако плывет, облако плывет,
Будто шапка на голове мужчины,
Будто шапка на голове мужчины.
Уж век проходит, век проходит,
Будто сон, приснившийся мне,
Будто сон, приснившийся мне.
Почему же купорос, ай, зеленый,
Почему же проходит молодость,
Почему же проходит молодость?
Жизнь молодая все равно проходит,
Не позабудут нас люди добрые,
Не позабудут нас люди добрые.

Как правильно заметил М.Я. Сироткин, многие обрядовые песни, в том числе песни *сёрен*, «преобразовались с течением времени в лирические молодежные песни» [1965: 14].

Если кто-либо пригласит участников обряда в дом, то молодежь обращается к хозяину со словами:

Не найдется два яйца
В горнушке для выгребания золы?
Если нет яиц,
Нет ли двухкопеечной монеты
На столбе около печи?
Коль не имеется двухкопеечной монеты,

Не найдется ли конской колбасы с палку?
Не мы говорим, дети говорят.

Эти слова ведущие обряд произносят, приоткрыв дверь, но не заходя в дом. В это время вся молодежь кричит: «Сёрен, сёрен!» — и шумит трещотками. Зайдя в дом, ударяли прутьями людей, углы дома, печь, дверь, постели, одежду, приговаривая: «Злое — уходи, доброе — приходи!». Спящих стаскивали с постели и вытаскивали на улицу, там их «угощали» лозой, говоря: «Хворь-болезнь уходи». «Избиение» прутиком, естественно, не наносило каких-либо телесных повреждений. Удар был символическим. Главное здесь — наделать побольше шуму в доме игрой на волынке и плясками, чтобы вся нечисть была напугана и изгнана. Поэтому иногда достаточно было ударять хозяина дума соломенной нагайкой. Следует указать и на следующее обстоятельство: ударяли молодые (дети, юноши), что символизирует здоровье и молодость. Именно поэтому больные и старики сами подходили к обходчикам, наклонялись перед ними и просили: «Ударьте-ка, дети, ударьте-ка, пусть хворь-болезнь уходит». В доме, куда заходит толпа участников обряда, хозяева встречают ее, сидя на скамейке и держа в руках ковш с пивом. Выборные садятся к ним по обе стороны, а остальные кланяются им, стоя на коленях. Иногда стол могли разместить и во дворе. Во время коленопреклонения хозяин дома произносит речь: «Ведите себя спокойно, не убегайте, если даже захочется спать, проводите покойных с достоинством». Глава *сёреня* также держит речь от имени молодежи. В частности, он говорит: «Эй, сватья! Мы, следуя старинному обычаю, вышли вот изгонять болезни, вы уж, сватья, не ругайте. Мы по старинному обычаю просим у вас молока, пирогов, яиц». Под его руководством проводится моление в доме. Молятся, обратясь к двери, просят у *Турă* силы, хлеба-соли; высказывают пожелание, чтобы от одного зерна выросло тысячу. После коленопреклонения рассаживаются за стол, где не всем хватает места и еды, однако в доме бывает шумно, все пляшут. Пока находятся в доме, все время играют на музыкальных инструментах. У частушек особых мелодий нет, они произносятся полуречитативно. Но их исполнение было обязательным. В татарском варианте *сёреня* гостинцев и подарков не давали до тех пор, пока обходчики не споют и не спляшут. Исследователь М.Я. Сироткин верно указал на цель этих частушек: «В этих возгласах-заклятиях заключалась не только магия, сколько реальное желание иметь крепкое здоровье как необходимое условие для успешного проведения предстоящих весен-

них полевых работ» [1965: 13]. Проводив гостей, хозяева выходят за ними, снимают рубашки и трясут их, чтобы ушло все плохое [ЧГИ 33: 960; 207: 38; Ашмарин 1930: 240 и др]. В более поздние времена приготовление еды, моление и совместная еда проходили полностью в домах, т.е. без выхода за околицу.

Участникам *сёреня* в качестве жертвенных даров отдавали яйца вареные крашеные, хлеб пшеничный маленького размера, а также молоко и другие продукты (малинки, масло, крупу). У кого не оказывалось продуктов, те давали немного денег. Пиво медовое выпивали в домах же [Поле 94: 253; ЧГИ 15: 392; Ашмарин 1930: 240 и др.].

Завершив обход, участники обряда сходились в прежнем доме на окраине, где они уже собирались в начале обряда. Здесь из собранных продуктов варили еду. Перед совместной едой все вставали и, обратившись в сторону приоткрытой двери, молились. Полные варианты текстов молений не сохранились. До нас дошли лишь детали и общие фразы: «Эй, божество сёреня, помилуй нас, дай дожить до следующего сёреня». В совместной еде обнаруживаются элементы, указывающие на почитание божеств и духов. Это, в частности, обращение при молении в сторону приоткрытой двери, выбор дома на окраине со стороны кладбища [ЧГИ 146: 192, 454, 469 и др.].

Пройдя по всем улицам, участники обряда выходили на западную окраину деревни. Место сбора за деревней семантически равнялось иному миру. Это место могло находиться за околицей, в поле, на склоне горы, у дерева, у оврага, в лесу, у кладбища, за гумном. Но во всех случаях соблюдали одно требование — место должно быть сакрально чистым [Поле 90: 143; ЧГИ 210: 228; Тимофеев 1972: 232 и др.]. Татары *сөрән* проводили на горе возле деревни [Уразманова 1983: 122]. На месте сначала проводили обряд катания яиц, семантика которого представляет определенный интерес. При этом произносили слова, смысл которых завуалирован. Дело в том, что катание яйца передается на чувашском языке словом *кустарни*, где основой является *кус*, входящий в дескриптивный ряд таких лексем, как «оплодотвориться», «стать беременной», «распутничать». Завуалированные признаки такой семантики, действительно, у чувашей встречаются часто. Например, *кустăрма кусать*, т.е. колеса телеги проделывают движение вокруг оси, напоминая coitus. Кидание яйца не что иное как пережиток катания яйца по земле. Видимо, имелся в виду тот факт, что яйцо, упав на землю, непременно покатится. Добавим: земля понимается чувашами как *ама* «самка» и «мать». Таким образом, в данном контексте отражено желание оплодотворить землю и, в свою очередь, ожидание обильного урожая. Наверное, именно поэтому основную

часть участников составляли взрослые здоровые парни и мужчины. Совершить молитвословие приходил старик, молился он, держа шапку за пазухой: «Глава кладбища (имя), пусть будет пред тобой. Поевши-угостившись, уходите обратно». Затем все хором три раза кричали: «Сёре-е-ен!». В какую сторону покатится эхо, на той стороне, говорили, в этом году будет хороший урожай. Съев оставшиеся яйца, каждый брал в руки по одному прутику, ломал их на четыре части, и все разом бросал в овраг. Действие сопровождалось словами: «Пусть хворь-болезнь уходит, пусть хворь-болезнь уходит, пусть уберутся из деревни тяжелые болезни и большие беды». По оставшимся в овраге сломанным прутьям можно было определить локус проведения *сёреня*. Прутья можно было бросать и в речку. Тут же разбивали трещотки. Оставшиеся прутья, разбитые трещотки, а также принесенную солому складывали вместе, и из них глава обряда зажигал костер. Зажигание костра проводили и татары Мамадышского у. Перепрыгивание через огонь, естественно, способствует очищению людей от злой силы, которая могла пристать в течение года. Если сборщикам давали деньги, то их делили между участниками. Затем плясали под музыку и, приплясывая, заходили в воду, дополнительно очищаясь от всех болезней и нечистот. С восходом солнца снимали верхнюю одежду и бросали вверх с криком: «Пусть вся хворь уйдет! Сёрен!». Если совместную еду не совершали в доме на окраине, то делали это за деревней.

Уходя, на месте оставляли живую курицу в качестве сидоровой козы, а сами убегали быстро, не оборачиваясь, ибо считали, что отставший от всех вскоре умрет. Выйдя на дорогу в деревню, запевали специальную песню:

Вирём, вирём, говорим,
Вирём пришел и прошел.
Сегодня уже мункун будет.
По этому случаю будем кушать кашу,
Завтра будем кушать суп.
Хворь-болезнь прогнали,
Теперь будем жить в чистоте.
Пусть старушки pedere,
А старики пусть пляшут.
Жены хотят родить,
А девушки — нет [ЧГИ 238: 200].

Иначе говоря, по возвращении домой уже настанет *мункун*, а жизнь в деревне пойдет в нормальным русле: макро- и микрокосм

чисты, люди ведут обычный образ жизни. У татар по возвращении наступал день *Сабантуя*, что говорит об аграрном характере *сөрэня*. Земледельческие черты *сĕрен* явно прослеживаются и у чувашей.

Говоря о смысле ритуала *сĕрен*, следует помнить, что это древнейшее обрядовое действие. Его истоки теряются в глубокой древности. Важно видеть в нем более широкий смысл, чем культ предков. В экспедиции самарские чуваши объясняли: *сĕрен* — это изгнание злых духов из деревни, выгоняли не духов умерших, а *усалов*. Время проведения *сĕрен* (апрель — июнь) — это пора закладывания семян в землю-матушку. Катание яйца по земле тоже не что иное как акт оплодотворения. В молении по поводу *сĕрен* присутствуют клишированные земледельческие формулы, обращенные к *Турă*: «Дай возможность возделать от одного зерна тысячу». Сами информаторы в звуках трещотки видят плодородный дождь с грозой. В обряде используются свежие прутья с только что распустившимися почками. Причем специально проверяют, не оборваны ли почки. Все это говорит о магии плодородия, пробуждении природы и жизненной силе в широком смысле. Конечно, прав М.Я. Сироткин, писавший, что в действиях и возгласах заключалось желание иметь крепкое здоровье для успешного проведения весенних полевых работ. Наложение *сĕреня* по времени преимущественно на *мункун* впоследствии способствовало переосмыслению аграрного культа в культ предков. Очищение сельчан перед ответственным ритуалом путем мытья в бане, надевания чистого белья, изгнания злых духов и т.д. характерно для любого обряда, в том числе и для обрядов, проводимых в связи с пашней, посевом и уборкой. В итоге вполне объяснимо двойное значение слова *сĕрен* — это «гнать» и «пахать».

Время бытования обряда не везде одинаково. Если в Ядринском у. к концу XIX столетия ритуал исчез полностью и трансформировался в ритуал вербного воскресения, то в Ульяновской обл. он прекратился в 60-х гг. XX в., а в Самарской обл. его можно встретить и сегодня [Поле 90: 144; 94: 253; ЧГИ 145: 189 и др.].

**Прохождение в ворота** — общесельский обряд очищения и обновления. Могли устраиваться и земляные ворота, поэтому он встречается и под названием «Проведение сквозь землю». Фактически включает два действа: добывание нового огня и прохождение в ворота. Имел широкое распространение у многих народов индоевропейского пространства [ЧГИ 31: 70; 147: 239–240 и др.].

Проведение обряда вызывалось эпидемиями типа холеры, чумы, мора; проводился также после частых пожаров. Но традиционной причиной следует считать периодическое (обычно — ежегодное)

проведение с целью обновления организма в широком смысле (села, всех жителей и скота). Позже, правда, обращались к данному действу только в случае эпидемий и других несчастий [Поле 90: 187; ЧГИ 72: 87–88 и др.]. Татары Чебоксарского у., например, прибегали к нему в случае массового падежа скота [Магнитский 1881: 137].

Проводили неизменно летом: в начале или конце. Выбирали традиционно праздничные дни — среду или пятницу. Все действия занимали целый день, с утра до вечера [Поле 90: 120; ЧГИ 147: 239; 243: 46 и др.].

Готовясь к ритуалу очищения, все мылись в бане, обычно накануне вечером. Сигналом к мытью в бане служил обход деревни сельскими начальниками (десятскими) с объявлением о предстоящем обряде.

Местом проведения служила территория за пределами селения, расположенная на восточной стороне. Хорошим локусом считалось старое место данной деревни. Часто выбирали овраг с мысом, выделяющийся бугор или место между двумя глубокими впадинами. Впоследствии такие места оставили о себе память в виде топонимов «Земляные ворота». Так, жителями с. Альшеево Буинского р. Республики Татарстан почитается такое место. Рассказывают, будто через эти земляные ворота сам *Турă* прогнал овец, коров и лошадей. Иногда вместо тоннеля служили обычные ворота околицы [ЧГИ 31: 70; 72: 87–88 и др.].

Сельский староста с утра отправлял 10 мужчин рыть проем в земле. Рыли с двух сторон одновременно навстречу друг другу. В конце концов образовывалось сквозное отверстие в земле. Проем делали такой, что в него свободно могли пройти люди и крупные домашние животные. Называются и более точные размеры: ширина и высота отверстия составляли более сажени, а толщина потолка — аршин. Кроме того, потолок укрепляли доской, чтобы не осыпалась земля. В целом проем напоминал ворота. Еще до начала прохождения по бокам выхода ставят две кадки с водой. Одна из знахарок очищает воду с помощью специальной молитвы, прося *Турă* уберечь людей и скот от болезней. Под досками подвешивают две сабли, обращенные остриями друг к другу. Имеются сведения и об использовании алебарды. Рыли отверстие именно в день прохождения, ибо оставлять готовые ворота на ночь нельзя. Ночь сама по себе несет отрицательную знаковую нагрузку [Поле 90: 187; ЧГИ 31: 70; 72: 87 и др.].

Поскольку сообщение о предстоящем прохождении делается заранее, в назначенный день все должны быть дома. По приготовлении ворот десятские ходят по деревне и приглашают всех идти на место совершения ритуала. Особого приглашения удостаивается деревенский знахарь. Никого дома не оставляли. Больных и немощных везли

на телегах. Говорится об одном случае, когда именно в этот день кто-то умер в деревне. Умершего также повезли в поле, провели сквозь ворота, а потом оставили там же на ночь с охраной, а на другой день повезли прямо на кладбище. Однако наряду с этим говорится о возможности проносить только нижнее белье тяжело болеющих. Не приглашали также работников, нанятых из другой деревни. Ко времени зажигания костра собиралось все население [Поле 89: 110; ЧГИ 31: 70; 67: 202 и др.]. Таким образом, участником обряда выступала вся деревня, т.е. прохождению сквозь земляные ворота подлежало все население, а также скот, пасущийся в стаде. Стар и млад по случаю обряда надевали чистые белые холщовые рубахи. Поэтому в тех селах, где население к началу XX в. носило уже цветные ситцевые сорочки, на этот случай приберегали старинные холщовые. Пастухи пригоняли стадо к земляным воротам к назначенному времени. Однако существовал и обычай прохождения только людей, без скота. О таком варианте автору рассказали оренбургские чуваши.

В день обряда с утра никто в деревне не разводит огонь. Тушат все очаги, лампы и костры, ибо старый огонь считается нехорошим, так как в деревне случались пожар, мор и т.д. В отдельных случаях у населения отбирали спички [ЧГИ 31: 70; 147: 240; 174: 97 и др.].

К добыванию нового огня путем трения дерева о дерево приступали после устройства земляных ворот. Процесс добывания был предельно прост, но происходил различными способами. Нельзя было использовать спички и горячий уголь. У чувашей существовали два основных способа добывания нового огня. Первый заключался в трении двух крестообразно уложенных плах, при котором двое, взявшись за концы верхнего дерева, тянули его на себя попеременно, как бы работая пилой. Третий держал наготове трут. Второй способ можно назвать вращательным. С двух сторон ворот вкапывают два сухих ивовых (березовых, липовых, сосновых) столба, между ними укрепляют круглый, заостренный с двух сторон, стержень. Макушки столбов стягивают веревкой. Всем в основном занимается холостой парень, единственный сын в семье. Затем вставленный стержень обматывается веревкой и поворачивается то в одну, то в другую сторону держащими за концы веревки мужчинами. Трение дерева о дерево должно происходить непрерывно, поэтому в добывание огня втягивается все крепкое мужское население. От плотного вращения трущееся место сначала разогревается, потом обугливается, затем выходит дым и загорается. Появившийся огонь принимают на трут и раздувают. Как описал наблюдавший эту сцену С.И. Руденко, огонь появляется примерно через полчаса. В его работе помещена фотогра-

фия добывания огня в Бугульминском у. Самарской губ. [ЧГИ 31: 70; 174: 97; Руденко 1911: 62 и др.]. Если огонь долго не появлялся, то это служило верным признаком, что не все огни в селе потушены. Тогда отправляли людей искать непотушенные очаги и бани, если находили, то тут же тушили. Описываемый обряд разных народов был объектом внимания исследователей XIX–XX вв. В частности, Д.Н. Анучин писал, что подобное добывание огня имеет религиозные цели. В основе обряда изначально лежало вращательное движение. «Приготовление масла посредством вращения лопатки в молоке также было священно (в Индии), и масло составляло главный предмет утренней жертвы» [Анучин 1923: 25]. Та же идея заложена во вращении известной молитвенной мельницы буддистами. «Вращение равносильно произнесению молитвы, и чем быстрее вращается цилиндр, тем более душеспасительное действие имеют молитвы и самое движение колеса, знаменующее дневное движение солнца» [Анучин 1923: 25]. «У вавилонян, египтян, финикийцев крест в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии крест — эмблема производительной силы и вечности» [Топоров 1988: 13]. «Но важнее всех письменных свидетельств — то, что обряды возжжения живого огня равно совершались у всех индоевропейских народов, не исключая ни кельтов, ни греко-римской отрасли» [Афанасьев 1994а: 21].

От вновь добытого огня разжигали два костра, в него клали можжевельник, считая, что дым именно от этого растения способен прогнать мор [Поле 89: 119; ЧГИ 72: 87–88 и др.]. Главное — чтобы от костра исходили разного рода благовония. Буряты, например, наряду с можжевельником использовали в подобном обряде вереск и пихтовую кору [Михайлов 1980: 230]. Костры размещались над земельными воротами по обеим сторонам — справа и слева.

Знахарь как основной предводитель подходил к кадкам с водой и произносил молитву, прося у божеств здоровья всем — и людям, и скоту.

«Этот обычай не носил праздничный характер, а потому приготовлений к нему никаких не было», — говорится в информации из Тетюшского у. Казанской губ. [ЧГИ 215: 405]. Однако это не везде так. Обычно в день ритуала с утра староста с десятью мужчинами отправлялся на покупку трех баранов, а старики начинали собирать по деревне продукты (крупу, масло, яйца). Все это предназначалось в жертву божествам, способствующим предотвращению бедствий, например, родителям божества огня *Вут*. На месте прохождения перед туннелем ставили стол и раскладывали жертвенную пищу, в первую

очередь хлеб и соль, а также лепешки, принесенные из дома участниками. Затем варили яйца. Одна из старух, сделав в воздухе круг вареным яйцом, кидает его прочь. Варили также кашу, в которую сверху клали масло. Заколов и сварив баранов, приступали к молению, разделяли мясо на части и проводили совместную еду. В более упрощенном варианте ритуала жертвоприношение совершалось домохозяевами в деревне, на площади.

В полдень совершалось прохождение через земляные ворота. На подходе к воротам проходящие оказывались между двумя кострами. Кроме того, один из стариков брал горящую головешку и, становясь по ветру, направлял дым к воротам [Поле 89: 120; ЧГИ 72: 87; 156: 45 и др.]. Использование костра в обрядах массового очищения — явление характерное. Так, План Карпин, побывавший у хана Батыя в XIII в., заметил, что татары проходят между двумя кострами как перед входом в чужой дом, так и после похорон кого-либо [Карпин 1795: 12, 63–64]. Соседние с чувашами татары и мордва, также знавшие обряд прохождения в ворота, использовали костер аналогично. Римские пастухи весной прогоняли скот через костры, зажигаемые в честь богини-охранительницы *Pales*. Первым сквозь землю проходил единственный в чьей-либо семье сын. Но поскольку существовало поверие, что прошедший первым вскоре умрет, люди из жалости к молодому человеку имели обычай подводить первым к воротам глубокого старика, ожидающего скорую смерть. Именно так поступали самарские чуваши в 20-х гг. XX в. За первым следовали мужчины и мальчики. Вслед шла девушка, также единственная в семье, за ней — все женщины. Потом прогоняли скот в стаде с пастухами спереди и сзади. Стадо шло в порядке: лошади, коровы, овцы, козы и свиньи. Всех выходящих из земляных ворот знахарь окропляет водой с помощью веника и говорит: «Будь здоров». Двое с двух сторон также брызгали на скот дегтем, а с целью окончательного изгнания злых духов над земляными воротами стреляли из ружья. Согласно С.И. Руденко, прохождение совершали до трех раз.

Выйдя из ворот, каждый домохозяин клал горячие угли от костра в кувшин. Кувшин с жаром в дом подавали через *тĕнĕ* (отверстие для дыма в стене в избах без трубы) или в окно, что делает огонь своим, а не принесенным извне (в дверь). Этот процесс называется «обновлением огня». Дома хозяин совершает жертвоприношение божеству огня *Вут*, приготовив на обновленном огне пищу в виде каши и лепешки [ЧГИ 31: 71; 174: 97; 177: 123 и др.].

По завершении обряда сооружение разрушается: считали, что мор будет задавлен развалинами и не сможет выйти. Стадо с пастухами уходило на пастбище, а люди возвращались домой.

Прохождение сквозь отверстие в земле (естественное или искусственное) совершенно верно оценивается исследователями как средство от возможных болезней. Дополнительно тут используются огонь, металл и вода. Все средства в комплексе прогоняют злых духов и очищают как людей, так и скот. Происходят символическое обновление и вторичное рождение. Конечно, на семантическом уровне прохождение в ворота имеет тот же смысл, что и прохождение в разные узкие отверстия (например, сквозь расщепленный ствол дерева). «Обычай изгнания болезней присущ каждой религии, но далеко не везде он выражен так реально, как у чувашей», — признавал этнолог С.И. Руденко. Если говорить шире, обряд прохождения в земляные ворота имеет общую индоевропейскую основу. Смысл обрядовых действий и молитв типа прохождения в земляные ворота у всех народов и во все времена возводим к типологически единой семантике — это очищение и обновление пришедшего к разрушению макроорганизма. Одновременное существование обряда у многих народов Евразии говорит не о заимствовании его народами друг у друга, а о единой архаической основе. А.Н. Афанасьев [1994а: 21], например, указывал на совершение обряда возжигания живого огня у всех индоевропейских народов. Разумеется, при этом не следует забывать о его вариативности.

Данный обряд среди чувашей имел повсеместное распространение. Для его описания привлечены материалы, записанные в разные годы среди чувашей Поволжья, Приуралья и Сибири. К началу XX в. обряд совершается все реже и, наконец, постепенно исчезает. Сохранились лишь отдельные рудименты. В XX в. зафиксирован, например, в живом бытовании в Цивильском у. (1911 г.), Грачевском р-не Оренбургской обл. (1913 г.), Шенталинском р-не Куйбышевской обл. (1925 г.).

**Девичья пахота** — общесельский очистительный обряд — название является прямым переводом чувашского термина *хĕр аки*. Другой описательный термин, также часто применяемый для обозначения этого ритуала, — *тимĕр карта* «железная ограда». Это не определение, а совершаемое во время обряда основное действие. Иногда в качестве названия обряда можно встретить и словосочетание «изгнание холеры» [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; 31: 68 и др.].

Падеж скота и повальная болезнь людей во время мора, холеры, чумы или тифа служили толчком для проведения данного обряда. Считали, что холера не остановится до тех пор, пока весь периметр кладбища не заполнится свежими могилами. Конечно, такие напасти заставляли людей думать над их причинами, и они стремились пред-

принять что-либо. В конце концов, приходили к заключению: надо проводить девичью пахоту и оградить деревню символической «железной оградой». Обряд совершался согласно решению мирского схода, управлял всеми действиями сельский староста [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; Магнитский 1881: 135 и др.]. Точно такая же картина была представлена у славянских народов [Афанасьев 1994: 565].

Время для девичьей пахоты — конец весны — начало лета. Источники дают такие варианты: до боронования, перед посевом, после посева яровых, через две-три недели после *çимĕк* [Поле 89: 65; ЧГИ 177: 476; Магнитский 1881: 136 и др.]. У немцев обычай обрядовой запашки приходился на Масленицу [Токарев 1983: 104]. Сама запашка проводилась в темное время суток — после заката солнца, ночью. Это давало возможность свести количество посторонних свидетелей к минимуму. Славяне выходили в полночь.

Как принято перед важными ритуалами, обряду предшествовало мытье в бане.

Группа детей ходит по домам и к вечеру заканчивает сбор продуктов: муки, крупы и масла. Все отдают в один дом для приготовления жертвенной пищи. Основной готовой пищей является лепешка. Часть съедается в этом доме, а часть используется при жертвоприношении на перекрестках дорог. В жертвоприношении использовалось пиво, приготовленное из свеженамолоченного зерна.

Руководство сакральной частью принадлежало одному из стариков в деревне. Для сравнения: у славян «старуха-повещалка, большею частию вдова, выходит в полночь... на околицу и с диким воплем бьет в сковороду; на ее призыв со всех сторон собираются» участники [Афанасьев 1994: 565]. Основную массу составляли девушки. Об этом же говорит название обряда. Участие мужчин исключалось или было сильно ограничено. Допускалось частичное привлечение женщин. Как утверждают источники, девушек должно было быть сорок или сорок одна. Могли быть вовлечены все девушки деревни. В любом случае, участие другой половозрастной группы сельчан исключалось. «В Воронежской губ. женское население выбирает из себя девять девиц, известных своим незазорным поведением, трех вдов, отличающихся толщиною, и одну беременную женщину» [Афанасьев 1994: 567]. В Германии выводили самых красивых девушек. Центральной фигурой в обряде была единственная дочь в семье, не имеющая ни братьев, ни сестер: ее ставили в середину сохи между оглоблями. Если в деревне таковую не находили, то ее могла заменить одна из аккуратных вдов [Поле 90: 205; ЧГИ 31: 68; Магнитский 1881: 135 и др.]. Как верно заметил С.А. Токарев, в об-

ряде «проявилась идея половой силы женщины (девушки), воздействующей на плодородие земли» [1983: 104].

Девушки выходили без головных уборов, в белых национальных платьях, снимали пояса, ноги босые, косы расплетали и распускали волосы. В.К. Магницкий писал, что девушки предварительно снимали с себя всю одежду. Современные информаторы отрицают факт полной наготы девушек, хотя говорить об этом есть основание [Поле 90: 205; ЧГИ 167: 472; Магнитский 1881: 136 и др.]. Во-первых, часто используемое слово *амаран*, согласно словарю Н.И. Ашмарина, в контексте имеет значение наготы. Во-вторых, сравнительный материал славян также говорит об этом (см. у А.Н. Афанасьева: «голая баба»). Во всяком случае, мы можем говорить о наготе центральной (запряженной) девушки.

В качестве пашенного орудия использовалась старинная соха или деревянный плуг. Соха выдвигалась за околицу. Согласно большинству источников, сохой правила девушка, не имеющая родных братьев и сестер, т.е. единственная дочь в семье; но имеются сведения и о единственном сыне, или же он шел на определенном расстоянии, держась за конец веревки. На центральную девушку надевали хомут. Все остальные обступали соху и дружно тянули за концы веревок, прикрепленных к сохе [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; Ашмарин 1937б: 43 и др.].

Понятие «пахота», конечно, имеет символическое значение. Тянущим соху достаточно было провести черту сохой по земле, процарапать, оставляя след. Имеется даже конкретное указание глубины пашни: она равнялась толщине пальца. Проводя борозду, на перекрестках дорог делали крестообразные надрезы, что, разумеется, нельзя считать поздним влиянием христианства на чувашский обряд. Крест как символ у чувашей имеет глубокие корни. Например, крест или ямочка на хлебе, перекрестное движение канатов при добывании нового огня, рябиновый крестик на шее теленка, крест как элемент орнамента — все они означают солнце. В борозду местами бросали куски железа или втыкали иголки, что породило другое название обряда — «железная ограда». Железо, по поверьям ряда народов, отпугивает нежелательных духов и болезни. Таким образом, вокруг деревни образовывался магический круг, способный не допускать в деревню мор и другие болезни. Как правило, борозду вокруг деревни совершали три раза [Поле 90: 205; ЧГИ 30: 357; Ашмарин 1937б: 43 и др.].

В старину перед пахотой старики совершали моление. А тянущие соху женщины время от времени кричали: «Огораживаем железной оградой!».

Каждый, кто не тянул соху, нес что-либо: одни — котел с горячим углем, вторые катали бочку с зажженной смолой, третьи махали прутиками, нагайками, стучали сковородниками и кочергами. А еще один сзади гонял всех веточкой ели. Если присутствовала группа мужчин, то она шла позади всех и время от времени стреляла из ружей [ЧГИ 30: 357; 31: 69; 72: 88 и др.]. Аналогично вели себя русские: «Следующая позади толпа пляшет, вертится, кривляется, размахивает по воздуху принесенными орудиями, бьет в тазы, чугуны, заслонки и косы, свистит и хлопает кнутами» [Афанасьев 1994: 566]. Все это, разумеется, было направлено на изгнание болезней за пределы деревни.

На время опашки сельчане старались не выходить из домов на улицы, тем более за деревню. Согласно источникам, особых запретов на въезд и выезд не было. Однако другие материалы утверждают, что по приказу старосты к началу процессии у полевых ворот и на дорогах в деревню выставляли караульщиков со строгим наказом никого не впускать и никого не выпускать. Если во время опахивания встречали прохожих, то оставляли соху, догоняли и символически избивали нагайками. С той же целью группу из четырех-пяти человек посылали проверять улицы. Они также догоняли оказавшихся на улице людей и ударяли их плетьми. Особенно доставалось мужчинам, по этой причине они боялись во время девичьей пахоты появляться на улицах. Поскольку обряд в целом и удар нагайками носят символический очистительный характер, после завершения опахивания многие больные подходили к девушкам и просили ударить их несколько раз, веря, что таким образом от них отстанет болезнь. Если во время опахивания в деревне оказывался кто-либо из чужой деревни, то его выставляли за внешнюю сторону борозды. Особую строгость проявляли к представителям иных национальности и конфессии [Поле 90: 205; ЧГИ 31: 69; Магнитский 1881: 136 и др.].

Завершив символическую пашню, соху заносили в деревню. Затем очищались водой у реки и возвращались домой. До рассвета завершался весь процесс пахоты.

Как и любой ритуал, обряд девичьей пахоты вариативен. Тех же целей добивались и другими способами. Например, раскрывали настежь все полевые ворота, несколько человек шли по улице и хлестали кнутами по воздуху. При этом приговаривали: «Холера, выходи!». Другой вариант заключается в отнесении остатков специально приготовленной пищи за деревню [ЧГИ 30: 356; 180: 426; 204: 137 и др.]. Вариативность обряда можно продемонстрировать на материалах многих народов мира. В Индии, например, аналогичный обряд

очищения проводился ежегодно. Ораоны и мунда в полночь собирались на деревенской площади для танцев. Они также считали, что молодые, не знакомые с плотскими наслаждениями, обладают большей духовной силой и поэтому способны обратить духов болезней в бегство. Основные элементы изгнания в этом обряде: выгон скотником голого юношу за деревню, избивание палками встречных, мытье в реке [Фрэзер 1998: 410–411].

В основе обряда девичьей опашки лежит вера в силу магического круга, обведения деревни символической бороздой. Полагали, что это избавляло сельчан от всех болезней и обеспечивало здоровье на весь год. Замкнутая борозда с крестом вокруг деревни образует макрокосм со созвездиями — это ритуальное обновление деревни. Приурочивание времени девичьей пахоты к весенним полевым работам (боронование, сев) и другие моменты позволяют заметить явно аграрный характер ее действий. В Германии данный обряд с плугом совершался в честь богини весеннего плодородия. Учитывая назначение обряда, С.А. Токарев метко назвал его «Эросом в аграрно-общинной упряжке» [1983: 104].

До конца прошлого века аналогичный обряд имел широкое распространение во многих европейских странах. Есть подробные описания по Чувашии. Так, по данным XIX в. в Чебоксарском у. вокруг каждой деревни можно было видеть такие борозды. Есть подробные архивные описания фактов, представленные в 1863 г. из Спасского у. Казанской губ., в 1891 г. из Курмышского у. Симбирской губ., в 1910 г. из Бугульминского у. Самарской губ. и Цивильского у. Казанской губ. [ЧГИ 168: 369; 173: 247, 251 и др.].

### Обряды сугубо земледельческие

Описывая свое пребывание среди чувашей и марийцев, французский путешественник XVIII в. Дж. Бель, в частности, отметил, что примечательностью данных мест является бесконечное чередование деревень и пашен [1776: 143]. Иначе говоря, земледелие составляло традиционное занятие чувашей. Конечно, при этом обрядовая культура занимала соответствующее место в жизнедеятельности этноса. Считаем нецелесообразным выделять обряды земледелия в отдельный раздел, ибо в схеме традиционного земледелия большинство праздников и обрядов связаны именно с этим типом хозяйственной культуры. Например, *Учук*, *сĕрен* и даже *сурхури*. Тем не менее есть обряды сугубо земледельческие, т.е. земледельческие в узком смысле.

**Инициирование дождя** проводится деревней, сельской общиной или улицей. Основной, однозначно понимаемый всем этносом чувашский термин образуется из двух слов: *çумăр* «дождь» + *чӳк* «жертвоприношение, дар». Из возможных и используемых в литературе смысловых переводов («провоцирование, стимулирование, вызывание, испрашивание дождя») наиболее приемлемым можно считать «инициирование дождя».

Поводом для проведения обряда служит знойная погода, мешающая нормальному росту хлеба и грозящая бедствием всей деревне. Конечно, если во время роста урожая влаги достаточно, то необходимость его проведения отпадает [Поле 90: 175, 199; 89: 107 и др.]. Ритуал инициирования дождя существовал у всех народов, занимавшихся растениеводством. Еще древние видели, что земля без подачи влаги с неба сама не родит, и обращали взоры к небу, к божествам. Однако, как правильно замечают исследователи, дождь приносил пользу еще до возникновения земледелия племенам, жившим охотой и собирательством, способствуя произрастанию растений, употребляемых в пищу [Cohen 1977].

На территории современного компактного расселения чувашей по Среднему Поволжью и Приуралью обряд инициирования дождя проводится в июне. Это время, когда дождь необходим всходам, и пора небольшой передышки в трудовом календаре крестьян [Поле 90: 114, 174, 261 и др.].

На месте общественного моления непременно должна быть вода. В тех источниках, в которых говорится, что обряд проводился у оврага, имеется в виду наличие воды хотя бы символически: если воды бывало недостаточно, то юноши загодя делали запруду. Те же требования соблюдались в случаях, когда данный обряд проводился в лесу. При этом важно, чтобы моление происходило на традиционном месте. В перечень требований входят расположение урочища на восточной стороне от деревни и сакральная чистота местности. Например, жители с. Ачакасы Цивильского у. собирались у р. Цивиль [Поле 90: 175; ЧГИ 6: 651; 72: 86 и др.]. Аналогично обстояло дело у большинства народов. Например, «почти каждое чеченское село имело "святое" место, где совершались молитвы во время засухи» [Калоев 1981: 196].

Несмотря на то, что основную массу этого обряда составляют дети, организаторами и инициаторами выступают старики. Вначале они советуются между собой и принимают решение. Затем собирают в одно определенное место детей и объявляют о времени проведения обряда. Одному поручают обойти деревню и кричать о реше-

нии стариков. Потом велят детям собирать по деревне продукты. Как свидетельствуют источники, сбор производили, «заходя в каждый дом», «по всей деревне», «со всего народа». Такие уточнения, в свою очередь, говорят о круге участников. Однако обряд могла проводить и одна улица отдельно, что зависело от общинных традиций. Пока старики варили пищу, дети проводили время по-своему: играли, шутили, бегали. После приготовления пищи на урочище подходило остальное население [Поле 90: 261; ЧГИ 6: 651; 21: 11 и др.]. У осетин данный ритуал имел свои особенности: принимали участие только женщины, имеющие детей, они же обходили все дома, собирая съестные припасы, танцевали и пели [Дзадзиев и др. 1994: 55–56]. Как видим, и в осетинском варианте мотив плодородия выражен через контингент участников.

В качестве жертвенных приношений в домах сборщикам дают масло, крупу (как правило, пшенную), соль, муку, яйца, по одной лепешке и другие необходимые продукты. Набирается достаточный объем продуктов, чтобы смогли поесть все участники обряда. Так, говорится о двухстах яйцах, пуде крупы, двух ведрах масла. Некоторые приносили с собой пиво. Разъясняя разницу между *Учук* и инициированием дождя, информаторы подчеркивают, что в первом случае приносят в жертву домашних животных, а во втором — нет. Тем не менее некоторые источники говорят о жертвоприношении домашними животными и во время инициирования дождя. Видимо, мы имеем дело с так называемыми «испорченными» вариантами. На месте из собранных продуктов варится каша, в нее обильно пускают масло. Ритуальное значение каши породило термин «моление дождю кашей». Готовят также яичный бульон. Могут испечь обычные и мелкие лепешки [Поле 90: 139, 199, 261 и др.].

Из леса дети приносят спаржу, называемую по-чувашски «травой дождевой». Стебли растения втыкают вдоль берега. В старину во время зноя эту траву бросали в воду с верой на скорый дождь. Кроме того, считается, что эта трава любима божеством *Турă*. Он, радуясь, посылает на землю влагу [Поле 89: 108; Ашмарин 1937: 236, 237 и др.]. Следует обратить внимание на втыкание стеблей этого растения (толщиной с мизинец) вокруг пруда по берегу. На стебли нацепляют скорлупы яиц. Получается круг. Как указывают исследователи, такой круг с лучами обозначает дождевое облако или небо, иначе говоря, является символом божества неба [Голан 1993: 20]. Пока в котлах варится пища, детей посылают ловить воробьев. Птиц привязывают за стебли растений, воткнутых в землю, или сажают на них, помещая в скорлупы. До конца моления птицы остаются на спаржах. Во время

ритуального купания они отпускаются. Старик, отпуская воробья, говорит: «Лети на верхнее царство, расскажи там божеству Турă, что земля засыхает, растения гибнут от зноя, пусть пошлет доброго дождя и не уморит нас голодом». Если птица улетит на восток и скроется из глаз, считают, что хлеб уродится [ЧГИ 174: 477–478; Ашмарин 1937: 90 и др.]. Значение воробья в ритуале отразилось в варианте термина обряда — «моление воробьем».

На моление приглашают хорошо знающих порядок жертвоприношения старика или старуху. Наиболее типичным можно назвать вхождение в воду до колен с котлом в руке или с котлом на досках при молении. Дети туда не допускаются и за происходящим следят издали. Молельщики обращаются к *Турă* — подателю дождя — от имени всего народа. В тексте обращения перечисляются виды даров и цели моления. Просят уберечь от отрицательных влияний со стороны природы: заморозков, палящего солнца, сильной бури, холодного града, мышей и т.д. В конце молитвы говорят: «Помилуй, Турă», все становятся на колени и опускаются [ЧГИ 21: 11; Ашмарин 1937: 237; Paasonen 1949: 89 и др.].

В зависимости от количества продуктов, пища готовится в одном, двух или трех котлах. На жертвеннике устанавливается стол, покрытый скатертью. Туда кладут хлеб, соль, а также только что сваренные кашу и яйца. Затем церемониймейстер велит детям встать на возвышенное место и кричать, приглашая всех на совместную еду. Таким образом подходят и те, кто не присутствовал на приготовлении и молении. Народ рассаживается по порядку: ближе к котлу старики, затем — молодежь, а чуть дальше — дети. В таком же порядке раздают еду. Сначала начинают есть молельщики, за ними — остальные. Во время еды участники располагаются в два ряда, как бы образуя улицу [Поле 90: 199, 261; ЧГИ 21: 11 и др.]. Таким образом происходит совместная еда сельчан.

Завершив еду, из стада приводят одного черного барана и бросают его в воду. Если баран, выйдя из воды, встряхнется, — это доброе знамение: дождь будет. Затем старики говорят: «Ну, дети, теперь войдем в воду и будем играть, тогда будет хороший дождь». В воду входят в национальных одеждах. Некоторые источники говорят о раздельном вхождении мужчин и женщин в разные места одного водоема. Старики делают это солидно, не торопясь, они могут ограничиться и обмыванием лица. Немощных стариков просто поливают водой из ведра. Некоторые женщины выливают ведро воды себе на голову. Плескаясь в воде, еще раз кланяются божеству *Турă*. Главное, никого не оставляют сухим. К не желающим войти в воду подкра-

дываются незаметно и неожиданно затаскивают в воду. В их адрес говорят: «Что, вам еще не надоело бездождие?». Проходящих мимо также тащат в воду. А молодушек бросают в воду с удовольствием [ЧГИ 152: 190; 174: 479; 176: 153 и др.].

Затем начинается «игра в дождь» — обливание и обрызгивание друг друга. Исконной формой здесь можно считать использование спаржи, намоченной в воде. В поздних вариантах дети применяли кружки, а взрослые — ведра. Народ от святилища направляется в деревню. В это время оставшиеся в селении люди прячутся в домах и улицы пустеют. Всех встречающихся и проходящих непременно окатывают водой. К молодым женщинам и взрослым девушкам вламываются в дом и обливают до ниточки. Такой акт, конечно, несет семантику плодородия в широком смысле. Обливание людей длится до вечера. Значение воды отразилось и в варианте термина обряда — «чук водой» [Поле 90: 199; ЧГИ 152: 190; 173: 42 и др.]. Обряд, и, в частности, обливание имеют типологический характер распространения. Например, широко известен кавказский «обычай пропахивания русла пересохшей реки» [Мадаева 1983: 92]. В чеченском и ингушском вариантах присутствует и обязательное обливание друг друга.

С просьбой ниспослать влагу на землю участники обряда обращались к духам предков: представители шли на кладбище и обливали некоторые могилы, полагая, что умершие не дают дождя. Затем потусторонние родственники являлись своим детям во сне и жаловались: «Пока сам находился на севе, дом мой залили водой». Как правило, лили воду на могилы умерших недоброй смертью (пропойцев, утопленников, висельников). Объектом поливания оказывались и холмики колдунов. Говорят, на них имеется дырка, через которую они выходят наружу [ЧГИ 160: 273; 215: 450; 232: 353 и др.]. Подобные действия можно было видеть и у других народов. Так, крещеные татары на могилы умерших от вина лили 40 ведер воды, полагая, что те «отвлекают от могил дождевые облака (они терпеть не могут воды)... а иногда опойцев и вовсе вырывают из могил и зарывают их в болото» [Матвеев 1899: 34].

Остатки пищи и кости собирают в одно место, а часть бросают в водоем в качестве жертвы, чтобы речка способствовала скорому дождю. Посуду и котлы в деревню не приносят, хорошие из них прячут, а совсем старые разбивают. Возвращаются домой, когда вечереет. Дома семьей еще поиграют «в дождь», переодеваются в сухую и чистую одежду и совершают совместную еду принесенной со святилища пищей: угощают немощных стариков, приглашают родствен-

ников [ЧГИ 72: 86; 150: 467; 179: 36 и др.]. Таким образом происходит совместная еда на уровне дома.

Обряд моления дождю имеет очень древнее происхождение. Об этом свидетельствуют, в частности, сцены на наскальных росписях. Несложный по форме обряд инициирования дождя бытовал дольше, чем *Учук* и «народное пиво». Как свидетельствуют архивные источники, в 1906 г. его провели в д. Белая Воложка Тетюшского у., в с. Ачакасы, д. Напольные Котяки, с. Шихазаны Цивильского у. Казанской губ., в с. Шемалак Буинского у. Симбирской губ. Известно о проведении этого обряда в 1911 г. в д. Алгазино Ядринского у. и т.д. Как рассказали нам старожилы с. Верхнее Игнашкино Грачевского р. Оренбургской обл., они еще помнят обряд 1925 г. [ЧГИ 160: 393; 178: 294; 204: 160 и др.]. Шапсуги Кавказа устраивали такие моления в 30-х гг. XX в. Афонькинские чуваши Самарской обл. и ныне совершают его ежегодно.

**Çинçе** — древнейший чувашский народный праздник в честь богини *Çĕр амăш* «Матери земли». Считали, что земля в это время зачата и следует соблюдать покой и тишину. Другой термин-синоним — *уяв*, т.е. «праздник, соблюдение». *Çинçе* — период покоя не только земли, но и время отдыха людей, поэтому праздник еще известен и под названием «время отдохновения, неделовая пора» [ЧГИ 72: 94; Магнитский 1881: 35; Никанор 1910: 18 и др.]. Конечно, неординарное поведение чувашей вызывало непонимание у стороннего наблюдателя. Один из священнослужителей, наблюдавших *çинçе*, недоумевал, не находя объяснения: «Синзю чувашскую нельзя называть ни праздником, потому что в это время чуваши ни пива не пьют, ни празднества никакого не совершают, — ни постом, потому что они в это время никаких чуков не совершают, — в честь ли доброго Бога они совершают синзю, или в честь керемеди, чуваши в том решительно безответны и в доказательство своего правоверия ссылаются только на бестолковую в сем случае старину: "Наши старики так делали". Синзя у чувашей есть время бездельное» [РНБ. Q.IV. 379: 10 об.]. Само слово *çинçе* встречается только в значении рассматриваемого праздника. Существуют три точки зрения по поводу его этимологии. Во-первых, *çинçе* в значении *çинче* «в положении; беременная». Именно *çинче* вместо *çинçе* произносили чуваши Ядринского и Тетюшского уездов. Этой точки зрения придерживались Н.И. Ашмарин, Г.И. Комиссаров и К.В. Элле. Во-вторых, *çинçе* в значении «новое лето» (В.К. Магницкий, свящ. А. Сенчуков). В-третьих, существует ложная этимология, не имеющая логической основы: *çинçе* «тонкий» (слово-омоним). У марийцев аналогичный праздник

известен как *синкса*, у китайцев — *sinze*. Славяне праздник брачного союза земли и неба называли «духов день».

Время *çинçе* впрямую зависит от календаря земледелия и начинается через две-три недели после окончания посева яровых и посадки овощей. Это пора колошения и цветения ржи. Длился *çинçе* до пара для посева озимых, «смотря потому, имеются ли, кроме паровой пашни, для скота пастбищные места, или нет» [Магнитский 1881: 34]. Таким образом, *çинçе* приходился на промежуток между яровым посевом и паровой пашней. Для определения времени *çинçе* можно взять и обрядовые ориентиры: начинается одновременно с *Учук* и *çимĕк* и приходится в одно время с *Вăйă*. Народ собирался на ярмарки, из которых особенно славилась Цивильская. Иногда называют конкретные даты данного праздника, диапазон которых колеблется от 25 мая до 1 июля. Таким образом, основное время приходится на июнь. Чувашское название этого месяца — *çĕртме* «зябь». Одинаково верно и определение начала *çинçе* временем, когда долгота дня будет равняться 17 часам. Источники не дают единого ответа на вопрос, как долго длится *çинçе*. Видимо, сказываются хронологические и локальные особенности. Однако основное количество высказываний указывает на 2 недели или 12 дней. Также говорят о 3 днях и об одной неделе. Конечно, в вариациях сказывались, во-первых, географическое расположение и природно-климатические колебания в разные годы; во-вторых, устойчивость или угасание обряда. Тем не менее все варианты укладываются в срок от 3 дней до месяца. В любом случае, с выходом на паровую пашню *çинçе* завершалось. Получив согласие деревни, почтенные старики или выборные ходили по деревне, подходили к каждому дому и объявляли о предстоящем обряде [Поле 94: 246; РНБ.Q.IV. 379: 10об.; ЧГИ 154: 55 и др.].

Запреты — отличительный признак данного праздника. Объявляя *çинçе*, напоминали, чтобы незавершенные дела до праздника завершили, а также перечисляли основные работы, которые нельзя проводить. С наступлением *çинçе* все сельчане своим поведением старались выразить уважительное отношение к земле-кормилице. Практически налагался запрет на всякие работы, даже на необходимые. Особенно соблюдали запреты по отношению к земле. В поле даже не выезжали. Дома также не производили никаких земляных работ, чтобы ее — беременную — не тревожить: не пахать, не вбивать колья, не рыть погреба, ямы, не ставить столбы и даже не наступать на землю голыми ногами. Есть и другие запреты по отношению к земле. Например, нельзя вывозить навоз, косить и рвать траву, полоть, а мальчикам запрещали давать все зеленое (лук и т.д.). Во

все продолжение праздника нельзя было разводить огонь, хлеб выпекали заблаговременно, также нельзя белить печку и чистить сажу. В эти дни не подобает строить и перестраивать домá и другие строения, залезать на крыши и другие высокие места, даже перелезать через ограду. Запрещалось топить бани и мыться, поэтому мылись накануне. В перечне запретов — недозволение красить нитки и концы женских поясных подвесок *сарă*, также ткать, отбивать холсты, валять рубашки. Запрещается стирать белье, особенно шерстяные и цветные рубашки. Налагался запрет даже на пение в дневное время, поэтому на хороводы собирались только с вечера. Население и выборные ходили по деревне и следили, не совершает ли кто-либо запрещенные действия. Они иногда отбирали на время предметы, которые могли бы стать орудием непозволенного действа, одергивали тех, кто своим поведением выходит за рамки дозволенного (например, сидит и стукает палкой по земле) [Поле 90: 160; РНБ.Q.IV. 379: 11; Вишневский 1846: 23 и др.]. Перечисленные запреты соблюдались и другими народами. Например, все эти табу были известны марийцам и русским [Магнитский 1881: 37; Афанасьев 1994: 144]. В доиндустриальном Уэльсе в мае не слушались дела в судах, так как после обработки и посева земля отдыхает (об этом автору сообщил английский этнолог Томас Колин в личной беседе). В Древнем Китае в период, аналогичный *çинçе*, запрещали рубку деревьев, разорять гнезда, бить молодняк. Весной останавливали войны, не собирали людей на строительство укреплений. Поднимать оружие первым весной было равносильно навлечению на себя кары неба [Ткаченко 1990: 179]. Выдвигаемые по отношению к земле-кормилице запреты носили символический характер и были аналогичны запретам по отношению к женщине в период беременности: нельзя рыть, залезать, ставить столбы и т.д. В целом все они направлены на покой земли-матери.

Одна из особенностей *çинçе* — надевание женщинами и мужчинами, стариками и старухами одежды непременно белого цвета [Поле 94: 246; РНБ. Q.IV. 379: 11; Магнитский 1881: 35 и др.].

*Çинçе* — время праздное и бездельное. Народ никуда не ходил, а отдыхал дома и возле. Многие из мужчин выходили на улицу и вели разговоры, рассказывали сказки, делились новостями. Некоторые мужчины ловили рыбу, плели лапти и так проводили целые дни. Женщины на улице или ничего не делали, или брали в руки белые тряпочки и шили. Полы не подметались или подметались плохо и вяло. Кое-кто спал прямо на улице у своих клетей и заборов. Давали отдых и лошадям, их не запрягали. Отметим, что и сами информаторы, и записавшие тексты о *çинçе* однозначно употребляют термины

*уяв* и «спокойное время», а не *йăла-йĕрке* «обряд». Молодежь днем вышивала и шила, т.е. увлекалась праздным рукоделием, а вечером играла и пела, водила хороводы [Поле 90: 191; РНБ.Q.IV. 379: 10об.; Сбоев 1865: 108 и др.]. Конечно, и праздное проведение времени не было лишено религиозно-культового смысла. Современные знахари — блюстители традиций — объясняют, что отдых должен быть полноценным.

Одно из суровых и распространенных наказаний за нарушение запретов исходило от самого *Турă*: или хлеб на полях побьет градом, или кого-либо сразит молнией. Есть и конкретные наказания за конкретные нарушения: за крашение ниток — неурожай, за залезание на строение — тощие колосья. Против нарушителей могло ополчиться и население. Например, с одетого в красное или синее снимали рубашку и обливали водой или пачкали дегтем. Вещь могли отобрать и выбросить в овраг. Совершивших более опасные нарушения и не внимающих замечаниям вызывали на общесельское собрание и били палками. В литературе описаны конкретные случаи. Так, в Ядринском у. один грамотный мужчина не стал соблюдать порядки и начал возить навоз. «Но он поплатился за то очень дорого, его избили очень сильно» [Никанор 1910: 19]. В 1870 г. некий Эрхип из д. Сирмапоси (ныне — Чебоксарский р-н) перешел Волгу в целях заготовления лыка. Именно в тот день случился град. Обозленный народ вошел в дом Эрхипа, нашел в подполе приготовленную краску в горшке. Поскольку хозяина не было дома, сильно отругали хозяйку и даже избили до синяков. «Из-за того, что вы во время çинçе красите нитку, случился град», — таково было обвинение [Романов 1966: 20–21]. Поскольку такие избивания были унизительны, то были случаи обращения пострадавших в суды. Аналогичные судебные разбирательства велись и среди марийцев. На нарушающих запреты сетуют и ныне знахари тех мест, где чувашское население соблюдает древние традиции. Так, одна авторитетная знахарка жаловалась мне, что не понимает людей, нарушающих запреты. «Ведь нельзя ничего делать, абсолютно ничего. А некоторые что-нибудь делают. Вот и приходится им тяжело потом. Ходят к знахарям, просят найти причину случившейся беды. А знахарям — забота, искать, находить надо. Сами бы чуть соблюдали» [Поле 90: 191–192]. Конечно, жестокость наказаний за нарушения запретов — это уже явный признак угасания традиций в последние столетия. До этого запреты воспринимались как норма, нарушения и наказания отпадали сами собой.

Естественно, из-за чрезвычайных ситуаций приходилось выходить за рамки запретов, например, дозволялось рыть могилы для

тех, кто умер в дни *çинçе*. Можно было сажать овощи, если уже приготовлены грядки. Делалось исключение для белого цвета: можно было ткать белый холст, шить белье белого цвета, надевать белую рубашку и белые штаны [РНБ. Q.IV. 379: 11; ЧГИ 215: 406; Никанор 1910: 18 и др.].

Основной смысл праздника *çинçе* заключается в согласовывании образа жизни человека с циклом земледелия. По мнению блюстителей этих традиций, земля — живая, она ничем не отличается от человека. Землю-кормилицу ассоциировали и уподобляли с женщиной-родительницей.

В настоящее время процент соблюдающих нормы и правила *çинçе* невелик. Даже среди некрещеных чувашей этот обряд не более чем формальность и дань уважения традициям. В Тетюшском у. Казанской губ., к примеру, он праздновался в последний раз сто лет назад.

**Шилĕк** (*шилĕк пăтти)* проводится с целью удачного посева, выращивания и получения хорошего урожая. Это — древнейший земледельческий праздник. Аналогичный праздник существовал и у татар-кряшен. Видимо, в корне слова — *сăй* «угощение». Для сравнения: у татар — *сый*, в марийском — *сий* «угощение», в удмуртском — *сӥ* «честь, почет, уважение», монг. *sij* «выкуп, калым». «В языке дунайских болгар отмечено слово шиле, восходящее, по мнению некоторых исследователей, к протоболгарскому шилек, существование которого в протоболгарском подтверждается древнеболгарскими заимствованиями в сербо-хорватском (siliek) и албанском (shilek) в значении "молодая овца"» [Баязитова 1986: 170].

Исполняется раз в год перед выходом на сев — в неделю *мункун* в четверг [П. 1913: 909]. Крещеные татары справляли «на второй или третьей неделе после пасхи, смотря по тому, как сойдет снег и просохнет земля» [Баязитова 1986: 169]. Утром в этот день чуваши выходят на *Акатуй*, а после обеда собираются на *шилĕк* [ЧГИ 29: 505, 511; 207: 25]. Татары начинали праздновать с утра.

Определив конкретную дату на совещании стариков, накануне вечером обходят деревню и сообщают о решении провести данный ритуал. Участвует вся деревня, не исключая стариков и детей, по крайней мере, от каждого дома должен быть хотя бы один представитель. Принимали участие и крещеные чуваши. У татар обряд проходил в два отделения: с утра — старики, мужчины и парни, а после обеда — хозяйки каждого дома в сопровождении дочерей, золовок и невесток. Притом мужчины в поле несли семена яровых хлебов. Разумеется, на мужчину возлагались функции сеятеля-оплодотворителя.

К обряду готовят легкую пищу. Центральным блюдом служит каша. Фигурируют также пиво, яйцо и блины. Еда на месте не готовится, а приносится из каждого дома. Татарки на *шийлык/шилык* несли яйца и молочные продукты.

Местом проведения служит типичный для аналогичных обрядов локус, т.е. на лужайке у воды. Оно выбирается и осматривается заранее. Татары также проводили обряд за околицей.

Любопытным фактом является приглашение в качестве молельщика муллы или знающего татарина. За услуги молельщику дают яйца. Дождавшись сбора всех сельчан, начинают моление. Мужчины стоят у котла с кашей. Молодые женщины располагаются за ними на коленях. Все повторяют движения молельщика. Татарин то опускается на колени, то встает, то опять делает земной поклон. Татары-кряшены также обходились без священника: у них молельщиками выступали старики-участники, которые, впрочем, во время моления не снимали головные уборы, а в руках держали по блюду. Молятся, обратившись на восток.

Затем располагаются по рядам и приступают к совместной еде. Участники бывают особенно заняты взаимным угощением. Обильно употребляют пиво.

Освобожденными из-под пива ведрами молодежь начинает обливать друг друга водой. При этом просят *Турă,* чтобы он дал на нивы дождя [П. 1913: 910].

Вернувшись в деревню, молодежь и старики разбиваются на отдельные группы и ходят из дома в дом в гости. Сначала собираются в родовых домах, затем совершают обход других родственников. В основном доедают и допивают принесенные с лужайки остатки.

В обряде определенное место занимает музыка. Так, во время моления молодежь напевает тихую однообразную мелодию. А на улицах деревни пляшут под звуки скрипки, волынки, свирелей.

*Шилĕк* содержит в себе явные элементы других обрядов. Например, целью *Учук* и *шилĕк* является моление за урожай, посуда для еды выставляется в ряд. Однако, это не *Учук*. Разница хотя бы в том, что *Учук* проводится после всхода зерновых, а *шилĕк* — перед посевом. Можно указать на обливание как на сходство с обрядом инициирования дождя. Как и в *сĕрен*, молодежь на другой день верхом на лошадях отправляется к лесу. Все бросают по одному яйцу, а остальные яйца съедают и возвращаются домой.

Основной ареал записей, на которые мы опирались, — это деревни чувашско-татарского пограничья Цивильского и Свияжского уездов Казанской губ. В пользу татарского субстрата можно отнести

выступление татарина в качестве молельщика, обращение со словами «Бир алла», т.е. «Бир Аллах», а также использование арабского слова *ух* «моление». На самом деле речь следует вести о чувашах, официально принявших ислам, но в культурном плане оставшихся при своей вере. Получился парадоксальный эффект: обращение под крыло ислама обернулось сохранением традиций. Следует также обратить внимание на наличие берез на месте моления (ср. березы на свадебном дворе). Аналогичный обряд имеется в Поволжье и Сибири у русских — это троицкие обычаи со срубленной и украшенной березкой [Виноградова 1999: 81]. Сходные черты находим, в частности, в исследованиях обрядов удмуртов, алтайцев, бурят. Вспомним любопытные детали из статьи Г.Н. Потанина об удмуртах: «были воткнуты рядом три березки, а перед ними поставлен стол. На березках была протянута веревка, украшенная бе́лыми, расшитыми по концам, полотенцами... Вид этих березок очень мне напомнил алтайский "ыик", т.е. тоже березки, воткнутые впереди жертвенника; на эти березки натягивается шнур, увешанный длинными лентообразными лоскутами белой, синей, желтой и других цветом материи... У аларских бурят (Ирк. губ.) также около жертвенников ставятся березки, но не впереди, как у алтайцев, а сбоку; они также увешиваются лентами или тесемками» [1884: 206]. Как видим, ареал данного обряда огромен.

**Суха** *(суха пăтти)* — моление по случаю выхода на пашню [Поле 90: 212; ЧГИ 154: 218; 158: 35 и др.]. Обрядовые действия проводятся как перед яровой, так и перед осенней пашней. Участвует все население деревни. В Древнем Китае император «как инициатор нового земледельческого цикла» первую борозду проводил лично [Ткаченко 1990: 92].

Как и положено, молению предшествует мытье в бане и одевание в чистое белье. Собирают с населения деньги, на которые покупают мед. Из меда на месте моления готовится медовая сыта. Кроме того, приносят лепешки, *юсман* и малинки. В молении обращаются к божеству *Турă* и высказывают просьбы аграрного плана. В некоторых источниках в качестве адресата называют *Киреметя*, что является явным искажением смысла обряда.

Совершив совместную еду, приступают к выбору человека для выхода на пашню первым. Старик-молельщик обращается к народу вопросом: «У кого легкая рука, кого назначить?». Народ называет имя человека, который им по нраву. Пока народ не разошелся, избранный в тот же день выходит на пашню.

В связи с пашенным обрядом имеется ряд поверий, в правдивость которых народ верил. Например, расстояние между межами не долж-

но быть слишком узким, так как. между ними ходит *Турă*; на меже не спят, не сидят — такой человек расстроится здоровьем.

**Ака** *(ака пăтти)* — обрядовые действия и моления в связи с севом [ЧГИ 207: 193; 215: 420; 243: 612 и др.]. Проводятся как весной, так и осенью. За день до выхода на сев на общесельском собрании выбирают человека для ритуального начинания. Этот человек должен быть крупным и курить трубку. Трубка для курения во время сева должна быть большого размера, чтобы одну пачку табака можно было выкурить за пять раз. Кроме этого, такой мужчина должен быть состоятельным и счастливым. Выбранный на собрании человек сразу же запрягает четыре лошади, молится перед свечой божеству *Турă*, шеи под хомутом у лошадей мажет маслом, на спины сыплет хмель и выезжает. За ним следуют другие.

На загоне выбранный человек становится лицом на восток и молится, прося у *Турă* силу на проведение сева. Затем начинает сеять. За ним — другие. Так совершается предварительный сев. Остальные действия проводятся уже на уровне семей или артелей.

Для полноты описания ритуала следует привести удмуртский вариант, который включает сбор всех в поле после предварительного сева, езду молодежи верхом на лошадях по улицам с песней [Гаврилов 1880: 159].

Ритуал содержит ряд запретов и примет. Так, в первый день сева женщинам запрещают выходить на улицу. Если, отправляясь на предварительный сев, встретят женщину, а также кошку или собаку, то возвращаются обратно. Одинаково нежелательно встретить скупого человека, ибо урожай будет низок. Выбранный человек во время предварительного сева должен все время курить трубку, чтобы в поле было мало сорняков.

**Выход на жатву** на общесельском уровне включает один основной мотив — это выбор человека для начинания уборочных работ [ЧГИ 174: 265; 207: 194; 215: 418]. В основе лежит поверие, что успешность жатвы зависит от того человека, который первый в деревне начнет работу с серпом. С целью определения такого человека сельчане перед выходом на жатву устраивали собрание, на котором его и избирали. Главное требование к такому человеку — это его легкая рука. После него, считали, и работа спорится, не пухнут руки, не болит поясница и работники не режут себе пальцы серпом. Если же первый зажнет человек упрямый, то в этот год работа не удастся: будут болеть люди, урожай будет низок и т.д. Избранный человек идет в поле и первым начинает жатву. За ним приступает все общество. Однако жатва ведется уже каждым домом отдельно. У осетин

в зажине участвовала группа женщин. Они же устраивали моление о хорошей погоде, а также пиршество, сопровождаемое танцами и песнями [Дзадзиев и др. 1994: 169].

**Обряды молодежные**

Среди общесельских молодежных обрядов — общеизвестные *сурхури и улах*, которые схожи с русскими традиционными Новым годом и посиделками. Участниками этих собраний являются девушки и парни. Однако и в таких молодежных праздниках отводится место старикам. Прежде всего это касается сакральной части ритуалов: жертвоприношений, обращений к духам и божествам и, конечно, молений. Как отметил С.А. Токарев, такой поворот событий — результат снижения изначальной социальной важности обрядов: таким образом они переходят «к молодежи, а потом к детям» [1983: 196].

**Сурхури**, — с точки зрения автора этих строк, общесельский зимний праздник молодежи по случаю начала нового года. В.К. Магницкий определял этот комплекс как праздник благодарения «Богу за урожай хлеба и приплод скота и для испрошения тех же благ в будущем году» [1881: 97]. Согласно М.Я. Сироткину, *сурхури* — это «обряды, связанные с подготовкой к пахоте и севу» [1965: 9]. Все три определения содержат единую семантику, и в них нет внутреннего противоречия. Заметим, что аналогичные праздники проводились повсеместно на широких просторах индоевропейского пространства. У соседних мари слово представлено в фонетическом варианте — *шарых йол/шарык ель*. По структуре и тематике действий *сурхури* — это Новый год. Все остальные встречающиеся ныне термины лишь заимствования и представляют собой их искаженные варианты.

В дни зимнего солнцестояния земледелец начинает готовиться к пахоте и севу, «и первым в их ряду был праздник сурхури» [Сироткин 1965: 9]. Если в древности он приходился на конец декабря (на дни зимнего равноденствия), то с установлением Нового года 1 января празднование передвинулось на эту дату, а с переходом на новый стиль — на 1 января по с.с. Поэтому *сурхури* еще известен как «старый Новый год». Именно это понятие наиболее живо среди чувашей, а некрещеные справляют его, с точки зрения обрядности, как и прежде. Несмотря на изменение дат, «содержание обряда оставалось языческим, аграрно-культовым, и во многом сходилось с русской новогодней обрядностью» [Сироткин 1965: 10]. Как и многие народы, удмурты делили год на две половины, а время с 20 июня по

1 июля и с 25 декабря по 6 января одинаково называли «зеленое время». Как объяснял Б.Г. Гаврилов, название «зеленое время» применительно к зимнему периоду удмурты перенесли с летнего времени по аналогии, «говоря, что летом в это время жнут рожь» [1880: 159]. Парсийцы же Новый год справляли в начале весны, т.е. в дни пробуждения природы. Данный институт был введен царем Яамшедом и назывался *наороз* (приходился на 21 марта) [Malik 1980: 61]. Это название запечатлено у чувашей в соответствующем месяце *нарăс*. С распространением христианства чуваши *сурхури* так же справляли одновременно всей деревней, однако уже не повсеместно. Основные заимствованные ориентиры, из-за которых произошли перемещения *сурхури* во времени, это Рождество, Николин день, Крещение, Святки, а также дни проведения старинной персидской игры *нарды*. Эти праздники среди чувашей известны теперь соответственно как *раштав*, *микула*, *кăшарни/кĕшерни/шерни*, *çветке*, *нартăван/нартукан*. Говорить о том, что *сурхури* имеет генетическое отношение к данным заимствованным праздникам, не приходится. Во-первых, аналогичные *сурхури* ритуалы существовали у народов еще до распространения христианства. Во-вторых, «бесовские игры» церковь вообще осуждала и преследовала. Приходится говорить только о наложении христианских праздников и новогоднего календаря на древний ритуал. В эти дни молодежь проводила разные гадания на наступающий год, по вечерам сходилась на увеселения и посиделки. Соблюдались разные приметы: после первых криков петухов отправлялись к роднику и пили воду, как полагали, такой человек мог предсказывать будущее; пришедшего первым в первый день нового года сажали на подушку, в противном случае куры не будут высиживать (ср. аналогии в *мункун*). Считали, что в новогоднюю ночь (с учетом ее временной переломности) можно уединиться в укромном месте и научиться разному ремеслу.

Основной контингент составляла деревенская молодежь. Допускались и дети (с 8-ми лет), которые выполняли роль обходчиков во время сбора продуктов. Молодежь — это парни и девушки 14–19 лет. На такие возраста указывают источники [Поле 90: 145; ЧГИ 4: 130об.; 25: 81 и др.]. «Старики в сборищах молодежи не участвовали, а проводили досуг и отдых в своем кругу» [Сироткин 1965: 10].

В ночь на Новый год в каждом доме пекли лепешки, жарили колобки и малинки, замачивали и жарили горох. Семантика замоченных и жареных продуктов должна была инициировать полноту и здоровье домашнего скота. Горох и малинки в семьях тут же раздавали детям, у которых в эти дни были наполнены ими карманы. В домах наблю-

дали: если утром на Новый год первым придет мужчина, то считали, что овцы будут ягнить барашков, а если женщина — овечек [Поле 90: 193; 94: 247; ЧГИ 238: 491 и др.]. Ягнобцы в эти дни готовили пищу вроде тюри [Андреев 1970: 161], а русские нынешнего Козловского р-на «накануне нового года все кушанья: холодное, варево, жареное и пироги — готовят из одних свиных ножек, ...делается это для того, чтобы водились свиньи и чтобы у них весной, когда только что будет появляться травка, не болели ноги» [Магнитский 1881: 99].

Вечером начинали обход деревни по домам с целью сбора продуктов. Начинали от крайнего дома. Сигналом приближения сборщиков служит возглас: «Сурхури!». Полученные продукты клали в специальные котомки.

Во время шествия по улице пели:

Ежегодно высеваемые хлеба,
Уродятся ли они как и в прошлые годы?
Ежегодно проводимое сурхури,
Пройдет ли оно как и в прошлые годы?

Или:

Ме-е-е!
Овцы пусть ягнятся,
Девушки пусть будут девственны,
Женщины пусть родят детей!

На подходе к дому хозяева открывают двери. Вначале пляшут у дома, затем заходят. В доме опять поют песни примерно того же содержания, просят пирог, крупу, масло, соль. Хозяева вручают им приготовленные продукты, а также одно полено. Самые бедные ограничивались вручением обходчикам гороха. Потом дети подходят к столу, берут из чашки горох и кидают к потолку со словами:

Пусть от одного гороха
Будет тысяча.
Пусть овец будет столько,
Сколько горошин в горсти,
Пусть они будут тучны,
Как разбухшие горошины,
И выносливы, как каленый горох.

Молодых женщин и пришедших на посиделки девушек также обсыпали горохом. Магия такого действа направлена на перенесение качества гороха на женщин. Как правило, пол полон гороха, а дети и молодежь пляшут и поют. Довольные участники обрядового обхода, уходя из дома, говорили: «Полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой конец за пряслом». Во дворе овец угощали пирогами. Если хозяин дома не давал гостинцев, то ребята в его адрес кричали: «Пусть овцы и ягнята будут вне пряслa». В деревне не оставалось ни одного дома, который бы не принял обходчиков. Тем временем проходит и ночь [Поле 94: 247; Сироткин 1965: 9–10 и др.]. Таджики давали обходчикам «горшочек с молоком, политым сверху маслом и прикрытым хлебной лепешкой» [Андреев 1970: 161].

Интересная песня встречается в Басконии:

Ангелы мы,
С неба пришли,
Попросить колбас,
Сала и яиц [Серов 1977: 54].

Данная песня прямо указывает, что под сборщиками имеются в виду лица, выполняющие сакральные функции.

Участники для обхода и уединения часто разбивались на группы, чтобы обойти все улицы. Завершив сбор продуктов, каждая группа заходила в заранее избранный дом для совершения совместной еды. Как правило, им оказывался дом какого-либо бедняка или вдовы. Были и постоянные хозяева, которые ежегодно принимали молодежь в Новый год. Есть сведения о сборе в домах семей, в которых много девиц, а также в банях и хлевах. Аналогично поступали и удмурты. Круг собирающихся парней и девушек в уединенном доме иногда был очень узок, например, очень близкие три пары невест и женихов [Поле 90: 178; ЧГИ 24: 35; Магнитский 1881: 97 и др.].

В дом, в который все собирались после обхода деревни, каждый приносил немного дров, а также свои ложки. Иногда парни приносили мясо, а девушки — муку и масло.

В доме из собранных продуктов начинают печь и варить. Обязательно кашу (преимущественно гороховую), а также блины и малинки. Приготовлением частенько занимается сама пожилая хозяйка, а девушки ей активно помогают. Пока варится, молодежь поет, пляшет в сопровождении игры на гуслях. Постоянно восклицают: «Сурхури! Сурхури! Барашки и ягнятки!».

К моменту приготовления пищи в дом приходят несколько стариков и, отобрав самых старших из собравшихся, идут в поле молиться. Затем возвращаются домой, и старики благословляют кушать обрядовую пищу.

К началу совместной еды собирается еще больше народа. Перед подачей на стол в кашу кладется масло, которое, находясь в середине, напоминают глазок. Явившиеся мужчины и старики кашу получают только за деньги. Сам процесс приема пищи происходит шумно и весело. Все съедается за одну ночь. Затем выходят на улицу и кричат традиционное: «Сурхури!» [Поле 90: 178; ЧГИ 24: 35; Магнитский 1881: 99 и др.].

Важное место в Новый год занимают игры. Как правило, все они очень шумные, вызывают всеобщий смех, рассчитаны на смекалку и живость, сопровождаются игрой на гуслях, домре и скрипке. Например, игра «В лыко». Берется очищенное от коры лыко, режется на узкие полоски и собирается вместе. Играющие делятся на две группы: на одной стороне стоят девушки, на другой — парни. Все одновременно хватают за концы лыковых лент. Схватившие одну и ту же полоску должны целоваться. «Прыжки через табуретку»: не сумевшие перепрыгнуть и задевшие табуретку парень и девушка целуются [Поле 88: 32; ЧГИ 146: 626; 177: 118 и др.].

На следующий день вечером молодежь в возрасте 14–19 лет участвует в хождении по деревне ряженьми. В данном действе большое место занимают маски, костюмы, театрализованные сценки. Многие из молодых выходят на улицу, сделав из льна бороду, лицо мажут сажей. Кто-то, надев вывернутую шубу, изображает собаку. Его водят за веревку, забавляя и пугая маленьких. Девушки также стараются оставаться не узнанными: они изображают медведя, надев на себя вывернутую шубу, а также солдат, стариков, сделав из куска шкуры бороду. Одним из отличительных признаков этого времени является хождение молодых в костюмах суженых. В эти вечера молодежь ходит в рубашках, подаренных им избранницами. Некоторые из девушек одевают парней в девичьи наряды так, что те становятся похожими на девушек. Рядом с «невестой» ходят парни, «дружки и подружия»; хождение по деревне проводится в ночное время и никто из ряженых не должен допустить, чтобы его узнали. «Невесту» водят из дома в дом, исполняя при этом плач невесты. Девушки также переодеваются в мужчин, старух и т.д. Хождение ряженых, конечно, встречаем в той или иной форме в любом конце Старого и Нового Света. Совершенно аналогичны хождения ряженых у чувашей и русских. Как описывается в литературе, у русских они происходили достаточно буйно и в них присутствовали элементы эротики (на-

пример, «проверка» девушек на честность). У японцев, германцев и других индоевропейских народов наличествуют другие формы инициации. Мирча Элиаде в посетителях, одетых в костюмы ряженых, видел души умерших и богов.

Через несколько дней после встречи Нового года молодежь проводит гадания с целью предсказания своей судьбы в наступающем году. Самое любимое гадание девушек и парней — это ловля овец в темном хлеву за ноги. На шее пойманной овцы парни и девушки завязывали приготовленные ленточки. Утром снова шли в хлев и о будущем муже (жене) гадали по масти пойманного животного: если попадалась белая овца, то жених (невеста) будет блондином, если черная — брюнетом, если попадется нога пестрой овцы, жених будет некрасивым. Названия данного гадания и всего комплекса обряда по происхождению совпадают. Поэтому часто можно услышать объяснение, что *сурхури* — это *сурăх ури*, т.е. «овечья нога». Однако имеется и другое прочтение — *сурхури* < *сурăх ырри* «добрый дух овцы». Впоследствии, как считал М.Я. Сироткин, слово *ырă/ырри* в данном контексте стало обозначать «молозиво». А языковед Н.П. Петров указывает на персидские корни слова: *сур* «праздник, веселье» + *кур* «время, случай» (газета «Хыпар», 2003, çĕртме, 28). С целью исполнения другого гадания шли на гумно. Там девушки зубами осторожно вытаскивали хлебные стебли. Дома смотрели: если в колосе много зерна, то быть богатой, у кого зерна мало, та будет бедной. Аналогично поступали удмурты. Следующее гадание — с бастрыком. Бастрык ставится вертикально, в которую сторону он упадет верхним концом — с той стороны придет жених (на той стороне живет невеста). Гаданий очень много, их разбор займет много времени: выход в открытые ворота с завязанными глазами; стук в чужие окна и спрашивание имени будущего мужа (жены); слушание кур, сидящих на шесте, и т.д. Следует только отметить, что осуществляли эти гадания с верой в их исполнение [Поле 88: 33; ЧГИ 174: 381; Сироткин 1965: 9 и др.].

Смысл всех действ в *сурхури* — это определение судьбы на год вперед. Для сравнения: у осетин-иронцев обряд так и называется — «Ночь судьбы». Ловля овец за ноги — это лишь один из эпизодов, посвященных встрече Нового года, а не определяющий смысл всего праздника. «Испрашивание благополучия в личной и хозяйственной жизни» [Сироткин 1965: 9] стояло на первом месте.

Обряд распространен во всех регионах проживания чувашей: среди верховых, низовых и дисперсных. Бытует он и по сей день.

**Улах** — общесельский молодежный обряд. Слово означает «уединение». Носит увеселительный характер.

*Улахи*, или посиделки, начинаются с наступлением осени и длятся всю зиму, когда обыкновенно длинные ночи. Иначе говоря, начинают собираться после окончания полевых работ и пострижения овец и завершаются накануне *мункуна* или *Çăварни*. Собирались почти каждую ночь. Однако это не означает, что один и тот же контингент просиживал все ночи с осени до весны. Наиболее оптимальный срок одной группы — полтора месяца. Временной диапазон с участием одних и тех же лиц составляет от полутора недели до двух месяцев. Современные информаторы дают разные сведения о времени проведения: весной, зимой, осенью. Тем не менее все они утверждают, что *улах* — это свободное от работы время; собираются только на ночь (сбор поздно вечером, а расходятся рано утром) [Поле 90: 144; ЧГИ 7: 794; Никифоров 1905: 25 и др.]. Удмуртские девушки и парни, к примеру, также коротали зимние вечера на посиделках [Максимов 1925: 112].

Инициаторами, организаторами и основными участниками *улаха* являются девушки. Обряд иногда так и называют — «девичьи посиделки». Девушки начинают советоваться, а одна из них объявляет, что ее родители на несколько дней уезжают погостить. Возраст собирающихся девушек — от 12 лет до замужнего. Причем количество девушек младшего возраста составляло абсолютное меньшинство. Количество участников зависело от круга близких подруг девушки, несущей ответственность за аренду дома. Ею могла быть и дочь ушедших в гости с ночлегом (как правило, в другое село) домохозяев. Могли формироваться и постоянные участники. В таком случае количество девушек несколько лет было постоянным. Например: 5–6, 7–8, 10–18. *Улах* как форма общения предполагал и приглашение девушками, живущими на одной улице, девушек с другой улицы. Тогда приходящие должны были явиться в шапках, а устроители встречали их в девичьих уборах *тухья*. Здесь семантика прозрачна: девушки (*тухья*) созывали парней (шапка). На *улах* как исключение допускались гостьи из других деревень. Парни приходят, когда участницы соберутся и успокоятся, обычно с каким-нибудь музыкальным инструментом. Если о том, что дочери на *улахе*, хотя и без конкретного местонахождения, родители обычно знают, то парни не ставят в известность своих родителей и приходят скрытно. Таким образом, на *улахе* встречаются девушки и парни [Поле 89: 94; ЧГИ 24: 591, 592 и др.].

Наиболее типичным местом для сбора является дом, чьи хозяева уехали погостить на несколько дней. Тогда дети созывают своих подруг на *улах*. Обычно окна таких домов плотно занавешиваются, а в зимнее время закрываются ставни. Делается это с целью недоступности для нежелательных глаз. Хорошим местом может служить дом

вдовы или одинокой старухи, как правило бедной. Дом богатого человека в любом случае не может быть использован под *улах*, так как это роняет его престиж. Могли выбрать и нежилую избу в деревне. Отмечается собрание молодежи в банях, ибо эти постройки находились, как правило, в стороне от жилых домов, особенно те бани, где в этот день мылись, т.е. топили.

Не случайно в посиделочной песне говорится:

И корову доить,
И лошадь поить.
У оврага баня есть,
Коль хочешь увидеть — приходи туда [ЧГИ 19а: 130].

Баня была местом частых сборов и удмуртской молодежи [Максимов 1925: 112].

Имеются сведения, когда местом *улаха* служил достаточно просторный подвал. Всего в деревнях одновременно насчитывалось примерно пять таких локусов.

Используемое помещение отапливается и освещается девушками по очереди.

Девушки являются со своими прялками и пряжами. Наиболее усердные на ночь напрядут по два веретена шерстяных ниток. Некоторые также вяжут шерстяные носки, шьют платья, вышивают. Парни приходили с лыками и плели лапти. Наиболее умелые могли за ночь сплести пару лаптей. Однако среди парней частенько бывали и случайные посетители без рукоделия [Поле 90: 164; ЧГИ 26: 232; Магнитский 1881: 236 и др.]. Удмуртские девушки пряли, парни в большинстве сидели без дела, а иногда плели лапти [Максимов 1925: 112]. У русских девушки тоже пряли, а парни играли на гармони [Балашов и др. 1985: 18].

На посиделки девушки приносили еду — кто что может, а на месте варили кашу. Каша готовилась на *улахе* раз в неделю. Иногда специально резали гуся или утку, пекли блины и варили яйца. На столе также могли быть фрукты, овощи, пиво. Парни приносили гостинцы: пряники, конфеты, сахар. Иногда с собой несли пиво и водку. На *улахе* изредка готовили и пиво.

Древний обряд дошел до нас в трансформированном виде. Видимо, здесь имело место и моление соответствующим духам и божествам. Например, нам рассказали случай, когда ворвавшиеся незваные парни утащили с *улаха* котел готовой каши на другой *улах* и, предварительно исполнив моление, съели [Поле 90: 207].

Затем совершалась совместная еда.

На *улахе* имели место гадания, мало отличающиеся от гаданий в *сурхури*. Все они происходили в пределах дома. Например, занесение курицы в дом.

Игры, которым на *улахах* уделялось большое место, в завуалированной или явной форме носили любовно-эротический характер. Среди них — «соседка милая» (парень должен показать умение вести разговор с соседкой); прохождение сквозь четыре руки, образующие кольцо; сравнивание грудей девушек путем измерения размеров с помощью кружек и т.д. [Поле 89: 79; ЧГИ 29: 553–554 и др.].

На *улахе* также бывает много песен, плясок, сказок и загадок эротического характера. Парни обязательно приносили музыкальные инструменты: скрипку, гусли или гармонь. В знак уважения играющего на инструменте девушки после пляски совершали поклон музыканту. Пели различные: свадебные, трудовые, пирушечные. *Улах* был хорошей школой для разучивания песен и плясок [Поле 90: 164; ЧГИ 29: 554; Магнитский 1881: 236 и др.].

Каждый чуваш в соответствующем возрасте бывал на *улахе*. Избегающих таких собраний не любили, с ними не считались, их воспринимали за неполноценных. Поэтому каждая на выданье девушка и взрослый парень к наступлению сезона *улахов* стремились иметь избранника или избранницу. Родители, провожая своих детей в *улах*, напоминали: «Иди, и мы на улахах выросли, однако до суда не доведи». Во избежание скандалов и непредвиденных ситуаций девушки в дом *улаха* не впускали парней с дурным характером и неуправляемых. В то же время не желали иметь на *улахе* парней-молчунов, неразговорчивых и необщительных. Иначе говоря, общество *улаха* отвергало парней с дивиантным поведением и осуществляло отбор. Поскольку молодежь была предоставлена сама себе, на *улахе* не существовало контроля со стороны пожилых. Отсюда — недозволенные в обычной обстановке игры. Например, «игра в щипание»: взрослый парень брал девушку на руки, уносил на постель и щупал ей груди и другие места. Происходило взаимное сближение девушек и парней. Здесь они делали окончательный выбор в случаях сомнения в пользу определенного лица. Наблюдали и за уровнем интеллекта.

Например, пели:

Озеро глубокое — но нет воды,
Парень красивый — но нет ума [ЧГИ 14: 16].

Не желающие дружить ни с кем из присутствующих покидали *улах*. Покидали его и по причине ревности. Таким образом, постепенно происходило попарное деление участников. Каждый парень брал под защиту свою избранницу: остальные уже не смели шутить с его подругой, насмехаться над ней и, конечно, покушаться на ее честь. Тем не менее драки из-за девушек возникали. Тогда вступала в свои права глава *улаха* и делала внушительное замечание; при надобности она прибегала к помощи наиболее сильного парня. Буйных и слишком легкого поведения тут же удаляли. К полночи старались избавиться от тех, кто не сумел определиться с парой и от нежелательных. Чаще выгоняли парней. Иначе говоря, многие участники на ночлег не оставались. Остальные ложились спать кто где может. Тут соседство не имело решающего значения. Только давно дружащие парень и девушка выбирали себе место в стороне от других, например, за печкой или за занавеской. Каждый парень берег свою девушку. Только в тех случаях, когда девушка не отвергала близкие сексуальные отношения, парень мог воспользоваться уединением и соответствующей атмосферой, вести себя более напористо и совершить половой акт. Но таких примеров было чрезвычайно мало.

Та же ситуация наблюдается у соседних народов. О ведении «вольной жизни» девушек на посиделках говорят исследователи удмуртского материала [Максимов 1925: 112]. На Вологодчине вспоминают: «Это я отломила грузно-то, еще в девушках. С вечеровальником поиграли: он стал престь, а я села ему на колени, и отломила. Он и приделал потом» [Балашов и др. 1985: 18].

В любом случае *улах* являлся местом для высматривания невест и женихов, для большего сближения молодежи. Несмотря на вольности в поведении, девушки и парни соблюдали этикет и традиции. Честь, общесельский контекст и чувство нормы стояли на первом месте.

...мой возлюбленный
Из нашего улаха не выходил,
Мою честь перед деревней не уронил [ЧГИ 14: 312],

— эту песню девушки, находясь на *улахе*, пели не без гордости.

Результат посиделок — летние свадьбы: некоторые девушки выскакивают замуж тайно от родителей; некоторых отводят к парню уже в положении; но в основном парни посылают сватов к тем девушкам, с которыми зимой коротали ночи. Однако необязательна свадьба пар, имевших близкие отношения на *улахах*. У свадьбы свои

законы — это экзогамность, сватовство, одобрение родом. Посещая *улахи*, сидя в обнимку, молодежь помнила и эту истину:

Деревенские милые парни нам не предписаны,
С ними можно только улах проводить [Ашмарин 1929а: 210].

Оставшиеся на ночь девушки и парни расходились по домам перед рассветом.

Можно указать на отличительные признаки между *ларма* и *улах*, ибо их иногда путают даже опытные исследователи. Основным лицом в *ларма* является девушка из другой деревни, а на *улах* собираются девушки и парни одной деревни. Для *ларма* нет разницы между понятиями «день», «ночь», а *улах* занимает только ночное время. *Ларма* может быть и зимой, и летом, а *улах* — только глубокой осенью и зимой. Есть и другие отличительные черты (например, разные цели и т.д.).

*Улахи* можно сравнивать с «большими домами», «тайными обществами» и «домами в лесу», имевшими место на ранних этапах развития общесельских норм воспитания молодежи. Например, когда айнская «девушка вступала в брачный возраст, то сооружали маленький домик... Сюда девушки и юноши приходили развлекаться, во время гуляний будущие супруги присматривались друг к другу» [Арутюнов, Щебеньков 1992: 100]. В любом случае ни айнский, ни чувашский, ни другой варианты «приобщения» молодежи еще не предполагают непременную свадьбу «понравившихся» пар. *Улах* и его аналоги — это только обучение, инициация для перехода в другой социальный статус. Здесь возвращаемся к вопросу об архаике *улаха*, подразумевая любовные «репетиции» как рудимент древнего праздника, в основе которого, возможно, лежит идея плодородия в широком смысле. Вспомним снятие половых запретов в определенные сезоны у многих народов. В данном контексте представляется уместным утверждение, что «оргиастический праздник оказывается главной движущей силой архаического праздника, а возможно, и самым древним его компонентом» [Абрамян 1983: 105].

*Улах* перестает бытовать вместе с исчезновением традиций вследствие изменения социальных отношений (разрушение общесельских и межсельских связей).

### Обряды типа чӳк

Обряд «**народное пиво**» проводит весной, в неделю *мункун*, вся деревня. Совершая его, участники желали добиться многих целей:

дождя, избавления от массовых болезней людей и скота, предупреждения неурожая [ЧГИ 144: 121–122; 145: 455 и др.].

Женщины к данному обряду допускаются периодически, а детям разрешается присутствовать на первой молитве.

Средства для обряда собирают с односельчан. Дрова складывают на запряженные лошадью сани и отвозят к кому-либо в пивоварню, или же каждый приносит с собой несколько поленьев. Хмель покупают на собранные у народа деньги или на средства, вырученные за сдачу в аренду неудобных клочков земли. Солод собирают пожилые люди по домам. Для представителей, явившихся на пивоварение, отделяют по одному яйцу, у кого нет — дают картофель. На следующий день после приготовления пива собирают или приносят остальные продукты, необходимые для приготовления обрядовой пищи: крупу, мясо, муку из ярового зерна, соль. Отсюда термин — *халăх сăри* «пиво, приготовленное народом».

К моменту поспевания сусла из каждого дома приходит по одному человеку — наиболее сведущие в пивоварении. Они обсуждают разные вопросы общесельского порядка (например, кто сколько должен пастуху, о чем десятский каждому делал зарубки на семейных бирках).

Местом непосредственного обрядового жертвоприношения служил овраг.

В пивоварне ставили два чана: маленький для *киреметей*, а большой предназначался *Турă*. После того как обливают сусло, начинают раздавать барду ведрами. Вечером в сусло кладут дрожжи и следят, чтобы не убежало. Утром пиво процеживают и разливают по бочкам. Потом собираются старые люди деревни и совместно пьют пиво, беседуют. Попив пива, заходят домой и едят кашу, которая также варилась в двух котлах: один — *киреметям*, другой — для *Турă*. Помимо того, пекли палишки, хлеб и мелкие лепешки. Вечером женщины, собравшись, пекли яичные блины и маленькие лепешки, которыми угощали детвору во время выгона скота в стадо. Молились стоя, обратившись лицом на восток. При этом кашу раскладывали по чашкам, на стол ставили непочатый каравай, ведро пива. Молились нескольким божествам: «Помилуй, великий Турă, мать великого Турă, Пӳлĕх, божество, держащее землю и воду, день и ночь ходим по груди божества Çĕр. Турă, управляющий природой, мать божества, управляющего природой, дайте спокойную, добрую погоду, дайте благородный дождь, дайте (возможность) хорошо расти хлебу. Хĕвел, помилуй, мать Хĕвел, помилуй, не прожги (все растущее) солнцем. Çил, помилуй, мать божества Çил, помилуй, не осуши ветром (все растущее)».

Затем все сельчане собирались вместе с детьми и пили пиво. Завершив массовое пивопитие, три-четыре старика шли в поле и приносили кашу и пиво в жертву *киреметям.* На другой день старухи исполняли обряд с символическим жертвоприношением.

**Чӳк** — действие из системы макроструктуры обрядности, проводимое по случаю бедствия. Бедствие может быть разным: засуха, эпидемия, эпизоотия. Обобщенный и более абстрактный, лишенный конкретного содержания, термин *чӳк* дает возможность совершать данный обряд по широкому кругу причин. Можно полагать, что он отражает синкретический этап эволюции обрядовых действий, проводимых на уровне макроструктуры с принесением жертв. Местом всеобщего поклонения выбиралось какое-нибудь отдельно растущее старое дерево. Думали, что в дупле этого дерева обитает сам *Турă*, и люди обращались в своих молениях к нему. Обрядовая пища собиралась со всего населения: солод для пива, покупная лошадь или откормленный теленок. На жертвеннике варили суп. Пока он варился, пили пиво. Предварительно самый старый из участников, обращаясь к дереву (обычно с дуплом), произносил слова молитвы.

### Другие обряды

Среди разноплановых общесельских ритуалов выделим три.

**Выгон скота** — общесельский обряд, более всего отражающий культуру земледельца-скотовода.

Когда приближается время выгона скота в стадо, на общесельском сходе нанимают пастухов. «После найма пастухов мужчины разных концов села сходятся в группы, собирают по дворам куриные яйца, идут на берег реки, там разводят костер, варят яйца, пьют пиво» [Фокин 2000: 115]. Старший из этой группы высказывает пожелание типа «Пусть скот пасется благополучно».

Его совершали весной во всех деревнях. Приходился на дни *мункуна* или чуть раньше — за неделю. Соблюдали благоприятные и неблагоприятные дни. Так, нежелательны среда и пятница. Предпочтительный день — четверг [Фокин 2000: 115–116]. В некоторых местах, например в Чебоксарском у., совмещали с днем прохождения в ворота. Поскольку первый выгон приходился на одно и то же календарное время, он играл роль ориентира во времени.

В этот день с утра выпускают скот из прясла во двор и дают пить воду, приготовленную заранее. Люди выглядывают на улицу и следят, не погонит ли кто первым. Увидев кого-либо, выпускают скот на улицу.

Выгон со двора первым в деревне поручали человеку легкой руки, тихому и незлому, или беременной женщине. Следование таким традициям давало возможность сельчанам ожидать, что все лето скот будет пастись спокойно и заметно прибавит в весе.

Пригнав животных на место сбора, каждая женщина вручает пастухам еду: по два-три яйца, а также пышно испеченные колобки. Символика вручаемой пищи выражала желание иметь скот круглый, как яйцо, и пышный, как колобок. Также желали здоровья и самим пастухам [Поле 88: 16; 89: 66; ЧГИ 151: 323 и др.].

Дождавшись, пока пригонят весь скот, на месте сбора начинают моление. Хозяйка, чья очередь кормить пастухов, приносит большой каравай и сыр. Раздает по кусочку в руки каждому пришедшему. Получив кусочки, пастухи обращаются лицом на восток. Тот, кто хорошо знает моление о благополучии скоту, вслух произносит слова, а остальные произносят про себя или, отойдя чуть назад, тихо наблюдают. Старик-молельщик обращается к *Турă* и *Пихампару*. Домашний скот он сравнивает с муравьями, которые разбегаются и собираются. Желает, чтобы скот умножался, чтобы один конец стада был в поле, а другой — в начале улицы. По окончании молитвы кусочки съедаются. Здесь же угощают детей яичными блинами и лепешками. Так совершается совместная трапеза односельчан [Поле 90: 173; ЧГИ 151: 268; Ашмарин 1934а: 315 и др.].

Сопроводив стадо до околицы, все разом ложатся на землю и произносят: «Как мы лежим, пусть так же скот лежит, а не разбегается».

Домой возвращаются самой короткой дорогой, не заворачивая и не заходя никуда, иначе животные заблудятся. Женщина, выгонявшая скот первой, в этот день вообще в деревню не заходит. Народ ведет себя весь день тихо, чтобы и животные были спокойны.

Особую семантическую нагрузку в обряде носит свежий прутик с распущенными почками. Им гонят скот до места сбора. Вернувшись, прутик бросают за прясло или на сеновал или втыкают в хлебном амбаре [Поле 88: 16; ЧГИ 151: 322; Ашмарин 1934а: 211 и др.]. Роль продуцирующей магии здесь очевидна.

По ходу обряда полагалось выполнять ряд запретов, несоблюдение которых могло бы навредить скоту. Например, не позволяют первым отправиться по улице со своим скотом тем, у кого скот плохо плодится и часто умирает. Также не доверяют женщинам болтливым и без необходимости бегающим по соседям, иначе скот может разбежаться, постоянно блеять и пастуху будет трудно. Нельзя выгонять первой девочкам и девушкам, ибо животные могут остаться яловыми [Поле 89: 131; ЧГИ 151: 322, 324 и др.].

Смысл ритуала прозрачен: крестьянин очень желал, чтобы скот удавался, не болел в течение года и плодился. Следует заметить, что обряд отражает оседлый ХКТ, так как у кочевников скот всегда в поле и первого выгона скота как такового нет.

Рудименты обряда сохранились и в современной деревне (выбор лица для первого выгона, угощение пастухов яйцами, использование свежего прутика).

**Ниме** «помочь» — институт традиционной формы взаимопомощи. Среди чувашей происходит на уровне рода, соседства и общины. Это явление общеэтническое, оно распространено во всех регионах, в том числе и среди дисперсных групп. Суть *ниме*, одной из форм жизнеобеспечения, состоит в бескорыстной коллективной помощи [ЧГИ 158: 37–38; Магнитский 1881: 43]. Для сравнения: на эвенкийском *нимэ* значит «ходить в гости к соседям».

Жнитво является наиболее древней формой *ниме*. Хотя его начинают и в основном выполняют силами семьи, но оканчивают помочью, хотя бы в помочи и не было нужды. Таким образом, выясняется важный аспект *ниме* — коллективизм. Также выходили миром на покос. И ранее, и сейчас чуваши созывают на *ниме* при возведении сруба и дома. Коллективный труд используется и при перенесении строений на другое место, при заготовке дров на зиму. Помочь устраивают семье погибшего, потерявшим кормильца, погорельцам. Неудивительно, что в истории чувашского народа нищих, ходящих из села в село за подаянием, почти не было. Сами чуваши давали нищим пищу и одежду не ради приличия или благодарности, а считали, что такой дар идет в иной мир умершим родственникам. В *ниме* чуваши не делились на богатых и бедных. В работе были все равны. Помочь устраивали как зажиточные, так и малоимущие. Особенно это касалось возведения дома с укладкой мха между бревнами.

*Ниме* не изжило себя, не затерялось, как многие обычаи. Эта традиция практикуется среди родни, а также в рамках улицы и села. Родственники и соседи и сегодня помогают одиноким и престарелым людям. Например, при постройке дома, посадке и уборке картофеля, заготовке дров, ремонте изгороди и т.д. Это те работы, в которых необходима помощь нескольких человек. Чувашия все еще аграрная, люди не отрываются от земли предков. В праздники и выходные горожане выезжают в родные места для облегчения труда своих родителей и стариков. Взамен они везут в город плоды благодарной земли-кормилицы.

**Клятва** в контексте обычного права чувашей функционировала и на общесельском уровне.

Дать слово перед народом и сдержать его, поверить человеку на слово — пожалуй, самая древняя форма клятвы. В XVIII в. путешественники полагали, что у чувашей между собой никаких важных обязательств не существует. «В междоусобных делах не употребляет народ сей никаких клятв, но единственно держатся своего слова», — писал И.Г. Георги [1799: 41]. Слово перед соплеменниками и слово соплеменников индивиду играли роль саморегулирующей традиции в обществе. Приведем только один пример от 1911 г., оставленный псаломщиком Андреем Липатовым из с. Ерилкино Бугурусланского у. Самарской губ. Одного человека заподозрили в воровстве. Собрали народ, заставили подозреваемого смотреть на солнце и сказать: «Вот солнце, я не воровал». Тот исполнил, ему поверили [ЧГИ 210: 243–244]. Полагали, если человек соврет, то не видать ему больше солнца. Притом и сам клянущийся глубоко верил в это. Божились также именем *Турă*. Клятва-слово имеет типологическую основу. Например, иудеи, принимая нового члена в общину, брали с него ужасные клятвы. В осетинском традиционном обществе единственным гарантом выполнения того или иного обещания было данное слово.

Тем не менее в жизни появляются сложные ситуации, а вместе с ними — необходимость подкрепить слово действиями. Например, если кто-либо принародно или случайно брал вину общесельского бедствия (пожар, отравление скота, осквернение святилища и др.) на себя, такого с целью выяснения истины заставляли грызть землю. При этом подозреваемый должен был сделать это на общесельском собрании [ЧГИ 151: 21]. Виновному назначали наказание или его порицали.

Иногда обвиняемого вели на *киреметище* и принуждали съесть клецки. Аналогично гиндукушские калашумы нарушителя закона вели на святилище и заставляли поклясться.

Существует много примеров, когда подозреваемого вынуждали съесть или хлеб, или хлеб с солью, или сначала давали хлеб с солью, а потом воду. Порой испытания стояли на грани ордалий. Например, заставляли пить сильно соленую воду. О клятвах с хлебом и солью среди чувашей И.Г. Георги писал: «Кладут им в рот понемногу соли и хлеба, причем они говорят: “Чтоб мне этого у себя не видать, ежели я лгу, или в своем не устою”» [1799: 41]. Народные формы клятвы у чувашей были известны и властям и использовались как юридическая норма. Так, «при взятье в солдатскую службу пред присягающим держат два палаша концами в вверх крест-накрест, и чрез оные палаши... дается в рот хлеб с солью» [Миллер 1791: 65].

*Глава 2*

## ДОМАШНИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

В системе народного религиозно-обрядового опыта семейно-родовая обрядность занимает главное место — как по значимости, так и по объему. Если индийский исследователь Р.Б. Пандей [1990] в термин «домашние обряды» (санскары) вкладывает только понятие «семейная обрядность», то мы, исследуя чувашский текст, включаем в значение данного словосочетания наряду с семейными праздниками и обрядами и родовые, учитывая их локализацию в домашних условиях и направленность на благо дома. В данном случае безразлично: речь может идти как о конкретном доме, так и о круге домов, входящих в родственные связи (в чувашском варианте, как правило, — в кровнородственные связи). Однако следует сказать, что не все дома́ могли служить местом для проведения обрядовых действий и молений. Например, дом, который поставлен недавно, дом, где молодожены еще не родили ребенка, дом без старика не отвечали требованиям ритуала. Аналогично у славян: дом считался не освоенным, если там не проведен один из обрядов жизненного цикла [Байбурин 1976: 13].

Дом как храм населен божествами. Пожалуй, первым назовем божество *Тĕпер ырă* — хранителя рода и семьи (*тĕпер* — от персид. «родство кровное, семья, род»). Другое божество — это *Кил турри/ Килти турă* «божество дома» [Магнитский 1881: 48, 86; Никольский 1912: 18]. Третье божество — *Хĕртсурт* — женского облика, следит за порядком в доме, способствует рукоделию, место обитания — печка. Вообще божества в женской ипостаси, обитающие в доме, преобладают, что соотносится с понятиями «плодородие», «порядок», «тепло». Эти понятия относятся не только к *Хĕртсурту*, но и к божеству *Йĕрĕх*.

Большинство рассматриваемых в этой главе обрядов привязано к дому, с точки зрения локализации и функциональной значимости ритуала. Часть из них проводится исключительно тайно от посторонних глаз. В архивных документах говорится о в высшей степени консервативных стариках, которые справляли различные обряды в присутствии только своей семьи. Преимущественная часть домашних праздников и обрядов приурочивалась к осени. Об этом же свидетельствует название месяца *чӳк* (≈ ноябрь), что буквально переводится как «месяц жертвоприношений». Локусами таких молений были изба, сени, двор, лачуга. Удмурты свои семейно-родовые обряды проводили в великой *куале* [Шутова 2001: 51].

Еще одно замечание касается общего и особенного в обрядовой культуре. Говоря о специфике исследуемых текстов, мы не противопоставляем их иноэтническим. Скорее наоборот, таким образом стремимся раскрыть многовариантность, многоукладность и многокрасочность общечеловеческих ценностей. Поэтому соглашаемся с мнением о третьестепенности специфически-этнических деталей в понимании народного обряда, ведь краски и детали «лишь подтверждают типологический характер функционального содержания в целом» [Велецкая 1975: 15].

**Родовые праздники и обряды**

В понятие «родовой» в контексте рассматриваемых источников включены только кровнородственные узы, восходящие к общему прадеду и дому. Только такая связь принимается во внимание в ходе организации родовых обрядов у чувашей. Мы не говорим о «родственных» связях, так как это намного расширит круг участников (как случается на практике). Помню, как моя мама ходила к самой старой — лет под девяносто — представительнице нашего рода *Маша инке*, чтобы еще раз уточнить, кого именно приглашать на *ĕрет* «сбор в честь духов предков». Иначе говоря, в данном случае мы имеем «вертикальное родство, восходящее к общему предку» [Бутинов 1990: 71], точнее — один из его вариантов.

Обращаясь на родовых молениях к божествам и духам предков, люди прежде всего заботились о своем благополучии: с одной стороны, отдавали им часть от полученного урожая и приплода, с другой — надеялись на их покровительство во всем. Следует учесть, что «понятие "предок" включало не только семейных предков, но и родовых, племенных предков» [Михайлов 1980: 231]. Чуваши на родовые ритуалы собирались в коренной дом, в котором хранилась фигурка общего божества *Йĕрĕх*. Переезжая на новое место, забирали божество *Йĕрĕх* или *Пирĕшти* в виде куклы или кусочка печной глины соответственно.

Те же идеи находим у других народов, например в Удмуртии и на Гиндукуше. Родовые моления чувашей, как правило, принято называть общенародными. «Общими мы называем их как потому, что на них поминаются все умершие, так и потому, что в них более или менее участвует весь народ» [Сбоев 1865: 141].

**Чӳклеме** — древний родовой праздник по случаю начала употребления нового урожая. В пору напряженной уборки хлеба крестьянин сутками пропадает в поле и на гумне. По окончании убороч-

ных работ он предается радости и веселию. Аналогичные ритуалы существуют у всех народов, традиционно занимающихся земледелием. Например, И.Г. Георги заметил, что *чӳклеме* «есть тот самый праздник, который у черемис *уткинде байран* называется» [1799: 40]. Праздник можно считать типичным образцом народной религии. Имеет параллельное название *киветни*, что буквально значит «старение». Дело в том, что перед употреблением хлеба из нового урожая первинки следует посвятить божествам и получить право на употребление самим. Носители культуры, а также исследователи такое моление о хлебе у чувашей в пределах рамок домашней обрядности считают одним из самых больших праздников в году. Термин образован от основы *чӳк* «жертвоприношение». *Чӳклеме* — существительное (а не глагол) «совершение жертвоприношения; приношение благодарственной жертвы».

Для определения времени *чӳклеме* можно сориентироваться по аграрному календарю — это после созревания ржи, после жатвы, после завершения работ на овине (т.е. молотьбы), после осеннего сбора урожая [Поле 89: 110; Пекарский 1865: 59; ЧГИ 21: 3 и др.]. В Абхазии аналогичный ритуал имел место также «после сбора урожая» [Кантария 1968: 356]. Иногда источники отмечают завершение полевых работ как время начала *чӳклеме*. И у северо-восточных соседей — удмуртов — «такие курбоны (жертвы) бывают... осенью по окончании полевых работ» [Гаврилов 1880: 163]. Другое определение времени *чӳклеме* — после закладки обмолоченного зерна в клеть и завершения дел, что также связано с уборочными делами [ЧГИ 21: 165; 147: 192; Ашмарин 1941: 265 и др.].

Рассматриваемый земледельческий праздник мог проводиться от уборки урожая по *мункун* включительно. В старину чуваши делили календарь на две части и начало обеих частей (весна и осень) признавали за начало года. Поэтому рукопись XVIII в. констатирует: «Сие отправляемое ими в начале их года жертвоприношение и празднество называется чуклемя» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258]. В любом случае, его проводят раз в году. Мирча Элиаде в празднике освящения нового урожая видел более широкое явление, чем сельскохозяйственная церемония. Он считал, что таким образом ежегодно воспроизводится сотворение мира [Элиаде 1987: 73–74]. Основная часть населения справляет его еще осенью, сразу после получения нового хлеба. Это месяцы *юпа* — *чӳк*. В нынешнем календаре — октябрь — ноябрь. Такие обряды, как *кӗр сӑри*, в честь божества скота и за здоровье семьи, проводятся сразу после *чӳклеме*. Затем вплоть до *сурхури* у чувашей значительных ритуалов не встречается. Верны замечания

и о том, что чуваши проводят свой обряд после снегов, когда пролягут первые санные пути. Таким образом, употребление хлеба и пива из нового урожая не разрешено без предварительного посвящения. Наблюдаем сходство с кабардинцами: по их верованию, «новый урожай нельзя употреблять до устройства специального пиршества в честь нового урожая» [Кантария 1968: 356]. Об архаических корнях данного ритуала свидетельствуют и ветхозаветные сюжеты. В Левите, в частности, говорится: «Никакого нового хлеба, ни сушеных зерен, ни зерен сырых не ешьте до того дня, в который принесете Богу вашему: это — вечное постановление в роды ваши во всех жилищах ваших» [Лев 23: 14]. До этого чуваши не починали закрома, не давали в долг, а также просителям подаяний. Черкесы также строго соблюдали традицию: до моления и обеда, приготовленного из новых продуктов, они хлеб не продавали, не покупали и никому не отдавали [Кантария 1968: 356]. В I выпуске словаря Н.И. Ашмарина сказано: «Чӳклеме устраивается в разное время: у иных в середине зимы, у других на масленице; те же, кто удосужится, справляет его еще осенью, после молотьбы» [1928: 128]. Выясняется, что время проведения зависит от того, когда род (если учесть, что семьи, входящие в один родовой круг, поддерживают друг друга и материально) приступает к употреблению нового хлеба. Поэтому объяснение, что *чӳклеме* проводят перед тем, как приступить к использованию нового урожая [ЧГИ 145: 459], ничего не говорит о конкретном сроке. Точнее — время проведения никем и нигде не регламентировано. Оно зависело от степени хлебного запаса родовой ячейки. Если род (значит, и круг семей) довольно прочен и имеет в достатке зерна, то не спешит провести *чӳклеме*, а бедствующие крестьяне проводят его сразу же после завершения дел на овине, так как старый урожай исчерпан, а новый полагается употреблять только после посвящения божествам. Разбираемый случай предостерегает от смешения терминов «календарная обрядность» и «обрядовый календарь». В старину празднование занимало три дня. Его следовало завершить в четверг, ибо в пятницу предстояли обрядовые хлопоты, связанные с духами предков. Проводился в вечернее и ночное время суток. Несмотря на то, что *чӳклеме* совершается в кругу родственников, в нем, пусть и неодновременно, участвует вся деревня. В некоторых деревнях *чӳклеме* приурочивается к церковному празднику в память входа во храм Пресв. Девы — Введенье (21.XI).

Перед ритуалом обязательно топят баню и тщательно моются.

Пища готовилась из урожая, выращенного именно в этот год — причем выбирали первинки и лучшее. В описании аналогично-

го удмуртского обряда говорится о приготовлении «хлеба–соли» [Гаврилов 1880: 163], что означает пищу вообще. Кабардинцы, абхазы и другие народы Кавказа «в назначенный день готовили разные кушанья из первого урожая» [Кантария 1968: 356]. Поэтому *чӳклеме* по-другому называют «моление новым хлебом». Поскольку главными продуктами жизнеобеспечения у чувашей являются хлеб, каша и пиво, они и выступают в качестве основных жертвенных даров. Как бы то ни было, божеств уведомляют о приношении им первинок из семи видов урожая. В молении божествам сообщают, что их потчуют соком нового хлеба, шербетом нового колоса, притом сладости отдают божествам, а горечь оставляют себе. Угощение божеств соком и шербетом нового хлеба у чувашей, видимо, имело действительную основу. Косвенным доказательством может служить ритуал гиндукушских народов. «В основном обряде этого праздника главную роль играли неспелые (т.е. сочные. — *А.С.*) колосья ячменя... В дом торжественно вносили пучок таких колосьев... Часть пучка укрепляли в ритуально чистом месте дома. Из оставшихся колосьев вынимали зерна, жарили его и ели с молоком» [Йеттмар 1986: 283]. Каша подается на стол, в середине миски делают «глазок» для масла, а вокруг раскладывают ложки. Молельщик объясняет божествам, что приносит кашу, приготовленную из нового урожая, и варилась она в большом котле. Удмуртский предводитель во время молитвы три раза поднимал чашку с кашей, что, должно быть, подтверждало верность произносимых слов. Ввиду важности каши ритуал имеет еще название *пăтă рет* (каша + род), т.е. родовой праздник по совместной еде каши из новой крупы. Часть нового урожая в домашнем хозяйстве шла на приготовление пива, что получило отражение в речи и действиях молельщика: говорится о приготовлении пива из нового урожая, кратко излагается процесс пивоварения, сообщается о хранении пива в бочке с двенадцатью обручами. Перед подачей на стол пиво подогревают, для чего в кувшин опускают каленую кочергу. Обряд начинался испечением каравая из пшеничной муки в количестве девяти штук (варианты: трех, пятнадцати). На стол хлеб подается в цельном виде. Особым украшением стола является цельносваренная птица, как правило, гусь этого года [Поле 90: 147; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258; ЧГИ 5: 62 и др.].

За типичную и исторически первичную форму можно принять *чӳклеме* с участием *ăратне*, что значит «родные по мужской линии». *Ăратне (ĕрет* или *ăру)* составляет круг семей, отделившихся в процессе количественного расширения от общего предка-деда. Встречается текст, где на *чӳклеме* приглашают *аççивăл*. Четкое объ-

яснение этимологии слова пока отсутствует, однако имеется основание полагать двусоставность: *ашшĕ* «отец» и *ывăл* «сын», что в контексте разбираемого обряда значит «приглашать родственников по линии отцов и сыновей», т.е. по мужской линии. Однако термин *ăратне* не всегда исчерпывает круг участников, хотя и составляет определенное ядро. На *чӳклеме* также могут присутствовать другие лица, состоящие в родственных связях. Среди них большое место отводится *хурăнташ* «родным из одного живота», т.е. родным по женской линии. Тем не менее в большинстве местностей между *ăратне* и *хурăнташ* на время *чӳклеме* резких границ не существует. В Бугульминском у. Самарской губ., например, собирались у родственников *хурăнташ* или *ăратне*. Такой порядок был основной формой сбора и у верховых чувашей. Другой круг лиц, приглашаемых на земледельческое празднество, — это *пĕлĕш* «близкие знакомые, вовлеченные впоследствии в родственные связи». Об отсутствии резких различий между перечисленными лицами, входящими в число участников *чӳклеме*, говорят сами информаторы. Перечислим лишь те случаи из текстов о приглашении на праздник, где встречаются два и более термина в равных значениях: *ăратне = хурăнташ, хурăнташ = аççивăл, хурăнташ = ăру, пĕлĕш = хурăнташ*. Заметим, что в данном случае диалектные особенности не являются определяющими.

Особое место в *чӳклеме* занимают соседи того дома, где проводится обрядовое действо. Один характерный пример из пирушечной песни, свидетельствующий о роли соседей в жизни рода:

На чӳклеме не пригласив,
От всех соседей отстранился.
На пиру не подносив,
От всех гостей устранился [ЧГИ 178: 72].

Как правило, во время *чӳклеме* за столом оказываются старики, совместно обрабатывающие землю. Кроме того обязательно созывают близкую родню из чужих деревень. Гости–родственники обычно приходят парами, т.е. мужчины с женами. Участвуют как чуваши, придерживающиеся старой религии, так и православные чуваши. В *чӳклеме* разность религий не разделяет людей. Как одно из значительнейших мероприятий в кругу родовых обрядов, оно не практиковалось в каждой семье в отдельности. Поэтому требуют уточнения такие высказывания, как «празднуют они его дома, в каждом селе, все поодиночке и по очереди вместе» [Александров 1899: 31]. Вся родня собирается в коренной дом рода. Иначе говоря, обрядовые действия

по случаю приношения из нового урожая божеству *Турă* и другим божествам происходит в одном из домов рода, а в отдельности каждая семья может их и не проводить. Такая необходимость отпадает сама собой, ибо растительная жертва приносится от имени всех, кто восходит к данному роду. Удмуртские молитвы великому божеству проводились в родовых шалашах. Как правило, родственники из других деревень приезжают раньше на сутки, чтобы на следующий день подключиться к исполнению ритуала вместе со всеми. К началу церемоний дом наполняется. При этом женщины размещаются или в *тĕпеле* (площадка со стороны устья печи), или за столом слева от мужчин. Такой сбор родственников еще называется *ушкăнсен уявĕ* «праздник родового круга» [Поле 90: 181; ЧГИ 21: 165; Фукс 1840: 71 и др.]. Сходные праздники у других народов также проводились с приглашением родственников (ср. у черкесов: [Кантария 1968: 356]).

Все участники должны быть одеты как на традиционный ритуал, находиться в обычной одежде было не принято.

В этот день в доме все разговаривали подчеркнуто спокойным голосом, старались не шуметь посудой, вели по отношению друг к другу особенно тактично и уважительно. Молодые, не принимающие участия, находились вне дома. Накануне ритуала никому не давали вещи. Если давали, то брали что-либо в заклад (пояс, замок), а после обменивались вещами.

Известно, что в *чӳклеме* все приглашенные ставили свечи в доме к бревенчатой стене. Можно полагать свечу за рудимент огня, культивировавшегося в данном обряде. В аналогичном обряде у удмуртов кашу ложки с кусочками говядины и хлеба предводитель клал в огонь, туда же лил немного пива и кумышки.

Приглашенных усаживают за стол в передний угол. Здесь проводят предварительную часть действий. Женщины в *чӳклеме* занимают определенное место. Жена хозяина, например, повторяет те же действия и слова, что и муж. В обряде ее сажают за стол вслед за супругом. Аналогично вели себя удмуртские женщины в куале: они в своих действиях копировали мужчин. Когда стоящий на столе стакан наполняют пивом, «то же делает и женский пол в отношении своего стола, ставимого всегда у порога» [Гаврилов 1880: 162]. На стол сначала ставят кашу в чашке, в середине каши делают лунку и туда помещают масло, а вокруг втыкают ложки. Затем на чашку кладут хлеб, а на нем — соль в солонице. Иногда вместо соли помещают сырок. Получается весьма интересное «сооружение», которое можно читать на семантическом уровне как «сотворение небесного светила». Тут же приносят и ставят на стол в большой деревянной

посудине пиво, подают ковши в количестве до 9 штук. У каждого из участников обязательно должны быть ритуальная еда и питье, поднесенные хозяином дома. Именно они служат официальным допуском к обряду вообще и к совместной еде, в частности. Такая доля, полученная в руки, называется *ал валли* (букв. «для руки»). Видимо, ритуал имеет довольно глубокие исторические корни. Как вариант можно рассматривать описание приема булгарским царем своих высоких гостей (начало X в.): «Он велел принести стол (с яствами), и он был подан ему. На нем было одно только жареное мясо. Итак, он начал, — взял нож, отрезал кусочек и съел его, и второй, и третий. Потом он отрезал кусочек и дал его Сусану послу. Когда же он его получил, ему был принесен маленький стол и поставлен перед ним. И таково правило, что никто не протягивает своей руки к еде, пока царь не вручит ему кусочек. И тотчас, как только он его получит, то уже принесен ему стол» [Ковалевский 1956: 132]. Как сидящие за столом, так и другие участники обращены лицом в сторону двери [Поле 90: 171; ЧГИ 33: 860; Фукс 1840: 71 и др.]. Конечно, хлеб занимает центральное место в ритуальной трапезе многих народов. Так, на египетском рельефе времен Старого царства центральное место занимает стол с хлебом [Большаков 1985: 5–6].

Молельщика выбирает хозяин дома. Им, как правило, оказывается один из присутствующих стариков. В гиндукушском ритуале право первого действа отдавали пахарю, совершившему первую борозду [Йеттмар 1986: 283]. Чуваши доверяли молиться человеку состоятельному. Если будет молиться за всех бедный, то в роду у всех будет неудачный урожай. Конечно, выбранный должен знать порядок ведения и вербальный текст. Разрешалось вести и самому хозяину, который держал слово от имени всех родственников. Именно так поступали абхазы и кабардинцы [Кантария 1968: 356]. Иногда могли приглашать знахаря, который и начинал моление. Затем включался старший в доме, а знахарь, стоя рядом, ему подсказывал. У удмуртов «нужными приготовлениями занимается помощник родового жреца», а сам предводитель держит в левой руке «зеленую, смотря по времени года, таловую или березовую ветку, а правою держит за край чашку с кашей» [Гаврилов 1880: 162]. Выбранного сажают в передний угол. Обязательным считали одевание молельщика в специальную одежду (молиться в повседневной одежде не полагалось): он надевал сукман, шапку держал под мышкой. Старик вставал, брал в руки чашку с кашей, а сверху клал непочатый хлеб, что выделяло его среди других. Справа от него располагались хозяин дома, а другие родственники — слева. В такой позе он руководил церемонией.

Сначала справлялся, все ли готово. Получив утвердительный ответ, начинал. В любом случае, он действовал и говорил от имени хозяина [Поле 90: 171; ЧГИ 21: 3; Золотницкий 1875: 219 и др.].

Однако начальная (наиболее сакральная) часть моления происходит во дворе или в сенях, где специально устанавливается стол. На стол ставится все необходимое — котел или миска с кашей, цельносваренный гусь, ведро пива и др. Есть варианты, должно быть представляющие более ранние формы, когда молиться из дома выходит минимальное нечетное количество стариков: трое, пятеро, семеро, но не двое, не четверо. Смысл лучше раскрывается, если обратиться к сравнительному материалу. У удмуртов на аналогичный обряд собирались в родовом домике, построенном специально для совершения жертвоприношения. Называется он *куала* и находится, как правило, на окраине селения [Гаврилов 1880: 162]. Типологически в данном случае сени (или приоткрытая дверь) у чувашей и *куала* у удмуртов выполняют одну и ту же функцию. Завершив моление, вынесенные предметы вносят обратно в дом [Милькович 1906а: 61; ЧГИ 5: 62; 21: 3 и др.].

Основным адресатом при молении является *Турă*. Ему посвящают первинки плодов земных, благодарят за выращенный урожай, просят здоровья. Текст произносит молельщик, остальные за ним повторяют. В годы царской России в молитвах вслед за *Турă* называли и царя *Патшу*. Затем обращались к другим божествам в иерархической последовательности. Их обычно насчитывалось 9, и соответственно их количеству выпекали и караваи: *Пӳлĕх, Хĕвел, Уйăх, Çăлтăр, Çил* и т.д. (вариаций много). Ритуал земледельческий, поэтому имеет типологические аналогии с обрядами других народов. Так, согласно кабардинской легенде, Бог *Тхагаледж* — первый пахарь, взявший в руки плуг и запрягший в него быков. Он — настоящий человек, раньше жил на земле, а сейчас обитает на небесах. *Тхагаледж* научил людей обрабатывать землю, пахать, сеять и был усердным пахарем. Те же объяснения находим у удмуртов, абхазов, а также у библейских народов. Таким образом, адресат *Турă* заслуживает благодарности от людей за дожди, теплое солнце и изобилие хлебов [Поле 90: 181; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258; Strahlenberg 1730: 347 и др.].

Содержание моления составляют обращения к божествам; оно структурировано в зависимости от количества божеств. За основной вариант можно принять 9-частное моление: 1) божеству *Турă*, 2) матери *Турă*, 3) божеству *Пӳлĕх*, 4) матери божества *Пӳлĕх*, 5) божеству *Хĕвел*, 6) матери божества *Хĕвел*, 7) божеству *Çĕр*, 8) матери божества *Çĕр*, 9) божеству *Çĕр хаярĕ*. Бывают и 11-частные моления. Участвующие в

обряде члены семьи и специально приглашенные родственники, стоя, в одной руке держали кружку пива, а в другой — кусочек хлеба нового урожая с солью. Чаще всего длинные тексты произносит только молельщик, а остальные вторят в конце частей: «Аминь, помилуй». Также можно распределить моление на девять молельщиков–стариков. После каждой части совершается коленопреклонение. В состав *чӳклеме* также входят отдельные действа под названием *савăш курки, ташлами, хутлами* и *сӳри* [ЧГИ 5: 62об.; 21: 167–168 и др.].

На время моления стол переставляется к двери и молящиеся обращаются к выходу. Текст моления представляет собой не что иное, как перечисление хозяйственной деятельности. Например: «Е, пӗсмелле, Турă, помилуй. Шербетом колоса нового урожая, по старинному обычаю, по случаю начала года, крылатым гусем, всей родней к тебе обращаемся, на тебя надеемся, благодарим, кланяемся. Когда вечером ложимся — дай семье покой, когда утром встаем — дай облегчение. Зерном семи видов тебя угощаем. Порадуй нас весенним севом, порадуй нас осенним севом. Убереги нас, Турă, от вредного ветра, холодного града. Дай возможность получить от одного зерна тысячу. Пусть в рост будет как камыш, а колос — как кусок хлеба. Когда сделаем сноп — дай бережливость снопу, когда сделаем зарод — дай бережливость зароду, когда разберем зарод и заложим на телегу — и там бережливость дай; когда с телеги сложим в скирду — бережливость дай; когда разберем скирду и отвезем на овин — овину бережливость дай, Турă. Дай возможность зерно семи видов положить в семь клетей. Живностью трех видов к тебе обращаемся, на тебя надеемся, тебя благодарим, кланяемся. Пусть один конец будет в прясле, а другой — у воды. Помилуй, Турă. Дай вдосталь кушать со всей родней, Турă. Дай к двери зятя, а в тӗпел — сноху. Помилуй, добрый великий Турă». Просили также оградить от злых людей, дать вдоволь веселья, иметь возможность знаться с достойными людьми, чтобы ели и пили с ними, а также иметь упитанный и многочисленный скот. Подчеркивается, что моление и жертвоприношение проводятся совместно с родней. В конце клонят головы в сторону двери. Текст моления занимает примерно полчаса [Поле 90: 162; Милькович 1906а: 61; ЧГИ 5: 62 и др.].

Завершив обращение к божествам, молельщик отливает из ковша немного пива в отдельную посуду, а остальное выпивает сам. Другие следуют его примеру.

Затем приступают к части, называемой *савăш курки* «полюбовный/заздравный ковш». Хозяин дома сажает своего избранника из родственников на стул. Эта часть обряда строится согласно речи

избранника. Собравшиеся в это время располагаются в двух местах: ближе к двери — мужчины, в передней части избы, перед печкой — женщины. Обращается к ним ведущий по отдельности. Мужчин он называет *алпассами* (букв. «исполинами»), а женщин — *хурăнкассисем* (букв. «людьми из Березовой улицы»). Всем наливают пиво. Диалог между ведущим и присутствующими происходит стоя. «Хозяин предлагает выпить именной тост. Вы рады этому?» — обращается ведущий к мужчинам. Те отвечают: «Рады, рады, того и ждали». Потом обращается к женщинам: «Пришедшие из Березовой улицы, вы рады ли?». «Рады, рады», — отвечают женщины. После этого ведущий рассказывает, что хозяин весной хочет выйти в поле, запрягая шесть лошадей. Все пьют за здравие хозяина и его успехи в делах. Кланяются старикам, сидящим за столом [ЧГИ 151: 73; 160: 225; 243: 731 и др.].

Или в тот же день, или на другой совершается еще одна часть ритуала *чӳклеме — ташлами*. Его начинает хозяин дома (в Буинском у. Симбирской губ.) или кто-либо из стариков, встав рядом с хозяином (в Бугульминском у. Самарской губ.). По велению домохозяина из подпола выносится ведро пива. В данной части ритуала вместо ковша используется плошка — чашка из дерева или глины, похожая на кружку. Дверь чуть приоткрывается, ведущий кладет шапку под мышку, а в правой руке держит плошку с пивом. Старики усаживаются за стол очень плотно, приговаривая: «Пусть хлеб уродится густо, а колосья будут тяжелые». Они также держат в руках кружки или ковши с пивом. В другом варианте ритуала *ташлами* встают на колени перед хозяином, сидящим за столом. В таком положении молятся. После все выпивают свои кружки, не переведя духа, что является непременным условием:

Ячменя, что лошадь не потянет,
Хмеля, что мужчина не поднимет;
Кто выпьет — тот коростель;
Не переведя духа выпить,
Кто переведет дух — тому три кружки [Поле 90: 171; ЧГИ 6: 599; 147: 197 и др.].

*Хутлами* следует сразу же после *ташлами*. Обряд существовал как у низовых, так и у верховых чувашей. Дверь также приоткрывается. Все молятся божеству *Турă*, просят полный хлев скота, полный дом детей, полное поле хлеба. «Пусть в углу у печи будет сноха, за столом — зять». За время *хутлами* кружка хозяина обходит участников один раз.

После следует небольшой по времени обряд *сӳри*, основным действием которого является угощение родных пивом из нового зерна.

Затем дети, снохи и зятья подходят к отцам и матерям, свекрам и свекровьям, тестям и тещам, кланяются им в ноги, говоря: «Мы просим Бога, чтобы вы были живы, чтобы Бог привел на будущий год опять вместе молить новый хлеб!» [Фукс 1840: 72]. Те благословляют молодых, дают деньги, угощения.

Исполнив эти церемонии, хозяева ставят на стол большую миску с кашей. Вокруг раскладывают достаточное количество ложек. «Потом, трижды осенив избу хлебом, глава семейства разрезывает его на кусочки, которые и предлагает всем присутствующим» [Сбоев 1865: 49]. Начинается совместная еда за столом. Сначала садятся есть самые старые, вслед — мужчины, затем — женщины, т.е. едят группами по очереди. Хозяин и хозяйка постоянно угощают, подносят кружки. Для сравнения: аналогичный ритуал кабардинцев состоит в отведывании каждым присутствующим приготовленного кушанья из нового урожая.

К этому времени в дом является волынщик, и начинаются песни, пляски, дом наполняется шумом. Содержание песен строилось из благодарений *Турă* за урожай, пиво и пир. Пели песни аграрного содержания. Старики особенно любили слушать хор своих снох:

Весной срубленные деревья
Пусть упадут в Белую и превратятся в плоты,
Наш труд, наши старания
Пусть превратятся в богатство свекра и свекрови.
Ах свекор, ах свекровь,
Стать ли вам табуреткой под ноги?
Если любите — наступите,
Если не любите — оттолкнете.

Все выпивают кружки, а молодые встают на ноги [ЧГИ 146: 656; 151: 72–73 и др.].

В завершение все включаются в пляску.

Попировав в коренном доме, отправляются в другие родственные дома. В каждом доме совершаются те же порядки, что и в коренном, однако в очень сокращенной программе. Так обходят все дома рода [Поле 90: 110; ЧГИ 21: 4, 165 и др.].

Не ошибемся, если скажем, что *чӳклеме* — это общесельское «народное пиво» на семейно-родовом уровне.

«Если не провести чӳклеме, не будет обеспечена бережливость хлеба», — говорят чуваши. Поэтому они во время пира то и дело вос-

клицают: «Дай, Турă, вместо старого зерна заложить новое!», «Пусть никогда не иссякнет!». Материал свидетельствует об исконно земледельческом характере занятий предков чувашей. Дополнительным аргументом в пользу этой версии служит искусствоведческое исследование А.А. Трофимова. Анализируя орнамент чувашской вышивки, он находит непосредственные и семантические аналоги в методе построения узоров в чувашской вышивке и орнаментальных мотивов керамики древних земледельцев. Формы «растений» в чувашской вышивке близки к знаку, означающему в шумерской иероглифической письменности «колос», «злак». Те же компоненты, что у чувашей (параллельные линии, соединенные наклонными чертами), встречаются и в орнаментике керамики земледельцев южных областей Средней Азии. А.А. Трофимов видит в таких орнаментах знаки орошаемой пахотной земли. «Небезынтересно в связи с этим отметить, что многие принадлежности старинной чувашской одежды и украшений называются так же, как и части деревянного земледельческого орудия: масмак, сурпан, ама, алка, сула» [1977: 35].

Праздник нового хлеба *чӳклеме* имел повсеместное и широкое бытование. Н.И. Золотницкий при описании данного ритуала в своей книге сделал пометку: «Здесь предлагается описание того же обряда в том виде, как он совершается ныне у чуваш юго-восточной части Ядринского уезда» [1875: 218]. В начале века, например, были сделаны записи в Аликовской волости Ядринского у. Сохранились также и другие записи начала XX в. из Ядринского и Буинского уездов. Будучи в Оренбургской области, автор сделал записи от стариков, свидетелей бытования *чӳклеме*. Как показало исследование, те же церемонии имели место у удмуртов. Проводили этот ритуал кабардинцы, черкесы, абхазы, лезгинцы и лаки на Северном Кавказе. Также ритуал бытовал в Средней Азии, на Гиндукуше, в Древнем Израиле и Древнем Египте.

**Мункун** — весенний праздник рода по приему духов предков. Наряду с *çимĕк* и *кĕр сăри* входит в цикл годовых кормлений родственников, ушедших в иной мир. Дни празднования являются нерабочими, праздными. Это один из самых великих праздников в календаре чувашской религии. «Мункун приходит гордо, а çăварни — с раскрытым ртом», — говорят в народе. Он наполнен торжественностью и радостью, отмечается необыкновенно пристойно, трезво и целомудренно. В разных местах чуваши произносят *мункун* и *мăнкун*, что одинаково значит «великий день». Также можно истолковывать слово как *тоот* «луна» + *кун* «день» — «день луны». Учитывается, во-первых, лунный календарь, во-вторых, семантическое соответс-

твие понятий «луна» и «предки». В широком смысле *мункун* включает *калăм*, собственно *мункун* и *сĕрен* [Поле 90: 136; Автор; Сбоев 1865: 143 и др.].

По времени приходится на конец месяца *ака* «сева», что соответствует концу апреля — началу мая. Приготовления начинаются за неделю. В широком смысле *мункун* начинается с *калăма* в среду. Например, в 2000 г. чуваши *мункун* отмечали с 26 по 30 апреля. Несмотря на проведение или не проведение *чӳклеме*, т.е. «старение» и «не старение» хлеба, до этого дня хлеб считался новым, а после — старым. Иначе говоря, с наступлением нового/другого года прошлогодний хлеб уже не может считаться новым. В четверг, во второй день, начинается непосредственно *мункун*, который буквально называется «днем духов предков».

Этот праздник отмечается всем этносом, во всех домах в один и тот же день — четверг. Полагают, что души предков гостят в своих домах от *мункуна* до *çимĕк*. В третий и четвертый дни (в пятницу и субботу) чуваши посещают дома родственников по мужской линии. В последний, пятый день — *сĕрен*. Таким образом, фраза «мункун длится неделю» свидетельствует о пятидневном исчислении недели древних чувашей. Все сборы и действия начинаются после заката солнца [Поле 90: 142; ЧГИ 21: 533; Vikar, Bereczki 1979: 74 и др.]. Впоследствии христианство перенесло праздник Воскресения Христа на иудейскую Пасху. «Христианская Пасха, празднество с переменной датой в память о воскресении Христа, теоретически должна была бы отмечаться одновременно с еврейским Песахом. Никейский Собор (325) постановил, что она будет ежегодно отмечаться в первое воскресенье после полнолуния, следующего за весенним равноденствием. В силу различий между соответствующим церковным и обычными календарями обе Пасхи порой довольно далеко отстоят друг от друга» [Элиаде, Кулиано 1997: 383]. «С точки зрения времени языческий праздник мăн кун слился с христианской пасхой, что значительно изменило, но не поглотило полностью, древние бытовые обряды и верования, в частности, пережитки культа предков» [Сироткин, Иванов 1970: 79]. Чуваши, соблюдающие древние традиции, осознают, что *мункун* и Пасха не одно и то же. В объяснение они говорят: «Экий, наш мункун существовал давно, раньше вашего, поэтому мы и праздник отмечаем раньше вас».

До прихода гостей хозяин обходит свой дом, двор и огород и окуривает хозяйство. В вербальном тексте он просит *Турă* изгнать всех злых духов *усалов*. На *мункун* моется изба весенней водой (пол, стены, потолок).

Как и в любой праздник, в среду мылись в бане.

Не имеющие нарядной одежды к *мункуну* начинали готовить обновку. Женщины приступали к шитью рубашек, брюк и носков. Преобладал белый цвет. Вся старая одежда выстиривалась. Кто в состоянии, покупал сапоги, остальные одевали новые лапти [Поле 90: 203; ЧГИ 4: 117; 72: 89 и др.].

Раньше у чувашей базары проводились по средам. А в *калăм* базары выглядели более празднично. Например, в с. Икково Чебоксарского у. в среду в *мункун* проводили ярмарку.

*Калăм* открывает древнечувашский календарь и фактически является первым днем Нового года. Этимологи говорят о финно-угорской основе чувашского слова *калăм*: марийское *калем* «умираю», мордовское *калмо* «могила», зырянское *кулом* «смерть», вепское и эстонское *kalm* «могила», финское *kalma* «могила», венгерское *halal* «смерть, кончина, гибель», саамское *kälm* «могила». Конечно, сравнение В.А. Сбоева *калăм* с татарским *кабин* «калым за невесту» неверно. День проведения — однозначно *юн* «среда»; соответственно, продолжительность праздника — одни сутки. Однако на этот счет в литературе имеются разные точки зрения, вызванные поздними православными влияниями. Поскольку сутки у чувашей начинаются с вечера, то и *калăм* начинается с вечера вторника и заканчивается к вечеру среды, т.е. длится от захода до захода солнца. В определении времени проведения *калăма* не обнаружены диалектные или региональные различия, везде он проводился в одно и то же время. С приходом к чувашам православия *калăм* вытесняется, точнее — на него накладываются православные реалии типа «страстная неделя», «Фомина неделя», «Благовещение», а днями соответственно становятся «Лазарева суббота» и «Фомино воскресенье» [Поле 90: 141; Vikar, Bereczki 1979: 74; Егоров 1997: 155 и др.]. Несмотря на то, что *калăм* является первым днем *мункуна*, он настолько выделяется, что возможно рассматривать его отдельно.

В *калăм* существовал обычай сажать пришедшего первым в дом человека на подушку. В руку ему давали яйца. Считали, если гость будет сидеть на подушке спокойно, то куры и гуси хорошо выведут цыплят. Конечно, данный эпизод есть прямое отражение манеры высиживания цыплят домашними птицами. В связи с этим обычаем существуют верования, позже превратившиеся в шутки. Например, если пришедший первый гость черный, то говорят: «Ну вот, теперь все цыплята будут черными». Гостя обязательно сажали за стол и предлагали праздничное угощение. Провожая, ему обязательно в руки давали яйцо. Желая иметь с утра спокойного гостя, накануне

договаривались с каким-либо скромным ребенком. Пьяниц, непосед и болтунов боялись, считая, что из-за такого гостя куры и гуси не будут выводить цыплят.

В экспедиции я специально завел разговор со знахарем о сцене с подушкой и получил толковое объяснение. Некоторые пытаются винить непоседливых гостей. Однако все зависит не от нрава гостя, а от принимающего хозяина. Как встретит хозяин гостя (пусть он и нежеланный), так и пойдут дела. Знахарка привела случай, когда она очень хорошо приняла одного человека, которым брезговали даже родные. Встретила, угостила, хорошо проводила. Впоследствии у ее кур вышли 13 цыплят, а у не принявших в *калăм* того же человека — по одному. «Нам Турă посылает гостя в этот день. Все зависит от хозяина, от его сердечного расположения. Мне мама так говорила. Не следует в этот день отвергать никого. Моей маме ее мать так говорила. А я говорю моим детям. Никого не надо выгонять. Нам Турă посылает гостя. Не ругайте его», — заключила знахарка [Поле 90: 201–203]. Следовательно, значение обычая сажать на подушку не ограничивается желанием иметь много цыплят. Речь идет о необходимости воспринимать пришедшего в *калăм* первым посланником *Турă*. По сути, аналогичная ситуация сложилась у современных монголов. Здесь придают большое значение пришедшему первым в раннее утро первого дня Цагаансара (Нового года): «Чем больше гостей заглянет в первый новогодний день в юрту, тем счастливее будет наступающий год» [Жуковская 1988: 55]. В связи с этим приводится случай, когда два иностранных журналиста зашли в одну юрту напиться воды. «В юрте сидели старик со старухой и трое маленьких детей. Увидев гостей, услышав их просьбу и узнав, кто они, старик заплакал. Оказалось, он плачет от счастья, ибо давно уже никого не ждал, и вдруг в это самое важное утро года его посетили и поздравили такие "высокие" гости».

Поскольку *калăм* приходится на переломный период в обрядовом календаре, он отличается и разгулом всех духов.

В ночь на среду ни один колдун не остается дома, все выходят на порчу. В целях защиты хозяева домов на окна, двери, ворота, гумна и т.д. втыкают рябиновые прутики, возводят «железную ограду» вилами, наносят кресты мелом. Со двора убирают всю одежду и тряпки. Колдуны выходят из своих домов, превратившись в разных животных — в птицу, свинью, собаку и т.д., а также могут принять вид предметов (корыта, сукна и т.д.). Передвигаются они верхом на помеле. К тем, кто успел оградить свое хозяйство, они не могут зайти. Колдуют в основном в оврагах, куда свалены стружки от гробов, а

также на кладбищах. Здесь они зарывают сворованные вещи (рубашки, пояса, пуговицы) и, схватившись за головы, ноют: «Ай, голова болит!», «Ай, живот болит!», «Ой, колет!». На кого они насылают эти болезни, тот и захворает. Существует много других вариантов порчи. Так, одна женщина оставила на ночь сушить белье. Колдун испачкал его кровью. Впоследствие в этом доме все вымерли. Если колдун не будет заниматься в эту ночь порчей, то ему самому придется очень тяжело [ЧГИ 176: 571; 206: 175; Ашмарин 1929б: 335 и др.].

Действия *мункуна* начинаются с обряда, называемого «сожжение старых лаптей». В исследованиях по славянскому материалу он, с легкой руки С.В. Максимова и Д.К. Зеленина, больше известен как «греть покойников». Для этого весь год собирали изношенные лапти, а за неделю сушили. Вместо лаптей также использовали кору или солому. День сожжения — четверг. Сжигали с наступлением темноты, т.е. практически в начале пятницы. Рассказы о сжигании днем или утром неверны. Местом для сжигания могли быть горка за речкой, овраг, берег, улица, околица, перекресток, баня. Как видим, все локусы имеют связь с духами предков. Собирались по пять — шесть человек (= домов) или всей деревней на центральной площади (= перекрестке улиц). Из каждого дома к костру выносят пиво, крашеные яйца, ватрушки, блины. Зажигают костер, и начинается угощение духов предков. Угощают друг друга, остатки выливают. Приглашают покойников в гости, а сами пляшут под музыку, затем перепрыгивают через костер по три раза и уходят домой [ЧГИ 21: 533–534; Магницкий 1881: 182 и др.]. Конечно, верна мысль о том, что в огне нуждаются не только живые, но и мертвые. Однако кочующее из книги в книгу определение «греть покойников», видимо требует уточнения. Скорее всего речь идет здесь об очищении в широком смысле: сжигании старых вещей, очищении огнем (перепрыгивание).

Молодежь в эти дни выходит на улицу и собирается там, где лучше подсохла земля. Играют в разные игры. Парни все время старались быть рядом с девушками, которым они симпатизировали, угощали их пряниками, конфетами. Девушки угощали парней орехами, собранными в лесу. Часть молодежи смотрела за скотом. На ночь парни и девушки на улице не оставались.

На *мункун* на улицах для молодежи устраивали большие качели, на которых девушки и парни катались попарно, а двое с двух сторон их раскачивали. Аналогичное увеселение практиковалось и у русских.

Дети также выходят на улицу — туда, где подсохло. Улицы наполняются шумом и криком играющих детей. Всех приходящих в

дом детей угощают яйцами. Ложатся спать дети поздно вечером, дождавшись угощения лакомством с праздничного стола.

Старики группами сидят у домов и проводят время в беседах.

С наступлением темноты каждый у своего дома на улице зажигает фонари на высоких шестах. Стенки таких фонарей делались из бумаги. Ночью они чудесным образом освещали все улицы деревни. А дети бегали вокруг них, то поднимая, то опуская шесты: получался очень забавный, празднично мерцающий свет.

Из праздничной кулинарии обязательными считаются блины и курятина. Их особо любят духи предков. Не менее ценными считаются пиво, крашеные яйца и каша [Поле 90: 136; ЧГИ 21: 164; 72 : 89 и др.]. Пиво готовится за неделю, а бочка починается в среду. До *мункуна* чуваши яйца не кушают, а в *мункун* выставляют целую гору яиц в большой чашке. Обычай красить яйца (обычно в желтый цвет) существовал у чувашей еще до православия, *мункун* поэтому по-другому называется «праздником яиц». «Славяне обмазывали кровью яйца, чтобы сделать их более приятными для духов, будто бы особенно жадных до крови» [Румянцев 1938: 122]. У всех народов Югославии с крашеными яйцами связано немало обычаев и забав [Кашуба 1977: 261]. Курицу чуваши колют у столба ворот. Перья и пух оставляют там же. Особо ценной пищей для духов считается желудок птицы. Основная часть еды готовится в печке. Следует отметить, что чуваши постов не соблюдали. Чай и самовар входят в дома чувашей в XX в.

Сначала род собирается в коренном доме. Иначе говоря, в доме отца и деда, т.е. общего предка (родство ведется по мужской крови). Перед тем как идти приглашать, хозяин коренного дома еще раз уточняет список подлежащих приглашению лиц. Вечером отправляется приглашать сам глава дома. Созывается узкий круг кровных родственников. *Мункун, çимĕк* и *кĕр сăри* — это те случаи, когда родовые связи в самом узком смысле соблюдаются строго. Другие родовые праздники и обряды допускают более расширенный вариант рода. Тем не менее часто приглашают и соседа, объясняя это тем, что сосед может быть выделившимся от коренного дома. Участие в непосредственных действиях поминания духов предков принимают только старики. Гости не приносят с собой гостинцев. Входящие в дом мужчины снимают шапку правой рукой, совершают низкий поклон и делают шапкой движение у пола, что значит благожелание дому; затем протягивают обе руки и прижимают руки хозяина. На праздник к живым родственникам невидимо являются и духи предков. «Живые и мертвые-предки составляли две части общины, вос-

соединявшейся в периоды поминальных и календарных празднеств: предки были "агентами" живых сородичей в ином мире и влияли на силы природы, поэтому их жизнедеятельные силы поддерживались живыми» [Петрухин 1999: 453]. Поскольку в *мункун* породственно включается весь народ и поминаются все умершие, то и поминки называются общими [Поле 90: 135; ЧГИ 21: 165; Сбоев 1865: 141 и др.].

Согласно древнему порядку, стол выносится во двор. Туда выходят несколько стариков и проводят моление. Затем стол заносится в дом и ставится в центр избы лицом к двери и опять накрывается приготовленной пищей. Хозяин дома располагается или в середине на подушке, или на скамейке у печи. В руке он держит ковш с пивом. Мужчины располагаются за столом справа от хозяина, а женщины — слева, т.е. со стороны *тĕпел*. В таком порядке они встречают духов родственников [Поле 90: 171; ЧГИ 21: 534; 72: 90 и др.].

В четверг же ставят свечи, поминая родственников, находящихся в ином мире. Свечи лепятся из воска, в середине — суровая нитка, волокно или тряпка. Для установления свеч к стене у двери прибивают палку, очищенную от коры. Есть варианты: свечи можно ставить вокруг решета, стоящего на скамейке у печи, или вокруг чашки на столе. Установкой свеч занимается глава дома. Главная цельная свеча ставится на столб у печи и называется «свеча дома». Остальные свечи ставят, разрезав каждую на 2–3 части. Всего должно быть столько свеч, сколько душ покинуло этот дом. Количество доходило до 10. Зажигая, называли адресата, например: «Отец, пусть будет пред тобой, на твою долю зажигаю свечу. Благослави нас». Новоумершему свечу ставят отдельно от других, например, на край чиряса. Одну свечу ставят для тех, кого некому поминать (сиротам), а также одну свечу на дворе к окну, чтобы идущим в дом покойникам было светло. Под свечи помещают пустой сосуд. Расставив все свечи, начинают петь. Подтеки от свеч вытирают блинами и бросают в сосуд. Помянув одного, тушат ту свечу, которую зажгли в честь него. Так повторяется семь раз за всю ночь. В этой связи этот четверг еще называют «днем свечи» [Поле 90: 142; ЧГИ 21: 164; Магнитский 1881: 182 и др.].

Обрядовое обращение к *Турă* является исконной формой *мункуна* в плане определения адресатов. Этнологи рассматриваемый ритуал четко определяют как «многодневный весенний праздник жертвоприношений солнцу, богу Турă и предкам» [Гузенкова, Иванов 1998: 633]. Поскольку в *мункун, çимĕк* и *кĕр сăри* умершие приходят домой, четверг еще называют «днем выхода мертвых». Иначе говоря, адресатами в этот день являются духи предков *Ваттисем*. В четверг рано утром хозяин выходит к воротам. С собой он берет хлеб, пиво и

необходимые вещи для зажигания костра. Зажигает у ворот небольшой огонь, отделяет пищу и приглашает дедов и бабушек, родных и главу кладбища на праздник. То, что в этот день обращаются именно к *Ваттисем*, говорит и тот факт, что действия по приглашению проводятся у столба ворот с петельной стороны, а также употребление блинов в качестве основной пищи. Конечно, как и в любой праздник, обязательно обращение к *Турă* [Поле 90: 180; ЧГИ 160: 31; Магнитский 1881: 184 и др.].

При молении все обращались в сторону чуть приоткрытой двери, стоя на ногах. Молельщиком выступает старый человек рода. Моление очень схоже с текстом моления в *чӳклеме*. В частности, напоминают, что моление проводится в связи с наступлением следующего года (букв. «с круговоротом года»). Также сообщается, что молятся шербетом хлеба, просят дать, чтобы хватило согреть пришедшего и накормить голодного. В молении присутствуют и другие общие места: прошение здоровья, уберечь от беды, дать спокойствия в доме и т.д. В конце добавляют: «Всей семье, всем родным, Турă, дай здоровья жить до следующего мункуна» [Поле 90: 140; ЧГИ 21: 164, 534 и др.]. Удмуртские моления также в основном носят земледельческий характер: особенность их молений «заключается в испрашивании помощи в предстоящих полевых работах» [Яковлев 1903: 192]. Иначе говоря, в основе праздника лежит аграрный ХКТ.

Помолившись, отделяют часть пищи перечисленным божествам и духам предков. Процесс отделения частиц пищи умершим родственникам начинается с блинов: испеченные первыми на молоке и яйцах три блина выбрасывают к воротам. А для сбора отделяемых во время моления частиц ставят под стол или около печи специальную пустую посуду. Начинает делить пищу глава дома. Отливая пиво из кружки в посуду, он говорит: «Отец, пусть будет пред тобой». Остальное пиво выпивает сам. Так же поступает и с остальной едой. За ним то же самое делают все остальные, по старшинству. После содержимое посуды — с отделенными частицами и остатками свеч — выливают к столбу ворот с внутренней стороны. Чиряс и чашку при возвращении со двора оставляют в сенях, а в дом вносят ведро воды. Действия по отделению частиц и символическому кормлению духов предков называется «принесение жертвы умершим» [Поле 90: 136; ЧГИ 21: 534–535 и др.].

После моления и отделения частиц стол переставляется в передний угол. За стол садятся очень плотно, приговаривая: «Пусть колосья будут полные и тяжелые». В первую очередь проводят так называемый «бой яиц». Для этого каждый берет из полной чашки по

одному яйцу и по очереди стукает им о другое яйцо, которое держит в руках любой человек за столом. Обладатель единственного неразбитого яйца считается *паттăр* «богатырь». Потом каждый съедает по яйцу, которое у него разбилось, а богатырь целое яйцо берет домой и получает новое яйцо для еды. Затем все угощают друг друга яйцами, предлагая еще по одному из чашки [Поле 90: 171; ЧГИ 21: 164, 535 и др.]. К примеру, аналогичное угощение пасхальными яйцами своих родственников существовало в Югославии повсеместно [Кашуба 1977: 261]. Угостившись яйцами, начинали есть и пить все, что есть на столе. Таким образом, происходила совместная еда кровных родственников — и живых, и мертвых. Закон трапезы содержится и в Библии: «И сказал Яхве Моисею и Аарону: "Таков закон трапезы. Ни один чужак пусть не ест ее"» [Исх 12: 43].

Конечно, в *мункун* исполнялись специальные песни. Пели их под аккомпанемент скрипки. В них выражали желание приумножать состояние рода и семей, указывали на необходимость уважительного отношения к старикам, взаимное застолье оценивалось как норма. Старики особенно желали слушать хор своих снох. Песни *мункун* отличаются философской мудростью. В них — рассуждение о смысле жизни. Например, поется о том, что и после нас белый свет продолжит существовать, а нас будут вспоминать добрые люди. Или:

Человек ненавидит,
Человек ненавидит,
Если Турă не позволит,
То неприятель не одолеет.

Вслед песням следуют пляски под игру скрипок и волынок.

Завершив дела в коренном доме, все идут в дом другого родственника. По дороге они поют, весело разговаривают, желают всем встреченным здоровья. Поэтому можно подумать, что это не поминание, а пир. Обход домов родни начинается с дома, находящегося на восточной стороне, пока не дойдут до крайнего западного дома. В каждом доме делают то же, что и в первом. Однако если в родне много семей, все делается в усеченной форме, поэтому и еды тратится намного меньше. Обход совершается только в пятницу и субботу в темное время суток. Днем старики отдыхают. Поскольку количество родственных домов порой доходит до 15–20, успевают обойти не все [Поле 90: 136; ЧГИ 4: 119об.; 21: 535 и др.]. Сам обход на чувашском называется *ĕрет*, что значит «ряд» и по схеме соответствует удмуртскому *курон*. В некоторых местах праздник сократился

до одного дня, и обход родственных домов совершается в первый же день. В пятый день, уже в конце *сĕреня*, идут на кладбище и располагаются строго по родам. Угощают принесенной едой родственников, находящихся в ином мире. Едят и сами. Если в деревне есть братская могила (вследствие войны), то сначала идут туда, а потом — на могилы родных [Поле 89: 63; ЧГИ 210: 228–229 и др.].

В эти дни существовали определенные приметы, поверья и запреты. Так, «сварив кашу и положив ее в блюдо, обкладывали кашу сырыми яйцами, потом глава семьи обходил с блюдом весь двор изнутри. При этом гадали: если яйца сварятся в каше за время обхода двора, то верили, что будет хороший урожай, и — наоборот» [ЧГИ 496: 13]. Нельзя было заходить в клеть, иначе коноплю поломает сильный ветер. В этот день никому ничего не дают. Эти и другие запреты связаны с праздничными обстоятельствами и в основном указывают на земледельческий характер деятельности чувашей. Аналогичные запреты существовали, например, у евреев и русских. Как говорят русские, в этот день и «птица гнезда не вьет; кукушка за то без гнезда, что завила его на Благовещение» [Даль 1981: 91].

Содержание, структура и смысл обряда говорят в пользу того, что *мункун* сложился и активно функционировал в пору патриархально-родового правления обществом. *Мункун*, естественно, еще больше связывает и сплачивает род. Все исследователи обоснованно отмечают крепкие родовые узы у чувашей, взаимопомощь в трудное время. Практически это то же самое, что и удмуртский *курон*, белорусские *волочебные* обряды и еврейский *pesach*. Все они — изначально земледельческие ритуалы, смешавшиеся впоследствии с христианским праздником Пасха.

**Çимĕк** — летний родовой праздник по символическому кормлению духов предков. Дни *çимĕк* считались праздными и нерабочими. Не берутся ни за какую работу: дома откладываются дела, прекращаются на время внутрисельские взаимоотношения (например, не берут и не дают взаймы). Особенно почиталась пятница. *Çимĕк* — наиболее парадный праздник в ряду родовых мероприятий. Его одинаково с нетерпением ждут как старики, так и молодые [Поле 90: 136; ЧГИ 177: 448; Фукс 1840: 81 и др.].

Непосредственное начало — в четверг. В календаре 2007 г., например, — это 24 мая. В этот день после обеда идут на кладбище. Объясняется это тем, что сам *çимĕк* — это пятница, наступающая вечером в четверг. Поскольку праздник является значительным событием в жизни чуваша, он стал ориентиром для других событий. Например, говорят: «По прошествии стольких-то недель после çимĕк», «Болеет

со времени çимĕк», «Поживу до çимĕк там-то». Такие обряды, как *сĕрен, çинçе* и инициирование дождя, также имеют временные привязки к этому празднику. До православия и русские праздновали свой *семик* так же, как и чуваши. Само слово *семик* — от *семь*, т.е. седьмой четверг от *мункуна* и аналогичного праздника русских. А чувашское слово *çимĕк* восходит к русскому *семик*. И татарский *симек кун* — в четверг. Иначе говоря, русские, чуваши и татары имели одинаковый календарь и одинаковое содержание летнего поминания родственников. С введением православия календарь сдвинулся на три дня — с четверга на воскресенье. Сам праздник стал называться *Троицей*, а непосредственным днем поминовения объявлено воскресение. Этим же объясняется, что не все чуваши отмечают *çимĕк* одновременно [Чулков 1786: 245; Поле 90: 134; ЧГИ 21: 9 и др.].

Встречая праздник, занимаются и убранством дома. Перед домом, на окна втыкают зеленые ветки деревьев. По объяснению информантов, на ветках могут посидеть и отдохнуть души предков, таким образом они не касаются живых и на них не будут лаять собаки. Рядение дома березками и у русских. Пол и двор на *çимĕк* устилаются свежескошенной травой [Поле 89: 78, 91; Магнитский 1881: 186 и др.]. Таким образом, дома обретают зеленый вид.

Накануне, в среду, чуваши обязательно моются в бане. Девушки и женщины рано утром идут в лес собирать травы семи видов. Утверждают, что в *çимĕк* любая трава может излечить любую рану. Отваром этих трав семья моется в бане [Поле 90: 181; ЧГИ 72: 92–93 и др.]. Выйдя из бани, надевают новое платье.

Молодежь и дети в эти дни заняты устройством качелей и поездкой в ночное.

Из пищи в качестве основных блюд фигурируют пиво и блинчики. Большое место занимает покупная водка. Согласно информантам, яиц варят столько, сколько в роду умерло детей. Говорят, дети на том свете играют с этими яйцами. Обязательным считается наличие на столе зеленого лука [Поле 90: 201; ЧГИ 21: 172; Фукс 1840: 13 и др.].

Вечером в четверг духи предков являются в те дома, в которых они умирали. По этому случаю собираются ближайшие родственники (дети умерших, дяди, братья и т.д.). Выделившиеся из родового дома новообразовавшиеся семьи приходят на обряд в коренной дом. Из других деревень родственников не приглашают [Поле 90: 185; ЧГИ 21: 535; Ашмарин 1937: 158 и др.].

Кормление духов родственников в *çимĕк* от кормления в *мункун* практически мало чем отличается. Только обход родственных домов, как в *мункун*, необязателен.

Обрядовое кормление своих предков составляет суть праздника *çимĕк*. Им полагается отделять частицы от каждого вида пищи и напитков. Так, делали подношение предкам готового сусла и пива при процеживании. Первый блин полагался им же, его клали к двери без чашки. В дверной части избы на скамейку ставили две посуды, куда отделяли пищу и напитки. Все, что приготовлено в этот день, должны вначале вкусить духи предков. В конце трапезы посвященная часть из чашек выливалась во дворе у ворот со словами: «Ешьте и пейте» [Поле 90: 135; ЧГИ 21: 535; 176: 188 и др.].

Вечером в каждом доме у двери зажигают свечи. Другие, наоборот, говорят о том, что в *çимĕк* свечи не используются. Поминание без свеч в *çимĕк* подтвердили некрещеные чуваши Самарской области. Видимо, приходится говорить о вариативности данного факта. Например, в Ядринском у. свечи к двери ставились, а в Буинском у. — нет. Тетюшские чуваши поступали иначе: если они зажигали свечи в *кĕр сăри*, то в *çимĕк* не зажигали, и наоборот [Поле 90: 134; ЧГИ 21: 521, 635 и др.]. Можно высказать и такое предположение: поскольку свечи служат светом для духов предков, а в летнее время и так светло, то необходимость в них отпадает.

Согласно верованию чувашей, духи предков пребывают у родственников с четверга в *мункун* до четверга в *çимĕк*. В *çимĕк* их следует препроводить на кладбище. Хождение на кладбище называется «идти на çимĕк». Строго говоря, в *çимĕк* на кладбище достаточно ходить тем, у кого там похоронены родители и другие ближайшие родственники. Практически идут люди из каждого дома, ибо у всех там есть кто-либо из родни. К ним присоединяются дальние родственники. На кладбище приезжают люди и из других деревень, имеющие здесь своих покойных родственников. Таким образом, число участников поминок на кладбище бывает значительным. Отправляются на кладбище ближе к вечеру, на закате солнца. Но ни в коем случае не до обеда. Обязательно берут с собой специально приготовленную еду. Раньше ездили на телегах, кто имел тарантасы — на тарантасах. Имеющие новоумерших на дугу вешали колокольчик. Звук колокольчиков радует недавно умерших и сильно тоскующих по родным. В наше время телеги и лошадей заменили машины. Лошадей распрягают у ограды кладбища, туда же ставят машины. Такое множество народа и машин напоминает базар. На кладбище в это время переселяется практически вся деревня. Поскольку *çимĕк* — древний чувашский праздник, некоторые новоиспеченные начальники считали себя выше народа и избегали таких собраний. Как заметил еще В.А. Сбоев, «лица начальственные, головы, заседатели... по большей

части остаются дома из опасения в заключительной семиковой свалке уронить свое чиновничье достоинство» [1865: 141]. Аналогично вело себя обрусевшее население. Тенденция сохранилась и в советское время. В последние годы отмечается уважительное отношение к предкам и к празднику *çимĕк,* в частности. Каждый горожанин считает за честь побывать в эти дни на могиле своих предков.

Войдя на кладбище, каждая семья направляется к могиле своего предка. Подойдя, в первую очередь вешают полотенце на могильный столб. На холмик стелют холст и выставляют съестное: бочонок с пивом и другую пищу. Сами рассаживаются вокруг могилы. Поскольку могилы каждой родни располагаются в одном ряду или кругу, получается кучное расположение родственников. Часто род собирается на могиле общего предка, а на остальные могилы просто относят часть отделенной пищи. Для отделения части на долю умерших ставят специальную чашку. Обрядовое празднование в *çимĕк* на кладбище мало чем отличается от *юпа*. Уходя, в старину на могилках оставляли одежду (рубашки, женские наряды и даже кафтаны), чтобы родственники на том свете пользовались ею [Поле 90: 203; ЧГИ 21: 535; Фукс 1840: 13 и др.].

Адресатами в этот день, конечно, являются все духи предков *Ваттисем*. В молениях обращаются к ним. Видимо, одновременное начало поминок по всему кладбищу является исконной формой. Это и понятно, ибо вся деревня в конечном счете восходит к общему предку. Такую форму молений зафиксировала в первой половине XIX в. А. Фукс: «Долго наблюдалась тишина и молчание. Наконец четыре старика, йомзи, вышли из толпы и остановились на середине кладбища. Мужчины и женщины окружили их. Старики начали читать свою молитву, испрашивая у Торы успокоения усопшим; старики встали на колена, все присутствующие делали то же» [1840: 12–13]. В молитвах чуваши желали своим родственникам, находящимся на том свете, сытной еды и молочных озер, просили предков не вспоминать живых и не являться к ним без приглашения. При этом старались произнести имена всех, кого из умерших в роду знают.

Часть напитков на могилу отливали с ладони, кусочки пищи отделяли в чашку. Затем начиналась совместная еда рода. Все старались угостить друг друга, детям давали блины, намазанные медом. В конце угощали и не родственников, расположившихся по соседству. Остатки оставляли на могиле на съедение собакам [Поле 90: 203; ЧГИ 21: 535; Сбоев 1865: 142 и др.]. Ныне *çимĕк* на чувашских кладбищах также проводится при всеобщем скоплении людей и является редким случаем всеобщего общения сельчан.

На кладбище люди общаются с умершими как с живыми: разговаривают с ними, обращаются к ним, угощают. По давно умершим не плачут, в их честь поют и пляшут, хлопая в ладоши и играя на скрипке. Так, считают они, родственникам на том свете лучше. Если на кладбище вести себя грустно, то и покойникам бывает горько. Участники праздника обнимают друг друга, уверяют в дружбе, угощают. Иные женщины упрекают своих мужей, рано покинувших семью. В общий шум включались гусли, балалайки, волынки [ЧГИ III–152: 22; Фукс 1840: 15–16 и др.].

Выпив и съев все принесенное, возвращаются домой. На столбе оставляют платок или *сурпан* в завязанном виде. Выходя из дверей ограды, покойным родственникам желают, чтобы они жили хорошо, не приходили к живым в гости до осени. Посуду, бывшую в употреблении, выносили и разбивали в овраге. Уезжают с кладбища очень медленно, чтобы умершие родственники, тоже севшие на телеги провожать живых, успели соскочить и остаться. Домой приезжают поздно вечером, уже перед наступлением ночи.

В *çимĕк* соблюдают разные запреты, призванные вести праздный образ жизни. Так, нельзя копать землю, вывозить навоз, ударять землю, сеять. В противном случае ударит гром.

**Кĕр сăри** — осенний родовой праздник по символическому угощению духов предков [Поле 90: 137; Strahlenberg 1730: 347; ЧГИ 21: 533 и др.].

Время проведения отражено в самом термине — *кĕр сăри* — «осеннее пиво». Это празднование Нового года, если принять древний календарь с делением года на два сезона. Указывая на время, информаторы обычно говорят: «После завершения дел», что имеет в виду окончание полевых работ: закончены дела на овине, получен новый урожай, скот в прясле. Поэтому *кĕр сăри* называют еще и праздником по уборке хлеба. Конечно, аграрный календарь везде предполагает праздник в конце определенного этапа. Так, на Тробриановых островах считают, что души умерших приходят к родным «в промежуток между сбором ямса и возобновлением полевых работ» [Фрэзер 1998: 351]. Ориентирами праздника могут быть другие ритуалы, проводимые в это время. Например, однозначно можно говорить, что данный праздник следует за осенними *чӳклеме* и *юпа*. Кстати, именно эти обряды косвенно раскрывают содержание самого праздника *кĕр сăри*, носящего двоякий смысл: посвящение 1) уборке хлеба и 2) духам предков. Если говорить обобщенно, *кĕр сăри* имеет аграрную основу. Однако следует учесть, что урожай во многом зависит от расположенности предков. По старинному исчислению, *кĕр сăри* при-

ходился на конец месяца *юпа* после полнолуния. Редкие источники относят его на месяц *йӗтем/авăн*. В современном календаре *кĕр сăри* соотносится с октябрем-ноябрем. В православном календаре для *кĕр сăри* ориентиром может быть Димитриевская (родительская) суббота. Более конкретно: *кĕр сăри* проводится в первую пятницу после октябрьского полнолуния, т.е. в четверг вечером. Причем весь этнос справляет праздник в одно и то же время. Поэтому праздник можно назвать и общеэтническим. Например, в 2000 г. на *кĕр сăри* собрались 19 октября вечером. Длится праздник одну неделю [Поле 90: 142; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 279]. В Океании аналогичный ритуал длится от двух до четырех недель. Поскольку *кĕр сăри* — значительное явление в жизни, он сам стал ориентиром исчисления времени.

Самой первой пищей на *кĕр сăри* является курятина. В четверг утром на улице колют одну или две курицы (или петухов), перья которых оставляют там же. Как полагают чуваши, перья пригодятся духам предков при обновлении их подушек. Закалывание курицы обязательно. Выбирают самую лучшую, в противном случае умершие рассердятся и куры не будут водиться: не будут нести яиц, на них нападут хищники. Сварив, курицу оставляют до вечера, не разделывая. К.П. Прокопьев замечал, что курицу режут только на *кĕр сăри*, в остальных обрядах она как обрядовая еда исключалась. Однако такое замечание не может быть распространено на все случаи и регионы XIX в. Видимо, мы имеем дело или с локальной особенностью, или с забытой архаикой. Наряду с *кĕр сăри* часто используется другой синоним-термин — *автан сăри* «петушиное пиво». Объясняется это важностью блюда из курицы/петуха. Данный аспект автор специально выяснял среди некрещеных чувашей и получил однозначный ответ: «кĕр сăри это то же самое, что и автан сăри. На кĕр сăри режут петуха. Кĕр сăри по-другому — автан сăри». Такое же объяснение можно найти и в архивных рукописях, хотя в них, а также в научной литературе имеет место и понимание *кĕр сăри* и *автан сăри* как двух отдельных явлений. В литературе также смешивают понятия *кĕр сăри/автан сăри* и *юпа*. Так, В.К. Магницкий писал: «Осенние поминки во 2-м стане Чебоксарского уезда называются повсеместно авдан-сыры, весенние — сьорда гоне, а летние — семик» [1881: 179]. Конечно, речь идет о *кĕр сăри, мункуне* и *çимĕк*. Однако В.К. Магницкий вместо *кĕр сăри/автан сăри* далее повествует про *юпа*, т.е. путает термины. Ему, к сожалению, вторит П.В. Денисов: «В обрядовых действиях, связанных с “автан сăри”, центральное место занимало изображение покойника. Сам обряд начинался непосредственно с изготовления “юпа”, которое происходило в лесу»

[1959: 149]. Известно, курица или петух не играют в *юпа* главную роль, здесь выступают более крупные животные. К празднику *кĕр сăри* заранее готовят пиво. В четверг пекут блины. В приготовлении пищи духам предков новая мука и новая крупа не используются. Все (солод, крупа, мука) должны быть из старого урожая. Если не будет старого, то обязательно следует «старить», т.е. до *кĕр сăри* провести *чӳклеме*, что обычно и делается накануне. Блины, пироги и другие мучные изделия пекут как из кислого, так и пресного теста. В целом на праздник готовили достаточно еды. Конечно, почтительное отношение к духам родственников через стремление получше угостить имеет типологическую основу. Так, на островах Тробриан «для их приема перед хижинами возводят подмостки или платформы, которые нагружают фруктами и ценностями, чтобы их видом порадовать духов» [Фрэзер 1998: 351].

Как в *мункун* и *çимĕк*, в *кĕр сăри* хорошо прослеживаются родовые узы. Напомним, что род ведется по мужской линии и включает узкий круг домов (дед — отец — братья). Приглашение, сбор и угощение духов напоминат действа, совершаемые в *мункун*. Приготовив пищу, вечером идут приглашать. Причем в первую очередь собирают в коренном доме — доме общего предка (пра-пра-прадедушки отца) [Поле 90: 147; ЧГИ 207: 75; Ашмарин 1928: 62 и др.].

С приходом родственников стол переставляется к дверной части (семантически «дверь» и «восток» у чувашей равны) и накрывается приготовленной едой. Глава дома садится у центра стола на подушке и ждет духов. Справа от него располагаются мужчины, слева — женщины. После моления и отделения частей пищи предкам стол переставляется на место [Поле 90: 234; ЧГИ 21: 536; Ашмарин 1928: 62 и др.].

Свечи изготавливались дома из желтого пчелиного воска. У кого не было дома ульев, те воск покупали. Готовые свечи резали на две части, т.е. использовали короткие. Свечи устанавливаются у двери на бревне. Поздним вариантом следует считать размещение свечей вокруг чашки на столе. Новоумершим ставят на край квашни. Ставят столько свеч, сколько было умерших в доме (= родне). Главная свеча дома в цельном виде прикрепляется к столбу у печи. Увидев стекающие капли и горение свеч с треском, называют имя умершего родственника, в честь кого поставлена та свеча, и говорят: «Этому почему-то стало грустно, начал плакать». Учитывая значение свечи, праздник еще называют *кĕр çурти* «осенняя свеча» [Поле 90: 234; ЧГИ 21: 521; Вишневский 1846: 22 и др.].

Души умерших, как известно, отпускаются с того света на волю в *мункун, çимĕк* и *кĕр сăри*. Соответственно, в *кĕр сăри* адресата-

ми являются именно они. По-другому умерших еще называют *ваттисем* (букв. «старики»). Именно им отделяются частицы от всех видов пищи, приготовленной по этому случаю. В *мункун* и *çимĕк*, как правило, духов невозможно увидеть. Напротив, существует много легенд, рассказывающих о видении духов предков в *кĕр сăри*. Учитывая направленность ритуала, *кĕр сăри* имеет еще одно синонимическое название — *вилнĕ çын сăри* «пиво умершего человека» [Поле 90: 147; ЧГИ 72: 95; Ашмарин 1929а: 91 и др.].

Для моления дверь чуть приоткрывается. Сидящие за столом встают на ноги. Текст моления открывается обращением к каждому умершему родственнику конкретно. Например: «Дедушка, бабушка, отец, мать, сын, дочь, братья, сестры, тети, младшие сестры, родные, соседи, сельчане, знакомые, вам ставлю свечу». Далее перечисляли названия приготовленных угощений. Просили счастья в дом, полную скамейку детей, полный пол ягнят. Отдельно обращались к безродным умершим. В конце говорили: «Пусть будет пред вами», — эти слова являются основным содержанием обряда. Моление завершалось фразой: «Мы вас вспоминаем, а вы нас не вспоминайте. Благословите» [Поле 90: 234; ЧГИ 21: 536; 145: 459 и др.].

Отделение части пищи умершим и совместная еда живых и мертвых родственников практически начинаются еще во время приготовления пива: как во время поспевания сусла, так и при процеживании сначала совершают возлияние, а потом пробуют и сами. На время сбора родственников на скамейку ближе к двери ставят две пустые посуды (ведра или чашки). Отделение пищи начинает глава дома. Хлебная и мясная пища отламывается или отщипывается с краю, а пиво отливается из кружки в специальные посуды. При этом хозяин называет каждого умершего в роду человека и говорит: «Пусть будет пред тобой». После хозяина то же самое делают все присутствующие друг за другом по старшинству. В заключение стол ставится назад в передний угол и начинается совместная еда. Взаимное угощение в доме продолжается до сгорания свеч. Остатки еды аккуратно складывают в посуду с отделенной пищей и выливают во дворе у ворот пришедшим в гости предкам. Там же отдельно приглашают угоститься и безродных умерших. Вымытую во дворе посуду оставляют в сенях. В дом вносят полное ведро воды из колодца. Входя, говорят: «Пусть будет счастье в доме, пусть неполное будет полным». Выливавший весело заявляет, что у ворот вокруг него кружили собаки. Присутствующие обрадованно заключают: «Тогда предки приняли наше угощение». Все оставались довольны таким контактом с мертвыми. Конечно, угощение духов предков у разных народов принимало разные формы, Так, жители

островов Тробриан отделенную пищу отдавали другу, ибо такую еду оставлять в доме было нельзя. В таком варианте посторонний человек частично принимал на себя функции предка. В целом, угощение умерших в *кĕр сăри* происходило по одинаковой с *мункун* сценарии [ЧГИ 21: 536–537; Вишневский 1846: 22 и др.].

Завершив, вся родня шла с песнями в другой родственный дом. Здесь пировали так же, как и в первом. Так обходили всю родню. Расходились утром. При большом количестве родни обход мог продлиться несколько дней [ЧГИ 176: 192; 215: 414; Вишневский 1846: 23 и др.].

**Çураçма** — родовой ритуал с целью примирения с новоумершим. Обычно его устраивают в случаях, «когда кто-либо из живых не успел помириться с умершим» [Магнитский 1881: 187]. Данный обряд необязателен, если нет причины. В некоторых ареалах никогда не проводили. Этот ритуал не следует путать и со сватовством и с обрядом приобщения новоумершего с умершими давно.

Обряд является одним из малоизвестных и малоизученных фактов чувашской этнографии. Одним из первых обратил на него В.К. Магницкий и в своей книге «Материалы…» привел примеры. Это изложение в объеме одной страницы из Тюрлеминского, Аттиковского и Старошигалинского приходов Чебоксарского у. В архиве ЧГИ имеются две записи, произведенные в XIX в. учениками в с. Аттиково и с. Тюрлема Чебоксарского у., а также один пример из Чистопольского у. Н.И. Ашмарин поместил в свой словарь два отрывка из ученических записей сс. Аттиково и Тюрлема, один пример из Самарской обл. и одно предложение неизвестного нам происхождения с пометкой *СПВВ.ИА*. В 1990 г. в экспедиции в д. Старое Афонькино Самарской обл. информант М.Н. Утин отметил, что деревня образована выходцами из двух мест: те, кто пришел из с. Елаур (ныне — Сенгилеевской р-н Ульяновской обл.), *çураçма* проводят, а другие — выходцы из с. Старое Чекурское (ныне — Дрожжановский р-н РТ) — не проводят [Магнитский 1881: 187; Ашмарин 1937: 266; Поле 90: 188 и др.]. В архиве ЧГИ имеется еще одна аналогичная запись, сделанная в 1984 г. в д. Старое Афонькино от М.Н. Утина и Х.С. Таймухиной Н.И. Егоровым. Таким образом, можно говорить о двух слоях культуры одной деревни, в частности, и этноса в целом.

Уникальность этого обряда состоит в том, что он не имеет временной привязки. Назовем лишь основные случаи: за неделю до татарской *уразы* (март), в ночь *çимĕк*, после сенокоса, после жатвы, после *кĕр сăри*, в *сурхури*. Но неизменно раз в году, в четверг вечером, т.е. фактически в пятницу.

Проводится *çураçма* всей деревней одновременно по родам. В этот день всякие работы приостанавливаются. Получив приглашение, каждый род идет в коренной дом.

Как правильно заметил В.К. Магницкий, ритуальная пища в *çураçма* та же, что и на других поминках. С утра готовят блины, ватрушки, яичницу, а также варят курятину. Обязательным считается пиво. Его к этому дню готовили в горшках, а вечером доставали из подпола и ставили на стол.

Большая свеча помещается в переднем углу, а малые ставятся по краям большого блюдца, столько, сколько в роду помнят умерших. Соблюдающие данный ритуал чуваши, в отличие от остальных, свечой пользуются только в *çураçма*, а в остальных случаях (в *мункун, çураçма* и *кĕр сăри)* — нет.

Адресатами, естественно, являются умершие родственники. Для отделения им частиц пищи в середину стола ставят одно глубокое блюдо и рядом — ведро.

В молении просят блага самим, скоту и дому. Просят не являться без приглашения и довольствоваться тем, что дали. Доводят до сведения новоумершего и духов предков, что «душу обрывая, кровь проливая (т.е. курицей) поминают».

Затем совершают совместную еду. Отделение части еды духам предков, рассаживание за столом и угощение не отличаются от других родовых собраний. А утаскивание собаками еды со стола воспринимался как радостный знак: явившиеся духи предков рода приняли дар.

Отделенная в посуды ритуальная часть еды выливается на улицу к столбу ворот или в угол дома. Сюда же бросаются пух и перья от жертвенной птицы, так как их нельзя смешивать с пухом и перьями птиц, использованных в профанных целях.

### Семейные праздники и обряды

Под традициями в рамках семьи имеем в виду передаваемые из поколения в поколение, от старших к младшим праздники и обряды, порядки и правила, регулирующие и регламентирующие поведение членов семьи по отношению друг к другу, к семье в целом, а также семьи к роду, соседям, обществу и природе. Эти праздники, обряды, обычаи, правила и традиции можно назвать народными, поскольку они доступны и касаются всех соплеменников.

Известная фраза «Семья — ячейка общества» имела место еще в исторической древности. Владеть хотя бы небольшим своим жили-

щем семья стремилась всегда. Так, в Месопотамии «люди, основавшие поселение Магзалии, жили в небольших прямоугольных однокомнатных домах, свободно стоявших вдоль берега реки. Площадь домов обычно не превышала 12 кв. м. Очевидно, в них жили малые (парные) семьи» [Бадер 1989: 279].

Рассматриваемые здесь чувашские материалы говорят о стремлении семьи самостоятельно регулировать традиционные праздники и ритуалы. Помимо участия в общесельских и родовых церемониях, чувашская семья непременно проводила те же праздники и ритуалы в рамках своего дома; кроме того, имела те, которые не входили в родовые и общесельские уровни. Эти обряды охватывали практически все стороны жизни и составляли аграрный и жизненный циклы: пахота, сев, жнитво, роды, свадьба и смерть. В большинстве случаев семья обходилась без консультаций и вмешательства знахарей — этих «гуру» общества; место знахаря занимал глава дома или старший по возрасту. Автономность семьи подчеркивается и на кладбище: во время летних поминок *çимĕк* семья располагается на холмике своего деда или бабушки, хотя эти холмики и входят в родовой круг. Об автономности говорит и тот факт, что жертвенная пища (в том числе мясо), приготовленная по случаю семейного праздника, съедается за раз, а остатки сжигаются или относятся на кладбище деду.

Традициями дирижировали и следили за ними старики. Дети угощались праздничными гостинцами и проходили «обучение» традициям, так или иначе вовлекаясь в обряды и наблюдая за ними. Как и в любом аграрном обществе, существовал институт, согласно которому «родительская ферма, земля, материальные и ритуальные предметы должны передаваться неразделенными» [Тишков 2003: 76]. При отделении старшего сына в отдельную семью отец сажал обоих сыновей за стол, резал хлеб пополам и вручал им по половинке. Старшему следовало строить свое жилье, а семья и род ему в этом помогали. «Понятия о “незаконнорожденных” среди чувашей не было: они в правах наследования и в других отношениях приравнивались к законным детям» [Петров 1926: 36].

Чувашский материал ярко отражает тот период социально-экономического развития, когда семья, по словам Энгельса, стала грозной силой для родовых устоев [1961: 162]. Наибольшего роста этническая культура чувашского народа достигла в то время, когда родовые традиции передали свои функции в семьи — сначала в большие патриархальные, а затем и в малые. Тем не менее семья продолжала придерживаться традиций рода и соблюдать их, уважать родовые святилища, сознавать и культивировать общего предка. В то же вре-

мя семейные обряды уже теряют архаическую основу, свойственную родовым обрядам. Семья как новая и, главное, самодостаточная форма социально-экономического устройства поставила обрядовую культуру на свою службу.

### Циклические праздники и обряды

Циклические обряды на уровне семьи — это ежегодные ритуалы с целью обеспечения благополучия членов семьи, а также урожая, домашнего скота и дома в целом.

**Çуратан пăтти** — семейный обряд, направленный на благополучное рождение всего живого, растений, животных и людей. Например, урожая зерновых, благополучный отел коровы, рождение ребенка. Сам термин буквально означает «порождающий, родящий» + «каша», т.е. ритуальная каша в честь божества, поддерживающего живой мир [Поле 90: 148; ЧГИ 160: 254; Ашмарин 1929б: 117 и др.].

Ритуал сугубо семейный и проводится в каждом доме, отдельно от коллективно-групповых жертвоприношений. Если семья неполная (например, две старушки), то могут пригласить супружескую чету из близких родственников.

Время проведения — лето, перед поднятием пара. Обычно совмещают с общесельским *Учук*: или вечером накануне, или вечером в день проведения *Учук*. Если не получилось, то обязательно вечером после обряда испрашивания дождя или в *çимĕк*, можно перед *мункуном*. Все ориентиры могут служить временем проведения *çуратан пăтти*.

Основная ритуальная пища — каша, что отражено и в названии обряда. В середину чашки с кашей кладут масло (буквально называется «делать глазок»). Пекут лепешку с неровными краями. Можно испечь пшеничный каравай. Мелкие лепешки *юсман* исключаются.

Адресатом-получателем является верховное божество *Турă,* чье имя завуалировано в термине *çуратан* «рождающий, создатель, податель». Моление произносится в позе адорации. В молении обязательны просьбы типа: «Боже, не родившегося роди, а родившемуся дай здоровья». Обряд проводят во дворе, куда выносят кашу в котле.

Данный ритуал, как и подобные традиции вообще, приходит в забвению. Так, жители с. Большая Таяба Тетюшского уезда Казанской губернии, по данным крестьянина А.В. Амаюкова, провели этот обряд в последний раз в 1894 г. Однако он еще бытует среди чува-

шей, придерживающихся древней религии. Например, автору удалось зафиксировать его́ в д. Старое Афонькино Самарской области в 1990 г.

**Килĕш пăтти** — благодарственный праздник за хороший урожай от имени семьи. Испрашивается у *Турă* плодородие и на следующий год. При молении используется каша из нового зерна [ЧГИ 29: 197; 174: 323; 215: 429 и др.].

Обряд проводится два раза в год: в начале лета в честь наступления на новую траву и в начале зимы в честь наступления на первый снег. В обрядовом календаре летний *килĕш пăтти* следует за *мункуном* и общесельским ритуалом *Учук*, а осенний — после родового обряда почитания духов предков *кĕр сăри*. Священники, служившие у чувашей, жаловались, что в дни Великого поста чуваши не приходят в церковь на говенье. *Килĕш пăтти* соседствует с другим семейным обрядом, посвященным покровителю домашнего скота, — *карта пăтти*: их проводят через один–два дня; в одних местах (например, в с. Новые Кармалы Белебеевского у. Уфимской губ.) *килĕш пăтти* проводят до *карта пăтти*, а в других — после (например, в д. Новые Чукалы Буинского у. Симбирской губ.). Кроме того, к обряду приступает не обязательно вся деревня одновременно, а каждый дом — на свое усмотрение, по готовности. Как утверждал в 1911 г. учитель из д. Азбаба Свияжского у. Казанской губ. Михаил Михайлов, обряд всегда приходится на воскресенье. Непосредственными действиями занимаются днем [Поле 90: 149; ЧГИ 21: 172; 29: 198 и др.].

Участниками выступают все члены семьи. Вернее, все, кто живет в данном доме. Если патриархальная семья занимает несколько домов, расположенных кустовым способом, то все собираются в доме деда или отца. Притом у каждого рода церемонии могут иметь нюансы [Поле 90: 247; ЧГИ 29: 198, 204 и др.].

Основу обрядовой пищи составляют блюда, приготовленные из нового урожая. Приготовлением занимается тот, кто будет молиться за семью. Главной пищей, конечно, является каша, сваренная в котле. В середине каши в котле делается лунка, и туда кладется масло. Обычно данную кашу называют «солидной (букв. “тяжелой”) кашей», поскольку ее обязательно подают вместе с лепешкой и мелкими лепешками *юсманами*. Может присутствовать и другая еда (пшеничный каравай, баранина, малинки) [ЧГИ 21: 162; 29: 198, 204 и др.].

Местом моления для *килĕш пăтти* могут служить изба, сени, двор, а также клеть.

Моление начинается с обращения к *Турă*. До него доводят, что в качестве дара приготовили котел каши. Просят дать покоя и добра семье и вечером, и утром. Содержание моления в целом очень похоже на текст моления в *чӳклеме* — родового ритуала, посвященного началу употребления нового урожая. По нему можно проследить технологию возделывания зерна. Завершив моление, наклоняют котел с кашей чуть вперед, как бы демонстрируя содержимое. Примерно с теми же словами обращаются по порядку к божествам *Пӳлĕх, Перекет* и т.д. После каждого обращения откладывают часть пищи. Таким образом, моление состоит более чем из 10 частей. Пока молельщик (обычно — глава дома) занимается молением, остальные сидят за столом, пристально смотря в сторону приоткрытой двери [Поле 90: 213; ЧГИ 29: 198–199 и др.].

Завершив моление, глава дома вырезает «носы» и «пупок» у лепешек, берет ложку каши и все отделенные части кидает на крышу сарая.

Затем все приготовленное съедают на совместной трапезе. В конце благодарят *Турă*, просят его принять семейную молитву [ЧГИ 29: 504, 512; 72: 83 и др.].

Следует заметить, что данный обряд исполняется с соблюдением всех норм традиционного этикета. Избу и двор очищают от лишних вещей и мусора, а домашние ведут себя весьма торжественно. Во время моления отец подходит к столу с западной стороны и встает лицом к востоку (= к приоткрытой двери), а остальные члены семьи чинно располагаются за ним. Все держат шапки под мышками.

*Килĕш пăтти* во многом напоминает родовой ритуал *чӳклеме* (структура, форма обращения к божествам, текст моления). Иначе говоря, это *чӳклеме* на уровне семьи. Принципиальное отличие от *чӳклеме* состоит в таких категориях, как время (*чӳклеме* — раз в год, а *килĕш пăтти* — два раза в год) и участники (в *чӳклеме* родственники являются равными участниками, а в *килĕш пăтти* — лишь приглашенными лицами).

**Çын пуç пăтти** — моление за каждого члена семьи. Обряд проводится аналогично *килĕш пăтти*, с тем отличием, что молитва произносится за каждого человека отдельно.

Ритуал следует вслед за осенним обрядом *килĕш пăтти*. Это месяц *чӳк* (≈ ноябрь). Действия происходят во время обеда, в полдень. Жертвоприношение длится столько дней, сколько человек в семье [Поле 90: 213; ЧГИ 160: 454; 215: 426 и др.].

Основными приготовлениями к столу являются каша и *юсман*, также пекут малинки и квасные блины. Пока старшая женщина в

семье трудится у печи, другие члены заняты в избе или во дворе обычными работами. Каша для моления подается в деревянной чашке.

В обряде участвуют все члены семьи. Временно отсутствующего приглашают и дожидаются, хотя все к этому времени стараются быть дома.

Молельщиком выступает глава дома.

Для моления стол из передней части переставляется в центр избы. Молельщик и все другие принимают обычную позу: шапка под левой мышкой. Ритуальная пища выносится на место моления (во двор или в сени). В тексте высказываются необходимые для жизнеобеспечения личности просьбы: «Дай его голове здоровья. Не делай ему зла. На тебя полагаюсь, на тебя надеюсь, не делай зла. Помилуй». Конечно, обращение адресовано божеству *Турă*, хотя имя его может и не произноситься. После моления следует троекратный поклон. Молятся сначала за самого старшего члена семьи, на следующий день — за другого, и так — до самого младшего.

Завершив моление, заходят в избу, и семья в полном составе садится за стол. Сначала каждому раздают по *юсману*, предварительно обмакнув в масло, затем — кашу с мясом. Посторонних людей этой едой не угощают. Обряд является настоящим событием для детей. Выйдя на улицу, они наперебой рассказывают, что и от его имени было проведено моление и совершена совместная еда.

Нынче этот обряд забыт и его уже невозможно зафиксировать в живом бытовании.

**Суха пăтти** (букв. «каша пашни») — ритуалы в связи с выходом на пашню. Переводчик русского издания книги венгерского этнолога Дюлы Месароша название этого обряда Szäntás elötti kasa (букв. «каша перед пашней») переводит как «жертвоприношение кашей перед выходом на весеннюю пашню». Во-первых, в оригинале слово «жертвоприношение» отсутствует, хотя оно и подразумевается. Во-вторых, неправомерно использование слова «весенний», так как чуваши различали сев яровой и сев озимый. Соответственно, рассматриваемый ритуал универсален для обеих пахот (пахоты яровой и взмета пара) [Meszaros 1909: 128; Месарош 2000: 109; Ашмарин 1928: 104 и др.].

Практически *суха пăтти* является первым обрядом жертвоприношения в начале года, если принять во внимание, что год по традиционному летосчислению у чувашей начинался с *мункуна*. Накануне *суха пăтти* смотрители общесельских святилищ также занимались уборкой сакральных локусов.

По этому случаю все парятся в бане и надевают чистое белье. В качестве жертвенной пищи служат каша и 12 *юсманов* — по количеству адресатов — 12 *Ырӑ* — божеств из семейства *Киремет*.

В молении, в частности, говорят:

Благодарю, кланяюсь,
Приношу кашу перед севом.
Эй, Турӑ, выходим на работу под твоим покровительством,
Дай нам крепкого здоровья, блага, облегчения, аминь.

Также высказывают желание иметь хлеб семи видов, чтобы колосья были с початок рогоза, чтобы зерна были каждое с горошину, чтобы хватило урожая на пропитание всего рода и всего семейства. Глава дома обращается ко всем основным божествам (дверь при этом остается слегка приоткрытой), в конце моления еще раз кланяется вместе со всеми членами семьи.

Совершив моление, семья садится за совместную еду.

Перед выездом в поле во дворе шею лошади и лемех плуга намазывают маслом.

В первый день выезжают только после обеда. Следят, чтобы при выезде у ворот не проходил кто-либо, тем более — не перешел дорогу. Пропахав несколько гряд в поле, пахари возвращаются домой.

Во второй день пашут уже по обыкновению. Завершив работу, пропахивают один круг вокруг загона, совершая таким образом «железную ограду» вокруг участка. По окончании варят кашу и еще раз молятся, чтобы и в следующем году удалось со своим добрым животным выйти на пашню.

**Ака пӑтти** (букв. «каша сева») — обрядовые действия и моления в связи с севом. У удмуртов этот праздник называется *акаяшка*, т.е. совершенно по-чувашски: «сев» + «суп». В основе термина — индоевропейский корень: фр. *acre*, гот. *akrs*, др.-в.-нем. *ackar*, др.-инд. *ajra*, армян. *acem*, греч. *agros,* венг. *eke* «земля; сев; плуг».

Обряд обычно проводится весной. Относительно того, когда проводятся ритуальные действия и моления — до или после сева, источники содержат разные сведения. Иногда один автор в одном труде (например, В.К. Магницкий) называет оба варианта. В пользу первой версии можно привести бытующий термин *ака умӗн пӑтти* — букв. «каша перед севом». Месяц сева в народном календаре так и называется — *ака уйӑх* «месяц сева». Удмуртские исследователи также говорят о проведении моления перед севом. Для выхода на сев выбирается удачный день. Например, счастливыми днями считаются

воскресенье, четверг и суббота. Двоякое отношение к понедельнику. В пятницу нельзя, ибо зерно переродится в куколь. На всякий случай день выхода согласовывается со знахарем. Иногда в ожидании счастливого дня посев откладывался почти на неделю. В поле отправлялись в полдень. Именно так поступали и удмурты. До *ака пăтти* обязательно следует провести *килĕш пăтти*. Естественно, *ака пăтти* бывает не раньше *мункуна* и не позже *çимĕк*. Затем следуют *карта пăтти* и выгон скота [Поле 90: 146; ЧГИ 178: 293; Магнитский 1881: 23 и др.].

Обряд исполнялся всей деревней одновременно, но каждой семьей самостоятельно. Однако не надеющиеся на свои силы (одна лошадь, нет сохи или бороны) объединялись в артели (2–3 семьи). Тем не менее ритуальную часть каждая семья проводила отдельно [Поле 90: 208; ЧГИ 160: 228; Магницкий 1881: 25 и др.].

Выезд на сев предваряет мытье в бане. Помывшись в бане, надевали чистую белую одежду. Полагали, что сев в грязной одежде может привести к нечистоте зерен. Аналогично у удмуртов. К любому действу человек должен приступить ритуально чистым, что предполагает чистоту помыслов и тела.

«Сев и жатва — кульминационные моменты в земледельческой драме. Их первый этап — жертвоприношение, залог успеха. Поэтому первые семена не сеют, а бросают за пределы борозды в качестве подношения различным духам (умершим, ветрам, "богине пшеницы" и т.д.)» [Элиаде 1999а: 309]. Если говорить о чувашах, то они во время предварительного сева делали подношение в виде нескольких горстей зерна божеству *Çĕр йыш*. Кому в семье поручить исполнить предварительный сев (т.е. совершить дар божеству земледелия) — узнавали таким образом. Варили *салму* (≈ клецки), предварительно вложив в одну из них зерно. Кому попадется это зерно в *салме* во время еды, тот в семье считается самым счастливым, и ему поручается зачин сева. Счастливец отправляется на загон ночью или рано утром и разбрасывает три горсти зерна, полученные из рук главы дома. Желательно, чтобы по дороге в поле его никто не увидел. По традиционному народному поверью, если встретится женщина, то урожай не уродится.

В день выхода на сев шею лошадей под хомутом мажут смесью из масла и хмеля, обсыпают горстью зерна и три раза обходят. Дают немного зерна. Перед погрузкой семян на воз читают молитву, где заявляют божеству *Турă*, что семена передают в его руки. «Эй, Турă, дай от одного зерна тысячу. Дай накормить приходящего голодным. Дай, чтобы согреть приходящего замерзшим» [ЧГИ 215: 420–421].

Подготовившись к выезду в поле, лошадей подводили к воротам, а сами заходили в дом на специальное моление. Стол передвигается

в центр избы, на него устанавливается котел каши. У двери ставится и зажигается свеча. В молении, в частности, говорится: «Пусть зерна будут полными, как яйцо. Пусть колос будет как палочник, а стебель — как камыш. Пусть зерна будут с горох. Дай нам, Турă, угощаться со всей родней» [Поле 90: 165]. Перед своим божеством чуваш представлялся наивным и не знающим толка в делах. Совершив моление, выходят во двор и угощают лошадей, дав им по куску хлеба с солью. В более ранние времена моление происходило в поле, а не дома.

Если при выезде из ворот встретят человека с бородой, то это к урожаю, если без бороды — то к неурожаю. «Если встретят человека с пустой посудой, то это опять к неурожаю. Если же встретят человека с бородой и с пустой посудой, то хотя хлеб уродится, но с плохим наливом» [ЧГИ 215: 416]. По пути в поле впереди идет человек с посохом, снабженным железным наконечником, таким образом он не должен допустить пересечения пути кем-либо. Дома остаются старухи и старики.

Приехав к загону, мужик начинает сеять. В начале сева соблюдают обряд закладывания куриного яйца под борозду. Для этого специально подбирают яйцо маленького размера, называют его семенным или петушиным. Закономерно видеть в этом акт оплодотворения земли, желание получить обильный урожай. Необходимо добавить, что погонщик лошадей у чувашей насвистывал (или напевал словами) мелодию, соответствующую мотиву причитания невесты во время свадьбы. Псаломщик из Мензелинского уезда Уфимской губернии А.Ф. Степанов записал образец такой мелодии с помощью цифр. Конечно, контекст «мужик — мать-земля — семя» на севе имеет важное семантическое значение. Например, у папуасов зафиксирован такой обряд: «Земледелец идет вместе со своей женой на засеянное поле, они ложатся там оба на землю и своим личным примером побуждают землю принести нужный плод» [Токарев 1983: 103]. Закладывание яйца в землю, конечно, «обеспечивает повторение акта Творения, в результате которого in illo tempore возникли живые формы» [Элиаде 1999а: 378].

Во время сева в поле из дома приносили еду: яйца на каждого члена семьи, лепешки, *юсманы* и, конечно, кашу. Сначала на лемех клали три ложки каши. Наевшись, лошадям давали по кусочку хлеба.

Ныне от этого обряда сохранились только рудименты (закладывание яйца в землю, произнесение пожеланий удачно завершить сев и получить хороший урожай и т.д.). Полный вариант исчез в 1930-х гг. Видимо, сказалась колхозная обработка земли.

**Жертвенные колосья** — семейный праздник жатвы. Был известен всем народам-земледельцам: в Библии он называется «праздником сбора урожая», в Ирландии известен как «срезание ведьмы», отмечали его славяне, удмурты и другие народы.

Как и любые религиозные церемонии, данный ритуал обрамляют (в начале и в конце) мытье в бане и надевание чистой одежды.

Накануне выхода на жатву, вечером, происходил зажин загона. При этом наиболее подходящими днями считались воскресенье, понедельник, четверг и суббота. Негодными считали вторник, среду и пятницу. Выбрав в семье человека наиболее простого и прилежного, отправляли с серпом в поле. Тот, придя на загон и отрезав несколько стеблей, говорил: «Эй, Турă, дай нам облегчение в работе. Дай здоровья, чтобы сжать это зерно». Сделав несколько снопов, зажинщик возвращался домой [ЧГИ 179: 227; 180: 439–440 и др.].

На другой день рано утром вся семья отправляется жать. На загоне все вставали в ряд и кланялись, обращаясь на восток. Первую горсть стеблей закладывали за пояс, чтобы не болела поясница. Аналогично поступали, например, удмурты и славяне. Потом один из семьи, человек легкой руки, отрезает несколько стеблей и бросает вперед со словами: «Ворвался как ветер, дай силу, чтобы выйти как буря. Как я вошел, пусть увидят люди, а как закончу — пусть не увидят. Дай облегчение, Турă» [ЧГИ 158: 37; 177: 243; 179: 118 и др.].

Соблюдают, чтобы жатва не была завершена в понедельник или среду. Если жатва идет к концу в эти дни, то непременно оставляют участок на несколько снопов. На завершение жатвы опять выходят всей семьей, никого дома не оставляют. Рассчитывают так, чтобы окончить жнитво не позже обеда [ЧГИ 158: 37–38; 174: 421 и др.].

По окончании жатвы в конце загона оставляли несжатым последний сноп. Он должен быть большим, чтобы следующий год был урожайным. Существовал также вариант оставления на каждого члена семьи по одному снопу. Жнецы садились на этот сноп (вариант: снопы) лицом на восток. Делается это с целью получения силы от загона [Поле 90: 212; ЧГИ 29: 124; 150: 570 и др.]. У русских, болгар, сербов и немцев зафиксирована более древняя форма поведения: у них крестьяне валялись по нивам, терлись спинами об землю. Делалось это с той же целью — чтобы не болели кости [Афанасьев 1994: 144–145]. Старший в доме, сидя на снопу, говорит: «Загон, загон, дай силу обратно, дома дай сметану, рукам-ногам дай отдыха, спине-пояснице прочность дай, верни зубья серпу, оставшиеся зерна собери сам, дай на сев пятьдесят басманов, на еду — семьдесят басманов, бережливость дай» [ЧГИ 238: 105]. Такое же обращение делали и

русские: «Нивка-нивка! Отдай мою силку, что тебя жала, силку роняла» [Афанасьев 1994: 144]. Затем все быстро вскакивали. Кто встает самым последним, на того, считали, перейдет тяжесть загона.

О количестве оставляемого несжатого хлеба источники дают несколько вариантов: немного, на один сноп, пучок, горсть, несколько стеблей, не более 50 колосьев, 3–4 стебля [Поле 90: 166; ЧГИ 174: 265, 421 и др.]. В Индии во время сбора урожая земледелец-ораон также на своем поле оставляет не срезанными несколько стеблей риса. Считается, что в них обитает дух зерна [Фрезер 1998: 374]. Аналогично кн. Левит наставляет, чтобы не сжинать угол своего поля [Лев 23: 22]. Чуваши называют этот пучок «долею (для) загона». Иногда — «счастье загона» и «пастух загона». Старики объясняют, что таким образом поле не будет голодным, т.е. оно не лишается плодородия. Русские называют данный клок «волосами земли», а ораоны — «стражем поля». Оставив такой клок земли, члены семьи рассаживаются вокруг. С оставленным пучком поступают по-разному. Однако все действия являются вариантами одного и того же действа и представляют собой трансформацию праформы. Первичным вариантом можно назвать оставление пучка стеблей с полными колосьями, повернутыми на восток. Другие формы — завязывание в виде снопа (с поясом), загибание и покрывание землей, вырывание и закапывание, срезание и закапывание — поздние варианты. Причем оставляют половину стеблей для завязывания серпов всеми членами семьи, а при зарывании в землю закапывают дополнительные жертвенные дары в виде горбушки хлеба, сырка и ложки каши. Зарывание в землю объясняют рационально: чтобы скот не топтал, чтобы порчу не навели. В разных регионах Земли с оставленными колосьями поступали по-разному. В Бирме, например, этот последний сноп срезает старейший мужчина дома. Затем из стеблей с колосьями делают антропоморфную фигурку. Используя бананы, чайные листья, цветы и бамбук, доделывают остальные элементы (голова, руки, ноги), относят в дом и ставят рядом со статуэткой Будды. В Ирландии считали, что в последних стеблях прячется ведьма. Поэтому их срезали, приносили домой и показывали, что сразили старую ведьму — причину несчастий. Сцена «жертвенные колосья» составляет центральный эпизод и суть рассматриваемого ритуала в целом, отсюда и название обрядовых действий на жатве.

Конечно, действия с колосьями сопровождаются молением. В частности, говорят: «Спасибо тебе, Турă, за то что кормишь всю нашу семью. До сих пор давал хлеба, дай и в следующий год» [ЧГИ 204: 262; 207: 33; 238: 501 и др.].

В качестве адресатов называют *Турă*, божество загона *Ана турри*, божество *Çĕр йыш* «Семейство земли», а также духов предков [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; ЧГИ 174: 421; 179: 118 и др.]. Должно быть, *Ана турри* является наиболее значимым в этом случае. По мнению С.А. Токарева, в последней горстке колосьев прячется хлебный демон. «Поэтому срезание их серпом порождало суеверный страх, боязливое уважение к духу хлебного поля; отсюда — особые обряды с последним снопом» [1983: 3]. Жертвоприношение — залог успеха. «В качестве подношения различным духам (умершим, ветрам, "богине пшеницы" и т.д.)» оставляют колосья, — объяснял Дж. Фрэзер [1998: 309].

Еда у земледельца в тот день была обильнее, чем обычно: каша с маслом, непочатый хлеб, сырок, суп из петушины, блины со сметаной и т.д.

Здесь, в поле, после жатвы совершают совместную (всей семьей) еду. Пищу раздает старик, он же починает каравай и дает каждому кусок хлеба и сырок. Поев, встают и начинают складывать снопы.

Собираясь домой, совершают ритуал бросания серпов. Для этого связанные последними пучками вместе серпы старший в семье бросает через голову назад. И наблюдают: чей серп упадет отдельно от других. Если хозяином серпа является парень — то он до будущей страды уйдет в солдаты, если девушка — выйдет замуж, если старик — умрет. Затем вновь завязывают хлебными стеблями серпы и идут домой.

Конечно, смысл ритуала с жертвенными колосьями прозрачен. Земледелец желает сохранить силу загона и получить в следующем году хороший урожай.

Полные варианты рассматриваемого ритуала ныне не сохранились. Так, в отдельных местах Чебоксарского и Ядринского уездов он бытовал еще в 10-х гг. XX в., в Оренбургской области его соблюдали и в колхозное время. Специальное оставление последних колосьев можно видеть на полях Чувашии и сегодня.

**Жертвенный сноп** — обрядовые действия, моления и совместная еда семьи в связи с окончанием работ на овине. Во многом схож с другими семейными ритуалами — *килĕш пăтти,* обрядом почитания божества *Хĕртсурт* и *карта пăтти*.

Это ежегодный ритуал, проводимый по завершении сушки хлеба. В ясную и сухую погоду могли завершить дела и до сентября, если погода неустойчивая, то могли оставить и до зимы. Ему предшествовали другие домашние ритуалы (*килĕш пăтти* и *карта пăтти)*, а после шли к воде с заварихой [Поле 90: 212; ЧГИ 72: 83; 146: 711 и др.]. Иначе говоря, прорисовывается схема: семья → двор → овин →

вода — от малого пространства к большому, от своего к чужому, от освоенного к неосвоенному.

Участником и исполнителем обряда является семья, все действия происходят на овине и дома. Однако на завершение молотьбы приглашают и посторонних, т.е. заканчивают помочью, несмотря на то, что семья (особенно если она большая) сможет вполне справиться самостоятельно.

Завершая обмолот зерна, оставляют один сноп и вешают его на шиш овина в необмолоченном виде. Иначе гумно теряет бережливость, урожай будет низок, женщины не смогут родить и лошади не будут жеребиться. Если сноп вешает мужчина, то жены будут родить сыновей, если женщина — то девочек. Оставляемый жертвенный сноп хранился на овине всю зиму, весной он становился ненужным [ЧГИ 153: 57; 174: 421; 176: 84 и др.]. Поскольку оставление снопа на шише занимает центральное место, то этот процесс заключает в себе основной смысл ритуала.

Адресатов, кому оставляют сноп на овине, несколько. Возможно, они отражают эволюцию обряда. Так, говорят, что оставляют птицам на корм. Также называют этот сноп «долей для овина». В качестве адресата называют божеств *Авăн кĕтнеççи* и *Авăн сыхчи*, ответственных за сохранность овина. Выступление *Турă* в роли адресата, должно быть, является унифицированной формой обращения [ЧГИ 72: 84; 174: 421; 177: 458 и др.].

Завершив веяние зерна, на ворох клали вилы и метлу. Затем один мужчина или все члены семьи с лопатой обходили кучу зерна по солнцу, слегка касаясь зерна лопатой, как бы поправляя. Этим действием, конечно, создавался круг с целью сохранности готового зерна. Обход совершали три раза. При этом молились: «Пусть Турă не оставит нас! Пусть даст бережливость! Пусть в следующем году даст еще больше! Пусть Турă даст бережливость! В еде-питье пусть Турă бережливость даст. Пусть не убавится! Пусть даст счастья!» [ЧГИ 245: 51; Магнитский 1881: 44–45 и др.].

К завершению овинных работ готовится специальная еда. Обязательно режут петуха, варят кашу и суп. Пиво готовили те семьи, которые объединялись в два–три дома для совместной сушки зерна. Это делалось в целях сохранения сложившейся артели и на следующий год. Приготовляемая пища запечатлелась и в вариантах названия обряда: «петушиное пиво», «овинное пиво», «овинный суп» [ЧГИ 146: 711; 206: 233; Stenin 1893: 323 и др.].

При обращении к адресатам совершается моление. Например: «Когда работаем на овине — овину бережливость дай; когда рабо-

таем на гумне — бережливость дай; когда соберем ворох — вороху бережливость дай». Затем относят ложку каши в овинную печь [ЧГИ 146: 711; 177: 649; 179: 227 и др.].

Обрадованная окончанием молотьбы и сушки зерна, семья прямо на гумне устраивает праздничный ужин. Если в работе помогал кто-либо, то за ужин вместе с семьей садились и они. Заглядывали на ужин и любители поугощаться. В конце совместной еды совершается ломка дужки петуха. Двое берутся за концы дужки с мясом и договариваются: кто сумеет оставить другому верхушку дужки, тот выигрывает подарок. Например, котел супа, двенадцать клецок, одну лепешку, материю на платье (рубашку), если женщины — платок. Затем разрывают дужку. Проигравший в течение нескольких дней или месяцев хочет обмануть выигравшего. Для этого он должен как бы случайно вручить выигравшему какую-либо вещь и сказать: «Ах, дужка моя». А тот раньше проигравшего должен суметь произнести: «Пусть будет в моей памяти» [ЧГИ 146: 711; 204: 262, 263 и др.].

Конечно, с исчезновением семейных овинов ушел в прошлое и сам обряд «жертвенный сноп». Теперь сохранились рудименты: оставление снопа на колхозном току и разрывание дужки при употреблении курятины.

**Удержание тепла** — обрядовые действия по утеплению избы перед зимними холодами.

Обряд осенний. Некоторые православные даты прочно вошли в быт чувашей. Однако они ценны нам не тем, насколько верно или неверно отражают суть православия, а тем, как в них отражаются традиционные аспекты крестьянского ритуала. Одной из таких дат является *Пукрав*, т.е. Покров. Приходится на 14 октября. Считается, что с этого числа природа начинает дышать холодом. Отсюда и термин обряда «закрывание покровского тепла» [Поле 90: 212; ЧГИ 25: 565; Ашмарин 1935а: 260 и др.].

Смысл ритуала раскрывается в обычае специального выпекания пирогов, начинку которых делали из тыквы, капусты или моркови. Смыкая края пирога, хозяйка говорила: «Закрываю покровское тепло. Теперь наш дом будет теплым». И все радовались, смеялись. Приготовленные пироги ели всей семьей, часть относили родственникам как угощение [Поле 90: 212; ЧГИ 153: 84; Ашмарин 1935а: 260 и др.].

Закрывают продухи в стене (т.е. отверстие под печью, соединяющее подпол с наружностью) заранее приготовленным мхом. Над мхом перед затыканием отверстия читается молитва: «Эй, Турă! Дай нам и в зимние морозы жить в тепле, пусть этот мох держит тепло».

Затем кто-либо подходит и спрашивает: «Что велишь делать этому мху?». Хозяин отвечает: «Велю тепло держать». Полагали, что обряд, совершенный при свидетеле, надежнее [ЧГИ 25: 565–566; Ашмарин 1935а: 260 и др.].

В этот же день замазывали рамы окон, поднимали уровень земли около фундамента.

**Карта пăтти** — семейное моление о сохранности и размножении скота. В основе термина — слова *карта* «прясло» (от *кар* «огороди, сделай ограду») и *пăтти* «каша». *Карта* имеет широкое распространение в индоевропейских, финно-угорских и кавказских языках. Например: латин. *hortus* «огороженное место», греч. *hortos* «ограда», санскрит. *grta* «жилище», гот. *gards*, немец. *Garden*, литов. *gardas*, церковнославян. *град* «огород, город», грузин. *карта* «огороженное место для скота», осетин. *кірт* «двор», армян. *карт* «город», удмурт. *кар* «город, гнездо, логовище» и т.д. Нельзя путать с терминами «прясло» и «хлев». В первом случае речь идет об ограде, во втором — о бревенчатом строении. При рассмотрении обряда по сути объединяем два термина: *карта пăтти* и *карташ пăтти*, понимая этимологию *карташ* «двор» как производное от *карта* + *ăш* «внутрь, нутро». Обряд занимал значительное место в жизни земледельца-скотовода. В старину были хозяйства, содержащие во дворе до 12–30 лошадей, десяток коров и по 100–500 овец [ЧГИ 167: 78; 173: 266; Андреев 1975: 110 и др.].

Обряд проводили раз в год. Так же поступали и крещеные татары. Он следовал за такими домашними ритуалами, как *кĕр сăри* и *килĕш пăтти*. Время проведения — осень, когда с полей свезена солома, а скот переводится на зимние условия содержания. Иногда к этому времени выпадал снег. В лунном календаре это месяц *чӳк*. Выбирается наиболее подходящий день. В д. Азбаба Свияжского у. Казанской губ., по данным учителя Михаила Михайлова от 1911 г., выбирали понедельник. Тем не менее некоторые источники временем проведения *карта пăтти* называют весну. Видимо, сказывается деление года на два сезона. За *карта пăтти* следует обряд приношения заварихи воде [Поле 90: 146; ЧГИ 21: 4; Магнитский 1881: 53 и др.].

Подготовкой и проведением обряда занималась семья. В этот день все члены семьи оставались дома. На более позднем этапе ритуал исполнялся за всю родню только в коренном доме.

В качестве основной пищи готовилась каша. Отсюда и название ритуала. Ее варили в маленьком котле или чугуне. Сняв котел, в середине каши делали углубление и заправляли скоромным маслом.

В исконном варианте приготовлением каши занимались в прясле. Тесто для лепешки замешивали на меду. В редких случаях по поводу *карта пăтти* закалывали скот [Поле 90: 148; ЧГИ 21: 4; Магнитский 1881: 52 и др.].

Само моление происходит в прясле. Там устанавливают стол и выносят кашу в котле, другую пищу. Скот находится там же [ЧГИ 33: 913; 154: 219; Ашмарин 1934: 114 и др.].

В прясле делается место и зажигается небольшой символический костер. В целях безопасности его помещают в железную кружку. Буряты аналогичный огонь из можжевельника зажигали на железном листе. Стол с ритуальной едой должен находиться в непосредственной близости от огня [ЧГИ 21: 4–5; 173: 266 и др.].

Молельщиком выступает глава дома или старший по возрасту. Он, как и полагается, берет шапку под мышку, в руке держит ложку с кашей, обращается в сторону востока.

В молении, в частности, высказывается желание иметь полное прясло скота. «Чтобы к лошади приумножался жеребенок, к корове — теленок, к овце — ягненок. Помоги рожденный скот сохранить благополучно, а нерожденный помоги родить. Домашнего скота дай столько, чтобы один конец был в прясле, а другой — у воды», — говорил молельщик. До адресатов-божеств доводили, что приносят в дар масленую кашу и лепешку. Завершив моление, глава дома опускался на колени перед котлом и совершал троекратный поклон [ЧГИ 29: 510; 31: 75; Магнитский 1881: 53 и др.].

После моления берется ложка каши, макается в масло в середине котла и бросается в огонь в качестве жертвенного дара божествам. Вырезаются «пупок» и «носы» большой лепешки и отдаются огню. Одна ложка каши кладется на столб сарая. В современном варианте отделенная часть пищи кидается на крышу сарая или хлева [ЧГИ 167: 79; 211: 155; 230: 42 и др.].

Во время моления обращаются к таким божествам, как *Карта турри, Карта йыш* и *Пихампар*. Принята жертва или нет, узнавали по разным признакам. У понравившихся лошадей, например, божество заплетает гриву так, что не распутать, а если жертва не принята, скот начинает быстро худеть [ЧГИ 150: 305; 154: 219; Магнитский 1881: 52 и др.]. У крещеных татар покровителем домашнего скота считается *Абзар ойясе*.

Ритуальную еду съедали всей семьей в прясле. Полагали: если во время еды дети передерутся из-за вкусной каши, то божество скота не сохранит животных в целости. Угощали кашей и лепешкой и скот. Кроме того, животным стелили новую солому и давали есть овсяную

солому. Потушив огонь, уходили в дом. В поздних вариантах совместную еду совершали в доме [ЧГИ 33: 913; 151: 254; Магнитский 1881: 52 и др.].

Обряд пришел в забвение к середине XX в.

**Закрывание на откорм**. Обряд отражает желание качество, свойственное кому-либо, перенести на скот, закрываемый на откорм. В частности, проводили следующее действо. Хозяин находил из соседей или близких человека упитанного, любящего поесть и приглашал к себе. Стоя у прясла, хозяин спрашивал гостя: «Это животное зачем закрываешь?». Гость отвечал: «Хочу, чтобы, как я, было тучным». Затем полный человек три раза крутил отрезком веревки вокруг себя и загонял скот [ЧГИ 25: 566–567].

**Обряд «молозиво»** — это жертвоприношение божеству-покровителю коров. Совершается по случаю новотела. Важно заметить, что название ритуала имеет два варианта: 1) *ĕне ырри* — молозиво и 2) *Ĕне турри* — Коровье божество. Оба варианта несут смысловую нагрузку и дополняют друг друга. Основным жертвенным даром, естественно, является молозиво. До совершения ритуала пить молоко этой коровы не принято. Целью обряда является благополучие отелившейся коровы. Как заметил в 1886 г. воспитанник Симбирской чувашской школы Павел Афанасьев из д. Новая Тюрлема Чебоксарского уезда, этот ритуал стоит выше всех ритуалов, посвященных домашним животным [Месарош 2000: 81, 148; Ашмарин 1929б: 115 и др.].

Молоком первого удоя после отела обмывают рога коровы с пожеланием иметь много молока.

Время проведения ритуала по случаю отела и совместной еды источники определяют по-разному. В целом, говорят о сроках от трех дней до двух недель после отела, есть и неопределенное указание: «пока не накопится известное количество собранного молозива». Речь идет о том времени, когда у коровы молоко нормализуется и можно будет доить. Первичного молока (т.е. молозива), как правило, набирается за это время не менее ведра. С раннего утра в день праздника затапливается печь, куда затем ставят варить собранное молозиво. В печи оно створаживается. Кроме того, варят котел каши, которую заправляют маслом, сбитым из первого же молока; пекут ячневые лепешки и варят корчагу пива [Поле 89: 68, 125; Месарош 2000: 81 и др.].

Затем происходит наиболее значимая часть обряда — моление и отделение частей приготовленной пищи божествам. Для этого стол переставляется к дверной части избы или выносится в сени. На столе расставляют жертвенную еду. Обычно моление совершает глава

дома. Он, как правило, надевает старый сукман, а в руку берет чашку с кашей. Обращается лицом на восток (= к приоткрытой двери). Вместе с ним на моление встают все, кто есть дома. Текст моления соответствует содержанию обряда. Например: «Эй, Турă, дай этой рожденной только что скотине доброго здоровья, прибавь ей силу, пусть от одной головы станет тысячу, дай крепость появившимся на свет, не рожденных роди. Летом пусть один конец домашних животных будет в прясле, а другой конец — в поле. Зимой пусть они заполнят все прясло. Сделай, чтобы у этой коровы было и молоко, и масло, пусть ежегодно радует теленком, тогда и тебя ежегодно будем угощать кашей. Довольствуйся, Турă» [ЧГИ III–152: 131–131об.]. Затем молельщик отрезает-отламывает частицы от приготовленной пищи и кладет в отдельную посуду. Сам съедает три ложки каши и трижды кланяется. После глава дома кидает по одной ложке молозива в каждый из четырех углов дома. Центральным и обязательным божеством, которому непременно отделяется жертвенная пища в этом ритуале, является *Хёртсурт*. Ему пища кладется на печку. Чашку с остатками отделенной пищи ставят на сеновал.

Завершив жертвоприношение, глава дома начинает церемонию раздачи кусочков лепешки. Сначала он с одной маленькой лепешкой обходит теленка. Говоря: «На тебе голову», — отдает этот кусочек члену семейства. Другим кусочком касается шеи теленка и, говоря: «На тебе шею», — отдает другому члену семьи. Коснувшись хвоста, также отдает кусочек лепешки следующему члену семьи. И так далее. При этом головные части получают мужчины, а хвостовые — женщины. Вся семья заходит в дом и садится за стол. Жена хозяина ставит на стол котел каши и створожившееся молоко. Во время еды лепешку едят, макая в масло. Время от времени говорят: «Пусть у коровы молоко будет жирное». На совместную еду приглашают родственников, живущих поблизости, а также соседей. Если во время еды кто-либо зайдет в дом, то он должен помолиться и поесть вместе со всеми. Говорят, если угостят такой едой постороннего, то будет хорошо корове. Если в этот день в дом никто из посторонних не придет — это считается несчастьем [Поле 89: 68; Месарош 2000: 148; Ашмарин 1929б: 116 и др.].

Наевшись, участники обряда выходят в хлев и угощают приготовленной ритуальной пищей корову и теленка, как правило, сваренным молозивом, кусочком блина и горсточкой соломы.

Затем начинается обливание. При этом все время приговаривают (буквально: «Пусть корова будет молочной и масленой!»). Обливание входило в обряд «молозиво» как обязательная часть. Ныне оно

опускается, но о нем еще помнят. Например, такой текст доставила мне в 2003 г. студентка ЧГУ Т.А. Андреева из д. Большие Яуши Вурнарского р. от Е.З. Толстовой (1932 г. р.). При обливании больше всего достается гостям. Хозяева встают у двери и, обливаясь, приговаривают: «Пусть у коровы будет много молока и масла!». Обливают водой потолок и дверь. Для обливания в основном используют кружку, но иногда и ведро. В иных вариантах обходятся брызганием изо рта. После обливания участники моют руки и лицо. В целом обливание во время ритуала «молозиво» почти не отличается от обливания во время обряда инициирования дождя. Разница только в том, что в одном случае все происходит в доме, а в другом — на улице. В обоих случаях больше всего забавляется молодежь [Поле 89: 68, 86, 115 и др.].

Остатки ритуальной еды относят родственникам, не явившимся на совместную еду. Обязательно угощают наиболее бедствующих односельчан.

**От болезней скота**. Как известно, благополучие и здоровье скота беспокоило людей не меньше, чем собственное здоровье. В этих целях проводились профилактические и лечебные действия магического характера.

Как объясняли сами чуваши, причиной падежа скота является порча. Также могла сказаться тяжелая рука того человека, у кого купили скот. В обоих случаях скот дома не будет жить. Порчу могут навести разными способами. Например: вырвут клок шерсти и спрячут где-либо; украдут куриные кости, оставшиеся от поминок, и зароют в землю; приносят землю с кладбища и бросают в прясло; могли также оставить кость умершего человека, найденную на старом кладбище. Пока эти вещи не будут найдены — скот не будет жить, животные будут умирать. После порчи животные заболевают чем-либо. Например, в одном хозяйстве пала лошадь. Когда сняли кожу, то увидели, что в венах кровь застыла в виде змеи. Кровь застывает и в сердце лошади [Поле 88: 14; ЧГИ 177: 657, 678 и др.].

Чтобы к лошадям, жеребятам телятам и т.д. не пристали злые духи, а также не одолел злой глаз, к их шеям привешивали разные амулеты в виде кусочков рябиновых палочек, бивней мамонтов, пороха и ужовок.

Оставление жертвенных даров помогает задобрить божеств и духов, наведывающихся в прясло или хлев. Полагали, что духи являются в виде кошек и собак. Для них на ночь оставляли немного молока и кусочек хлеба в кувшине. При этом говорили: «Вот, будьте сыты этим молоком и хлебом, пейте и ешьте; оставьте скот в целости-сохранности». Также принято от первого удоя после отела отнести мо-

лозиво в хлев духам. Говорят, скотский мор питается именно этими дарами. Довольные, они уходят с этого двора [ЧГИ 177: 513, 678; 204: 244 и др.].

Обращались также за помощью к знахарям. Они в основном окуривали места содержания скота. Применяли способ царапания кошками больного животного. На острове Сардиния (Италия) существовал обряд хождения вокруг костра с животными, для того чтобы сделать их невосприимчивыми к болезням [Красновская 1977: 13], что типологически равнозначно окуриванию.

На случай падежа скота существовал обряд закапывания головы околевшего животного (лошади, коровы, овцы) там, куда загоняется скотина. Все это делалось в тайне. Вариантом этого ритуала является закапывание головы умершего животного у столба ворот. Вместо головы скота можно зарыть голову черной собаки. Череп собаки не допускает злых духов во двор [Поле 90: 215; ЧГИ 167: 79; Ашмарин 1936: 16 и др.].

От укуса змеи животных лечат заговорами, как и людей: дается пить заговоренная вода.

## Праздники и обряды перехода

### Родильные обряды

Понятия «семья», «дети» в философии чувашей всегда имели фундаментальное значение. Об этом говорят исторические источники, этнографические и фольклорные материалы. Приведем один пример: «Вообще все чуваши любят семейную жизнь, а потому у них считается величайшим несчастием, наказанием Божием неимение детей» [ЧГИ 177: 411]. Так писал в 1911 г. слушатель Казанской духовной семинарии Илья Алексеев, родом из Буинского у. Бездетные чуваши не пользуются уважением в обществе. Поэтому: «Дом без детей — кладбище, дом с детьми — базар», — говорят старики.

Дети как счастье, дети как норма сквозит во всех благословениях. «Пусть у вас будет много детей, много скота, живите долго», — благословляют новобрачных их родители на свадьбе. «Дай, Турă, полную скамейку детей», — это моление тоже стало клишированным в устах чувашей. Семьи с 13–15 детьми до середины XX в. в деревнях были нередки.

Желание иметь детей связано с желанием продолжить род. Чуваши верили в продолжение жизни на том свете, где престарелым родителям нужна помощь со стороны живых потомков. Те, кто не

имеет детей, на том свете мучаются без поддержки и символического кормления. Поэтому продолжение рода — желание вполне закономерное и естественное.

По этой причине родильным обрядам уделялось большое значение в жизни семьи и рода. Вообще, понятия «семья — дети — род» на чувашском материале разбить невозможно. Они — одно целое.

### Дородовые обряды

Дородовые обряды представлены ритуалами с целью зачатия, обрядами периода беременности, а также мерами по предотвращению смерти детей в утробе и сразу после рождения.

**Обряды от бесплодия.** Обряд подчинен устранению бесплодия и желанию супругов иметь ребенка. Существует несколько приемов исполнения мечты [ЧНМ, учет. № 4477, 530: 39об.–40; ЧГИ 204: 285 и др.].

Природные циклы, видимо, сказались и на времени зачатия. Зачатие в июле, а рождение в апреле «у чувашей наилучшие, потому что и мать и ребенок успевают окрепнуть к страде и особенно ребенок к зиме», — полагал антрополог Л.Ф. Змеев [1883: 82]. Такое явление у чувашей, действительно, имеет место.

Поводом для совершения обрядов и молений с целью зачатия в основном служит бесплодие жены или мужа. Как полагали, причиной бесплодия часто бывает гнев духов умерших. Предков или вовремя не помянули, или ненароком помянули их плохим словом — за эти упущения духи умерших могут наслать беды, в том числе и бесплодие. Причиной бесплодия может быть и наговор кого-либо из недругов.

Бесплодная женщина с целью выяснения и устранения причины обычно обращалась к знахарю. Знахарь в большинстве случаев прибегал к наговору над водкой, в которую дул и плевал, а затем давал пить.

По этому же поводу обращались к божествам и духам. Вспомним легенды и сказки о мольбе бездетных к *Турă* даровать им ребенка. Приносили также духам предков дары в виде лепешек, хлеба и тряпичных кукол. Марийцы с этой целью молились божеству *Юманаш*, а мордва — *Ведяве*.

Прибегали к обряду прохождения сквозь дерево. Суть — прохождение небеременеющими женщинами сквозь расщепленный ствол растущего дерева. Можно также использовать дерево, у которого два основных ствола растут рядом. Обычно место прохождения у такого дерева становилось гладким из-за частых пролезаний. Об этом часто

встречаются архивные и литературные описания. Символика и семантика обряда заключаются в желании уподобить бесплодную женщину дереву, приносящему потомков. Агинские буряты с просьбой даровать им ребенка также обращались к дереву, обычно «к одинокому дереву (в основном березе), растущему в степи, на горе или в месте жертвоприношений духам — хозяевам местности» [Скрынникова, Батоева 2002: 14].

Существуют обряды для устранения мужской немощи (отнесение теста к реке).

Ритуальные действа с целью зачатия обязательно сопровождались молениями. Многие из них опубликованы в книге Дюлы Мессароша. Молились, чтобы у данной супружеской четы была полная скамейка детей и чтобы в дверной части избы сидел сын, а в передней — сноха. Мордовские тексты частично введены в оборот Н.Ф. Беляевой [1982: 52–53].

Такие обряды и моления, исполняемые с особым усердием, приносили результаты, хотя бы через пять–десять лет. Некоторые женщины, потеряв надежду другим способом добиться цели, допускали зачатие от чужого мужчины. Это называлось «взять семя со стороны».

Обряды **периода беременности** призваны обеспечить благополучие плода [МАЭ, отд. Европы, колл. 1040 (опись): 3–4; ЧГИ 184: 77; 207: 76 и др.].

Не только зачатие, но и успех протекания беременности зависит от *Турă*. Так, он посылает своих *пирĕшти* к *Çĕр йыш* за землей, чтобы сотворить тело будущего малыша. Беременные женщины обращаются к бжеству *Çуратан хурăн* — божеству рода Березе — и приносят ему жертву в виде помасленных галушек.

По традиционным поверьям чувашей, душа при смерти покидает тело, но не поднимается в небо к *Турă*, а тут же вселяется в чрево какой-либо беременной женщины. Происходит это на 4,5–5 месяце беременности. Однако это еще не душа ребенка. Такое явление чуваши обозначают термином *чăм*. А перед появлением на свет душу ребенку приносит божество *Пирĕшти*, выполняющее миссию *Турă*.

Дух *Пире* может захватить душу плода и привести к болезненному состоянию. Особенно следует быть острожным на исходе беременности. *Пире*, а также колдуны и другие недобрые персонажи могут похитить ребенка и подменить чем-либо. Поэтому женщина, ожидающая ребенка, укладываясь спать, имеет под подушкой железный предмет. Если будущая мать оказывается дома одна, то рядом с собой в постель кладет мужскую шапку, чтобы духи не подума-

ли, что женщина без мужа. Крещеные татары боялись аналогичного духа *Пяри* [Максимов 1876: 26].

Если свекровь любит сноху, то за несколько дней или недель до родов отпускает в дом ее родителей, предохраняя роженицу от участия в работах.

Чуваши желали иметь больше мальчиков. С этой целью проводили разные действия: на колени сажали мальчика без штанов, давали ему грудь, носили сорочки женщин, имеющих много мальчиков. Те же действия распространены у русских [Чистов 1987: 397]. Марийцы с этой целью молились божеству *Юманашь* [Никольский 1920: 103].

Моления, исполняемые о время беременности, прежде всего обращены к божествам *Турă* и *Пире*, а также божеству родов *Çуратан хурăн*.

По приметам и поверьям узнавали пол будущего ребенка. Так, если умерший, чья душа переселилась в плод, был работящим, то и ребенок будет работящим, если умерший был человеком гордым, то и ребенок вырастает таким же. Если будущая мать во время редкого светового эффекта на небе, проявляющегося от взора божества *Кăвак хуппи*, успеет выпросить своему чаду будущее, то он вырастит таким, каким представляет его мама. Пол ребенка можно прогнозировать и по поведению плода. «Плод в утробе поворачивается плавно — будет дочь, резкими толчками — сын», — говорят чуваши. Плод на правой стороне — мальчик, на левой — девочка и т.д. Те же наблюдения находят исследователи у мордвы, русских и других народов.

### Родильные обряды

Роды — явление не только опасное, но и таинственное. При этом стрелки семантического полюса «лето — зима», «жизнь — смерть», «здесь — там» направлены в негативную сторону. Поэтому исследователи фиксируют такую форму поведения родильниц, как переодевание в зимнюю одежду, ибо женщина в этот отрезок времени находится в маргинальном состоянии, «для которого характерны небытийность, мертвенность, хаос» [Скрынникова, Батоева 2002: 51].

**Выбор места родов** [Поле 89: 132; Автор: 89; ЧГИ 144: 110 и др.]. Акт родов чуваши стремились покрыть тайной и предпринимали меры для сокрытия от чужих глаз. Как объясняют информаторы, в противном случае роды будут тяжелые, а на новорожденного может «упасть» сглаз. Конечно, причина более глубокая. Ведь женщина в

этот период нечиста. Нечиста она и во время менструаций. Вера в нечистоту женщины в определенное время — явление повсеместное.

Рожать первого ребенка у матери, должно быть, у чувашей было обыкновением. В 1927 г. этнограф и фольклорист Н.Р. Романов зафиксировал этот обычай в Чебоксарском у. Мы имеем дело с явлением, известным в этнографии как матрилинейное родство. Сюда же можно включить и случаи рождения первенца у посажёной матери. Примеры родов в доме женщины, известной благополучными родами и имеющей много детей, укладываются в русло продуцирующей магии.

Как свидетельствуют источники, у чувашей наиболее типичным местом для родов была баня. Для этого баню специально топили, а роженицу туда вела повитуха. Аналогично у удмуртов [Гаврилов 1880: 165]. У мордвы «повитуха до прихода роженицы готовила два веника, причем для девочки березовый, а для мальчика дубовый, на пол стелила солому» [Мокшин 1998: 117]. Практически также поступали и русские. Конечно, практика родов в бане не связана с теснотой в доме и стремлением уберечься от сглаза [Крупянская 1958: 91], а скорее всего — с семантической оппозицией «изба — не изба», «этот — тот», т.е. выходом нечистой в этот период женщины за пределы окультуренного пространства.

Если на время родов женщина все-таки оставалась дома, то роды происходили в отсутствии семьи, ибо существовала вероятность осквернения членов семьи. В этом случае женскую часть избы плотно зашторивали, двери в дом закрывали, принимали другие меры для недопущения чужих людей. Роды в избе, конечно, явление очень позднее. Отсюда объяснения, что роженице уделяют особую избу, а за неимением — баню. Или: летом рожали в бане, а зимой — в доме. Исконный смысл всех вариантов — это таинство родов. Так у бороро женщины рожали в лесу, айны, ханты и манси на время родов и менструаций удалялись в особое помещение («маленький дом»). Источники местами родов называют шалаш (орочи [Березницкий 1999: 56]), печь (русские [Щепанская 2003: 44]). У русских нередко местом родов служили подпол, чулан, а также «клеть, сарай, амбар, гумно, овин, сеновал, или же просто какое-нибудь укромное место на дворе. Иногда неразборчивость места для родов доходит до того, что они, предпочтительнее пред избой и баней, совершаются иногда в закутках для скота, овчарнях, хлевах, конюшнях и т.п.» [Попов 1903: 335].

Чуваши прибегали и к такой магии, как очерчивание железом вокруг роженицы. Это, в свою очередь, послужило основанием для

утверждения, что родить можно в любом месте, т.е. «железный» круг не только обеспечивал безопасность от злых духов, но и отделял роженицу от окружающего пространства, в том числе от культурного.

Поскольку **облегчение родов** является одним из важных моментов, оно обставлялось разными ритуальными действиями [Автор: 89, 97; Поле 88: 48 и др.].

Поза для родов у чувашей была различной: одни рожали лежа, другие — сидя или стоя, бывало, держась за перекладину на определенной высоте. Медики отмечали, что «в большинстве, особенно в захолустьи, родят на боку» [Змеев 1883: 64]. В иных местах роженицу держали под мышки.

Не обходились без знахарки: к ней ходили за советом или приглашали в дом.

Распускание волос роженице — обязательный элемент родов. Женщину могут заставить проглотить собственные волосы. Тем самым вызывают рвоту, родовые схватки и потуги. Кроме того, волосы, как известно, обладают эротической силой. Расплетание кос имеет такое же значение у таджиков, мордвы, киргизов и других народов.

Открывание закрытых объектов (вьюшек у печи, раскрывание сундуков, замков и т.д.) — традиционная мера для облегчения родов. Также славяне раскрывали «двери, ставни, сундуки, шкафы» [Чистов 1987: 397].

Развязывание всех узлов на одежде роженицы и вообще в доме — другой момент во время родов. Хорошо, если это сделает муж. Конечно, речь идет о принципах подражательной магии. Русские считали «важным развязать все узлы на поясах, платках, косах, расстегивать одежду» [Чистов 1987: 397]. Если случайно в дом зайдет кто-либо из посторонних, то чуваши этому человеку тут же рвут рубашку.

Священник В.Я. Смелов зафиксировал факт уподобления женского детородного органа устью печи: «Если роженица долго не разрешается от бремени, то присутствующия при этом старухи садятся на печь, свесив ноги в сторону устья печи. Одна из них берет лапотную колодку и кочедык, а другая веретено и... гребень и начинают этими орудиями стучать, приговаривая: если ты мальчик, то выходи скорее лапти плести, а если девочка, то — прясть» [1881: 256].

Заранее крали что-либо из одежды (например, трусы и платье) у женщины, известной легкими родами, и одевали роженице перед родами. Таким образом стремились перенять свойство рожать легко.

Чтобы женщина физиологически расслабилась, роженицу вели в баню и обмывали теплой водой и мылом, уделяя особое внимание родовым органам. «Повитуха водит по животу женщины намылен-

ными или смазанными конопляным маслом руками» [Месарош 2000: 311], т.е. проводился легкий массаж.

Полагали, что божества и духи также могут способствовать или воспрепятствовать нормальным родам. Поэтому обращались к ним посредством молений и заговоров, которые исполняла знахарка. Чаще всего молились *кирметям* и духам предков. Заговоры сопровождались окуриванием и выпиванием заговоренной воды. Аналогично на Гиндукуше клали в воду шнурки штанов роженицы и давали «ей затем эту воду выпить» [Йеттмар 1986: 470]. Киргизы в подобных случаях пользовались покровительством женского божества *Умай эне* [Абрамзон 1949: 81]. Если роды заканчивались неблагополучно, то полагали, что забыли произнести то или иное моление.

В качестве жертвенных даров чаще выступал кусочек хлеба.

Рожающих в девках и вышедших замуж в положении во время трудных родов заставляли кликать своих любовников.

В трудных случаях также полагают, что роженица провинилась перед мужем и следует просить прощения. Для этого жену кладут в центр избы и заставляют мужа трижды перешагнуть через нее. При этом он говорит: «Я прощаю ей». Считается, что такой поступок ускоряет роды. Славяне «роженицу заставляли трижды обходить вокруг стола или избы, перешагивать через веник или мужа (он ложился на порог лицом вниз), пролезать через хомут и т.д.» [Чистов 1987: 379].

**Принятие младенца** [Поле 89: 97; Автор: 89; ЧНМ, учет. № 4477. 530: 40об. и др.] в домашних условиях осуществляла повитуха. При этом ребенка проводили сквозь большое железное кольцо. Такой обряд существовал в семьях, где дети часто умирали. Проводящие обрядовое действо надеялись доказать духам, уносящим души младенцев, что новорожденный появился не из утробы матери, у которой все дети умирали, а вышел из железного кольца. При этом, конечно, учитывали и охранительную функцию железа. Некоторые тюрки Сибири ловили волка, сдирали с него шкуру вместе с мордой и высушивали. «Через эту волчью пасть и протаскивают новорожденного, как только он появляется на свет... Полагалось, что такой обряд избавлял ребенка от страшной волчицы Ламасту» [Кызласов 1986: 213]. Железо и волчья пасть имеют одинаковую охранительную семантику.

Имелись обычаи принимать ребенка на пеленку той женщины, у которой все дети живы, некоторые принимали на новое решето (семантическое соответствие понятий «новый» и «новорожденный»).

Важное значение придавали разрезанию пуповины, связывающей плод и роженицу. Перегрызала пуповину приглашенная повитуха. Оставление слишком короткого пупка у живота может стать причи-

ной постоянного плача малыша. Обычно оставляли пупок длиною в одну пядь, конец завязывали ниткой. Сравнительный материал говорит об оставлении четырех вершков у девочек и трех вершков у мальчиков (например, в Африке [Иорданский 1991: 168]), а также о перевязывании остатка пупка «прядью волос с правого виска матери, чтобы он был к ней привязан» [Гаген-Торн 1960: 148] (Орловская губ.). Пупок новорожденного мальчика часто отрезал ножом на топоре или ножницами отец. Это означало, что ребенок, когда вырастет, стал бы плотником или портным. Девочкам пупок резали на прялке или веретене. Русские перерезали или перерубали пупок «на топоре или другом мужском инструменте у мальчиков, на веретене или прялке — у девочек» [Чистов 1987: 397].

При разрезании пуповины произносится моление типа: «Пусть будет богат как лес и широк как поле. Пусть Турă даст доброго здоровья, и матери пусть здоровья даст».

Во время принятия ребенка наблюдали за и приметами: если появляется лицом к востоку, то хороший признак — будет жить долго; рождается «в сорочке» — счастливец.

**Разбивание яйца** над головой новорожденного [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 264; ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 133; ЧГИ 572: 16об. и др.] проводит бабка. Это яйцо тут же выбрасывается за ворота. Иногда вслед за сырым яйцом бросают и свернутую голову курицы, хотя яйцо и голова курицы в данном случае являются вариантами одного инварианта. В некоторых случаях к жертвам прибавляют хмель и солод. Во всех эпизодах действо направлено на откуп живой души, которую могут забрать потусторонние духи, явившиеся на данный локус. Конечно, яйцо как материал первотворения требует более расширительного толкования. Поэтому следует учитывать, что разбивание яйца есть «инсцинирование создания мира: для нового человека, пришедшего к жизни, нужен мир, где он мог бы жить» [Трофимов 1976: 39].

**Поведение супруга**. Имеется запись от 1904 г. из д. Сосновка Моргаушского р., напрямую свидетельствующая о существовании среди чувашей пережитков кувады. Супруг, желая помочь жене, к крючку у двери привязывал веревку, висел на руках и изображал муки, подобные тем, что испытывала жена [ЧГИ 144: 93–94]. Таким образом, он одновременно как бы доказывал свою причастность к появляющемуся на свет младенцу. Следы кувады в явной форме зафиксированы, например, у русских. В Пензенской, Костромской, Рязанской, Псковской, Вологодской, Новгородской и Казанской губерниях зафиксированы такие формы поведений мужа, как надевание на себя женской рубашки или юбки, повязывание головы плат-

ком. Считалось: хорошо, если муж снимет с себя штаны или разденется догола, а также будет стоять у изголовья и кричать и стонать вместе с женой [Попов 1903: 343].

### Послеродовые обряды

**Предотвращение смерти** детей — это желание иметь наследника. Ибо, согласно верованию, на том свете умершие очень нуждаются в символической заботе со стороны живых. Не имеющие детей в ином мире терпят страдания. Поэтому продолжение рода является одной из жизненно важных задач. Этому могла препятствовать смерть новорожденных детей друг за другом. Поэтому соблюдали ряд обязательных мер, призванных обеспечить жизнь следующему малышу [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 40; ЧГИ 204: 285; Ашмарин 1929: 167].

Советы со знахаркой входили в ряд традиционных мер по предотвращению смерти детей. Спрашивают, что делать, чтобы будущий ребенок не умер, как предыдущие дети.

Если зародыш уже принял человеческие формы, но случился выкидыш, то его хоронят на кладбище; если нет, то кладут в лапоть и зарывают где-нибудь в землю.

Существует обряд мнимых похорон. Когда родится малыш, то рядом кладут антропоморфную куклу из теста, одетую в рубашку. И тут же забирают новорожденного с этого места. Мать подходит к кукле и плачет: «Ах, почему и этот мой ребенок умер. Почему они все не живут?». Плачут все присутствующие. Куклу кладут в примитивный гроб и бросают в овраг по дороге на кладбище. Схожий ритуал есть у таджиков. У них несчастливые супруги резали барана и угощали почетных гостей. Кости не грызли. Сами супруги мясо не ели. Затем кости клали в мешок и закапывали под порогом. При этом муж должен сказать: «Пусть это будут последние похороны моего ребенка» [Муродов 1979: 66–67].

В случаях, когда никакие обряды не помогают, т.е. все дети рождаются мертвыми или умирают после рождения, переносят избу на другое место, обычно — на край деревни, или незначительно сдвигают. Считают, что старое место неугодно.

Источники приводят конкретные примеры, когда после исполнения таких обрядов дети в семье жили.

**Обращение к божествам** с просьбой дать долгую жизнь новорожденному — типичное явление среди чувашей. По рождении ребенка берут непочатый сыр и каравай хлеба, нацедят пива и молятся в сторону приоткрытой двери: «Турă, дай счастья и благопо-

лучия живому существу, созданному тобой! Добро пусть останется, а худое пусть уходит. Пусть будет богат как лес и широк как поле». Чаще всего обращались к *Киреметю* и его вариантным проявлениям. Приносили дары в виде монет. Занимались приношением и молением отцы младенцев [Поле 88: 48; ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 133; ЧГИ 172: 15 и др.]. Такое моление имеет типичное выражение. Так, киргизы в качестве искупительной жертвы резали овцу или козу. Жиром кормили хранителя очага и говорили: «Оставь моему ребенку жизнь, Бог да проявит благо» [Абрамзон 1949: 99–100].

**Обретение ребенка**. Страх потерять ребенка, желание вырастить его здоровым побуждали родителей прибегать к разного рода ритуальным действиям [ЧНМ, учет. №4477, инв. 530: 40об.–41; ЧГИ 167: 141 и др.].

Обретение ребенка, выраженное через нахождение в воде, пожалуй, — наиболее ранняя форма. Знахарка кладет новорожденного в пустое ведро, идет к воде (к роднику, колодцу или на речку), дном ведра касается поверхности воды и, повесив ведро на коромысло, возвращается. Зайдя в дом, предлагает роженице «найденного» ребенка. Основа этого мотива сохранилась в разъяснении малолетним детям, что их нашли в колодце. Образы воды и женщины-роженицы находят семантические параллели. На это указывают и исследователи. Так, согласно толкованию Л.А. Абрамяна, с образом женского пола связан всякий родник, особенно «родник, скрытый от нескромных глаз в укромном месте, обрамленное растительностью естественное углубление в земле, наполненное живительной влагой» [1983: 143]. Добавим сюда фольклорный мотив зачатия от капли выпитой воды. Конечно, следует отвергнуть предположение о заимствовании чувашами данного мотива из библейского сюжета, о чем писал Н.И. Золотницкий [1875: 173]. Он указывал на нахождение младенца Моисея на реке. Этот мотив универсален и имеет более древние корни.

Следующий мотив обретения — это проведение через растущее расщепленное дерево. Для этого находят треснутое вдоль дерево или специально раскалывают ствол дерева посередине, предварительно забив клин, проводят через эту щель младенца, а рубашку его тут же прищемляют. Более простой способ — оставление у ближайшего дерева и «нахождение». В обоих случаях — связь с вертикально растущим деревом.

Проигрывается и мотив «нахождения» на улице.

«Нахождение» в сору — мотив не менее интересный и не менее древний. При этом разыгрывается следующая инвариантная сцена. Мать, у которой до сих пор дети умирали, велит выбросить и но-

ворожденного. Бабушка относит ребенка к порогу и кладет в сор. В это время как бы случайно входит отец и радостно заявляет, что он нашел ребенка. Передает младенца матери и говорит: «Ну, пусть живет тогда». Ритуал распространен и жив по сей день в некоторых европейских странах, в России, а также у парсов, японцев и других народов [Элиаде 1999а: 236; 1994: 91]. Например, у башкир, когда появляется ребенок, повитуха восклицает:

Будь добрым дитя!
Будь благополучным дитя!
Сын, взятый из земли!
Дитя, взятое из земли! [Султангареева 1998: 28–29].

Естественно, имитируется новое рождение (rebirth). Речь идет об основополагающем опыте, «согласно которому человеческая мать есть лишь воплощение Великой земной матери» [Элиаде 2000: 320]. Некоторые инициации представляют собой сложные ритуалы, однако распространены и простые ритуалы. Примером является возложение новорожденного на землю и поднятие его. Едва ли можно придумать более простой ритуал; но он является законченной инициацией, если понимать его как погребение ребенка во чреве «матушки-земли» и возрождение его этим божеством [Snoek 1987: 179].

В варианте покупки только что родившегося ребенка уносят на улицу или во двор и через окно предлагают купить роженице: «Ребенка продаю, не купите ли?». Мать открывает окно и говорит: «Покупаем». Она берет ребенка через открытое окно на руки, взамен отдает деньги. В аналогичных обрядах нивхгу передает ребенка сквозь специально прорытую дыру под стеной жилища, таджики — через отверстие в потолке, славяне — в окно [Крейнович 1973: 345; Кисляков 1959: 53; Богатырев 1971: 163]. Цель одна — обмануть злых духов.

Все рассмотренные варианты обретения ребенка объединены одним признаком — получение новорожденного извне. Однако имеются и несколько отличающиеся варианты. Например, «допекание» ребенка в печи. Его, завернув в пеленку, укладывают в корытце и ставят в печь. Разумеется, смысл обряда заключается в желании «допечь», закалить ребенка. Помимо того, последующее доставание новорожденного из печи также имеет определенный смысл: печь, подобно утробе, имеет свойство «родить».

Желание перенять свойство женщины, известной своей плодовитостью, содержится в первичном кормлении новорожденного гру-

дью чужой женщины. Полагают, что ребенок в таком случае будет жить счастьем этой женщины. В аналогичном таджикском варианте мать выкупала своего ребенка у кормившей грудью женщины, «отдавая взамен одежду или козу» [Кисляков 1959: 53]. Обычай выкупа сохранился и в факте отдачи мелочи за котенка.

**Обмыванию новорожденного** также придавали магическое значение [ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 133; ЧГИ 167: 139; 177: 367 и др.].

Моет ребенка повитуха или бабушка ребенка. Для мытья использовали маленькое корытце. Вода должна быть теплой. Туда опускают обыкновенно зерно и/или монету. Славяне «клали кусочек угля, денежку, несколько зерен, соль (иногда посоленный кусок хлеба) или иные предметы, которые должны были служить оберегом и одновременно средством приобщения ребенка к очагу, семье и родным» [Чистов 1987: 398]. На место, куда будут укладывать ребенка после обмывания, клали ветку можжевельника, нож или ножницы. Когда *Шуйттан* захочет подойти к ребенку, то наткнется на эти вещи и не сможет взять новую душу. Конечно, в факте обмывания в воде нас прежде всего интересует не гигиеническая сторона вопроса, а смысловая, заключающаяся в погружении и выходе из воды: «погружение равнозначно смерти, в общекосмическом плане — грандиозный катастрофе (потоп), периодически растворяющей мир в первобытном океане. Разлагая всякую форму и отменяя всякую историю, вода обладает способностью очищать, обновлять и возрождать, ибо все погруженное в воду “умирает”, а выйдя из воды, уподобляется безгрешному и не имеющему “истории” младенцу, который может теперь обрести новое откровение и начать вторую жизнь» [Элиаде 1999а: 356–357].

Здесь следует упомянуть о таких фактах, распространенных среди чувашей, как обмывание новорожденного снегом, об отсутствии обрезания и прокалывание левого уха. Если первый пример можно отнести к категории обычного закаливания, то в двух других содержатся признаки этничности — непринятие иудейской и исламской традиций и желание обезопасить левую (отрицательную) сторону нового человека.

Обмытого ребенка в завернутом виде помещали в теплое место в бане или печи.

В текстах молений при этом высказывают благопожелания типа: «Благослови, Турă. Добро оставайся, худое уходи!».

**Очищение роженицы**. Мыла и одевала роженицу повитуха. Приносили искупительную жертву божествам и духам. Родившие недавно женщины носили кресты из рябины. Им давали пить загово-

ренную воду. Конечно, обязательно мылись в бане, однако только теплой водой. Родильница считалась нечистой шесть недель после родов [ЧГИ 177: 440; 181: 202; 206: 50 и др.]. В этот период ее не допускали к приготовлению еды, запрещали посещать людные места, совершать моления, принимать участие в обрядах. Особо обращали внимание на запрет выполнения супружеских обязанностей. Увидевший женскую кровь мужчина, полагали, теряет силу. Обряд очищения имеет глубокие корни и широкий ареал. Так, айны родившую женщину не допускали к огню, ей запрещали входить в речную воду; таджики в целях предохранения от духа *Олбасты* около родившей женщины в течение сорока дней постоянно оставляли старуху; алтайцы постель и подушку роженицы относили на гору и заваливали камнями [Арутюнов, Щебеньков 1992: 104–105; Андреев 1970: 167 и др.].

**Хранению последа** и пуповины также придавали сакральное значение [ЧГИ 31: 3–4; 167: 139 и др.].

Отделившийся послед кладут в старые лапти и прячут в хлеву (конюшне) под яслями. Сверху чем-либо прикрывают. Иногда помещают в лукошо и вешают в труднодоступное место. Желательно, чтобы послед был тщательно спрятан от чужих глаз. Если кто-либо из ненавистников увидит его и перевернет, то этот ребенок умрет, а у роженицы впредь дети не будут жить. После отнесения последа повитуха произносит моление, желая блага и долгой жизни новорожденному.

Часть пуповины, оставленная у живота ребенка для завязывания ниткой, впоследствии высыхает и отпадает. Она также тщательно прячется. Основное место, где прячут оставшуюся пуповину, — это подпол. В подполе его прикрывают землей. Иногда всовывают куда-либо под навес, прячут также в сусеке или в кадке для хранения одежды женщин. Главное — чтобы собака не утащила, считают чуваши. На самом деле, за сохранностью такой пуповины строго не следят, впоследствии она куда-то сама собой пропадает.

Народы Средней Азии (таджики, узбеки), а также айны и мордва послед закапывали у порога, у центрального столба дома или под полом. Монголы послед заворачивали и закапывали в юрте под тем местом, где ребенок появился на свет [Арутюнов, Щебеньков 1992: 103; Жуковская 2002: 11; Кисляков 1959: 51 и др.]. Как считают исследователи, делается это во избежание кражи детских мест бездетными женщинами (мордва [Беляева 1982: 56]), чтобы солнце не попало на плаценту (айны [Арутюнов, Щебеньков 1992: 103]), по мнению других, запрятывание последа и пуповины есть не что иное, как центрирование локуса новорожденного [Скрынникова, Батоева 2002: 59].

**Сбор родни.** Участники всех видов обряда перехода на время ритуала распределяют между собой роли и получают те или иные права и обязанности по отношению к объекту. В данном случае в качестве такого объекта выступает новорожденный. Члены семьи и близкие родственники направляют свои действия на благо рода и семьи, воплощенное в данный момент в лице ребенка [Поле 90: 152; РНБ.Q.IV.379: 13; ЧНМ, учет. № 4477. 530: 40 и др.]. Как объясняют древнеиндийские источники, благодаря санскарам, совершаемым после рождения, человек завоевывает этот мир. Отсюда важность всех действий, исполняемых тщательным образом [Пандей 1990: 190].

До этого детей обыкновенно звали *Ятсăр*, т.е. «Безымянный» [ЧГИ 172: 15об.]. Безымянное состояние новорожденного длится недолго — от одного дня до двух недель. Наиболее оптимальным промежутком от рождения до наречения именем признают неделю (семь дней). Семь–десять дней являются общепринятыми среди народов других континентов, например, в Индии и Африке [Gonda 1970: 34; Вигасин 1990: 241; Иорданский 1991: 101]. Этот период расценивается как особо опасный для ребенка со стороны злых духов и колдунов, с одной стороны, и как время родильной нечистоты, с другой. Ребенок еще не личность. Зато его ритуальная нечистота обеспечивает ему защиту от нападения духов. Однако оставление новорожденного без имени на долгое время нежелательно — это может стать причиной нахождения этого имени *Шуйттаном* [ЧГИ 31: 1]. С целью подбора имени и приобщения ребенка к семье, роду и обществу проводится специальный обряд.

К этому дню в доме новорожденного и в домах близких родственников обязательно готовят сырок (творог), хлеб, кашу. Пиво и суп также входят в состав подающихся на стол угощений. У народов Средней Азии и Гиндукуша преобладали мясные блюда [Абрамзон 1949: 99; Йеттмар 1986: 470].

Приготовив пищу и напитки, родители новорожденного созывают близких родственников. В их число входят дедушки и бабушки, родные дяди и тети ребенка, а также некоторые кровные родственники по мужской линии. Круг приглашаемых родственников намного уже, чем на обычных родовых сборах. Тем не менее соседи и знакомые, с которыми семья и род давно находятся в тесных взаимоотношениях, могут быть приглашены на праздник. Как видим, обряд относится к типу родовых. Поэтому каждый род соблюдает свои нюансы в проведении церемониала. Выражается это в подборе пищи, длительности и масштабе обряда.

При молении участники обряда, стоя, с полученными кусочками сыра и хлеба обращаются лицом к приоткрытой двери. В молитве обращаются к *Турă* дать новой душе здоровья и счастья, а также просят обильный урожай, хороший приплод и целую скамейку детей. Подчеркивают, что дитя является творением *Турă*, поэтому только он может дать ребенку здоровья и доброй жизни. Обращаясь к *Турă*, в частности, говорят: «Тебе мягким сырком, мягким пшеничным хлебом молимся, у тебя ищем покровительства, помилуй. Прими от нас, наивных, молитву от души; как мы тебе мягким сырком, мягким пшеничным хлебом молимся, так и у ребенка пусть речь будет мягкой; пусть будет приветливым, старшего пусть зовет старшим братом, младшего пусть зовет младшим братом; встречая стариков, пусть сумеет достойно встретиться и достойно пройти». Затем каждый, отщипывая понемногу от своих кусочков сыра и хлеба, бросает в четыре угла дома. Сначала в почетный угол, потом в угол печи, в передний угол около печи и в угол двери. Смысл таких действий — пожелание новорожденному увидеть весь свет.

Действия и моления во дворе условно можно назвать вторым актом обращения к *Турă*. Выйдя во двор, родители и родственники младенца приносят в жертву кашу и пиво. Просят сделать так, чтобы ребенок и на месте проживания, и в тех местах, где он будет ходить уже взрослым, был в безопасности; пусть он живет до тех пор, пока не обует лапти задом наперед (т.е. до глубокой старости) [ЧГИ 31: 8–9]. Выход во двор, видимо, является действием, адресованным к духам и предкам, находящимся вне сельской территории. Некоторые народы (например, в Африке) в подобных случаях отправляли своего представителя на ближайший перекресток, где и совершались функционально однозначные действия.

Имя ребенку дается почтенным стариком в роду. Он может произнести это имя сам или спрашивает у родителей: «Как назовем?». Те говорят заранее приготовленное имя, а старик, говоря: «Да будет так», — закрепляет имя за новорожденным. Имеются вариации: имя называют дедушка, отец или кто-нибудь из родственников.

В выборе имени прибегают к названиям зверей, деревьев, птиц, животных и рыб. Выбор имени могли определить день рождения и время года. Отмечена тенденция давать детям в одной семье легко произносимые и рифмованные имена. «Эти имена даются для того, чтобы обмануть или напугать смерть. По понятиям чувашей, будто если смерть умертвила у одних и тех же родителей несколько детей, то рождения следующих детей уже так и выжидает и умерщвляет их. Но если родители своего новорожденного младенца будут

называть Медведем или Волком, то смерть, услыхав эти слова, боится и убегает. Таким образом, она младенца не находит и умертвить не может» [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 41]. Кроме того, избегали давать имена тех детей, которые умирали до этого. Полученное имя оставалось с человеком на всю жизнь. Мужские имена суть следующие: *Юман* «Дуб», *Хурçă* «Сталь», *Шăнкăрч* «Скворец», *Уйăп* «Снегирь», *Корак* «Грач», *Упа* «Медведь», *Кашкăр* «Волк», *Кăртăш* «Ерш». Естественно, здесь, помимо стремления запутать духов-охотников за душами, содержится желание перенести качества перечисленных объектов на человека. Например, человек, названный *Юман*, по крепости своих сил должен уподобляться крепости дуба, *Упа* — это твердость и неустрашимость. Кроме имен, заимствованных из окружающего мира, существуют чувашские имена, значения которых нам неизвестны и этимологию которых можно только предполагать. Например, в экспедициях нам встречались люди с именами *Пайментей, Мулентей, Исментей, Тементей, Урлук, Ситрук, Ситриван*.

Девочкам имена даются исходя из тех же соображений. Впрочем, аналогичных женских имен в современном бытовании намного больше, чем мужских. Здесь, конечно, сказывается консервативность женщин. Вот некоторые из них: *Çавраç* «До поворота (солнца)» (т.е. проворная), *Кайăкки* «Птица», *Чĕкеç* «Ласточка», *Чакак* «Сорока», *Чепчен* «Соловей». Давая имя ласточки, например, желали девочке быть бойкой. Из древнечувашских имен ныне сохранились такие, как *Хĕртилет, Пинеслу, Ултеслу, Хĕрпике, Теверни, Севретей, Савнитей, Илерни, Тутреви, Савнепи, Савтилет, Пике* и т.д. В отличие от мужских, этимология женских имен более прозрачна. Например: *Савнепи* состоит из двух частей — *сав* «нравиться» + *пи* «девушка».

Затем родильнице велят пригласить новорожденного к столу, позвав по имени. За столом его благословляют, желают питаться в этом доме, быть здоровым, богатым, а перед людьми — в почете. Потом один из родственников кричит в печную трубу имя ребенка и приглашает его к совместной еде. После этого следуют песни, пляски.

Неотъемлемым компонентом данного обряда являются действия, имитирующие продажу и выкуп ребенка. Боясь, что новорожденный не будет жить, мать надевает свое платье на многодетную женщину, а та принимает ребенка на свою пеленку. Сцена имеет название *Ача тыттарни* «Вручение младенца». Впоследствии ребенок должен будет эту женщину называть старшей матерью, а ее мужа — старшим отцом. В этот же день мать дарит той женщине несколько копеек и, получается, выкупает ребенка [ЧГИ 151: 53–54; 177: 369 и др.].

Роженице, как правило, преподносят подарки. Во-первых, каждый, выходя из-за обеденного стола, кладет, исходя из своих возможностей, на блюдечко или стол деньги. Во-вторых, дарят необходимые новорожденному вещи: пеленки, рубашки, платья. При этом говорят слова благопожелания типа: «Пусть ребенок толковый будет», «Пусть этот Пиктемир будет всегда при деньгах».

Чуваши, особенно в Республике Чувашия, крестят своих детей, хотя и формально. Так появились русские и интернациональные имена. Но традиции сохраняются. Особенно среди некрещеного населения и в тех крещеных семьях, где дети не живут. Церковные имена чувашам были непривычны, произношение их было недоступно родителям. Так, в Ядринском у. в церкви новорожденному дали имя Гермоген. Непривычное имя родители забыли еще по дороге домой. Перемену имени производили у дерева, куда специально приносили ребенка, или дома проводили традиционный обряд выкупа. Для этого оставленного на улице ребенка вносил чужой человек и предлагал купить. Родители выкупали и говорили: «Пусть живет». При этом выбирали утвердившиеся параллельные имена к христианским: например, если Никифор — то *Тăхтаман*, если Василий — то *Юман* и т.д.

Ритуал, проводимый по случаю приобщения новорожденного к родне, имеет несколько терминологических вариантов. Разные названия одного и того же обряда отражают не столько локальный характер, сколько их стадиальные типы, отличающиеся тем, какая пища считалась главной жертвой, т.е. выкупом перед *Турă*: *ача чăкăчĕ* «сырок в честь ребенка», *ача сăри* «пиво в честь новорожденного», *ача пăтти* «каша в честь ребенка», *ача яшки* «суп в честь младенца». Можно услышать и *ача ури çуни* «мытье ноги ребенка», что, видимо, связано с магией очищения. Объединяет их более широкое понятие — *ача чӳк* «жертвоприношение по случаю рождения ребенка».

### Обряды детства

Материалы по обрядам детства/младенчества индуктивно можно разделить на ритуалы колыбельного периода и на обряды по предупреждению и устранению болезней, характерных для этого возраста.

### Колыбельные обряды

Колыбельному периоду жизни ребенка сопутствует ряд обрядовых действий. Их можно разделить на два вида: обряды, связанные с изготовлением колыбели, и обряды охранительного назначения.

**Изготовление колыбели** [ЧГИ 177: 442; 246: 376; III–762: 57 и др.]. Каркас зыбки делают из луба. Обычно используют липовый и вязовый, очищая верхний черный слой. Выбирают дерево, имеющее продольное отверстие, образованное от росшего наискось сучка. Считали, что подобное дерево способствует деторождению и дети в такой колыбели не умирают. Называли такой материал буквально «лубом женского пола». Шест зыбки делается из рябины, способной отпугнуть злых духов. Иные изготавливали дубовый шест. Дужка можжевеловая. Как видим, чуваши при выборе материала учитывали как рациональную, так и иррациональную стороны.

Алтайские теленгиты объясняют, что в дереве присутствует божество — хозяин дерева. Поэтому необходимо умилостивить его, чтобы ребенку было хорошо [Тощакова 1978: 32–33].

Колыбель, в которой умер ребенок, уничтожали.

**Охранительные обряды.** Колыбельный период беззащитного младенца требовал со стороны родителей охранительных мер. В течение первых сорока дней, возможно, и до года, чуваши, как и многие другие народы, предпринимали охранительные ритуалы.

Укладывая первый раз «ребенка в зыбку, предварительно ножом над зыбкой делают крест, чтобы не подходил или не приставал к ребенку злой дух» [ЧГИ 184: 321–322] — этот пример зафиксирован в 1911 г. в д. Пизипово Ядринского у. Казанской губ. учителем местного училища Андреем Меценатовым. Видимо, начертание креста служило не для того, чтобы не пустить злого духа в колыбель (для этого, как говорится в тексте, положили под подушку подкову), а крест — знак жизни, чтобы ребенок был жив-здоров в этой зыбке. Таджики перед первой укладкой ребенка в колыбель поочередно подкладывали камень, гребень и зеркало. При этом спрашивали: «Так ли кладу?». Получив в третий раз одобрительный ответ, колыбель и ребенка окуривали, мазали ему лоб и виски сажей от котла. Только затем клали ребенка в колыбель. Притом укладывание также проводили три раза. В заключение колыбель очищали огнем, для чего обходили ее с горящей тряпкой [Кисляков 1959: 57]. Теленгиты клали в зыбку какое-либо животное, чаще всего щенка. Считали, что таким образом преподносят жертву хозяину дерева, из которого изготовлена колыбель [Тощакова 1978: 35]. Если божество примет такую жертву, то ребенок будет расти здоровым. В случаях подкладывания ягненка или козленка, такое животное в пищу не употребляли, а их приплод составлял собственность ребенка. Щенка, побывавшего в колыбели, теленгиты запрещали бить и ругать. Он должен вырасти и стать сторожем стада.

Чуваши не оставляли младенца (особенно в первый год) одного. Проснувшись, он может испугаться и заболеть. К одинокому ребенку могут пристать и *усалы*, они могут даже украсть его, а в колыбели оставить полено [Поле 90: 153; 89: 97; ЧГИ 167: 86 и др.].

В охранительных целях в колыбельный период пользовались разными вещами. Главное, чтобы эти предметы обладали охранительной силой, не допуская к колыбели злых духов — *усалов, шуйттанов* и *ийе*. Из растений чуваши обычно использовали *Ийе курăк* (букв. «трава Ийе») и можжевельник. Западные славяне надежным средством защиты от злых сил считали березовую метлу, прислоненную к постели роженицы или к колыбели новорожденного [Виноградова, Усачёва 1995: 46]. Важную роль в защите ребенка от злых сил играли амулеты. У чувашей амулеты представлены в основном в виде кауровых ракушек. Называются они *ама*. Раковины каури использовали многие народы. Например, тюрки Сибири [Алексеев 1992: 36]. Надежным средством защиты считались железные предметы. Поэтому, если у зыбки с ребенком оставить некого, туда кладут металлические вещи, чаще — ножик, ножницы и гвоздь [Поле 90: 153; 89: 131,132 и др.]. Есть определенные традиции, касающиеся в плане конкретного локуса размещения вещей-оберегов. Так, травы-обереги вешают к колыбели с наружной стороны, амулеты пришивают к шапочке, а железные предметы кладут под матрац или под подушку или вешают к колыбели.

В целях охранения произносят молитвы. Например, когда вешают колыбель за потолок, говорят: «Пусть будет спокойствие. Лежи спокойно и спи спокойно. Злые духи, беды-несчастья и прочие духи пусть не подойдут» [Поле 90: 216].

**Первый зуб.** Прорезывание первого зуба у ребенка является событием в семье. Тот, кто увидит прорезавшийся зуб первым, дарит малышу рубашку. А выпавший первый молочный зуб отдают, вложив в мякиш хлеба, собаке. Цель этого действа — пожелание иметь ребенку такие же крепкие, как у собаки, зубы. Иначе говоря, усматривается перенос качества одного объекта на другой [Поле 88: 46; ЧГИ 184: 61; 284: 8]. А если у малыша заболит зуб, то полагали, что это «схватили» *Ваттисем*, т.е. родственники, «проживающие» на том свете, и проводили соответствующие ритуалы.

### От болезней

**От сглаза.** Все, что вызывает зависть человека, может попасть под отрицательное воздействие дурного (злого) глаза. Это может быть маленький ребенок, ягнята, пчелы, деревья и растущий хлеб.

Пристальный, «колючий взгляд представляет собой огромную разрушительную силу» [Месарош 2000: 260]. Люди, способные сглазить, обладают, как правило, огненно-черными глазами. Чуваши, русские и другие народы верили и верят в дурной глаз и считают, что причины многих необъяснимых болезней перечисленной категории скрыты в сглазе. Особенно сглазу подвержены дети младшего возраста. В экспедициях добывание информации о сглазе является одним из трудных занятий в силу неподдельной веры местных жителей в эту магию. О том, насколько серьезным является сглаз, говорит наличие у чувашей специального божества *Куç турĕш*, т.е. (если буквально) «Божество глаза» [ЧГИ 177: 236; Ашмарин 1934а: 34; Месарош 2000: 260 и др.]. Русские термин «сглаз» иногда заменяют словами «сглазить», «изурочить», «испортить» [Даль 1982а: 163].

Во избежание попадания под воздействие дурного (вредного) глаза родители стараются оберегать своих малолетних детей от прямых взглядов чужих людей. Если чувствуется «взгляд пристальный и колючий» [Месарош 2000: 260], то существует явная опасность сглаза. В таких случаях выход один — уйти с этого места или хотя бы отвернуться и устранить таким образом прямой взгляд. Вера в дурной глаз имеет место и в современной жизни. Вот что сообщила автору этих строк студентка Чувашского госпедуниверситета из чувашской деревни: «Однажды к сестре пришла одна местная женщина посмотреть на ребенка, а сестра, сказав ей, что не покажет, быстро занесла ребенка в дом. Я очень удивилась и, когда спросила ее, зачем она это сделала, то она сказала, что у этой женщины очень дурной глаз, и она испугалась за ребенка» [Автор: 56]. Если взгляд высокомерного и надменного человека успел «упасть» на ребенка, то родителю тут же следует плюнуть на ребенка [ЧГИ 207: 441]. Таким образом повышается шанс немедленного снятия сглаза.

Для предохранения детей от сглаза широко пользовались амулетами. Наиболее древней формой можно считать кусочки рябиновых веток. Пришивали их обычно к шапке с наружной стороны на видном месте. Вариантом является вешание кусочков рябиновых прутиков вместе с крестом на шею. Сюда же относится изготовление пружинистых шестов зыбки из рябины. Рябиновый прутик-амулет можно заменить и продолговатым куском ветки можжевельника. Другой вид амулета-оберега — это раковины-ужовки. Их в большом количестве также пришивали на шапки детей и они выглядели как украшение. Девочкам такие раковины чаще вешали на шею в виде украшений, продев на суровые нитки. Такое ожерелье в чувашских семьях считалось ценностью и передавалось из поколения в поколе-

ние. В качестве амулета также пользовались цветными стеклянными бусами, лоскутками ярких цветов [Поле 90: 151, 215; Месарош 2000: 261 и др.]. Все амулеты были рассчитаны на отведение сглаза от беззащитного ребенка и поглощение дурного взгляда выделяющимися на детях предметами.

Признаком сглаза может быть длинный перечень непонятных болезней. Проявляются они в виде потери аппетита, чрезмерного похудания, капризов, беспокойного сна, сильного плача, потери энергии, слабости, сильной головной боли, боли в животе и других недугов, причины возникновения которых непонятны и необъяснимы. Ребенок может страдать глазными и кожными болезнями (оспа, бородавки, чирьи, короста). «Домашние животные и пчелы от дурного глаза погибают, а деревья и хлеба высыхают от него на корню» [Месарош 2000: 261].

Наиболее старинным и типичным способом действий по устранению сглаза среди чувашей можно считать манипуляции с водой. Готовят кипяченую воду, наливают ее в емкость для мытья, туда же кладут щетку для чесания кудели, каленую подкову, монету, вино и имбирь. В такой воде моют ребенка. Другой вариант — использование воды, которой предварительно протирают ручку двери и ворот потной рубашки. Такую воду дают глотнуть ребенку. В первом случае используются вещи, наделенные способностью изгнать дурные воздействия, а во втором применяется прием «клин клином, зло злом», т.е. нечисть вытравливается нечистью. Во втором же варианте водой из кружки опрыскивают ребенка сквозь метлу или решето. Оставшуюся воду выливают к двери с петельной стороны или во двор, говоря: «Выйди, сглаз». Упрощенным вариантом является плевание на больного ребенка сквозь метлу. Использование воды при изгнании сглаза Дюла Месарош назвал способом, свойственным северным (т.е. верховым) чувашам [Месарош 2000: 262]. Это неверно. Способ присущ всем чувашам, в том числе и южным, т.е. низовым. Такие факты были, к примеру, в 1927 г. записаны в Симбирский губ. от Дарии Падимировой, а в 1928 г. — в д. Урмандеево Чистопольского у. Казанской губ от 60-летней знахарки Милиса А.С. Семеновой [ЧГИ 573: 2; 623: 43]. В 50-х гг. автору этих строк (из низовых чувашей) пришлось стать пациентом ворожейки, применившей способ опрыскивания. Бытует способ манипуляции с водой среди чувашей и ныне. Так, по моей просьбе студентка ЧГПУ О.А. Карпова записала случай опрыскивания водой в 2000 г. в д. Индырчи Янтиковского р. [Автор: 39]. Заезжий собиратель Дюла Месарош просто не успел вжиться в народ и зафиксировать такие примеры.

Причину сглаза обычно узнают знахари и ворожеи. Как одно из эффективных средств от такого недуга они считают окуривание. Согласно рассказу опытной практикующей знахарки, больного сажают под матицу на стыке половиц [Поле 88: 41]. Для окуривания в основном используют трутовик (нарост на дубе). Зажигают этот гриб горячим углем. Иные знахари перед зажиганием на трутовик кладут паутину. Дым для окуривания изредка создается при зажжении гнилой веревки, кала собаки, а также неизвестного нам растения с иголками на стебле. Иначе говоря, сжигают все то, что дурно пахнет, что свидетельствует о принципе «дурь дурью». Считается полезным направить весь дым на больного ребенка. С этой целью мать окутывает ребенка покрывалом или тлеющий гриб держат под рубашкой, чтобы дым шел в рот и нос. Иногда окуривают через метлу, или же ребенка сажают в посуду для пахтанья масла. Таким образом ребенок почти задыхается в дыму [Ашмарин 1941: 101; Месарош 2000: 261–262 и др.], т.е. происходит инициация и «перерождение».

Существуют и другие способы изгнания сглаза из ребенка. Их специфика заключается в использовании разных предметов в действиях по преодолению кризисной ситуации. Так, используется дым от гриба или тлеющего угля в сочетании с водой, или «огонь + хлеб» (когда каленым на огне кусочком хлеба кружат вокруг головы и выбрасывают), а также «огонь + хлеб + вода», «огонь + соль», способы натирания наговоренной водой, дуновения и т.д.

Вместе с действиями по устранению причин, повлекших сглаз, обязательно проговаривается текст, который можно назвать заговором или заклинанием. Приведем один короткий вариант: «Через 77 морей, через 77 Волг придет старуха Аша патман и будет окуривать. Не я окуриваю, она окуривает. Испорченный глаз, косой глаз, завистливый глаз, тяжелый глаз, татарский глаз, чувашский глаз — пусть все выйдут». Концовки текстов часто бывают и такие: «На грибу дым не удержится, на Иване сглаз не удержится», «Выйди, сглаз!» [ЧГИ 172: 3об.–4; Ашмарин 1934а: 34 и др.].

Если во время процедуры ворожейка будет зевать или засыпать на ходу, а также если при опрыскивании ребенок заплачет, то говорят, что сглаз спал.

**От худосочия.** Речь идет о детском худосочии. В народе его называют «собачьей старостью». Чувашское название — *ниш*. Существует также дух *Ниш*, произошедший от незаконнорожденного ребенка, убитого матерью. Говорят, он и истощает детей. Чаще страдают дети 2–3 лет, но опасность существует до 12 лет. Худосочие в целом — это общее болезненное истощение организма. Слово *ниш* — персидско-

го происхождения и означает «жало, острие, резец» [Смирнов 1903: 937; Ашмарин 1935а: 29; Федотов 1996: 374 и др.].

Ребенок, к которому пристал *ниш*, проявляет беспокойство. Его здоровье начинает ухудшаться. Такой ребенок на глазах сохнет. В народе подобное состояние сравнивают с засыхающим на корню деревом. Кожа сначала сохнет, а потом свисает. Живот увеличивается и вспучивает.

Шея становится тонкой. Он постоянно плачет. Не пьет и не ест. Иные, наоборот, кушают беспрестанно, но не поправляются, т.е. еда не идет в толк. Тело также может покрыться щетинкой [Поле 90: 153, 216; Ашмарин 1935а: 31 и др.].

Местом для излечивания чаще всего выбирают баню. Иногда лечебный обряд проводят дома.

Ритуал исполняли в основном старухи. Их в деревнях было очень мало. Согласно источникам вековой давности, на одну деревню — одна знахарка, как правило, некрещеная. Например, в 20-х гг. XX в. в с. Устье Аликовского р. обращались к жене *Хветенкке*. Знахарке обычно помогает мать захворавшего ребенка [Поле 89: 115; Ашмарин 1935а: 31–32 и др.].

Практикуется проведение хилого ребенка сквозь/под объекты и предметы. Например, протаскивают между двумя ветками дуба, носят в корыте по двору, заходят в хлев, под лестницу, под шест с курицами, передают в окно, под стулом, закрывают под квашню, проводят сквозь хомут, а в конце закрывают в подпол. Каждый раз говорят, чтобы *ниш* такого-то объекта вышел из ребенка [Поле 88: 70; ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 141 об; Ашмарин 1935а: 31 и др.].

Имеется несколько способов изгнания *ниш*. Так, ребенка как бы избивают рябиновым прутом, кладут на мялку и имитируют мялку конопли, «толочут» в ступе. Действия сопровождаются словесными комментариями: «Ниш мну, ниш режу, ниш колю, ниш толочу, ниш варю» и т.д. Также закрывают ребенка корытом, а вокруг поджигают лен, в это время подсовывают под корыто косарь и кричат: «Ниш, выйди, выйди!». Другой прием — «варение» на огне: ребенка помещают в холодный пустой котел над очагом и изображают, будто поджигают очаг. Еще один, очень распространенный прием — «испекание» в печке. Ребенка, окутав пеленкой или тестом, кладут на деревянную лопату и делают вид, что ставят вместе с хлебом в горячую печь. Так же говорят: «Ниш пеку, ниш изгоняю. Ниш, выходи!» [ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 141об.; Ашмарин 1935а: 31–32 и др.].

Проводится ритуал очищения тела ребенка. Здесь тоже несколько способов. Например, мать берет со своего виска клок волос, скатыва-

ет в шарик, мочит грудным молоком и обтирает ребенка. Также очищают с помощью отвара ландыша. Другой вариант — следует украсть у соседей кусок хлеба, пустить в кружку с водой и этой водой протирать ноги и руки ребенка [Поле 90: 153; ЧГИ 31: 11; Ашмарин 1935а: 32 и др.].

Вербальный текст всегда сопровождает действия по изгнанию худосочия. Но слова заговора произносятся практически неслышно, только в конце произносится громко: «Ниш, выходи!».

В действия по излечению от худосочия народ верил еще в недавнем прошлом. Источники называют конкретные примеры, имена поправившихся детей. В деревнях каждый мог рассказать известные ему примеры. Избавившемуся от такой хвори ребенку надевали чистую белую рубашку.

**От чрезмерного плача** — обряд и заговор с целью устранения беспокойства ребенка, когда он плачет, откидывая голову назад, выпячивая живот и задыхаясь. В таком случае возникает необходимость совершения ритуала.

Для этого берут три бересты и идут в дом, где в семье одна дочь или один сын. Достаточно взять рубашку больного, а самого ребенка можно оставить дома. Эта девушка (мальчик) зашивает три бересты на принесенную рубашку. Относительно того, куда и сколько бересты пришивается, имеются варианты, однако наиболее устойчивой цифрой является 3: на ворот и плечи. Другой вариант — 9. При этом спрашивают: «Что делаешь?» Пришивающий отвечает: «Стягиваю (берестой) плач такого-то ребенка» [Поле 90: 153–154, 216; и др.]. Это основной тип лечения от чрезмерного плача ребенка.

Если такое обрядовое лечение не помогает, идут к знахарю. Она, помимо пришивания берест, произносит заговор: «Раз пришила, два пришила, три пришила, ... девять пришила. Пусть плач от этого ребенка девятью дорогами уйдет, восемью дорогами уйдет, семью дорогами уйдет ...». Заговор включает и девятикратное плевание.

Конечно, пришитая к вороту береста в какой-то степени поддерживает голову плачущего ребенка. Тем не менее в данном случае важно не столько утилитарное, сколько сакральное значение.

Нами в экспедициях записаны конкретные свидетельства лечения от чрезмерного плача. Например, пожилые супруги К.Е. и И.К. Черебаевы из с. Казанла Карабулакского р. Саратовской обл. сказали, что их сын сильно плакал и они прибегали к обрядовому лечению. А Х.М. Ухливанова из д. Средние Алгаши Цильнинского р. Ульяновской обл., будучи одной дочерью в семье, занималась пришиванием берест.

**Свадебные обряды**

Имеются лишь две небольшие по объему работы, посвященные чувашской традиционной свадьбе, — это брошюры Гр. Львова (10 с.) и К.П. Прокопьева (63 с.). Много примеров в словаре Н.И. Ашмарина, в книгах А.А. Фукс, В.К. Магницкого и Дюлы Месароша. Однако во всех этих работах, как верно заметил Дюла Месарош, «не хватает описания языческих свадебных обрядов» [2000: 327]. При реконструкции традиционной свадьбы автор этих строк помимо научной литературы широко пользовался архивными источниками, а также собственными полевыми материалами.

Свадьба — это санкционирование двумя экзогамными родами создания новой семьи девушкой и парнем и ее легализация. Костяк участников свадьбы составляли старики, хотя так или иначе вовлекались люди в возрасте от 14 до 60 лет. Так говорят источники, так свидетельствует и автор этих строк. Брак подразумевает обязательный переезд невесты в дом жениха или в дом его отца. Таким образом, совершается очередной обряд перехода в жизни молодых людей. Не зря чуваши говорят: «Если приснится свадьба — к смерти» [Месарош 2000: 306]. Безбрачие считается отклонением от нормы, так как «момент и обряд свадьбы важны не сами по себе, а как прелюдия к появлению детей» [Оглоблин 1988: 11]. Свадьба, вбирающая в себя лучшие традиции семьи, является частью народной религии.

Следует иметь в виду раздельность мужской и женской частей чувашской свадьбы, т.е. родня жениха и родня невесты вначале гуляют по отдельности, но в один день. На другой день мужская свадьба едет в дом отца невесты и привозит ее с приданым. В доме отца и родственников жениха происходит совместная (основная) свадьба. В этом отношении к чувашской свадьбе близки свадьбы казанских татар и осетин. Например, «осетины принадлежат к числу тех народов, у которых свадьба справляется дважды. Сперва в доме родителей невесты устраивается предварительная свадьба (в этнографии она называется малой), а затем в доме родителей жениха следует основная свадьба (называется в этнографии большой)» [Дзуцев 1998: 129].

Свадьба по-чувашски — *туй*. В более широком смысле означает «праздник, пир, веселье». Однако этот термин не относится к женской (малой) свадьбе. Верховые чуваши для свадьбы, проводимой родней невесты отдельно, используют термин *шилĕк*, а для мужской свадьбы — *туй*. В низовом (литературном) диалекте различают мужскую свадьбу (*арҫын туйĕ*) и девичью свадьбу (*хĕр туйĕ*), а также совместную свадьбу и свадьбу в целом (одинаково — *туй*). Прав

Н.И. Золотницкий, утверждавший, что понятие «жениться» (*авлан*) означает «одомиться» (от тюркского *эв, öй, ӳй* «дом»). Понятие «выйти замуж» в буквальном значении — «идти за парня» (*кавча кай*). Учитывая глубокую традиционность свадебных ритуалов, некоторые исследователи используют термин *фольк-*. Например, Радост Иванова свою монографию назвала «Българската фолклорна сватба» (София, 1984).

Исследователи подтверждают аналогичность чувашской свадьбы горно-марийской, мордовской, удмуртской и казанско-татарской свадьбам. Так, у А.Ф. Риттиха читаем: «Свадьбы горных черемис по своим обрядам совершенно схожи с чувашскими. Те же должностные лица, те же поезжане, такие же шилики, церемонии при отъезде и выезде, одинаковое одевание, прощание и употребление нагайки и потому считаем излишним повторять одно и то же» [1870: 186].

Структурно свадьбу можно разделить на три блока: 1) досвадебные обряды, 2) собственно свадьба и 3) послесвадебные обряды. Но можно просто перечислить все обряды подряд. Так, А.К. Байбурин на материале русской свадьбы различает 7 этапов свадьбы и обозначает их схемой M → N → M, т.е. от жениха к невесте и обратно [Байбурин 1971: 5–6]. Однако чувашская свадьба имеет другой ход: M → K → M и G → K → G, только потом M → G → M, где M — мужская свадьба, G — девичья свадьба, K — родственники. Ю.Ю. Сурхаско составил более дробную картину карельской свадьбы [1976: табл. 1 и 2]. Конечно, по структуре свадебная обрядность строго последовательна и регламентирована. Поэтому прав Клод Леви-Строс, признававший исключительную роль самих носителей культурных ценностей в деле выработки структурных моделей, на которые мог бы опираться исследователь. В частности, он писал: «Многие так называемые примитивные культуры разработали модели (например, брачных правил), оказавшиеся лучше моделей профессиональных этнологов» [1983: 250]. Г.А. Левинтон [1970: 29] и автор этих строк [Салмин 1994: 187–313] проводят аналогию между структурами свадьбы и волшебной и богатырской сказок.

**Знакомство** молодых происходит разными путями. Растущие в одной деревне и участвующие в земледельческих работах бок о бок юноши и девушки имеют постоянную возможность наблюдать друг за другом. Свадьбе предшествует высматривание себе пары [Месарош 2000: 327; ЧГИ 5: 87–87об. и др.]. Процесс и формы знакомства представлены у любого этноса. Так, исследователи севернорусской свадьбы пишут, что «почти у каждой девушки есть свой почетник, а то и несколько» [Мыльникова, Цинциус 1926: 21].

Одним из наиболее традиционных мест знакомства девушек и парней, конечно, являлась *ларма* — межсельская форма посиделок. Взрослая девушка приезжала в гости к родственникам в чужую деревню, где она занималась в основном рукоделием — подготовкой подарков к своей свадьбе (*сурпанов*, рубашек, платков и т.д.). Все эти вещи необходимо было украшать вышивками. Ей помогали сверстницы. Время от времени ее с новыми подругами приглашали в другие дома на суп. Естественно, в этом были заинтересованы родители, имеющие взрослых сыновей. Тут и происходили знакомства, молодые приглядывались друг к другу, общались. Приходили и в дом к гостье, используя разные поводы.

Много знакомств происходило на *улахах* — на посиделках в своей деревне. *Улах* как место уединения молодежи давал возможность для более близких общений, вплоть до интимных.

Свадьба, где сходится масса молодежи чужих родов и деревень, также была местом знакомства взрослых парней и девушек.

Летние посиделки и игры на улице по вечерам являются благоприятной формой для многократных встреч и притирок. Здесь юноши и девушки как бы соревнуются в своих умениях петь, плясать и общаться.

Базары были межсельским праздником для молодежи. Девушки наряжались и шли мелкими группами на базар. Здесь они в основном ничего не покупали и не продавали, а ходили между рядами и делали вид, что озабочены как и все. Парни разных деревень тут и высматривали их, подходили к ним, пытались разговорить, знакомиться. Таким образом происходило высматривание невест и женихов.

Знакомство с девушками из чужих деревень происходило также на ярмарках.

Хороводы *Вăйă* — это более близкое общение. Как правило, здесь каждый парень и девушка старались создать пару. Парни без девушек старались знакомиться с ними в ходе игр. Большинство парней с хоровода провожало девушек до дома. А некоторые пары коротали ночь до утра.

У девушек в обыкновении было дарить любимому вышитый носовой платок. Мотивы дарения платочка как символа знакомства или обещания верности отразились в свадебных песнях. Так, пляшущий на свадьбе юноша намекает, что у него нет платочка, чтобы вытереть пот. У русских, наоборот, в обыкновении было дарить платочек девушке. Видимо, для вышивания. Она взамен дарила кисет, сшитый из лент. А у чувашей дарение платочка девушкой — это признание этого парня любимым.

Головной платок в контексте знакомства может выступить в качестве знака. Так, девушка, особенно засидевшаяся, может повесить стираный платок на ворота сушить. Это значит — она на выданье. Увидев красиво вышитый платок, кто-либо из парней мог заглядеться и сообщить родителям о своих намерениях. Содержание знака-платка часто воспевается в свадебных песнях.

Угощение девушек орехами и пряниками обычно бывает в устоявшихся парах. Факт принятия угощения воспринимается как проявление любовной симпатии. После этого парень может просить руки девушки.

У чувашей было принято не знакомиться с девушками, потерявшими девственность с другим, и не брать их в жены. Прожив незамужней примерно до двадцати пяти лет, такие девушки выскакивали замуж за первого попавшегося.

**Сватовство** — это переговоры ближайшего круга родственников жениха и невесты по поводу предстоящей свадьбы.

Исконным временем сватовства сами носители культуры, согласно источникам XVIII–XXI вв., называют период от *сурхури* до *Çăварни*. Однако следует учесть: если свадьбу играли в начале лета, то такой большой срок был не всем доступен из-за расходов (в виде угощений и подарков) в ходе промежуточных встреч. Поэтому в более поздних вариантах сватовство происходит непосредственно перед или накануне свадьбы [ЧГИ 152: 149–150; 177: 67 и др.].

В обыкновении чувашей было брать жен из других родов и деревень. За этим строго следил род. Чаще всего их привозили из других деревень. У удмуртов на этот счет имеется пословица, которая гласит: дым из печных труб жениха и невесты не должен смешиваться [Христолюбова 1975: 38]. Поэтому в литературе есть описания, когда в семье были недовольны тем, что сын изъявляет желание брать невесту из своей деревни. Выходить непременно в другие деревни и брать из других деревень («верст за десять и за сто» [Милькович 1905: 8]) было в традиции и у поволжских татар. Относительно чувашей Г.Ф. Миллер сделал совершенно однозначные записи: «При том же законы сродства наблюдают они так точно, что оных ни мало не нарушают» [1791: 68]. В свадебных песнях мотив выбора невесты обставлен почти сказочно. Бугульминские чуваши, например, пели:

Стрельнул из лука ввысь,
Не зная, куда упадет стрела;
Оказывается, упала в деревню Уртюк,
Просил-просил — не вернула.
Сказала, что сама придет [ЧГИ 23: 97].

В песне чувашей Хвалынского у. Саратовской губ., исполняемой в момент объединения мужского и женского поездов, также получали отражение детали, возможно, когда-то реально проводимого обряда стрельбы из лука перед сватовством:

Стрельнул из лука ввысь,
Стрела устремилась в сторону,
Пришли в поисках стрелы [ЧГИ 29: 19].

Существовали традиции брать невест из определенных деревень. Так, в д. Средние Алгаши Ульяновской обл. в течение нескольких веков приезжали из с. Старое Ильмово и с. Старое Дуваново Татарии и из д. Трехизб-Шемурша Чувашии. А жители д. Нижняя Якушка Ульяновской обл. имели брачные связи с жителями деревень Эврел, Майна, Средняя Якушка и Верхняя Якушка. Основной принцип — единоверие. На этот аспект обращали внимание даже те, кто среди чувашей оказывался впервые. Так, С.Н. Юренев из Твери, побывав в 1929 г. в Спасском и Чистопольском кантонах Татреспублики, заметил: «Некрещеные чуваши вступают в брак только со своими единоверцами и единомышленниками» [ЧГИ III–429: 172]. Твердое желание найти невесту из чужой деревни играло решающую роль. «Очень грешно жениться на той девке, которую каждый день видишь!» — констатировали старики [Фукс 1840: 26]. Если пришла пора женить сына, а он еще не успел познакомиться, то родители специально запрягали лошадь и ездили из деревни в деревню, буквально расспрашивая и подыскивая нужную девушку. Участники экспедиций XVIII в. также предупреждали о невозможности «брать за себя двух сестер», но о допустимости «жениться на двух, или на трех сестрах по одиночке». Конечно, женитьба на сестре и на сестриных детях у чувашей исключается [Миллер 1791: 68]. Женитьба на соседке допускается как исключение, если она не единокровница. Обычай брачного обыска, т.е. установление неродства по метрике, существовал и в православии [Даль 1981а: 638].

Родители жениха, сначала узнав у своего сына о его возлюбленной, начинают собирать сведения о будущей невесте. В первую очередь, они ищут пути сближения с подругой этой девушки. Угощают ее. Таким образом узнают о всех деталях. Устанавливают контакты и с родственниками любимой девушки сына. Основных требований к невесте со стороны родителей жениха было два: 1) трудолюбие девушки и 2) порядочность семейства невесты. Поэтому на семейно-родственных советах вспоминают и разбирают всех девушек, за которыми они наблюдали во время *ларма*. Потом заключают: «От

дерева яблоко далеко не падает». Конечно, бедные не могли думать о невесте из богатой семьи. А родители бедной девушки наряжали свое дитя, выложив последнее. У чувашей не было в обыкновении брать беременных девушек. В исключительных случаях они выскакивали замуж за вдовцов.

Почти все источники XVIII–XX вв. констатируют малый возраст жениха. Часты были помолвки, когда ребенку только 5–6 лет. Та же тенденция наблюдалась и среди марийцев, мордвы и татар. В экспедиции к ульяновским чувашам автор записал примеры женитьбы 14-летних мальчиков. У таких женихов невесты, как правило, были в возрасте. В подобных случаях родители со своим сыном не советовались, а ставили его просто в известность. Основная причина — желание иметь дома рабочую силу. Записи XIX в. в большей части фиксируют женихов 18–19 лет. Что касается невест, то они могли быть довольно зрелого возраста. 15-летнюю девушку выдавать никто и не думал. В 20 лет девушка также считалась «еще молодою и не вызревшею для брака» [РНБ. Q.IV. 379: 17]. Выдавали 25 или 30-летних. Для сравнения: на Поморском берегу русские девицы также сидели «в девках» до 27–28 лет, а до 20 лет к ним относились как к девчонкам [Бернштам 1978: 60–61]. «Настоящий период, в котором девицы чувашския должны вступать в брак, считается с 25 до 50 лет», — сообщал исправник Щербаков из Буинского у. Симбирской губ. [РНБ.Q.IV.379: 17]. В таком высказывании, конечно, содержится преувеличение, но есть и доля правды. В целом можно сказать, что чуваши не спешили распрощаться с дочерью в молодом возрасте. Это с одной стороны. С другой стороны — родители жениха также не спешили брать в дом молодую, ибо у такой, как правило, и вещей мало. Так, в 1924 г. в д. Старые Савруши Чистопольского у., по данным учащегося Чувашского педтехникума Ивана Павлова, в их семье женили из-за нехватки рабочих рук 15-летнего мальчика. Как свидетельствовал крестьянин И.Н. Антипов, по данным на 1906 г., в д. Тенеево Стерлитамакского у. Уфимской губ. женили в 16–17 лет. Согласно сообщению учащейся Сиплатовой, в 1928 г. в с. Биляр Озеро Чистопольского кантона ТАССР на свадьбе жениху было 18 лет, а невесте — 25. Против таких неравных браков выступали местные власти. Особенно следует отметить усердие удельного начальства и духовенства [Поле 94: 255–256; Комиссаров 1999: 223 и др.].

Узнав о намерениях сына и приметив девушку, родители жениха посылают свата *хăта* (из персидско-таджикского *кудо*). Им может быть как мужчина, так и женщина. В качестве свата или свахи могут выступать: отец парня, дядя, старший брат, оба родителя, одна из

женщин дома, а также могут прибегнуть к услугам третьего (постороннего) лица, в первую очередь — кого-либо из родственников, близких или соседей. Он, как правило, должен быть пожилым и уметь играть роль посредника. 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. Сватом могут назначить и кого-либо из знакомых отца жениха или отца невесты. Главные качества — смелость и словоохотливость. Конечно, вначале родители жениха приглашают свата к себе и советуются втроем. Тот, подготовившись, встает, молится *Турă* и отправляется в дом невесты [Димитриев 1960: 283, 301; Месарош 2000: 327 и др.).

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. Как и положено человеку с добрыми помыслами, он придавал важное значение молению божествам этого дома, дабы вызвать расположение к себе божеств. Сначала расспрашивает о здоровье, не проходя дверную половину помещения, однако, взглянув вверх, садится на скамейку как раз под матицу, что не принято в обычных ситуациях. Таким образом, его уже́ узнают. Сват мужчина кладет шапку около себя, а на приглашение пройти вперед отвечает: «Зачем проходить, если дело не выйдет, придется убежать, вот и шапку рядом положил». В любом случае сват не проходит (хотя бы в начале) в переднюю часть избы [ЧГИ 154: 224; 174: 167; 177: 68 и др.]. Для сравнения: таджикского свата узнают в том, что он лепешку, которой встречают любого гостя, отламывает из середины, а не с краю, как это принято; у русских сваты садились на лавку вдоль половиц и, расставив ноги, захватывали не менее двух половиц, для этого они надевали сапоги от разных пар, такое расположение сразу же давало знать о цели прихода; у татар сват, чтобы дело ладилось, сидел и развязывал завязки наволочек [Лобачева 1985: 116; Балашов и др. 1985: 27; Матвеев 1896: 5].

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. То же самое у марийцев. Ее уход из дома продиктован правилом, что пока стороны не придут к взаимному согласию, невеста и жених не могут встречаться.

Речь свата, изложение цели прихода изобилуют метафорами и намеками и требуют отгадок, хотя символы понятны обеим сторонам.

В своей хитроумной речи сват избегает прямого называния персонажей, особенно это касается жениха и невесты. Вот типичный диалог между сватом и отцом невесты в начале сватовства.

Сват: «Я слышал, у вас телка двухгодовалая на продажу».

Отец девушки, не смекнув или притворившись, говорит: «Ведь о продаже скота мы ни с кем не говорили».

Сват: «Может, ваша дочь знает?».

Тут и раскрывается цель прихода гостя [Ашмарин 1928: 18; ЧГИ 1: 129; 207: 79 и др.].

Слово-символ несет на себе основную нагрузку в разговоре свата в доме невесты у многих народов. У русских: «Есть у нас барашек бегун, а ищем мы ему ярочку»; «Есть у нас соболь красный, а еще нужно ему куницу — красную девицу» [Мыльникова, Цинциус 1926: 34].

Если родители склонны отдать дочь, то они молча приносят на стол хлеб. Аналогично удмурты «накрывают стол белой скатертью, кладут на него каравай хлеба и ставят соль в солонице, кумышку и масло скоромное в непочатых посудах» [Гаврилов 1880: 171). Все действия-символы сватовства должны быть известны участникам обряда. Согласный с предложением свата отец невесты у русских наполнял бутылку рожью [Байбурин 1981: 226]. Чуваши же приглашали в дом девушку и прямо спрашивали ее: любит ли она такого-то парня или нет [ЧГИ 268: 83]. Невеста могла подавать знаки и молча. Например, в некоторых украинских районах в знак согласия она колупала печку [Чистов 1987: 406].

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.) [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 117об.; ЧГИ 29: 2; III–152: 46об. и др.].

При согласии свату невеста сама (или через родителей) дарила вещи собственного приготовления. Например, *сурпан*, *сарă*, платок, полотенце с кружевами. Все подарки сват передавал жениху и его родителям. А отец девушки и сват в знак согласия менялись шапками [Зеленин 1915: 519; ЧГИ 29: 2; 208: 123 и др.]. У русских Ветлужского края сваха украдкой от родителей выпрашивала у невесты задаток в виде платка или пояса, которые гордо несла к жениху. Достойным женихам девушки Валдайского у. сами предлагали подобные задатки. Платок или полотенце невеста могла дать свату при родителях [Мыльникова, Цинциус 1926: 26, 39]. Анализ материала показывает, что не всегда четко соблюдается правило, кто кому дарит. Главное — что дарится. Любовная символика проявляется и в

дарении кольца или браслета. Платок, часы, кольцо, полотенце часто обнаруживают взаимозаменяемость.

Провожая свата, предлагают явиться на сватовство. Сват, в свою очередь, говорит: «Ладно тогда, вы просите слишком дорого за дочь, но не мое дело, не я же буду давать деньги». Придя в дом жениха, сват излагает весь ход помолвки.

Не всегда помолвка заканчивается положительно. Бывают отказы, а согласие с первого раза — большая редкость: свату приходилось совершать свой визит по нескольку раз, он ходил от дома родителей жениха в дом невесты, сообщая «известия от одной стороны другой, пока сделка не состоится» [Месарош 2000: 328]. Родители невесты не говорили о своем решении сразу. Отказ мотивировался: «Дочь еще молода, самим в доме рук не хватает, пусть поживет еще». В таких случаях сват забирает свои вещи и угощения (если их приносил) и уходит. Так же поступали марийцы [Фукс 1840: 222]. Украинцы «при отказе на стол ставили тыкву (гарбуз), жбан с водой» [Чистов 1987: 406].

Сват, отправляясь в дом невесты, с собой брал ременную нагайку.

Если договоренность считалась достигнутой, то сват три раза ударял невесту этой нагайкой и говорил: «Не отлучись от этой нагайки». Понятно, что имеется в виду не отлучиться от хозяина этой нагайки — жениха. Саму нагайку сват бросал на подушку невесты или на скамейку.

Оставление нагайки закрепляло помолвку. С этого времени начинались приготовления к сговору, т.е. непосредственно к сватовству. Однако оставление нагайки существовало не везде. Так, эта сцена отсутствовала, по данным Н.Р. Романова на 1927 г., в Ядринском, Чебоксарском и Цивильском уездах. Скорее всего, нагайке предшествовал прут. На это указывает, в частности, запись, сделанная в 1929 г. учеником Ульяновского чувашского педтехникума Онисием Степановым: здесь отец невесты ударяет свою дочь рябиновым прутиком, полагая, что таким образом обеспечивается хорошая совместная жизнь молодых [Ашмарин 1937: 265; ЧГИ 1: 130, 132 и др.].

Как и любой фольклорно-этнографический факт, количество участников сватовства вариативно. Материалы говорят о следующих вариантах: отец и мать жениха; родители и их родственники (от 4 до 10); родители и сват; согласно одним источникам, жених не входит в состав участников сговора, согласно другим — входит [Поле 89: 80; Месарош 2000: 328; Ашмарин 1937: 265 и др.]. У марийцев «приходят к невесте жениховы отец и мать со сватом и свахою» [Фукс 1840: 223], у удмуртов — «сват, сватья и жених» [Гаврилов 1880: 172]. Как

подтверждают источники, сваты приходили в дом отца девушки обязательно в нечетном количестве: 5, 7, 9, 11 человек. Ибо, объясняют информаторы, ни жених, ни невеста еще не составляют пары. Цель сватов — уйти из этого дома в парном количестве, т.е. нечет превратить в чет. Конечно, «родители невесты тоже собирают родных из деревни» [Месарош 2000: 329].

После предварительного сватовства до рукобитья у чувашей проходит от пяти дней до двух месяцев. Как принято, накануне моются в бане и одевают чистое белье. Готовят угощения. Время выезда — позднее время суток, обычно около полуночи. Запрягают лошадь и отправляются в дом отца невесты. Если от дома к дому путь короток, то делают его длиннее, совершив окольные объезды. Сначала заезжают к свату/свахе. Если в доме невесты в это время спят, то их будят. Войдя, обходят избу по солнцу и кланяются родителям невесты, их родственникам и гостям [Месарош 2000: 328; ЧГИ 177: 483; 207: 80 и др.].

Родители невесты, в свою очередь, приглашают родственников и соседей в небольшом количестве. Располагаются присутствующие за столом и на скамейках по принятому правилу (старики и почетные люди — в переднем углу, мужчины — справа, женщины — слева). В присутствии всех еще раз спрашивают у родителей невесты, согласны ли они отдать дочь за этого парня. Главное в сговоре — окончательно договориться о калыме и приданом, а также назначить день свадьбы. Калым за девушку обязательно предполагает деньги. Например, по материалам Дюлы Месароша, на начало XX в. задаток составлял 5 рублей, а в источнике о сватовстве в 1910 г. в Буинском у. — 10 серебряных. В приданое обязательно входило крупное животное, как правило корова. Конечно, внесение задатка было равносильно окончательному договору. Нарушение его считалось сильной обидой, нанесенной родне жениха. Договор закреплялся рукобитьем отцов молодых, они брали друг друга за руки через шубу. Далее говорили о приготовлениях, необходимых к свадьбе. Назначали день свадьбы, выбирая счастливый день (например, не подходит вторник). Если на предварительных переговорах свата нагайка не использовалась, то она применялась в тех же целях на сговоре [Месарош 2000: 328; Ашмарин 1937: 265–266 и др.].

Моление начинается с подачи пива из непочатой бочки и хлеба. Глава дома или его жена раздают каждому присутствующему по кусочку хлеба с намазанным маслом. И сам процесс, и полученный кусок хлеба одинаково называются у чувашей *ал валли* (буквально — «для руки», «на руки»). Все встают, смотрят в сторону чуть

приоткрытой двери и держат бутерброд в правой руке. Зажигается свеча. Вначале обращаются к *Турă* и *Пӳлĕх,* а затем к другим божествам. Просят здоровья будущей паре, желают им иметь детей, высказывают желание иметь целый пол ягнят и целую скамейку детей. Конечно, просят у *Турă* возможность ходить друг к другу в гости. Фактически после совместного моления и съедения кусков хлеба с маслом брачный договор считается заключенным [Месарош 2000: 329; ЧГИ 29: 2; 285: 301 и др.]. Удивительные параллели к чувашской сцене моления во время сговора находим у удмуртов: «Потом старший в семействе или отец девушки, став к столу, берет с него кусок хлеба и масла, посыпанные солью, в шапке просит счастья у Бога и воршудов желающим сочетаться, говоря, что такого-то и такого-то воршуда люди намереваются... соединиться, и в заключении говорит: ... и ты кылдыçин не оставь их. Кончив же молитву, съедает свой кусок хлеба, приглашая к тому же и прочих находящихся в избе» [Гаврилов 1880: 172]. Подробное описание моления у телеутов сделано А. Ефимовой [1926: 227–232]. Принимая первую чашку, отец невесты передает ее родственнику, знающему молитву. Тот, брызгая вином из ложки, обращается к божествам: к родовому, а затем другим ульгенам. Кропит углы и стены дома, люльку, печку, дверь, полки, у которых имеются свои божества. Повернувшись к печке, в частности, просит у божеств огня благополучие для жениха и невесты и разрешение на новый брак.

Обе стороны заранее готовят угощения. Как правило, это домашняя водка, пиво, мед, обильно помасленная каша, хлеб ржаной и пшеничный и сырок. Угощения всех видов должны иметь нечетное количество, ибо пока ни жених, ни невеста не составляют пары. Только малинки *йăвача* пекутся в неисчислимом количестве, чтобы у молодых было много детей. Дома у невесты варят суп и подают еду на стол семь девушек-родственниц. За стол садятся поочередно: сначала — родственники жениха, их угощают родственники невесты; затем со стола убираются угощения родственников невесты и подаются угощения жениха, начинается угощение родственников девушки. В конце хозяева подают на стол кашу. Это последнее блюдо совместной еды, после которой гости должны идти домой. Если гости не будут торопиться выходить из-за стола, то они заслужат осуждения: «Эти гости не знают чести, они и после каши не уходят» [Месарош 2000: 329; Ашмарин 1937: 265; Миллер 1791: 71 и др.]. У удмуртов на столе присутствуют пироги, ватрушки и каша [Гаврилов 1880: 172–173]. Нечетное количество подаваемой пищи свойственно и таджикам. Например, они подают выпечку в девять

стопок на подносе. На стол ставят также по девять штук больших лепешек и пирожков с мясом [Лобачева 1985: 116–117].

После совместной еды две женщины идут в соседний дом к невесте, чтобы та принесла подарки гостям. Они кладутся на колени. Сюда входят рубахи красные ситцевые и самотканые, платки, холст белый, *сурпаны*, штаны, а также каждому по полотенцу. «За подарок каждый опускает в пивной ковш пару монет, после того как выпьет предложенное за него пиво» [Месарош 2000: 329]. Преподнеся жениху ковш с пивом, невеста покрывает сосуд «платочком зятя» [Никитин, Крюкова 1960: 39]. Затем отец велит дочке принести из клети белый холст и, отрезав кусок, подарить отцу жениха. Она плачет, не хочет резать, ибо таким образом она отрезает себя из отцовского дома. В ответ на подарок отец жениха отдает остатки калыма полностью. Заметим, что все подарки должны иметь нечетное количество.

Гостей провожают в полночь или ближе к утру. В воротах их осыпают хмелем и горохом — символами плодородия, роста и размножения. Отец жениха располагается на плетеном тарантасе. Разгоряченный угощением, он кладет подарки за пояс и всю дорогу кричит, выражая свое удовольствие [Ашмарин 1937: 265; ЧГИ 177: 483; 209: 449 и др.].

**Калым** — уплата за невесту. Договор о размере калыма и его оплата могут производиться еще на сватовстве. Например, получив из рук отца кружку пива и осушив ее, отец жениха возвращает ковш, опуская на дно монету. Отец девушки еще подносит и опять пустая кружка возвращается с монетой — и так до тех пор, пока сумма не удовлетворит отца девушки. Калым может быть оплачен отрезом холста, полученного из рук невесты, а также в виде денег в мешочке, который ставится на стол во время сватовства. В этом случае отец девушки после сватовства ходит и хвалится, что калым оплачен «чистоганом» [Димитриев 1960: 301; Ашмарин 1928: 134; Vambery 1885: 458 и др.]. 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. Так было и у других народов. К примеру, у бурят «еще во второй половине XIX в. очень популярной была форма брака обменом...: две семьи, два рода обменивались девушками-невестами. При такой форме брака каждая девушка в силу издавна сложившихся межродовых связей должна была выйти замуж за юношу

из определенного рода». Такой форме брака «не свойственна выплата калыма. Вероятно, эта форма брака предшествовала калымному браку» [Галданова 2002: 119].

Калыму предшествовал брак с отработкой. Юноша, чтобы заработать средства на женитьбу, до свадьбы занимался отхожим промыслом, говоря по-современному — бывал на калыме. Мотивы отработки в виде рудимента сохранились у чувашей и в посещении женихом своей невесты после сватовства до свадьбы. Тот же смысл отражен и в форме отработки, когда не жених, а невеста отрабатывает у своего отца. Отработка у тестя четко зафиксирована у многих народов. Так, в Библии говорится о семилетней работе [Быт 29: 30], у эвенов — о трех- или пятилетний [Августинович 1878: 54]. Как сообщил нам Кон Ву, во Вьетнаме и ныне (правда, очень редко и только у малочисленных народностей) встречается обычай досвадебной отработки парня-жениха в доме девушки. Длится этот срок обычно 2 года. Он постоянно в работе. В это время живет с девушкой как с женой. Если девушка беременеет — это хорошая примета, если нет — то свадьба отменяется. Родители невесты тоже наблюдают за женихом. Если он понравился им — они соглашаются выдать девушку, а если жених не понравился (плохо работает), то попросят его уйти из дома.

После сватовства отец жениха собирает родственников «для выбора к поезду». Здесь он назначает должностных лиц на свадьбе: кравчего, дружку и т.д. «По окончании выбора, начиная от дверей (как мужчинам, так и женщинам) дружка подносит, говоря, чтобы дополнили они женихов калым» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 266]. Иначе говоря, свадьба — дело не только семейное, привлекается и родня. Свадьбу на ранней стадии следует признать как родовой ритуал. Допустимо, что у чувашей, как и у кумыков, например, «основная часть калыма... выплачивалась не родителями жениха, а родственниками его» [Алимова 1989: 18].

В зависимости от исторического времени и традиций, размеры и сумма калыма колебались. Зависели они, конечно, и от уровня состояния сватов и от того, какова была свадьба — со сватовством, с умыканием или уходом. Согласно источникам и свидетельствам, диапазон калыма составлял: в XVIII в. — от 3 до более 100 рублей, в XIX в. — от 10 до 200 рублей, в начале XX в. — от 20 до 150 рублей [Месарош 2000: 329; Димитриев 1960: 283; Зеленин 1915: 519 и др.].

То, что сватовство и свадьба — дело не сугубо семейное, говорит и факт, когда «дружка подносит, а сват невестину отцу платит часть договорных денег» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 267].

В любом случае деньги за невесту должны быть вручены отцу девушки до свадьбы. После этого «отец невесты, сидя за столом в переднем углу, считает деньги калыма, а по сочтении встает со своего места, приветствует жениха и поезжан, подносит им сам, сажает поезжан и дружку, имеющих на руках своих плети, а на головах шапки, в передний угол, жениха и поддружья с его длинными сумами — за занавесь» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 271].

Калым дополнялся подарками от жениха. В первую очередь, сюда входит мед: согласно свидетельствам XVIII в., в количестве от полпуда до свыше трех пудов. А также по ведру домашнего вина и пива, фунт чая и десять фунтов сахара. Конечно и со стороны жениха должны быть подарки новым родственникам и в виде рубах, платков или холстов [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 117об.; Гакстгаузен 1869: 312; Георги 1799: 37 и др.]. Для сравнения приведем обычаи гуззов (X в.): «Иногда калымом бывают верблюды, или лошади, или что-либо другое. И никто не может прибыть к своей жене, пока не будет уплачен калым» [Ковалевский 1956: 126].

**Обмен подарками** (*пăлчав*) — это последние переговоры сватов, дающие старт для подготовки к свадьбе. От сватовства до свадьбы остается немного времени, и две стороны имеют последнюю возможность уточнить детали (сроки, количество участников, состав поездов и т.д.) [Ашмарин 1934а: 139; 1936: 110–111 и др.]. Конечно, ритуал обмена подарками может быть только у свадьбы со сватовством, а у свадеб с умыканием и уходом, скорее всего, отсутствует.

Этимология слова *пăлчав*, видимо, возводится к монгольскому bolja «определение срока», «договор о сроке» [Rona-Tas 1986: 221–223]. В таком значении оно встречается в тунгусо-маньчжурском, персидском, грузинском и во многих тюркских языках.

По времени обмен подарками происходит в период от сватовства до свадьбы. Источники фиксируют разные варианты: через три недели после сватовства, через одну–две недели; ориентируются и на *çимĕк*: за неделю или накануне *çимĕк*; а также за неделю, за три–четыре дня или за день до свадьбы. Все зависит от того, сколько времени остается от сватовства до свадьбы. Поэтому имеются и такие высказывания: когда все приготовят; когда захотят; в любое время [Ашмарин 1936: 111,118; ЧГИ 1: 133 и др.].

Едут родители жениха, ямщик-мальчик и кто-либо из родственников. Это основные участники, могут быть другие варианты. Поездка в дом отца невесты совершается непременно на тарантасе, даже если дома́ сватов рядом.

По этому случаю и сторона невесты собирает родню. Сначала молятся *Турă*, желают невесте и жениху долгих лет жизни, иметь детей.

Сват перечисляет содержание подарков со стороны жениха (сапоги, кумачовые нитки, три аршина холста и т.д.). Затем мужская сторона просит показать невесту. Одетая в нарядную одежду девушка в перчатках и с кольцом выходит к гостям. Она подносит кружки родителям жениха и вместе со снохами и подругами кланяется им. Те в опустошенные кружки кладут деньги. Невеста в правые руки свекра и свекрови кладет подарки белого цвета. При выходе из дома те вытирают лица подаренными белыми тканями. Жениху невеста передает носовой платок. Родители невесты всем дарят рубашки. Важно — дарение предметов происходит в определенной ситуации с определенным смыслом, обмен подарками означает согласие сторон на брак.

Затем два свата ведут разговор о времени свадьбы: как правило, через сколько недель и в какой день быть свадьбе. Договариваются и о количестве участников. Например, со стороны невесты 21 человек (это число должно быть нечетным). Сколько должно быть повозок и сколько всадников — это тоже предмет договора сватов [Поле 89: 116; Ашмарин 1934а: 139; 1936: 110 и др.].

Обязательные угощения, которые брались со стороны жениха, — это маленькая бочка пива, четверть меда и сырок. В доме свата угощались в основном медом. Гостей водили из дома в дом к родственникам.

Все высказывают благословения в адрес невесты и жениха. В частности, говорят: «Пусть живут до старости, пока не побелеют, как эти белые подарки; пусть не бросают друг друга и подчиняются старшим». Затем следуют песни, основным лейтмотивом которых является мысль о стремлении иметь новую родню.

**Время проведения свадеб**. Большинство говорит о проведении свадеб в *çимĕк*. «В çимĕк кто желал, тот женился», «А в çимĕк шумели свадьбы», — читаем в записях XIX–XX вв. «Все...» или «В основном...» — такие утверждения относительно проведения свадеб в *çимĕк* встречаются в громадном количестве материалов, которыми располагает автор. Некоторые информаторы подчеркивают, что у всех чувашей (имея в виду некрещеных) свадьбы бывают на *çимĕк*. Имеются только некоторые уточнения: после завершения сева, в то время бывают молодежные *Вăйă* в день *çимĕк*, за день–два до *çимĕк* или на следующий день после *çимĕк*, или более абстрактно — летом [Месарош 2000: 330; Зеленин 1915: 519; ЧГИ 21: 172 и др.].

Свадьбы можно было проводить до начала полевых работ, точнее — до сенокоса. Косвенным подтверждением могут служить частушки, исполняемые на свадьбах:

*Глупость нашего отца (видна из того),*
Что он выдает дочь перед полевыми работами.

Или:

Девиц, не умеющих работать,
Выдают замуж перед полевыми работами [Ашмарин 1929б: 141].

Имеются факты проведения свадеб в начале зимы. Конечно, здесь на первое место выходит соображение об экономической выгоде: урожай собран, скот набрал веса и накрывание стола обходится дешевле. Именно так поступали, например, таджики, называя этот период «временем дешевизны» [Кисляков 1959: 95]. Тем не менее конец осени — начало зимы и середина зимы для проведения чувашских свадеб нехарактерно. «В старину зимой свадеб у чувашей было очень мало. Если и были, то их проводили исключительно нищие. И те, кто играл свадьбу без сватовства», — сообщал в 1928 г. А.С. Семенов из д. Новое Аксубаево Чистопольского кантона Татреспублики [ЧГИ 623: 1–2]. Можно допустить, что случаи проведения чувашами свадеб в период осень–зима — это влияние традиции русских. Например, в 1886 г. воспитанник Симбирской чувашской школы Яков Егоров из д. Новые Атаи Курмышского у. Симбирской губ. писал: «Если чуваши устраивают свадьбы, то они не проводят, как русские, зимой, свадьбы всегда приурочивают к çимĕк до полевых работ» [ЧГИ III–152: 111об.].

Фактически чувашские свадьбы продолжались ровно неделю. Но к ним тщательно готовились. Этот период чуваши буквально называют «праздником свадеб» [ЧГИ III–536: 54].

Как видим, свадьбы приходились на *çимĕк*. Этот день Н.И. Ашмарин в своем словаре обозначил как День Любви, предшествующий Пятидесятнице. *Çимĕк*, в свою очередь, приходится на месяц *çĕртме*, другое название — «девичий месяц». Иначе говоря, земля засеяна и беременна, а значит и невестам (если считать, что человек — часть природы) время беременеть. Получается, через свадьбы люди стремились воздействовать на плодородие земли. «Не случайно такое большое место занимают в нем (в аграрном празднестве. — *А.С.*) эротические, брачные мотивы, свадебное действие как таковое» [Ивашнёва 1976: 192].

Свадьбы у чувашей начинаются неизменно в пятницу.

При реконструкции темы «**Подготовка к свадьбе**» следует учесть: со сватовством ли свадьба или с умыканием; девичья эта свадьба или мужская, или объединенная; свадьба верховых или низовых чувашей. В данном случае рассматривается основная форма — свадьба, объединяющая впоследствии девичью и мужскую.

К свадьбе обе стороны готовятся отдельно, хотя их действия согласуются во времени. Подготовке уделяется ровно неделя: за неделю до *çимĕк* [ЧГИ 623: 4]. У севернорусских «период подготовки к свадьбе мог длиться от одной-трех недель до месяца и более» [Андреева 2004: 77], т.е. время подготовки к свадьбе было менее регламентировано.

В обоих домах происходит совещание с целью назначения должностных лиц на свадьбе: старшего дружку, дружку, младшего дружку, главу свадьбы, посажёного отца с женой, а также девиц, сопровождающих невесту и участвующих на ее свадьбе.

Родители сосватанной дочке покупают материалы (полотна, нитки, иголки) для изготовления подарков. Невеста созывает девиц на помощь. Те приходят к ней по праздникам и целыми днями работают на подругу. Таким образом изготовляют и вышивают нужное количество рубашек, *сурпанов* и *масмаков*. За работу невеста угощает девушек пивом и чаем. Работая, все вместе распевают песни о предстоящей доле невесты, а она время от времени причитает [ЧГИ 177: 85; 267: 144; Сырнев 1901: 176 и др.].

Жених вместе с родственниками готовит телегу, а мужчины-родственники невесте изготовляют кибитку.

Приглашают музыкантов для игры на скрипке, волынке или гармони.

В день свадьбы в обоих домах дворы тщательно подметаются. Следует учесть, что дворы у чувашей в старину были обширны и к началу лета покрывались травой.

Устройство во дворе, устанавливаемое на время свадьбы, называется *шилĕк*. Несмотря на предположения, этимология этого слова неясна. Так, Р.Г. Ахметьянов приводит значения этого слова в разных языках: монг. *šire* «престол, трон», татар. *шыйлык* «торжественный выезд, заключающий свадьбу; весеннее сборище на поле», мар. *шелык* «свадебный стол, престол»; башк. *ширзек* «свадебная кошма». По его мнению, *šijlyq* первоначально означало «стол (или кошма) торжественного пира с участием хана», это согласуется с тем, что у тюркских народов жених во время свадьбы уподобляется хану». Он же отвергает возведение П.В. Денисовым этого слова к культу овцы [Ахметьянов 1977: 100]. М.Р. Федотов полагал, что марийское *ше-*

*лык* восходит к чувашскому *çӳлĕк, çӳлĕх* [1990: 282]. С.М. Михайлов указывал на происхождение названия этого свадебного устройства от названия мелкой монеты *шиллинг*, «так как чуваши на этот шилик жениху кладут поныне деньги, называемые *шилик окси*, то есть "шиликовые деньги"» [1972: 51].

*Шилик* устраивается под навесом лабаза, который имеет П-образный вид. По углам вкапывают невысокие столбы, на них вколачивают доски для сидений. В дальнем углу ставят или сколачивают два стола. На место, куда сядет глава свадьбы, кладут подушку, а на землю между скамейками стелют войлок [ЧГИ 28: 889; 146: 703; 151: 144 и др]. Аналогично у горных марийцев и осетин [Риттих 1870: 190; Дзуцев 1998: 130].

По углам *шилĕка* (а иногда и больше) ставятся деревья. Согласно источникам, в основном березы или липы. Их срубают и приносят из рощи накануне. На деревья вешают вышитые рубашки-подарки. Конечно, «мотив взаимосвязи дерева, воды и женщины перешел в языческую, а затем христианскую религию. У славян это нашло свое отражение в празднике Троицы, которому предшествовал обряд наряжения срубленной березы в женскую одежду, а затем в самый день Троицы ее опускали в реку, воссоединяя с третьим элементом — водой» [Померанцева 1985: 66–67]. На Вологодчине как лента в косе, так и наряженное дерево одинаково называются «девичьей красотой» [Калинина 1985: 218].

На столы ставят бочки с пивом, а также хлеб, вино, сыр и другие угощения. На северно-русской свадьбе пиво также занимало главное место на столе [Андреева 2004: 77].

*Шилĕк* типичен для верховых чувашей, а для низовых — исключение. Даже у верховых он иногда устраивается только в доме невесты. Некоторые источники, в том числе и о верховых чувашах, вовсе отрицают наличие *шилĕк* во время свадьбы. Видимо, приходится говорить или об архаичности, или о локальности этого явления. Вопрос еще не разработан.

**Свадебная баня жениха** предназначена для очищения молодого как в прямом, так и в переносном смыслах. Отмечены две формы мытья. Так, по данным от 1902 г., в Хвалынском у. Саратовской губ. жених моется со своими родственниками, принимающими участие в свадьбе. В экспедиции к самарским чувашам автору рассказали, что традиционно мылись сначала три парня, включая жениха, а потом — три девушки [Поле 90: 155, 186; ЧГИ 29: 7 и др.].

**Одевание жениха**. Местом одевания жениха неизменно называется клеть. Туда он идет вечером в одной рубашке. Здесь расстав-

ляют стол и стулья, ставят еду и питье. Изредка местом одевания называют чулан [Месарош 2000: 335; Никитин, Крюкова 1960: 38; Ашмарин 1934а: 319 и др.].

Одевает жениха невестка — жена его старшего брата. Так говорится в основных текстах. Но есть и другие варианты: родственница, жена старшего дружки, жена старшего брата невесты. Одевать жениха и невесту должно одно и то же лицо. Она же и постригает. Конечно, при этом присутствует небольшой круг участников свадьбы.

На ноги жених надевал сапоги. В старину в сапог клали монету. Так, по данным псаломщика с. Ерилкино Бугурусланского у. Оренбургской губ. Андрея Липатова, на 1911 г. — 20-копеечную монету серебром.

В качестве верхней одежды, как правило, надевали суконную длинную поддевку черного цвета.

Поверх повязывается матерчатый пояс красного или зеленого цвета. По обычаю, он завязывается только после третьей попытки и особым узлом.

На пояс поверх кафтана привешивали короткий платок или полотенце, подаренные во время сватовства невестой, — так, чтобы вышитые или вытканные на концах красивыми узорами части свисали около карманов. Называется он платок или *сурпан* зятя. Имеются варианты, когда за пазуху или в карман клали этот же или дополнительный платок с отвисающими наружу концами.

Шейные украшения были неизменными атрибутами обрядовой одежды молодого. В разные времена в разных местах они имели различный вид. Один из них — *сухал* (букв. «борода») — набор пришитых к материи монет, носимый обычно девушками. Такой же наряд можно было видеть еще в конце XIX в. в Белебеевском у. Уфимской губ. у женихов. Чуваши с. Винтерево Симбирской губ. на шею жениха надевали сетку, вязаную из красной бумаги, концы которой свисали на спине. В Бугурусланском у. Самарской губ. жених надевал ожерелье из бус и монет.

На спину прикрепляли *çулăк*, представляющий собой сложенный в треугольник небольшой вышитый платок белого цвета с бахромой по краям. Пришивали его за два конца к плечам, а третий конец — на спину. Как объясняют источники, вышивала этот платок девушка перед замужеством при свете луны. Называется такой платок «платком зятя».

На голову надевали большую смушковую кудрявую шапку. В народе ее называют крымской. К лобной части шапки пришивают монету крупного размера, стоимость которой зависит от состоятель-

ности родителей жениха. Источники называют монеты достоинством от двадцатикопеечной до рублевой (данные на начало XX в.). Наиболее состоятельные прикрепляли три монеты. Цвет шкуры — в основном белый, один пример говорит о черном цвете. Верх шапки суконный.

О том, что жених надевал на руки, тексты говорят двояко. Большинство из них говорит о рукавицах, а иные — о перчатках. Причем описываются черные рукавицы, а перчатки — белые.

Чрезвычайную редкость и ценность представляют относительно ранние источники с упоминанием о прикреплении к мизинцу правой руки небольшого платочка. Платок готовился специально к свадьбе. В одних случаях вышивали на платке разные узоры из красной бумаги и прикрепляли по концам кисти, в других — вышивали шелком с бахромой. Удивляет и то, что этот небольшой платочек, привязываемый к мизинцу, называют *çулăк*, т.е. так же, как и платок, прикрепляемый на спину. В отличие от всех других источников Дюла Месарош утверждает, что платочек прикреплялся петлей к мизинцу левой руки.

В руке жених держал ременную толстую нагайку. Она отличалась от нагаек и называлась свадебной. В деревне имелась в количестве одной–двух–трех штук и женихами бралась на прокат. Иногда жених держал нагайку в кармане, а перед тем, как куда-либо присесть, ударял ею.

Всю экипировку с перечисленной атрибутикой жених не снимал ни в доме, ни за столом на всем протяжении свадьбы. В таком наряде он должен был находился даже в жару. Здесь, разумеется, сыграла роль традиция. Представление о женихе всегда было неразрывно связано с его зримой одеждой.

Рядом с женихом всегда находился младший дружка, который следил, чтобы жених не снял зимнюю одежду. Источники указывают две причины, когда жених снимает шапку и рукавицы: когда он молится, шапку по обыкновению кладет за пазуху, а когда берет ковш с пивом из рук тестя, то рукавицы также снимает.

**Коленопреклонение жениха**. В основной (низовой) форме чувашской свадьбы, когда мужская и женская свадьбы проводятся сначала отдельно, присутствует обряд коленопреклонения жениха перед родителями и стариками рода. Происходит это в начале мужской свадьбы у обильно накрытого стола в переднем углу [Поле 88: 21; ЧГИ 1: 136; 29: 131 и др.].

Жених и сопровождающие его люди входят в избу. Родители жениха и несколько стриков рода к этому времени сидят за столом в

переднем углу. Жених, руководитель свадьбы и младший дружка преклоняют колени у ног стариков. У всех в руках кружки пива. За женихом на коленях располагаются все остальные, присутствующие в доме. Жених слегка склоняет голову, что означает прошение благословения. Родители начинают благословлять.

Отец дает сыну несколько рублей и начинает говорить. В частности, он констатирует, что сын с этого дня отделяется от родителей, становится семейным. Желает сыну дожить до старости, иметь детей, желает счастья, быть ко злу задом, а к добру — лицом. Благословляет также мать. В частности, она говорит, что наделяет сына периной и подушкой. Родители также обещают выделить сыну определенное количество скота и имущества.

За сына ответ держит старший дружка, а сам жених совершает земной поклон родителям. Сын, встав, надевает на голову шапку жениха и с этого времени становится женихом. В этот момент музыкант заиграет на своем *купăс* свадебную мелодию, а публика начинает петь. Так зачинается пир.

**Мужская свадьба** — свадебная церемония, совершающаяся с жениховой стороны. Чувашские термины — *арçын туйĕ* «мужская свадьба» или *кĕрӳ туйĕ* «свадьба зятя». В этой части свадьбы невеста участия не принимает. Если мужскую часть и свадьбу в целом называют *туй*, то ту часть свадьбы, которую сторона невесты проводит отдельно и одновременно с мужской свадьбой, называют *шилĕк* [Поле 90: 186; ЧГИ 209: 307; Ашмарин 1928: 308 и др.].

Завершив церемонию коленопреклонения, все размещаются по местам и поют три круга песен. Затем скрипач начинает играть мелодию *вăй килли*. Глава свадьбы и его жена открывают пляску, слегка шаркая ногами. Остальные под мелодию хлопают в ладоши. Затем опять переходят на свадебную мелодию. Пляска повторяется три раза. Тут старший дружка, обращаясь к публике, восклицает: «Упăтĕк!». Под этот сигнал народ встает и по очереди целует стариков. И начинается сбор на *вăй килли*. Раньше других покидают дом глава дома с женой. С собой они берут цельный каравай белого хлеба и ведро пива.

Перед выходом участников мужского поезда публика во дворе седлает коней. Вслед за старшим дружкой участники свадьбы во дворе делают три круга посолонь. Затем все мужчины вскакивают на коней, а женщины занимают места на телегах.

Выходят со двора и едут по улице в следующем порядке: впереди на одной линии — старший дружка и младший дружка, за ними в одну линию — жених, а по бокам — два холостяка, затем в несколько линий — остальные всадники, за ними — женщины на телегах,

которые с этого времени непрестанно поют, на каждой телеге вожжами управляет мужчина. Иногда на первой линии вместе со старшим и младшим дружками могли ехать носитель переметной сумы и музыкант (обычно волынщик). Коня музыканта за повод узды вел соседний всадник. Такой поводырь заслуживал подарка от невесты. О количестве поезжан в мужской свадьбе имеются данные. Так, по данным из с. Старое Ганькино Куйбышевской обл., всадников-мужчин бывает 30–40, а женщины размещаются на 5–6 телегах.

Как по дороге туда, так и по дороге обратно три раза спешились с коней, слезали с телег и плясали чувашскую пляску под мелодию *вăй килли*.

По всей свадьбе в целом и в мужской свадьбе, в частности, встречающиеся противоречия и неувязки провоцируются самими материалами в силу вариативности действ. Например, это касается локуса кратковременной встречи участников мужской свадьбы с представителями невесты до совместной свадьбы: 1) дом соседа, 2) дом родственника жениха, куда временно переместили невесту, 3) дом родителей невесты. В исследованиях этот эпизод чаще опускается, т.е. не получает никаких объяснений, или вуалируется самыми противоречивыми толкованиями. В любом случае этот локус обозначается термином *вăй кил(ли)* — букв. «дом для игры». Основной вариант этого локуса — соседний с женихом дом. Однако не исключаются и другие варианты. Но при одном условии — этот дом должен находиться на восточной (= южной) стороне от дома отца жениха. Термин *вăй килли* применяется только в контексте мужской свадьбы. Еще раз подчеркнем: дом для *вăй килли* служит для вре́менной, первичной и краткосрочной встречи мужской свадьбы с представителями невесты; здесь мужская и девичья свадьбы еще не объединяются. Кроме того, производным от термина *вăй кил(ли)* можно считать звание одного из должностных лиц свадьбы — хозяина этого дома — *вăй кил пуç* «глава дома для игры». Но в некоторых местах (у верховых чувашей, особенно в Ядринском у.) не было ни самого эпизода *вăй килли*, ни, соответственно, — должностного лица.

Подъехав к дому *вăй килли*, поезжане без остановки заезжают в открытые (но не всегда) ворота во двор. Тут же, спешившись, скучиваются у двери в сени (или у крыльца). В дверях навстречу друг другу располагаются хозяин этого дома и младший дружка. Они обмениваются кружками пива, пожелав друг другу здравия. За младшим дружкой стоит старший дружка с двумя сумами гостинцев. За вход в дом хозяин требует плату. Младший дружка отдает сумму. По данным от 1886 г., она составляла 10 копеек. Если младший дружка из задиристых, то он начинает упираться и препираться, а в это вре-

мя стоящая вплотную публика врывается в дом и начинает плясать. Присутствующие в доме родственники невесты могут противиться грубостям и в некоторых случаях возникает потасовка.

Все действия в этом доме заключаются в троекратном исполнении песни и троекратной пляске. Смысл — первый контакт публики с представителями невесты.

Весь поезд от дома *вăй кил* возвращается в дом жениха и сразу отправляется исполнить ритуал *хаяр укçи пăрахни* — букв. «бросание монеты зла». Для этого на повозках доезжают до развилки дорог, спешиваются, обращаются с молением к духам предков и бросают в этом месте монету (информаторы называют 2 копейки).

Далее мужская свадьба совершает обход родственников. Встреча в домах и действия в них совершаются по одному сценарию. Обход начинают с коренного дома рода жениха.

Если в доме *вăй килли* не всегда встречали с открытыми воротами, а иногда пытались получить за открытие ворот денег, то во время обхода мужской свадьбы в домах родственников всегда встречали с открытыми воротами. Первыми во двор въезжали старший и младший дружки, за ними — жених и два холостяка, за всадниками въезжали женщины на телегах. Всадники, проезжая ворота, ударяли крышу ворот нагайками. Старший дружка, получив кружку пива, льет немного на гриву лошади и водит свой народ по двору один круг по направлению движения солнца. Старший дружка выпивает пиво, и вся публика спешивается. Привязав лошадей, с песней подходят к сеням: впереди — старший дружка, за ним — холостяк с подушкой, жених и другой холостяк. Весь народ — за ними.

Хозяин принимающего дома с кружкой пива встречает родню в дверях в сени.

Далее речь держит старший дружка. Он получает кружку пива из рук хозяина и, в частности, речитативом говорит:

Салам-алик, благодарю Вас!
Пьете ли, кушаете ли,
Играете ли, смеетесь ли?
Из восьмидесяти восьми скамеек
Восемь скамеек нам
Попользоваться не дашь ли? — говорит.
Не я говорю, ребята говорят.
Из девяноста девяти половиц
Девять половиц
Нам играть-смеяться не дашь ли?

На что принимающий отвечает: «От нас благословение».

Старший дружка, а за ним и вся публика с песней входят в дом. За столом их встречают глава свадьбы с женой, а напротив их на стуле сидит один старик.

При обходе родственников раньше других участников свадьбы выезжает глава свадьбы на телеге с гостинцами (бочка пива, в суме — хлеб, творог, мед). С ним бывает или жена, или глава другого, принимающего, дома. Войдя в хату, публика совершает коленопреклонение хозяину дома и его жене.

Старший дружка перед стариком, восседающим на отдельном стуле у стола, держит речь, прося места в доме:

Снаружи восемь, изнутри четыре,
Из четырех углов один нам не будет ли? — говорю.
Из шестидесяти шести половиц
Шесть нам не будет ли поплясать?

Старик, получая из рук старшего дружки пиво, говорил: «От нас соизволение».

Старший дружка заходит за стол по ходу солнца. При этом жениху и двум холостякам указывает место, предварительно присаживаясь сам на эти места. Жениху кладет подушку в переднем углу, куда тот садится, ударив подушку три раза нагайкой. Он и за столом остается в шапке, перчатках и с нагайкой. Оставшиеся места за столом занимают справа от жениха — мужчины, слева — женщины. Другие мужчины остаются в дверной части избы, а женщины — в *тёпеле*. Молодые женщины стоят в центре у печи, они в основном составляют хор свадьбы.

Младший дружка начинает угощать молодежь пивом. Те выпивают и в ответ в кружку кладут подарки жениху: булавки и кольца, а иные — и монеты. Когда младший дружка преподносит самым старым — старику и старухе, он поднимает руку вверх и предупреждает публику, что кружки пива находятся у стариков. По этому сигналу сидящие выходят из-за стола, и весь народ встает перед стариками на колени.

Сидя, они поют:

Когда шумно идет дождь,
Не побежать ли нам под березы.
Когда кружки в руках стариков,
Не падать ли под ноги стариков.
Благословите, старики, благословите,
Пусть ваши благословенья
Будут на века.

Когда старики благословят и выпьют пиво, народ встает на ноги. Все занимают свои места, а скрипач играет музыку. Начинают петь и плясать. В это время глава свадьбы обьявляет, к кому следует дальше идти свадьбе. Крикнув второй раз, глава свадьбы с женой отправляется в следующий дом. Поплясав в третий раз, публика уходит вслед за главой свадьбы. Во дворе старший дружка вместе с народом делает три круга по ходу солнца.

Обход включает и заезды к родственникам из других деревень. Доехав до границы деревни, спешиваюся и пляшут, постелив кожу. В заключение посещают дом свата.

Ныне мужские свадьбы редки и встречаются только как рудимент. Так, в Цивильском у. мужские свадьбы со всадниками прекратились в первом десятилетии XX в.

**Выезд свадебного поезда.** Ближе к полудню начинаются непосредственные приготовления к выезду за невестой: кто еще раз проверяет упряжь, кто поправляет одежду, кто чистит сапоги, а женщины дома допекают гостинцы. Одежда участников свадьбы отличается от обыденной: надевают лучшие платья, на шеи вешают бахромчатые белые вышитые платки, на кушаки завязывают белые платки, распустив два конца по бокам. Мужчины, согласно источнику XVIII в., все в шапках и с плетками. Те, кто имеет лошадь, садятся верхом, «надевают сабли, берут ружья и колчаны с луком и со стрелами» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 268].

Перед непосредственным выездом соблюдают ряд примет. Так, «перед воротами колют петуха и на землю бросают» [Миллер 1791: 75]. По поведению (трепещется — не трепещется) загадывали. Или: «Если лошадь перед выездом мочится, умрет ранее заключения брака или жених, или невеста. На этом основании откладывается и самый обряд. Если она испражняется, предзнаменование доброе» [ЧГИ 40: 236].

Время выезда регулируется в зависимости от того, близко или далеко живет невеста: в первом случае — после полудня, во втором — вечером.

Первым из ворот выезжает глава свадьбы. Обычно его повозка бывает более роскошной, чем у других. С ним садятся несколько родственников. Выезжая, он бросает клич всем прибыть на свадьбу. Далее выезжают старший дружка, посажёный отец, жених с сестрами и золовками. За ними выезжают все остальные, создавая шум и поднимая настроение.

**Следование к тестю.** Основные персонажи свадьбы — жених, старший и младший дружки, сват, холостяки — отправлялись во гла-

ве поезда верхом. Поезжане использовали повозки. Всадников насчитывалось не менее 7–8 человек, а повозок — не менее 10. Явление это распространено повсеместно (по крайней мере, в Евразии). Именно так поступали марийцы, сибирские татары, так поступали и в Китае [Фукс 1840: 225; Томилов 1980: 32; Иакинф 1848: 79].

Следуя по деревне, младший дружка кричал: «Айдате на свадьбу! На свадьбу едем!». Следуя его призыву, другие родственники и односельчане также могли запрячь лошадей и следовать за свадебным эскортом.

Если невеста была из этой деревни или ее привезли в деревню жениха, свадебный поезд обязательно должен выехать в полевые ворота и вернуться с другой стороны в другие полевые ворота. Об этом обуславливались еще на сватовстве. «Ибо счастья не будет» — говорили старики.

По дороге, особенно на перекрестках, поезд останавливался, бросали кусочки хлеба, сыра, а также монеты. Существовал архаический обряд задабривания злых духов принесением денег. На развилке или перекрестке все поезжане во главе со старшим дружкой собирались в кучу и совершали три круга по ходу солнца. Затем все поворачивались к солнцу и начинали молиться. При этом злого духа *Хаяр* в молитве именовали *Ырă*, т.е. добрым духом. Помолившись, закапывали в землю кусочек хлеба и 1–2 копейки. На развилках дорог соблюдали приметы. Например, бросали монету и смотрели, какой стороной она упала. Если орлом — к счастью, если решкой — к несчастью. На подходе к деревне невесты ее сторона чинила разные препятствия. Сибирские татары, к примеру, перегораживали дорогу поезду жердями либо веревками. Пробиваться через них силой не было принято, ибо это говорило о бедности или жадности жениха [Томилов 1980: 31]. И.И. Лепехин описал редкий эпизод (видимо, речь идет о мордве), согласно которому «родня с невестиной стороны, проводив ея до половины дороги, возвращается вся назад, а с половины дороги встречает родня женихова: ибо при самой свадьбе с невестиной стороны никто не бывает» [1771: 171].

Если свадьба едет к невесте через несколько деревень, то посылают вперед всадников, чтобы те заранее известили о предстоящем приезде жениха с родней. Невестина сторона в знак получения известия зажигает огонь и начинает готовиться к встрече. «По приезде к невесте в деревню становятся они в доме невестина посажёного отца, жених посылает с дружкою к невесте чиряс своего пива, тамо, приняв оной, дарят ево от невесты рубашкою, которую женщины при собрании гостей, скинув с него платье, наверх ево рубашки на-

девают. Причем дружка невестина отца спрашивает: "Угодно ли ему, дабы жених и с поездом к нему приехал?". Получив на оное позволение, дружка с известием возвращается к жениху, показывая ему и всем поезжанам невестин подарок, и при играни музыки пляшет» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 270]. В качестве дома посредника может быть дом свахи/свата. Марийцы также до приезда к невесте заезжали в посторонний дом [Фукс 1840: 225].

По пути следования в дом невесты волынщик-всадник играл специальную «дорожную мелодию».

**Девичья баня** — имеется в виду баня, специально затопленная для проведения обрядовых действий [Автор: 20; ЧГИ 332: 95; 623: 4 и др.]. Исследователи называют ее символической (К.В. Чистов, Д.М. Балашов и др.).

Девичью баню топили за день до свадьбы. Это был вечер на *çимĕк*. Таков основной вариант. В более поздних вариантах можно встретить другую версию — рано утром в день свадьбы. Русские такую баню топили (например, на Вологодчине) «накануне или утром в день венчания» [Калинина 1985: 218], т.е. на другой день после обыкновенного мытья.

Участниками мытья в специально затопленной в обрядовых целях бане являются только девушки — близкие подруги невесты. Эти же девицы во время свадьбы будут всегда при невесте. Женщин в предсвадебной обрядовой бане вместе с невестой не бывает. Поэтому такую баню называют «девичьей баней».

Сравнительный материал чувашей и русских говорит в пользу идентичности свадебной девичьей бани. Так, в обоих случаях парили невесту 2–3 вениками сразу, при этом в такт приговаривали частушки, преимущественно эротического плана. Невесту не спускали с полки до тех пор, пока она не назовет имени жениха. Чем больше молчала, тем больше рос ее авторитет перед подругами. Затем трижды обливали ключевой водой, принесенной из трех мест, чтобы смыть всю девичью шалость, а также оградить невесту от нечистой силы.

**Одевание невесты**. В последовательности одевания невесты в свадебные одежды, видимо, нет принципиальных отличий. Имеются отклонения локального характера при одевании, связанные с тем, есть ли мужская и женская свадьбы в отдельности. Так, в Белебеевском у. Уфимской губ. весь процесс одевания заканчивался до приезда мужского поезда: снятие девичьего головного убора с заостренным верхом, обшитого бусами и серебряными монетами, — *тухйи*; целование *тухйи* по кругу в знак прощания с девичеством; завязывание женской головной повязки в форме узкого полотенца с вышитыми кон-

цами — *сурпана*; одевание вместо *тухйи* женского головного убора *хушпу*, также украшенного монетами и бусами, — все это происходило в кругу родных девушки. Если свадьба не содержит девичью свадьбу, то процедура снятия *тухйи*, одевания *хушпу* и обвязывания *сурпаном* уже входит в состав объединенной свадьбы [Поле 89: 126; Чулков 1786: 14; ЧГИ 6: 584 и др.].

С началом сбора гостей невесту для одевания и подготовки к плачу выводят в клеть. Она идет в сопровождении подружек. Туда же приглашают женщину для одевания и причесывания невесты. По традиции, к такой церемонии допускалась невестка девушки, заслуживающая примера в быту и имеющая детей. У бурят, наоборот, невесту одевали женщины со стороны жениха, счастливые в своей семейной жизни [Басаева 1980: 9].

Как правило, чувашские невесты надевали сапоги и заранее приготовленное праздничное белое платье. Девичий головной убор *тухйю* в лобной части украшали крупной серебряной монетой. На невесте также было нагрудное украшение *шӳлкеме*, общее как для девушек, так и для замужних. Поверх всего одевала легкий белый кафтан *шупăр*, однако он был распространен не везде (присущ прежде всего северо-западной части Чувашии).

Следует отметить, что женская одежда у чувашей является своего рода паспортом. По набору одежды можно узнать, кто она — девушка или женщина, из каких мест — из верховых или низовых. Появляться не «в своем» наряде было не принято. Чувашские женщины даже в жаркую погоду не снимали традиционные наряды. Иногда доходило до трагедии. Так, в 60-х гг. XIX в. в Ядринском у. Казанской губ. молодая на следующий день после свадьбы вместе с народом вышла на сенокос. Так как за ее работой наблюдали все, она работала с особым усердием. Будучи в полном наряде, она не выдержала жары и умерла.

Черные-пречерные грачи
Облепили крыши строений.
Чужаки седьмого колена — черный люд —
Окружили дом моего отца.
На вершине малого оврага
Ягод много — земли мало.
На вершине большого оврага
Ягод мало — земли много.
В доме отца и матери
Блага много — дней мало.

У чужих седьмого колена
Блага мало — дней много [Meszaros 1909: 437].

Так она плачет-причитает в три этапа. Записи плачей невесты в основном сделаны среди низовых чувашей, а в верховом диалекте встречаются только в порядке исключения. Как пишет искусствовед М.Г. Кондратьев, «можно лишь полагать, что традиция причитания невесты на свадьбе в северо-западных районах республики не сохранилась» [1976: 61–62]. Аналогично в марийском фольклоре: здесь также нет плача невесты.

**Девичья свадьба** — церемонии, проводимые родственниками невесты отдельно до объединения с мужской свадьбой. В большинстве регионов эти церемонии обозначают термином *хĕр туйĕ* — букв. «девичья свадьба» (а не «женская или невестина свадьба», как можно встретить в литературе). Однако верховые чуваши, контактирующие с марийцами, пользуются термином *шилĕк* [Поле 89: 98, 116; Ашмарин 1937б: 96 и др.].

Девичья свадьба также проводится в *çимĕк* или за 1–3 дня до этого. Она начинается и заканчивается одновременно с мужской свадьбой. Если невеста в это время находилась в другой деревне, ее привозят в свою. Девичья свадьба может продолжаться 1–3 дня [ЧГИ 277: 42; 287: 368; 308: 185 и др.]. Аналогично, например, у осетин и русских Ульяновской области.

Приготовив еду, глава дома едет приглашать всех родственников, в том числе соседей. Заехав во двор, родственники делают три круга вокруг устройства *шилĕк*. Девицы, сопровождающие невесту и участвующие на ее свадьбе, приходят без приглашения. Своих подруг, даже не родственниц, невеста приводит лично [ЧГИ 303: 69, 235; 434: 18об. и др.]. Аналогично у бурят: «участники сначала совершали круговой обход вокруг» березы во дворе [Галданова 2002: 142].

Стол во дворе накрывали разной едой: «Посреди шилика стол, на коем в большой чашке коровай хлеба и сырец», «разное вино и пиво» [Зеленин 1915: 519, 558].

Девичьей свадьбой командовал глава свадьбы *туй пуç*, ему помогала жена. Главу свадьбы можно было отличить по тому, что он постоянно носил в руках ведро пива. Также назначали из родственниц невесты женщину, носившую «большое деревянное блюдо, где всегда имеется хлеб, сыр, соль, когда и яичница и которое никто не употребляет» [ЧГИ 277: 42]. Рядом с главой свадьбы всегда, в том числе и в повозке, находился скрипач. Человек, управлявший лошадьми, одновременно выполнял роль носильщика невесты, ибо ее

от дома до повозки и от повозки до дома в продолжений всей свадьбы носили на руках.

Когда все соберутся, старики располагаются в *шилёке* и начинают обряд початия бочки. Открывают полную бочку пива, все наполняют кружки и кто-либо из домашних невесты или жена главы свадьбы начинает моление. Молельщик, в частности, говорит: «Довольствуйся, добрый Турă. Тебя поминаем молоком семи видов хлеба, на тебя полагаемся. Мы вместе со всеми детьми, всей семьей, со всеми соседями, со всеми знакомыми и приятелями вместе кланяемся тебе. Дай нам возможность готовить пиво в большом котле, дай возможность веселиться за большим шилёком. Дай возможность иметь у двери зятя, а в тёпеле — сноху. Эй, Турă, пусть у этого домашнего скота один конец будет у реки, а другой — в прясле. Дай возможность держать в кармане богатство». По завершении моления все кланяются божеству *Турă*. Сначала свою кружку выпивает молельщик, за ним — остальные. После этого начинается пир. Старики пьют в доме, подруги невесты и молодежь угощаются и веселятся в *шилёке*. Невеста подносит пиво старикам и пробует три ложки супа [ЧГИ 268: 84; 303: 69; 434: 18об. и др.].

Тут настает пора плача невесты. Каждая взрослая девушка знает и умеет исполнять его, однако невеста от стеснения и волнения никак не может начать. Поэтому к ней под покрывало подсаживается одна из женщин. Она и начинает причитать. «Скрипач в один тон с нею начинает наигрывать то же самое на скрипке. Потом женщина отстает, а невеста пристает к скрипачу, сначала тихо и робко, потом громче и смелее. Скрипач отстает и невеста причитает одна. Сначала она поминает своих односельчан, ...потом — присутствующих тут зрителей» [Прокопьев 1903: 21]. Почти одновременно с нею вступает громкий хор девушек. В своем плаче невеста в основном упрекает своих родителей за то, что они отделяют ее от подруг. «Каждому или каждой, кого она поминает, подносится при этом ковш пива. Те выпивают пиво и кладут в ковш (хотя не все) небольшую монету денег для невесты» [Прокопьев 1903: 22]. Исследуя свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян, Т.А. Бернштам дает классификацию плачей по зонам: 1) северновеликорусская зона — песенно-речитативное исполнение; центральновеликорусская зона — мелодический речитатив; южновеликорусская зона — речитатив-говор [1986: 86]. Особенности плача невесты у чувашей, как видим, совпадают с особенностями северновеликорусской зоны, т.е. для них характерно песенно-речитативное исполнение. При этом важно учесть, что «собственно плачевые названия относились в первую очередь к

поведению невесты и были особенно развиты в севернорусском ритуале» [Бернштам 1986: 82]. После плача невесты музыкант начинает играть мелодию свадебных песен, затем — плясовые мелодии.

Во дворе и в доме отца начинается настоящий пир и гулянье. В это время начинают запрягать пару лошадей для выезда и объезда родственников невесты.

Перед выходом из дома невеста целует родителей и прощается с ними. Те остаются дома, а дочь выносят из дома, за ней выходит весь народ. На улице у ворот происходит обряд *хёр вăйăи уйăрни* «разлучение невесты с девичьими играми». Один из участников свадьбы приседает, а все остальные обходят его вокруг. Носитель невесты в это время придерживает девушку, стоящую на ногах своего носителя. Сделав три круга вокруг присевшего, народ обращается к нему со словами: «Саламалик, благодарим за угощение! Что пьешь, что кушаешь?». Тот отвечает: «Мед да масло». Этот диалог повторяется три раза. Далее следуют в дом, где невесту обвязывали *сурпаном*, повторив по дороге приседание, обход и диалог три раза. В остальные дома невеста едет в повозке стоя, прислонившись к верху кибитки. А в некоторых местах Казанской губ. она ездила верхом на лошади в седле. В повозке рядом с нею располагались подруги, которые громко пели свадебные песни, а невеста также громко плакала и причитала. Объездом руководил глава свадьбы. Участвовали также волынщик и барабанщик со своими инструментами. Объезд по родне совершается сначала в своей деревне, затем — в других деревнях. Однако источники уточняют, что в Ядринском у. объезд чужих деревень отсутствует. Некоторые родственники обходились угощением свадебного поезда у своих ворот. Невеста всем родным «дарила» прощальный плач. Например:

Два белых платка соединены концами,
Их разрезали и разделили ножницы.
Ах, родной мой Илентей,
Приехал чужак из седьмого колена и отделил [Поле 94: 255; ЧГИ 28: 890–891 и др.].

Аналогичный объезд новобрачной в сопровождении подруг с целью прощания с сородичами бытовал у народов Средней Азии и Казахстана [Лобачёва 1978: 152].

Если во время объезда скрещивались пути свадебных поездов жениха и невесты, то жених поднимался на повозку невесты и они обменивались кольцами. «Объехав всех своих родственников, вечером следующего дня невеста со свитой возвращается в свою дерев-

ню и останавливается у кого-нибудь из родных» [Прокопьев 1903: 23]. Здесь она оставалась до приезда в дом отца поезда жениха.

**Во дворе тестя.** Учитывая проведение основных действ в *шилёке*, этот день еще называют днем *шилёк*.

Первыми врываются во двор всадники, которые по пути машут нагайками, ударяя ворота, заборы, дом и другие строения. Вся свита жениха в таком же порядке три раза обходит *шилёк* по солнцу. Существовали варианты: в большинстве случаях жених с другими въезжал после основной толпы, но иногда он бывал в числе первых [ЧГИ 146: 703; 177: 276; 434: 15об. и др.]. Аналогично поступали марийцы: «Когда отворят ворота, въехавшая свадьба объезжает по двору вокруг "шилыка" три раза по солнцу, играя на волынках с барабанным боем и с песнями» [Яковлев 1887: 63].

Затем все останавливаются, старший дружка встает на середину *шилёка* и, обратившись к свату или его представителю, начинает речь. При этом в руках держит небольшой боченок пива.

В частности, он говорит:

Снаружи восемь углов,
Изнутри четыре угла,
Дали бы один угол нам играть-веселиться.
Не я прошу,
А этот (имя зятя) просит.
Еще у этого хозяина
88 скамеек есть, говорят,
Дал бы одну нам играть-веселиться.
Не я прошу,
А этот (имя зятя) просит.

Те отвечают: «Дадим, от нас — позволенье, войдите и играйте-веселитесь» [ЧГИ 146: 703; III–149: 224–225 и др.].

Въехавший во двор жених не слезает с коня до тех пор, пока не выйдет тесть и не расстелет для него на землю кошму. Если слезет раньше времени, то ему назначали штраф в виде трех ковшей пива *сим пыл* (медовухи). От такой дозы и у крепкого мужчины перестают слушаться ноги, вследствие этого мог нарушиться весь порядок свадьбы. Поэтому жених следовал букве порядка. А приехавшие вместе с ним женщины пели и предупреждали его:

Не сходи, зятек, с коня,
Не сходи, зятек, с коня,
(до того как) кошму, разостлав, не подадут [Кондратьев 1993: 169].

В это время выходит из дома тесть, стелет под ноги зятя кошму, бросает туда монету и говорит: «Сойди, зять». Жених сходит на постланный войлок, наступив правой ногой на монету, которую берет себе. Затем он идет в *шилёк* за отдельный стол. Перед тем как сесть, три раза ударяет скамейку [ЧГИ 146: 704; 177: 276; 231: 449 и др.].

К приезду поезда жениха девичья свадьба еще разъезжает по своим родным. После того как мужская свадьба расположится во дворе, туда въезжает девичья свадьба. Прибывшие также делают три круга вокруг *шилёка*, а невеста направляется в клеть. Таким образом впервые происходит объединение двух половин одной свадьбы.

Начинается пир. Золовка невесты ведет жениха в погреб и просит почать бочку пива. Жених несет эту бочку в *шилёк*. Младшие дружки угощают всех пивом. Приходят соседи с пивом и угощениями. Подруги невесты несут в *шилёк* еду, а ложки у них каждый выкупает за деньги. Тут кончается пиво на столе и младшие дружки, выкупив ключи от погреба у подружек невесты, несут новые бочки. Старики все время сидят за столом и следят за порядком: с их разрешения починают бочки, а после краткого моления разрешают пить [ЧГИ 268: 85–86; III–147: 162 и др.].

Глава свадьбы обращается к разгоряченному пивом и едой народу с просьбой спеть. Начинает младший дружка. Его подхватывают женщины. Молодежь забирается на скамейки и тоже поет. В частности, поют:

Мелкий-мелкий-мелкий лес,
В мелком лесу мелкая птица,
Ни за что не дают поймать,
Просо рассыпали — поймали.
Девушки этой деревни
Ни за что не дают поймать,
Постелив белый холст, поймали,
Ту и выдали [ЧГИ 209: 452–453].

Тут старший дружка выходит на середину и начинает плясать. За ним — остальные. Не пляшут только отец невесты и посажёный отец.

**Паршав.** Девушка со своими подругами к началу свадьбы в доме отца находится в клети или в чулане. Жених и младший дружка со старшим дружкой направляются в чулан вытаскивать стул из-под невесты. Девушки пытаются остановить их, мешают открыть дверь. Начинается песня-диалог на предмет выкупа. Получив деньги, девушки открывают дверь. После вытаскивания стула (обряд называ-

ется *паршав*, этимология этого слова остается неизвестной) жених и невеста, обменявшись кружками, пьют вино [ЧГИ 29: 28–29].

**Выкуп невесты.** Невеста как взрослая дочь в доме являлась рабочей силой. Уход ее из семьи, разумеется, был нежелателен для отца. Жених, претендующий на руку взрослой девушки, должен был в какой-то форме возместить ущерб, на поздних этапах — хотя бы символически. В связи с этим возникали разнообразные обрядовые действия. Например, жених пытается заглянуть невесте под покрывало, но подруга молодой обнимает голову девушки и препятствует этому. Молодой откупается деньгами или кольцом [ЧГИ 5: 88об.]. В эпизоде под названием «платок шурина» будущий шурин садится на сундук с приданым невесты и не сходит с него. Только по получении подарка от зятя, т.е. «платы» за сундук, он уходит [Ашмарин 1935а: 283].

Кеты выкупали волосы своей жены и место, где она спала раньше, шкурками белок [Алекеенко 1980: 53]. Башкирский обычай не принимать зятя в своем доме до окончательной выплаты калыма (длилось примерно до года) представляет собой относительно древнюю форму обряда [Руденко 1925: 249]. У эвенков жену можно было отработать в хозяйстве тестя или отдать женщину (потенциальную жену) его родне. Калым, отработка, обмен — все эти формы «широко бытовали у тунгусов вплоть до начала 1930-х годов» [Туголуков 1980: 55].

Во всех вариантах жених откупался перед экзогамной группой. Это, как отметил В.Я. Пропп, являлось испытанием жениха «представителями не того родового объединения, к которому принадлежал юноша, а другой группой.., из которой посвящаемый возьмет себе жену» [1946: 92].

**Коленопреклонение невесты.** Покидая родной дом, невеста совершала обряд коленопреклонения родителям и родне. При этом она причитала, просила благословения. В плаче невест чистопольских чувашей, в частности, есть такие слова:

Отец мой, мать моя,
Благослови молоком из двух грудей [Ашмарин 1935а: 175].

**Прощание невесты дома** — *Хёртсурт пăтти* «каша в честь божества Хёртсурт». Уточнения, в какой день недели лучше прощаться невесте с домом отца, источники не содержат. Однако, если учесть сравнительный материал, можно строить различные версии. Так, в Турции переход невесты в дом жениха совершали в четверг

[Гордлевский 1968: 97, 100]. Четверг у чувашей в обрядовом отношении также день особенно сакральный. Конечно, имеется в виду четверг после обеда, значит — в начале пятницы.

Основной ритуальный смысл всей церемонии прощания девушки с родительским домом — это символическое заполучение домашних божеств *Хĕртсурт* и *Йĕрĕх*, вместе с которыми она должна будет заселиться в новый дом. Для этого сначала проводится моление *Хĕртсурту*. Однако в самих текстах моления *Хĕртсурту,* согласно источникам, обращаются к *Турă*. Для этого на стол ставят кашу. Молельщик, в частности, говорит: «Эй, Турă, тебя поминаем. Эту сосватанную девушку провожаем этой молитвенной кашей. Детям нашим горя и мучений не насылай, дай добра-здоровья. Болезни не насылай!».

Говорят, если девушка не попробует кашу, сваренную в честь *Хĕртсурта*, на новом месте кормить ее не будут. Следует в отцовском доме поесть кашу, а ложку взять с собой в дом жениха. После каши народ за стол больше не садится, а некоторые и вовсе уходят домой. Ориентируясь на смысл ритуала, церемонию еще называют *пашшул* (от рус. *пошел*) *пăтти* «прощальная каша» [Поле 90: 149–150; ЧГИ 1: 155 и др.].

Наиболее зрелищная и эмоциональная сцена в прощании невесты с родительским домом — это плач. «Невеста берет пиво, подходит к каждому гостю и, обняв его, плачет, на сколько достанет силы. Затем, как гость опустил уже деньги в кружку с пивом, она отходит к другому и таким образом продолжает до последнего» [Лядов 1861: 78].

Женский хор стороны жениха тем временем начинает торопить невесту:

Когда ты двинешься — [и народ] двинется,
Когда ты тронешься — [и народ] тронется.

Тогда девушка плачет, обращаясь к подругам:

Не отпускайте к чужаку из седьмого колена,
Сами проводите.
Чтобы отправить меня [одну] с чужаком из седьмого колена,
Я не дочь родителей без достатка [ЧГИ 29: 30].

Затем она подходит к печи и целует ее. Отламывает от очага кусок глины и говорит: «Айда, Хĕртсурт, со мной» [ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1: 134об.; ЧГИ 207: 433; Stenin 1893: 322 и др.]. Гиндукушская

девушка в аналогичном ритуале прощается со столбом задней стены, означающим центр дома и семьи [Йеттмар 1986: 456].

Выносимая из дома невеста в дверях хватается за косяк и сопротивляется выходу. Ей отец вручает *Йĕрĕх* в кузовке, обещает подарить овцу или теленка. Тогда девушка отходит от косяка [ЧГИ 209: 320–321; 332: 73 и др.]. У мордвы ульяновской области невеста также сопротивляется выходу: хватается за стол и полати. Но жених оба раза ее отрывает [Матлин 1997: 88].

Выносит невесту из дома во двор или ее брат, или кто-либо из холостяков, или сам жених. Родители остаются сидеть за столом [ЧГИ 209: 320–321; 332: 103 и др.].

**Приданое невесты.** Как правило, основная часть приданого находится в клети. Поэтому девушки, сопровождающие невесту, преграждают вход туда. Жених откупается, дав девушкам мелкие деньги [ЧГИ 173: 30]. Кроме того, невеста раздает небольшие подарки (полотенце, платки, рубашки) находящимся в доме участникам свадьбы, в том числе детям [Комиссаров 1911: 432]. Особое значение имеют наволочки для подушек, входящие в состав приданого невесты. Наволочку надевали в момент угощения жениха в доме невесты, а подушку с этой наволочкой клали на стул, на который он садился. Как отмечают искусствоведы, основным элементом узора наволочки являются ромбы, а вписанные в эти ромбы розетки напоминают собой нагрудную нашивку рубахи *кĕскĕ* [Никитин, Крюкова 1960: 21–22,39], другое название которой — *чĕчĕ карти*, т.е. «ограда грудей». Узор является отличительным признаком рубахи замужней женщины. Розетки как бы подчеркивали зрелость женщины, в них можно усмотреть стремление усилить плодовитость женщины. Жених, садящийся на наволочку невесты, и узор *кĕскĕ* на наволочке создают контекст, не требующий особых комментарий. Добавим, что узоры *кĕскĕ* были неотъемлемыми элементами подушки, завершающей собой убранство брачной постели молодых.

**Следование к свекру.** Невесту чуваши обычно выносили на руках [Мильковић 1888: 11; Михайлов 1891: 107] или выводили просто под руку [Комиссаров 1911: 362]. Нганасаны помогали ей садиться [Симченко 1980: 47]. У чувашей делал это посажёный отец, а у нганасан — жених.

У крыльца невесту и жениха встречала сидящая верхом женщина. Невесту сажали верхом на седло; все главные лица свадьбы также садились на лошадей [ЧГИ 151: 118; Комиссаров 1911: 362–363]. Аналогично на Алтае под невесту подводили особую оседланную лошадь [Вербицкий 1893: 81]. В Китае невесту сажали на носил-

ки [Иакинф 1848: 80], у нганасан — в упряжку жениха [Симченко 1980: 47]. Чуваши также пользовались кибиткой, запряженной парою лошадей и телегой [Милькович 1888: 11; Михайлов 1891: 107], что мы склонны считать исторически поздней формой.

Невестина кибитка закрывалась холстом; если невеста была верхом, то сидела под покрывалом и по ходу кланялась в разные стороны, а ее лошадь вел посажёный отец за особый повод, сделанный из полотенца [Милькович 1988: 11; Комиссаров 1911: 363]. В обоих случаях невеста не видела дороги перед собой.

На Алтае по сторонам невесты ехали дружки, держа перед нею укрепленную к березке занавеску, до самой новой юрты [Вербицкий 1893: 81]; китайцы перед носилками несли два фонаря, а зять ехал на лошади впереди [Иакинф 1848: 80].

Почти вся деревня сопровождала поезд до ворот на околице. При выезде из деревни молодой муж три раза ударял молодую нагайкой. Строго соблюдали условие — непременно заехать на хлебное поле [Комиссаров 1911: 363].

В поле или на перекрестке по дороге совершали обряд умилостивления злого духа — *хаяр пăрахни* [ЧГИ 5: 89]. По форме и содержанию он равнозначен обряду *хаяр укçи*, совершаемому по пути к тестю, о чем уже говорили. Выезжая за околицу, делают три круга по ходу солнца, затем старший дружка сходит на землю и три раза низко кланяется. Бросая жертвенную монету, он просит злого духа *Хаяр* и остальных нежелательных духов не приставать к свадебному поезду, не чинить зло. «Отстань, как эта монета», — говорится в заключение. Более архаический вариант данного обряда зафиксирован у телеутов, которые совершали кропление горному или степному духу. При этом на березку или тальник вешали ленточки (если место безлесное, березку везли с собой) и произносили довольно длинную молитву [Ефимова 1926: 239–240].

Видимо, по пути следования невесты в дом свекра строили символический мост (если его в реальности не было) или он подразумевается. В плаче невесты, в частности, упоминается медный мост на пути следования поезда, и молодая горюет:

Как мне перейти,
Самой несчастливой оказалась я [ЧГИ 183: 164].

Несомненно, правы исследователи, считающие, что движение свадьбы, независимо от расстояния, на котором живет молодой от невесты, представляет собой долгий путь [Иванова 1984: 156].

**У ворот свекра.** Навстречу прибывшему поезду к воротам выносится сырое яйцо и передается жениху. Молодой крутит яйцо по ходу солнца над головой невесты и бросает в сторону востока [ЧГИ 1: 156]. В иных вариантах яйцом по три раза касаются лбов жениха и невесты, затем бросают [ЧГИ 156: 295]. На то, что яйцо должно быть сырое, указывают и источники XVIII в. [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 264]. В рукописи уточняется, что во время обряда играет музыка, а яйцо разбивают лутошкой. Данный элемент обряда с яйцом представлял собой канонический мотив свадьбы. Присутствовал он в качестве обязательного и в самом сжатом варианте свадебных церемоний [ЧГИ 1: 128]. Отрывание и выкидывание за ворота головы курицы во время встречи свадебного поезда [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 273] мы считаем проявлением стадиальной разновидности обряда с яйцом.

Стремясь отпугнуть злых духов во дворе, три раза стреляли из ружья, а при входе в ворота, желая молодым блага, обсыпали мукой [ЧГИ 5: 89].

На Русском Севере обряд встречи у ворот представлен в более сложной форме. Здесь яйцо выносится в решете, а обсыпают овсом, хмелем, ячменем, используют также две булки и икону [Мыльникова, Цинциус 1926: 132].

**Во дворе свекра.** Лошадь, на которой привезли невесту, останавливают лицом к востоку [Комиссаров 1911: 363]. На повозку поднимается одна девочка и, приподняв ногу невесты, подглядывает. Этот ритуал называется *йăран тăпăлтарни* «теребить грядку». В Хвалынском у. жениха и невесту, находящихся на одной телеге, покрывали одной кошмой.

Невесту с повозки спускали на постланный войлок. При этом она правой ногой наступала на серебряную монету, брошенную на войлок, и брала ее себе [ЧГИ 29: 135; Комиссаров 1911: 363].

Во дворе проводится обряд, называемый *таянчăк тыттарни* [ЧГИ 7: 156–157; 21: 558], что буквально означает «вручение подпоры». Семантику термина может прояснить сравнительный материал. У татар к телеге, на которой привезли невесту, подводят овцу или корову [Татарско 1966: 525], у чувашей — лошадь. У башкир сохранилось более четкое объяснение: слезая с подводы, молодая опирается на животное [Максютова 1975: 39].

Обряд вообще и данный, в частности, имеет стадиальные, этнические и узко локальные варианты. Во время подведения лошади невеста и жених стоят в обнимку или жених сам подводит из конюшни лошадь, надев узду, но повод лошади неизменно берется через полу халата, притом правую. В таком виде он три раза передает повод не-

весте. Информаторы подчеркивают, что должна быть именно кобыла [ЧГИ 1: 156–157; 21: 559 и др.]. Невеста принимает повод также через правую полу кафтана, и молодые вместе с лошадью делают три круга по ходу солнца, каждый раз падая ниц в сторону востока. Данное действие жених может совершить и без невесты. После лошадь с поводом на спине отправляют под лабаз.

Действительно, скот для семьи вообще и для невесты (претендентки на домохозяйку), в частности, является опорой в жизни. В этой связи опора на животное при слезании с повозки имеет и буквальное, и символическое значение. Скотина, подведенная к повозке, в дальнейшем принадлежит молодой хозяйке. У татар молодая жена должна сойти с телеги и, помимо всего, покрыть животное платком, после чего оно принадлежит ей.

Остальные участники свадьбы создают фон обряду: обсыпают молодых мукой, поют свадебные песни.

**Внесение невесты** в дом. В дом свекра молодую, закрытую покрывалом, вносили на руках [ЧГИ 21: 558]. Невесту снимал с телеги и нес в дом жених [ЧГИ 29: 33] в сопровождении свата и поезжан [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 273–274]. Такая форма входа невесты в дом объясняется запретом в первый раз ступать на голую землю. Как уже было сказано, под ноги невесты стелили войлок.

Татары на землю бросали подушку или стелили ковер [Ахмаров 1907: 27–28]. В нганасанской свадьбе жених, не доезжая до чума, останавливал упряжку и нес невесту к жилищу [Симченко 1980: 47–48].

В запрете ступать на землю при входе в дом мы усматриваем завуалированный смысл: действие рассчитано на закрепление прав молодой в новом доме; следов, фиксирующих, что она пришла в дом извне, нет; будут только следы, выходящие из дома во двор.

Во всех случаях невеста выражала нежелание войти в дом. И во время приема свадьбы родными жених вносил молодую на руках, а та изображала сопротивление, цепляясь за дверь [ЧГИ 173: 30]. Нганасанка при этом вырывалась и кричала: «Кто меня защитит? Здесь нет моих родных!». Разумеется, такое поведение невесты подчеркивает в ней чужачку.

**Поклонение пенатам** дома свекра. Войдя в дом, молодая клала на печку *сурпан* — головную повязку в виде вышитого полотенца, головное украшение в форме ленты *масмак* и семь копеек денег [ЧГИ 146: 704]. Сажали ее в передний угол напротив печи, а жениха отводили в клеть [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274; ЧГИ 21: 558; 173: 30 и др.]. Смысл расположения невесты и принесения ею подарков рас-

крывается через семантику печки в обрядовой жизни чувашей. На печке живет *Хĕртсурт* — божество-покровитель дома-очага вообще и женских забот в особенности. От расположения *Хĕртсурта* зависела дальнейшая жизнь всей семьи в целом. Примет новую женщину в дом — значит все будет идти нормальным руслом, а в противном случае перед семьей возникали большие трудности, вплоть до разорения и развода.

Стадиально более ранние формы поклонения духам дома свекра сохранились в сравнительном материале. По случаю вхождения в дом невесты в качестве нового лица удмурты проводили богослужение. Во время обряда в середине куалы разводили огонь. Затем предводитель, одетый в белый или серый кафтан, брал немного мяса, вина, пива и суп и поливал огонь, прося благословения у божества [Максимов 1926: 73]. У бурят исполнение обряда отличалось торжественностью. За очагом располагались свекор со свекровью и старшие родственники жениха. «Посаженная мать подавала невесте заранее сваренный и мелко накрошенный жир, и та, кланяясь, бросала несколько кусочков в огонь, затем трижды с силой, обеими руками кидала жир в обнаженную грудь свекра, который сидел, приготовившись, за очагом. Всем остальным низко кланялась» [Басаева 1980: 10]. Затем поклонялась божеству-хозяину очага. Невеста, поклонившись очагу и обведя чашу с растопленным маслом над очагом три раза, лила масло в огонь. «Исполнение главных обрядов поклонения невесты считалось обязательным при любом бракосочетании (даже если свадьба как таковая не справлялась), так как брак считался оформленным и мог быть "счастливым" только после церемонии принятия невесты под покровительство родовых божеств и духов семьи мужа, приобщения к его родовому очагу и поклонения представителям рода мужа в лице его родителей и старших родственников» [Басаева 1980: 10].

У чувашей обряд поклонения божествам дома свекра запечатлен в весьма рудиментарной форме, но он может быть, как видим, реконструирован.

**Обмен кольцами.** Во время нахождения за столом жених идет под покрывало невесты, и они меняются кольцами, целуются [ЧГИ 5: 88об.; 151: 59]. Разумеется, кольцо — вещь символическая. Обмен кольцами есть выражение преданности и верности. Однако, видимо, были и другие корни, более архаические. Например, по мнению одних, «жених надевал на палец невесте железное кольцо, чтобы магически привязать, приковать ее к себе, как рабыню приковали железной цепью» [Румянцев 1938: 49]. Не без основания этимологию чувашского *çĕрĕ* «кольцо» связывают с монгольским *дэрю*, означа-

ющим кольцо, продеваемое через носовую перегородку упряжных быков [Егоров 1964: 212].

**Подарки невесты.** Помимо подарков, которые жених использует при одевании, невеста готовит специальные подарки родне мужа. Вручает она их после обрядового снятия покрывала. Подарки невесты представляли собой собственноручно вышитые полотенца, покрывала, рубашки и платки. Также дарила отрезы из цельного куска холста [Ашмарин 1935а: 112]. Жениху подносила рубашку: дружка подносил невесте ковш пива с опущенными туда женихом медными деньгами, в обмен она надевала на жениха рубашку при всех [Милькович 1888: 11]. При этом молодые до трех раз менялись платочками, прикрепленными к их рукам.

**Девичья салма.** К началу данного обряда участники свадьбы разбиваются на две части: мужская свадьба, т.е. участники со стороны жениха, рассаживаются за столом, поставленным у двери, а родные со стороны невесты садятся за стол в переднем углу у печи [ЧГИ 152: 165]. По этому случаю варят суп *салма яшки*, основным компонентом которого являются три большие *салмы*, сваренные в молоке из пшеничной или полбенной муки. Суп готовят девушки, если в семье жениха нет девушки, то приглашают соседок [ЧГИ 21: 558, 562]. Блюдо имеет и другое название — *касмăк яшки*, не поддающееся точному переводу. *Касмăк* имеет два значения: кадка и цепь собаки; *яшка* — суп [ЧГИ 29: 135].

Молодых ставят рядом спинами к печи или сажают за стол. В обоих случаях накрывают войлоком [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275]. В это время в кругу начинает плясать один подросток. В одной руке он держит небольшие трехрожковые вилы, а в другой — платок [ЧГИ 146: 704]. За стол сажают старика, известного своим острословием. Мальчик делает круг и подходит к старику. Старик накалывает на конец вилы одну *салму* и учит мальчика говорить непристойные слова.

Мальчик подходит к молодой и говорит, несколько смягчая подсказку старика:

Мост лубяной, мост лубяной,
Дай перейти через мост лубяной,
И сына дай, и дочь дай.

Или же подросток призывает показать невесте свою красу:

Пусть видит народ — завидует,
Пусть видит мышь — и засвистит,

Пусть видит хомяк — и заохает...
Сноха свата — сноха красивая,
Пусть угостит нас салмой [ЧГИ 23: 101; 29: 136].

Таким образом подросток три раза подходит к невесте с *салмой* на вилах и тычет ей в губы. Каждый раз говорит:

Невестка, будешь ли кушать салму,
Если даже захочешь, я не дам [ЧГИ 1: 158].

Мальчик после третьего раза черпает ложкой бульон из чашки и плещет на молодых [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275].

В разных формах обряд существовал у многих народов. У нганасан молодые, оставленные в чуме одни, ведут следующий диалог. Он: «Может быть, ты мне от этого очага дашь есть?». На что невеста отвечает: «Ладно, дам тебе есть», и достает мясо дикого оленя, что означает согласие невесты жить вместе [Симченко 1980: 47]. У русских сходный обряд назывался «кормление молодых». «Наиболее важной частью свадебного обряда у оленных чукоч является помазание жениха и невесты в шатре жениха» [Богораз 1934: 130].

*Салму* подносили для того, чтобы молодые хлеб и соль ели вместе, жили в согласии, объясняют информаторы смысл обряда [ЧГИ 21: 563]. Обряд «девичья салма» проводился даже у крайне бедных чувашей, прибегавших к сжатой форме свадьбы [ЧГИ 1: 128]. *Салму*, используемую по такому случаю, называют *лупашка салма* «салма с углублением». Делается путем отрывания теста-заготовки в виде узкого цилиндра *унаç* движениями указательного пальца к себе. Более того, согласно сообщению Н.И. Егорова, в урмарском говоре *салма* имеет, наряду с другими, значение девичьей атрибутики. Добавим, что иногда под покрывалом вместе с молодыми сидит кто-либо из пожилых, сквернословя [ЧГИ 151: 59].

Таким образом раскрывается один из семантических планов обряда «девичья салма», где *салма* — знак девственности, символически отбираемый мальчиком в пользу жениха.

В свою очередь, обливание супом молодых выражает их совместную жизнь, в результате которой возникают родственные отношения. Кормление молодых и кормление под покрывалом друг друга нашло отражение в пословицах: «Жена должна плевать с мужем из одного рта», «Муж и жена должны плевать из одного рта», т.е. жить в согласии [Ашмарин 1928: 305].

У тувинцев данный обряд имеет несколько иное проявление, однако типологически возводимое к чувашскому обряду «девичья салма». У них на пепел очага клали часть шкуры с головы овцы, которую новобрачные должны были, схватив зубами с противоположных сторон, тянуть в разные стороны. Назначение — познакомить молодых, чтобы они «обменялись дыханием» [Вайнштейн 1980: 29].

Снятое с помощью деревянных вил покрывало невесты и *салма* прятались мальчиком в сусеке. Аналогично поступали таджики [Лобачева 1985: 121].

Спрятанное покрывало невеста должна найти сама, если не найдет, то должна выкупить у спрятавшего его подростка за кольцо [ЧГИ 29: 137]. Высвобожденной из-под покрывала невесте давали кружку пива, чтобы та угощала участников свадьбы, а сноха жениха выбегала в клеть стелить постель молодым. После снятия покрывала невеста считалась замужней [ЧГИ 167: 220].

Аналогично у татар: после снятия покрывала невеста «вступает в отправление обязанностей женщины-хозяйки дома» [Матвеев 1896: 33].

Согласно источнику середины XVIII в., обряд завершался надеванием мальчиком на голову невесты шапки жениха [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275].

**Брачная ночь.** В клеть, куда закрывают молодых, невеста входит в шапке жениха [ЧГИ 1: 159; 211: 57]. Туда же вносят еду и питье, где происходит кормление молодых отдельно от участников свадьбы. Специально починают домашний сырок с намеком молодым на хорошие супружеские отношения в первую ночь: «Пусть будет крепок, как сырок». В данном предложении слово «сырок» в чувашском произношении ассоциируется с фаллосом [ЧГИ 1: 159; 151: 59].

В клети участники свадьбы, пришедшие проводить молодых, пляшут тремя парами [ЧГИ 29: 137]. Затем жениха сажают на брачную постель особого убранства, завершением которой является наволочка, украшенная узором *кĕскĕ* (см. «приданое невесты»). Невесте велят раздевать жениха при людях. Она снимает с молодого, сидящего на постели, халат, сапоги, пояс.

Обыкновенно в одном сапоге бывает серебряная монета, выпадающая при разувании. Невеста должна угадать, в каком из сапог находится монета. Выпавшее серебро молодая берет себе [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274].

У русских Поморья в брачную ночь важное место занимала игровая магия: молодых «провожали главные участники свадьбы — тысяцкий, крестные, дружки, иногда и другие свадебщики — с хохотом, шумом, эротическими наставлениями и прибаутками. Повсюду молодица разу-

вала мужа, выкупая у него разрешение на это действие поцелуями, забирала выпавшие из сапог деньги, набивалась ему в постель "в товарищи". Иногда в постель подкладывали дрова, камни, подпиливали ножки кровати, молодых заваливали одеялами, шубами, тряпьем» [Бернштам 1983: 129–130]. Информанты на Русском Севере объясняют, что муж кладет в сапог деньги с тем, чтобы она ему поклонилась. В качестве нижнего белья молодой надевал в первую ночь невестины дары: рубаху и штаны, которые она надевала в бане [Балашов и др. 1985: 295, 298].

Информанты-чуваши в силу скромности избегают рассказа о том, укладывают ли невесту в постель с женихом. Об этом можно судить, только используя сравнительный материал. У соседних удмуртов, например, это выглядит так: лежащего в постели жениха спрашивали: «Кто нужен?». Тот отвечал: «Девушка нужна». Ему подкладывали другую девушку, которой он два раза отказывал. В третий раз к постели приводили невесту [Багин 1897: 19–20; Христолюбова 1975: 45]. У русских золовка, постелив постель, вместо невесты ложилась сама. Невеста должна была выкупить себе место лентой. Если принять во внимание, что свадебные обряды чувашей, русских и удмуртов схожи во многих деталях, то вполне допустимо существование чувашского варианта мотива подмены невесты в постели.

Оставив молодых одних, люди уходят. Во время нахождения в клети, особенно уходя, участники данного свадебного обряда бросают в адрес новобрачных слова, в том числе: «Ложитесь вдвоем, вставайте втроем». Более открыто говорит старуха, находящаяся среди них. Например: «Пусть покой будет уместным, пусть стыковка будет правильной». Дверь в клеть закрывается — снаружи или изнутри.

У удмуртов поступали также: погасив огонь, все с шумом, выкрикивая слова с намеком, бросались к двери [Багин 1897: 11–20].

Невеста раздевалась после, когда оставалась наедине с женихом. В ряде мест Русского Севера молодая старалась лечь в постель прежде мужа, видимо, с целью утвердить свое главенствующее положение. Однако молодой, в свою очередь, изображал превосходство: он бросал молодую через себя.

Во время нахождения молодых в клети старший дружка три раза стучался в дверь и спрашивал: «Все ли?». На третий раз он входил вместе с братом и снохой жениха. Тогда молодые вставали и открывали дверь, после чего их одевали и вели умываться.

Возвращающихся из клети в дом молодых утром спрашивали: «Сделали дело?». На что они отвечали: «Сделали» [ЧГИ 5: 90].

После брачного ложа молодых обсыпали мукой в знак пожелания доброй, изобильной и богатой жизни [РНБ. Q.IV. 379: 15об.].

В Индии у племени добис и в настоящее время девушку «обручают» прежде всего с деревом и только потом с женихом. Древние славяне жениха и невесту «водили вокруг ели, дуба, вербы или ракитового куста, чтобы растительные духи дали им свою производительную силу» [Румянцев 1938: 49]. Реликты такого обряда сохранились в обсыпании хмелем, орехами, зернами и т.д.

**Девичья честь.** Целомудрие девушки у чувашей считалось залогом благополучия в жизни. В зимний молодежный праздник *сурхури*, например, пели:

Овечий дух, овечий дух!
Овцы ягнились бы,
Женщины рожали бы детей,
Девушки были бы девственны [Комиссаров 1911: 392].

Девушки, не соблюдающие общепринятых традиций, осмеивались на глазах общества, порой довольно грубо:

Среди девушек этой деревни
Непочатой — ни одной...
У колеса с двенадцатью спицами
Спицы начали шататься.
У девушек этой деревни
Промежности расширены [ЧГИ 14: 48–49].

Поэтому честь девушки и честь родителей были понятиями одного ряда:

По деревне не разгуливалась,
Честь отца не осрамила [ЧГИ 24: 385].

Видимо, когда-то не было строгих понятий «девственна/не девственна». Были «незамужние» и «замужние». Именно такие наблюдения сделал В.Г. Богораз среди чукчей [1934: 114–116]. В чукотском языке отсутствует слово «девушка». Существует только одно слово — «женщина»: термин «особо живущая женщина» употребляется для каждой женщины, не имеющей в данное время мужа (для девушки, вдовы или разведенной); для понятия «целомудрие» чукотский язык использует описательную форму («еще не бывшая в употреблении»).

В Уржумском у. Вятской губ. проверяли девушку на честность следующим образом: измеряли ниткой голову с затылка до лба, концы нитки

брали в зубы и образовавшуюся петлю надевали девушке на голову; если сквозь петлю голова проходит, — распутничает [Магницкий 1883: 53].

Добрачная жизнь чувашской девушки регулировалась особыми правилами. Парни в Ядринском у. о поведении девушки говорили: «До брака не грех. Только в браке — грех». В этом же уезде бывали случаи добрачных связей, однако они происходили по взаимной любви, вопреки запрету родителей на брак. Как правило, родители такой пары, узнав о случившемся, спешили сыграть свадьбу [ЧГИ 144: 175, 242]. Вообще чувашская традиция на этот счет однозначна: пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал и пока на голову молодой не возложен *сурпан*, молодые не должны вступать в супружеские отношения [ЧГИ 40: 238]. Аналогично у удмуртов. После сватовства, до свадьбы, жених и невеста встречались регулярно в клети, где ночевала девушка. Здесь они угощали друг друга гостинцами, но жених в это время никогда не являлся в дом родителей невесты [Багин 1897: 5].

Существовал ряд обрядов, направленных на указание намеком на девственность или недевственность невесты. Несмотря на то, что вопрос этот весьма щепетильный, публику необходимо было поставить в известность о том, что произошло между молодыми в брачную ночь. Делалось это, как правило, символическим образом. В документе XVIII в. о чувашах писалось: «Если к несчастию найдут молодую не такову как об ней думали, то тогда же свахе ее позади над исподним платьем... прорезывают... большую дыру, а у сродников молодой как гужи у лошадиной упряжи, так у телег тяжи и оглобли все изрубят» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274–275].

Русские у молодого утром спрашивали: «Лед ломал или грязь топтал?» [Мыльникова, Цинциус 1926: 148]. Смысл такого вопроса понятен всем.

Некоторые вещи были призваны служить знаком в данном обряде. Не сохранившая до замужества целомудрие девушка у чувашей подвергалась принародному наказанию во время поднесения пива старейшине из поезда невесты. У этого ковша на дне делали дырочку, поэтому подносили, зажав ее пальцем. «Но как скоро гость возьмет стакан в свои руки, то начинает напиток из дырочки течь, тем самым производит в гостях великий смех, а для невесты — стыд» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275].

Русские молодым в стакане подавали чай или вино с тем же смыслом. Если молодые пили и целовались, то дружка подшучивал: «Ну, значит, все благополучно, а мы уж думали, не врозь ли вы спали. Чего доброва, люди молодые, глупые, ишшо, пожалуй, и не

догадаются, что надо што-то делать» [Мыльникова, Цинциус 1926: 148]. Соседние мордва [Федянович 1982: 43–44] и русские в честь целомудрия девушки разбивали горшки у кровати или у дверей молодых, что знаменовало потерю девственности невесты в эту ночь, и плясали на них. Если девушка оказывалась недевственной, то свахе или отцу невесты на шею одевали хомут [Томилов 1980: 33]. Те же предметы могли использоваться вместе, как это бывало в поцелуйном обряде у русских [Мыльникова, Цинциус 1926: 148–149].

У чувашей молодая три раза обходила и целовала участников свадьбы. Она подносила мужу стакан вина и кланялась особо. Муж, если молодая до брака была невинной, подносил тестю на подносе ее ночную рубашку со всеми признаками первой ночи, чем особенно гордились родители молодой. В противном случае муж надевал на шею тестя хомут. В случае благополучной ночи молодой муж выпивал вино и с размаху разбивал стакан об пол в знак разбитой им самим девственности молодой.

Существовали и другие формы поругания. Сибирские татары, например, ворота дома невесты мазали дегтем [Томилов 1980: 33]. Аналогичные явления можно было наблюдать среди чувашей Буинского у. Симбирской губ. [Автор].

Обзор материалов показывает, что обряды, связанные с проверкой девственности невесты, не везде имели широкое распространение. У мордвы, как пишет Т.П. Федянович, по-видимому, данный обряд представляет собой позднее заимствование у русских [1982: 44]. У крещеных татар вопрос девственности невесты вообще составлял тайну для других. Русская девушка в Ветлужском крае рубашку, которая была надета на ней в первую брачную ночь, сохраняла всю жизнь, однако никому не показывала ее, кроме мужа [Мыльникова, Цинциус 1926: 147].

Правы те исследователи, которые считают девственность сакральным центром невесты, женской территорией, которую молодой требует и которой завладевает через половой акт. «Нечистая» невеста возвращается родителям, а женихова сторона получает компенсацию: чаще всего — обрабатываемую землю, которая становится владением его рода в отличие от приданого, которое до конца жизни остается личной собственностью невесты [Иванова 1984: 159].

Поддерживание традиций при заключении брака, в частности соблюдение обряда «девичья честь», благоприятствовало семейному счастью.

**Повязывание сурпаном** *пуç сырни* — обрядовое одевание женского головного убора, главными элементами которого являются *сур-*

*пан* и *хушпу*. Во время этого обряда молодых угощают сливочным маслом и хлебом, чтобы жених и невеста жили душа в душу [ЧГИ 5: 88об.]. В основе *пуç сырни* лежит убирание волос, чтобы их не было видно, — в этом было главное внешнее отличие замужней женщины от незамужней. «Чуваши считали, что замужняя женщина, выйдя без головного убора, навлекает несчастье. В прежнее время чуваши даже скотину рано утром выгоняли в головном уборе хушпу» [Гаген-Торн 1960: 143].

Телеуты также придавали особое значение обряду заплетания волос в косы у невесты. Заплетенные волосы смазывали жиром и прятали впереди за воротник рубахи. При этом читали специальную молитву [Ефимова 1926: 241]. На Руси снятие головного убора с женщины приравнивалось к наложению позора на брак, из-за такого оскорбления возникали судебные дела. Самовольное снятие головного убора женщиной значило нарушение супружеских отношений [Гаген-Торн 1960: 143–144].

**Хождение за водой.** После повязывания *сурпана* молодая становилась *çĕнĕ çын* (букв. «новый человек»), т.е. новым членом семьи. Утром она должна была идти за водой. Ходила, как показывает сравнительный материал, не к колодцу, а к реке или ближайшему ключу. Видимо, учитывался культурный характер колодца. В составе сопровождающих ее были женщина, маленькая девочка, молодежь, девушки (варианты: девушки и парни; все участники свадьбы). Обыкновенно она несла ведра на коромысле [ЧГИ 5: 90; 151: 59; Матвеев 1896: 33; и др.].

У воды маленькая девочка или сопровождающая женщина два или три раза черпала воду, в каждый раз молодая нарочно ее проливала. Затем давала колечко девочке и со словами «Я и сама могу» — черпала воду. Разумеется, она откупалась колечком за воду [ЧГИ 21: 563].

У башкир молодая несла к роднику с собой серебряную монету, привязанную к нитке, и бросала в воду в жертву водяному духу [Руденко 1925: 251]. Удмурты также бросали в реку монету [Христолюбова 1975: 46].

У чувашей, когда молодая первый раз шла за водой, она должна была сказать: «Воду беру для Турă, не для самих, эта вода не для нас». Если она скажет: «Для *Турă*», то божество, находящееся в воде (*Шыв турри*), не будет препятствовать. Если она не скажет так, то божество воды нашлет порчу [ЧГИ 151: 324].

У крещеных татар молодушка в пути не должна была ни с кем разговаривать: ей также возбранялось смеяться, хотя окружающие

старались вызвать ее смех. Удмурты наблюдали за молодой, несущей воду на коромысле: как она несет, не расплескает ли. У чувашей молодую у ворот встречал муж, которому она делала поклон. У крещеных татар существовала несколько иная форма: молодая сама на речку не ходила, а оставалась у ворот, принесенные два ведра воды одной девушкой она выкупала за платок, а ведра на коромысле несла домой [Матвеев 1896: 33].

**Суп молодушки.** На принесенной воде молодая жена варит *çĕн çын салми* «салму нового человека». Все рассаживаются за стол, после чего стоя молятся *Турă*. В это время старший дружка находится рядом с молодыми. После моления муж и жена три раза берут *салму*, не касаясь ложкой края чашки. Поев, участники свадьбы расходятся. У татар данное блюдо называется «молодушкина лапша». У чувашей в некоторых районах обряд известен как «суп нового человека». Данное обрядовое действие включает и *туй пӳлек чӳк* «жертвоприношение по случаю свадьбы», где используют хлеб и сырки, собранные дружками. Еда разламывается на кусочки и раздается каждому в руки. Получившие куски люди встают на ноги, и начинается жертвоприношение. Затем едят. Обряд проводят три раза подряд. Оставшуюся еду доедают молодые, другим давать нельзя, но можно кормить лошадь [ЧГИ 5: 90–91; 28: 901 и др.].

Собравшиеся попробовать суп молодушки родственники в этот день подвергают молодую хозяйку испытаниям. Сидя за столом и на скамейках, они то и дело мусорят на пол: грызут семечки, кидают на пол мелочь, ходят в грязной обуви, проливают пиво и т.д. Молодая должна была постоянно содержать пол в чистоте и поэтому подметала и подтирала. А гости продолжали мусорить и подшучивать. Таким образом проверялись не только проворность и чистоплотность новой хозяйки, но испытывался ее характер на терпимость. Аналогично поступали на Вологодчине. Здесь также «эти испытания носили по преимуществу игровой, шутливый характер. Чаще всего невесте старались помешать, наблюдая, как она будет на это реагировать. Когда она пыталась растопить печь, затыкали трубу. Когда молодая мела пол, гости, стараясь ей помешать, бросали на пол всякий мусор, сено, били горшки, кидали деньги» [Калинина 1985: 219].

Основной целью обряда «суп молодушки» является разжигание собственного огня молодой. Молодая после свадьбы каждый день просыпается раньше всех и возобновляет огонь в очаге, разгребая вчерашние угли под пеплом. Таким образом, она берет в свои руки право и обязанность следить за домашним очагом. При этом она не должна показываться с неприкрытым телом как у очага, так и пе-

ред свекром и свекровью. Этим подчеркивается особое почитание огня и его чистоты. Также запрещается плевать на огонь, тушить его грязной водой и ссориться у очага. Чуваши брызгают ложкой самогона-первача в горящий очаг [Автор]. Этим они проверяют не только крепость вина (что, разумеется, вторично), но, прежде всего, отдают дань духам огня, а также предкам этого дома.

Разжигание собственного огня молодой женой, почитание семейного очага в различной форме известны во всех концах земного шара. Нганасанская молодушка ездила к родителям, чтобы привезти «живой огонь» от своего очага, и, разжигая новый огонь, называла принесенный огонь матерью своей матери. Буряты также разжигали новый огонь только из очага предков. Молодая жена-якутка, сварив первый чай, угощала очаг, разбрызгивая его; затем первую чашку подносила мужу, матери и родственникам мужа. Чукотская невестка обрызгивала очаг жертвенной кровью, брала горсть золы и терла между ладонями, говоря: «Живи хорошо со мной». У древних потухший огонь и угасшая семья — равнозначные понятия [Афанасьев 1994а: 27; Богораз 1934: 131; Симченко 1980: 49].

Это представление у чувашей сохранилось в проклятии типа «Пусть из твоей трубы перестанет идти дым».

**Подарочное пиво** *тавăрна* — визит молодых супругов вместе с родственниками родителей молодой. Если в обряде «новый сват» родственники молодой посещают дом родителей жениха, то в этот раз — наоборот. Существует несколько терминов для обозначения этого ритуала, и все они отражают ту или иную грань содержания визита: *парне сăри* «подарочное пиво», *тавăрна* «ответный (визит)», *выльăх илме кайни* «хождение за скотом», *çĕнĕ хăна* «новый гость» и т.д. [РГО, р. 53, оп. 1. 56: 60; ЧГИ 7: 489; 332: 113 и др.].

Основное (и, видимо, исконное) время проведения этого обряда — осень. Есть более конкретные указания — в месяц *чӳк*. Основной повод приезда молодой пары с родственниками (если не считать небольшой пир двух родов) — это увод скота, публично обещанного отцом невесты на свадьбе в доме свата. Никакой скот до того, пока не перейдет на стойловое содержание, со двора никому не отдается, не продается и не режется. Скот, приведенный летом из чужого двора, невозможно отпустить в стадо. А если такой скот прозимует, то до весны он привыкнет и новому хозяину, и обществу с другими животными, и новому двору. Тем не менее отмечены редкие варианты проведения обряда *тавăрна* зимой и весной. Скот можно увести через полгода, год или даже через 2–5 лет после свадьбы. До этого молодожены успеют побывать у родителей молодой 3–4 раза

по разным ритуальным поводам [ЧГИ 7: 489; 208: 123; 267: 144 и др.]. Относительно времени аналогичного обряда буряты дают весьма интересное объяснение: молодая ни в коем случае «не должна возвращаться на родину в то же время года, когда уехала из родных мест» [Галданова 2002: 147].

Едут в гости молодая пара, родители молодого, а также кто-либо из родственников (желательно старого возраста). Могут взять с собой соседей и девушек, желающих познакомиться с парнями. Источники называют цифры 12, 9, 7 и 5 [ЧГИ 7: 489; 434: 10об.; 623: 30 и др.]. Таджики могли приехать в количестве до 20 человек, а армяне — до 50 [Кисляков 1959: 134; Кузнецов 1995: 137]. В качестве гостинцев берут пиво и три каравая белого хлеба *хăпарту*. Таджики специально готовили свадебные хлеба. О том, какую одежду надевают в гости, источники не сообщают. Для сравнения: армяне по этому случаю надевали «свадебные костюмные комплексы» [Кузнецов 1995: 137].

По дороге гости угощали встречных струей из бочки пива, вытащив пробку. Те потом непременно хвастались, что угостились пивом даром.

Войдя в дом тестя, зять снимал «шапку и, как бы желая покатить ее, махал ее поверх пола по направлению к переднему углу» [Ашмарин 1936а: 27]. А дочь входила и не раздевалась, пока родители не преподнесут ей денег.

В честь молодоженов и их родственников объявляется небольшой пир. Начинается он с початия бочки пива. Затем могут совершить обход родни со стороны молодой. У русских «теща угощает молодых… блинами. Это называется “ехать на блины”» [Елеонская 1994: 208]. У чувашей молодая впервые за послесвадебное время начинает петь. За песню родители одаривают ее деньгами.

Затем дочь просит своих родителей сесть рядом. Она подходит к ним, кладет им на левые руки по рубашке, а в правые руки дает по ковшу пива. Затем подходит молодой, и они совершают земной поклон родителям. В это время хозяева дома называют скот, который они приготовили в дар молодым. Молодожены встают и поют песню, обращаясь к родителям. В частности:

Из стада возвращается
Полная корова,
Надои ее молоко и приготовь сахар.
Ах, отец, говорю, ах, мать, говорю,
Благослови молоком из двух грудей.

Затем молодая преподносит подарки свекру и свекровке, родственникам мужа [ЧГИ 623: 31–32; Ашмарин 1937а: 141].

После благословения перед отъездом происходит церемония передачи домашних животных. В качестве подарка источники называют овец, телят, а также корову (теленка) или лошадь (жеребенка). Весомость дара зависит от формы брака: со сватовством была свадьба или с умыканием. Девушка, вышедшая замуж со сватовством, заслуживала более хорошего приданого. Конечно, количество подарков зависело и от состоятельности родителей молодой. Скот могли дарить и те, кто получил из рук молодой подарок. Находим противоречие между поверием, что нельзя дарить молодым в первый раз парнокопытных животных, а можно только цельнокопытных (например, лошадь), и тем, что на самом деле дарят (овец и др.). Кроме того, молодые в подарок получают 5–7 *хăпарту*, а весной — цыплят [ЧГИ 267: 144; 358: 50; 623: 31 и др.]. Конечно, каждый народ дарит то, что им кажется наиболее необходимым. Так, нганасанская мать давала дочери огниво и кремень, говоря: «Вот тебе свой огонь даю, чтобы тебя и твоих детей хранил» [Симченко 1980: 49].

В гостях у родителей ночевали, как правило, одну ночь. Если ночуют во вторую ночь, то следует остаться и на третью, чтобы не получилось парное число. Дареный скот привязывают к телеге или саням (смотря по сезону). Дочке обязательно дарили рабочую лошадь и корову, дающую молоко. Поэтому в народе говорят: тот, кто женит семь сыновей, — разбогатеет, тот, кто выдает семь дочерей, — обнищает. Гости уезжают, а принимавший хозяин с женой благословляют их: «Пусть размножится скот» [ЧГИ 623: 31–32; III–452(II): 177 и др.]. Аналогично оценивали ситуацию на Русском Севере: «В маломощных семьях дочери воспринимались как “убыточно животно” в силу того, что за каждой из них надо было дать приличное приданое, что, естественно, могла сделать не каждая семья. Отсюда пошла и следующая поговорка: “Не пошли мне бог зла — пошли четырех девок”» [Бернштам 1978: 49].

Конечно, основная цель и смысл обряда «подарочное пиво» — заиметь в семье молодоженов собственную живность. Однако, полагаю, эта цель лишь внешнее проявление, исторически более позднее наслоение. На это намекает один из вариантов названия этого же ритуала — *кĕрӳ кĕни* (букв. «вхождение [в дом тестя] зятя»). Так, например, говорят в д. Малое Карачкино Ядринского р. На историческую реконструкцию проливает свет и многочисленный сравнительный материал. Например, на Кавказе существовал обычай возвращения молодой после свадьбы в родительский дом или рождения там первого ребенка. «У хевсур молодая после нескольких дней, проведенных в доме мужа, на год переселялась к родителям. Аналогично пос-

тупала осетинка по прошествии года и к мужу возвращалась часто уже с ребенком на руках... В свою очередь лачки и аварки некоторых селений на время первых родов покидали дом мужа, переселяясь к родителям» [Карпов 2001: 119]. Конечно, и в чувашском варианте этого обряда сохранились рудименты исторических форм брака (отработка у тестя, матрилокальный брак и т.д.).

**Свадьба с умыканием.** Свадьбы у чувашей бывают двух видов: 1) со сватовством и 2) с умыканием (или с похищением). До сих пор мы разбирали свадьбы со сватовством. Теперь скажем несколько слов о свадьбе с умыканием.

Исследователи различно объясняют причины умыкания. Согласно одним источникам, это традиция. Другие говорят, что родители невесты не желают отпустить из дома бесплатную работницу. По мнению многих исследователей, так поступают те, кто не в состоянии уплатить калым за невесту. Похитив возлюбленную, сторона жениха значительно сократит расходы как на калым, так и на пир. А богатые не крадут, заплатив нужный калым. Существует мнение, согласно которому умыкание устраивается с согласия жениха и невесты. По мнению Гр. Львова, есть 4 основания для кражи невесты [1898: 2–5]. Однако на самом деле существуют всего две инвариантные причины для умыкания: 1) из-за бедности, не позволяющей платить калым и провести соответствующую свадьбу; 2) из-за несогласия на брак родителей или самой девушки. В то же время следует считать верной точку зрения, согласно которой «похищение невесты или жены явно выражает свободу выбора» [Овсянников 1878: 62].

Древнеиндийские тексты однозначно утверждают: брак с умыканием преобладал у древних воинственных народов и являлся следствием битвы [Пандей 1990: 146–147]. Удмуртские исследователи считают, что «этот способ чаще практикуется среди бедного населения, которому нечем устроить пир, и еще в том случае, если со стороны родителей невесты можно ожидать препятствий» [Яковлев 1903: 194]. К.В. Чистов придерживается мнения, что «само существование брака умыканием у восточных славян как нормальной и регулярной формы остается недоказанным» [1987: 400].

В целом можно констатировать существование брака с умыканием у всех народов на раннем этапе развития межполовых отношений. Он пришел на смену коммунальному браку.

Умыканию предшествует ряд предварительных действий. Прежде всего, следует отклонить доводы тех исследователей, которые исключают переговоры между женихом и невестой, а также между женихом и его родителями. Иногда достигается согласие и

родителей невесты. Например, «молодой парень, отлюбовав девушку, сговаривается с ней, т.е. уговаривает, упрашивает ее выйти за него замуж. Переговоры эти иногда продолжаются очень долго, смотря потому, как скоро невеста даст свое согласие... Раз получилось согласие невесты, жених условливается с ней, когда и где схватить и увезти ее» [Львов 1898: 3]. В знак действительного согласия невеста вручает жениху *сурпан* [Никольский 1919: 81]. До или после этого парень заявляет о намерениях своим родителям. В большинстве случаев родители говорят: «Своруй тогда ту, которую любишь». «Когда похищение бывает по согласию родителей невесты, тогда они нарочно уезжают из дома, чтобы отклонить от себя подозрение народа в содействии дочери выйти замуж тайно» [ЧГИ 177: 677].

Жених и его родные готовят самых лучших лошадей и самые богатые и крепкие сбруи с расчетом на то, чтобы не было никаких помех при быстрой езде с невестой. Парень вместе с самыми бойкими друзьями разрабатывает план захвата девушки. Намечается дом, куда можно будет ее увезти. Например, в одной из соседних деревень у жениха или его родителей есть близкий знакомый.

Тем временем родители жениха подбирают сваху, одаренную красной и сладкой речью. Чтобы она смогла превосходно описать качества жениха и выманить девушку в нужное время на намеченное место, ее одаривают дорогими подарками. Сваха выбирает время, когда девушка окажется одна, без своих родителей, например, пойдет в лес за ягодами. Рядом с ней оказывается сваха и заводит речь о достойном женихе, заодно упрекнет ее родителей, что так долго удерживают дочь дома. Расхваливает парня как работящего и богатого, назначает ей свидание с ним. Та соглашается с предложением [ЧГИ 208: 123; III–152: 47об.–48; и др.]. Аналогичная схема подготовки к умыканию существовала у удмуртов, славян, в Индии и т.д.

Время кражи, как правило, назначается на дни *çимĕк*. В это время девушки пропадают при возвращении с хоровода *Вăйă*, во время сбора ягод и грибов в лесу, при возвращении с родника. Изредка источники указывают конец декабря или на *Çăварни* [ЧГИ 21: 172; 177: 677; III–229: 285 и др.]. У нивхов старейшины родов «при заключении брака, в котором допускалась имитация похищения, заранее обсуждали и назначали время совершения этого обряда» [Таксами 1975: 135].

О существовании факта умыкания в старину у чувашей, как и у многих народов, следует говорить положительно. Информаторы так и говорят: «Ведь в старину такая мода была» [Поле 90: 154]. Приводят

конкретные примеры: «С нашей бабушкой было так: она пошла стирать, ее схватили, бросили в телегу и увезли» [Поле 89: 125].

Жених одет в лучший костюм. Он вместе с несколькими друзьями скачет за телегой верхом и конвоирует невесту. Конечно, девушка все время кричит: *Хурах!!!* «Караул!!!». Но попадающие навстречу люди не вмешивались в ход событий, ибо все знали: по обычаю невеста должна кричать. К тому же неизвестно — по согласию она украдена или против воли. Иногда родители и родственники на хороших конях могли догнать похитителей на трудной дороге. Тут происходит жестокая драка. Обычно сторона жениха побеждает, так как хорошо подготовлена и имеет в составе ловких и крепких парней [Сбоев 1865: 29; Львов 1898: 5–6 и др.]. Но в таких побоищах жениха могли сильно избить.

Поиски невесты и умыкание иногда принимали сказочный характер. Вот что, в частности, вспоминал в 1968 г. 83-летний П.Ф. Федулов из д. Большое Шигачево Мариинско-Посадского района: поехали они с этой целью на базар в Карачи, на сани положили полог, подушку, сели 2–3 молодца. Доехав до базара раньше других, они повернули обратно и поехали тихим ходом навстречу идущим на базар. Шеренгами шагали на базар красиво одетые девушки. Парни всю дорогу смотрели на них и выбирали. Выбрав одну, схватили, завернули в полог и помчались [ЧГИ III–296: 8].

Существовал и такой обычай. Воры, видя, что отец невесты догоняет их, уговаривает невесту сбросить на дорогу платок с головы. «Отец невесты, когда доедет до него, берет его себе и плачет над ним, а далее уже не едет, но ворочается назад домой» [РАН, ф. 95, оп. 4. 5: 44об.]. Конечно, молва о краже невесты распространяется по деревне похищенной девушки из уст в уста.

О том, что большинство источников об умыкании достоверны, нет сомнения. Среди архивных листов есть и заверенные местными властями. Например, бумага от 1925 г. из д. Шупоси Чебоксарского у. заверена подписями председателя и секретаря сельского совета: «Здесь у нас крадут девушек с базара, с улахов и ларма. Если родители девушки не согласны выдать, то парень крадет ее, используя лошади» [ЧГИ 623: 65об.]. Нет основания не верить исследователю из Твери С.Н. Юреневу, который в 1929 г. вел записи в Спасском и Чистопольском кантонах Татарской АССР, указывал он и на информантов. В частности: «Описание свадьбы “тайком” привожу по несколько систематизированному рассказу Д.Е. Гречухина из села Кошек Спасского кант. и его отца, уже упоминавшегося Егора Григорьевича» [ЧГИ III–429: 175]. Конечно,

следует учесть, что мы пользуемся и материалами, записанными от людей церковного образования, как правило отрицательно относящихся к народным традициям.

Вполне допустимо, что умыкание у чувашей явилось следствием протеста влюбленных парня и девушки против воли родителей девушки удерживать бесплатные рабочие руки дома. «Умыкание» или «похищение» с согласия самой девушки — притворный ритуал, используемый в качестве ширмы, чтобы не уронить достоинство девушки, уходящей против воли родителей.

Факт умыкания был распространен весьма широко. Перечислим некоторые народы и регионы: балкарцы (дагестанцы в целом), камчадалы, мордва, нивхи, нанайцы, ногайцы, осетины, персы, славяне (в том числе и русские), тувинцы, турки, удмурты. Конкретно сошлемся и на «Повесть временных лет» (начало XII в.).

Если жених сильно боялся, что догонят и отнимут девушку или предчувствовал ее отказ впоследствии, то он мог решиться на половой акт уже по дороге. Тогда похитители мчались «в лес, где жених и входит в супружеские отношения с похищенной невестой» [Миролюбов 1889: 18]. Далее они неслись в промежуточную деревню, где заранее было решено временно (до пира) спрятать невесту. Могли использовать дом близкого родственника, знакомого или посажёного отца. Дом мог находиться в 15 верстах от деревни девушки. Церемония перемещения невесты из дома отца в дом родственника жениха называется *хĕр кăларни* «вывод девушки». Привезенную девушку закрывают в клеть. Это основная версия. Туда «чрез несколько времени входит и жених. Из амбара выходят они уже мужем и женою» [Львов 1898: 3]. Есть пример приготовления к этому моменту теплой бани. Занимаются приготовлениями старшие сестры и мать жениха. Они же в бане срывают с девушки одежду и запускают туда парня. Не выпускают их оттуда три дня [ЧГИ III–296: 9]. Таким образом, в основных вариантах свадьбы с умыканием жених и невеста первую брачную ночь проводят у родственника жениха.

После брачной ночи на голову невесты повязывают женский знак — *сурпан*. Старик того дома, где они остановились, закреплял акт бракосочетания. Он клал на стол каравай хлеба и соли, затем приводил к столу жениха с невестой. «Старик этот спрашивал у невесты о согласии выйти замуж. Когда невеста изъявляла свое согласие, то в знак согласия жених с невестой целовали каравай хлеба и соли» [ЧГИ 208: 230–231]. Таким образом, сторона жениха избавлялась от части калыма.

Обычай привода девушки в дом родственника можно найти в любом уголке мира: у мордвы, в Дагестане, на островах Самоа.

Причем ритуалы разных народов совпадают и в деталях. Например, у мордвы: «После трехсуточного сидения молодых в амбаре, на четвертый день, рано утром все родственники собирались к амбару, отпирали молодых и поздравляли их с законным браком» [Мельников 1981: 110]. У дагестанцев «похищенный должен был находиться с похищенной в закрытом помещении в течение 3 дней. За каждый его выход из дома с него взыскивали по одной овце» [Гаджиева 1985: 176].

Еще раз следует указать на то, с мнением девушки считались. Она могла отказать на любом этапе. Даже в телеге несущейся тройки она могла сопротивляться и сказать решительно: «Нет!». Правда, обозленный жених мог ее отвезти в какую-либо деревню, опозорить и оставить на улице. Но такие чрезвычайно редкие случаи народом осуждались, не одобрялись родными жениха, преследовались родными невесты и заканчивались судом. Некоторая часть похищенных и переживших брачную ночь невест жили с мужем, хотя и без любви. Некоторые из вышедших без любви через определенное время возвращались в родительский дом. В любом случае, на брак нужно было согласие девушки. Так утверждает большинство моих информантов. Следует учесть и конфессиональный аспект. Чуваши некрещеные брали себе невест только из некрещеных. В случае, если одна из сторон была крещена, то следовало креститься и другой стороне, или крещеному следовало жить по правилам некрещеных [Поле 90: 154, 167, 185 и др.]. Для сравнения: если дагестанская девушка «соглашалась на брак с похитителем, то должна была до истечения трех дней кидать через окно камушки» [Гаджиева 1985: 176].

Далее свадьба с умыканием принимает формальный вид, хотя соблюдаются многие фрагменты: сватовство, калым, пир с благословением, «девичья салма», брачная ночь, хождение за водой, подарки молодой, подарочное пиво. Сделаем несколько замечаний. Все приготовления к свадьбе начинались только с момента пленения девушки. Ее родителям, узнавшим о случившемся, оставалось лишь надеяться на примирение и ожидать визита зятя. Как правильно заметил В.А. Сбоев, «чуваши, говоря собственно, воруют не невест, но калым... Да и то не весь» [1865: 28]. Умыкание призвано сократить расходы на обрядовую сторону брака [Львов 1898: 3]. Свадьба с умыканием — это выдумка, рассчитанная на завуалирование действительных причин, она непрозрачна и непонятна стороннему наблюдателю. Так, венгр Дюла Мессарош писал: «Справляют свадьбу тайком», но тут же, на этой же странице, констатировал: «...и [вмес-

те с родней невесты. — *А.С.*] дружно справляют свадьбу» [2000: 351]. Так в литературе появлялись утверждения, не совпадающие с действительностью.

То, что брак с умыканием у чувашей — традиция, говорят и фольклорно-этнографические источники. На этих традициях воспитывалась молодежь. Вспомним архаический межсельский ритуал «кража земли». Сюжет этого обряда полностью воспроизводит структуру свадьбы с умыканием.

Также во время игр на хороводах *Вăйă* — угроза со сторона парня была явной:

Девушку увезем,
А дом разрушим [ЧГИ 15: 2–3].

Или:

Под черным берегом,
Под черным берегом
Украденного гуся зарезали,
Украденного гуся зарезали.
Под красным берегом,
Под красным берегом
С украденной девушкой поспали,
С украденной девушкой поспали.
Не упрекнули в воровстве девушки,
Не упрекнули в воровстве девушки [ЧГИ 173: 328].

Песни сопровождали игру, имитирующую увод молодой: молодежь разбивалась на две группы, одна группа ходила и пела, а другая сидела; перед финалом песни подходили к сидящим и называли имя девушки, которую брали в свой круг.

Те же утверждения присутствуют в песнях хора женщин со стороны жениха. Например:

Через несколько полей приехали,
Украв девушку, вернулись обратно.
Жеребенка, не побывавшего на севе,
Сделали лошадью зятя,
Красавицу, которую не знал никто,
Своей золовкой сделали [ЧГИ 23: 101].

Наоборот, в народных песнях осмеливались парни-неудачники, из рук которых вырывались девушки:

Парни этого села
Девушек воруют — удержать не могут [Ашмарин 1937а: 205].

Литература и источники свидетельствуют о приветливом приеме в доме жениха: «Молодую хозяйку принимают приветливо, в ней видят помощницу, надежду семейства, большею частью ей предоставляется управление домашнего хозяйства» [Овсянников 1878: 62]. Кроме того, по поводу мнимого умыкания у чувашей «жаловаться судебным властям не принято» [Никольский 1919: 81]. И еще: «Брак, совершенный чрез умыкание, дает право на вступление в супружеские отношения, хотя бы молодые не были венчаны. И это в народе не считается развратом» [ЧГИ 40: 438–439]. Замечательное наблюдение о персах оставил Геродот: «Похищение женщин, правда, дело несправедливое, по мнению персов, безрассудно. Во всяком случае мудрым является тот, кто не заботится о похищенных женщинах. Ясно ведь, что женщин не похитили бы, если бы те сами того не хотели» [Геродот I: 4].

Существование следов умыкания в советское время подтверждают факты, засвидетельствованные экспедициями Чувашского государственного института гуманитарных наук, например, экспедицией 1961 г. в Татарскую АССР, Куйбышевскую и Ульяновскую области. Следы умыкания девушки сохранились и в свадьбах через сватовство. Например, в Бугурусланском у. Самарской губ. чуваши, возвращаясь с молодой в дом жениха, сильно гнали лошадей, изображая, будто девушку украли, хотя все церемонии в доме тестя проходили в спокойной обстановке [ЧГИ 24: 574].

Рудименты умыкания изредка встречаются и в современной жизни. Так, в газете «Чăваш ен» за № 33 от 1993 г. опубликована статья «Канашская пленница», где приводится рассказ похищенной. После танцев Саша предложил Ларисе довезти ее на машине, так как была плохая погода. Но машина поехала не в нужную Ларисе сторону. Она потребовала остановить. А он предложил ей стать его женой. Водитель подтвердил, что Саша действительно любит ее. Саша завел ее в свой дом. Уставшая и предупредив о недопустимости брачной ночи, она неожиданно уснула. Наутро приехали его родители, специально заночевавшие в гостях в соседнем селе. Состоялось сватовство. Она стала плакать и грубить, отчего ей стало легче. Затем она заметила, какой он красивый и интеллигентный. «Тут неожиданно

я подошла и молча протянула ему кусок сотового меда». Все присутствующие запели частушки. Затем назначили свадьбу. Теперь они — любящая пара. Она благодарна судьбе. Другой случай в 2000 г. в п. Урмары записала студентка ЧГПУ Т.О. Николаева [Автор: 29–31]. Произошло это с Олей и Сашей. Он пригласил ее на день рождения друга. Но по пути в гости зашел в магазин за бутылкой и коробкой конфет. Затем он позвонил своей маме и попросил сварить яйца, заявив, что они придут с Олей. На ее вопрос он ответил, что зайдут домой и пойдут в гости. Дома их усадили за стол, мать разделила яйцо пополам, одну половину вручила Оле, другую — сыну. Они съели. Тут ей объяснили, что, согласно ритуалу, девушка, съевшая одно яйцо напополам с парнем, должна остаться у него на 3 дня. Так и получилось. Не допустив Сашу к себе в постель, Оля через 3 дня пришла домой и рассказала своей маме. Мать посмотрела на дочь и сказала: «Ничего не поделаешь, пришло время выходить замуж». Теперь у них сын.

Рудименты умыкания практически можно описать на материале любого народа. Некоторые исследователи и обручальное кольцо расценивают как пример рудимента умыкания. У древних германцев, например, «жених, являясь со своей свитой из другого поселения в поселение своей невесты, охватывал палец своей будущей жены кольцом, скрепленным из ветви, сорванной на его земельном участке, т.е. жених этим как будто бы привязывает невесту к своему участку…У евреев и англичан еще в настоящее время только женщина носит кольцо — золотые оковы» [Кулишер 1887: 154–155].

Итак, можно заключить, что свадьба с умыканием — это рудимент экзогамного брака.

То, что часть современного населения не признает факт бытования умыкания у чувашей — это результат цивилизации и простое незнание истории.

**Развод.** Среди чувашей разводы были очень редки. Не уходили даже от заболевших мужей, что часто удивляло корреспондентов с мест. Разводы не одобрялись чувашским этикетом и считались безнравственным явлением [ЧГИ 21: 565–566]. Традиционная форма развода состояла в разрезании женской головной повязки *сурпан*, после чего жена уходила от мужа и оба становились свободными [ЧГИ 150: 354].

У казанских татар разводы случались только при нарушении супружеской верности женою, что относилось к числу нетерпимых оскорблений в отношении мужа. Для восстановления своей чести муж всегда давал развод, удерживая калым и все вещи, добытые совместным трудом, а сам женился на другой [Ахмаров 1907: 33].

### Покаяние

В системе семейных обрядов несколько обособленно стоит одно обрядовое действо, называемое *каçару ыйтни* «покаяние, прошение прощения»: провинившийся сын идет на четвереньках от порога к столу и развязывает лапти отцу, целует ему голую ногу, произнося при этом слова раскаяния [Виноградов 1897: 7]. Дело в том, что в чувашской семье ее глава и старики вообще пользовались исключительным авторитетом. Остальные члены семьи видели в нем патриарха, представителя рода и выразителя воли предков одновременно. Поэтому раскаяние перед старшим в семье приравнивалось к молению предкам.

### Проводы в солдаты

Рекрутская и воинская повинности вносят большие коррективы в судьбу молодого человека. В годы интенсивной христианизации среди чувашей крестившихся освобождали от армии, выделяли им земли, давали другие льготы. Поэтому с целью получения этих льгот бывали случаи и трехкратных формальных крещений. В целом молодежь неохотно шла на службу. В целях уклонения прибегали к разным способам повреждения здоровья. Например, ели тараканов и сильно худели, в подошву клали махорку и желтели, кривили зубы и т.д. Об умственных способностях солдат, прослуживших 25 лет, отзывались нелестно.

**Прощание в доме.** Любая дальняя дорога у чувашей предполагает предварительное мытье в бане и надевание чистого белья.

В день проводов в доме рекрута собираются родственники и односельчане. Специально никого не приглашают, люди приходят сами. Как правило, близкие родственники и те, кто питает чувство уважения к уходящему в солдаты. Однако народу собирается, как правило, много. Не приходят только непримиримые враги. На это бывает две причины: или им стыдно смотреть в глаза, или они желают неприятностей молодому человеку [Поле 89: 83, 117; 90: 156 и др.].

По этому случаю специально починают бочку пива, накрывают стол. Но обильной еды, как, например, на родовых сборах, не бывает.

После небольшого угощения будущий солдат берет целый хлеб и, не придерживая рукой, отрезает его край. Горбушка падает на стол. При этом смотрят: если носом вверх — то солдат благополучно вернется, если носом вниз — то не будет счастья. Остальной хлеб режет на тонкие слои, на каждый ломоть кладет соль и раздает находящим-

ся в избе. Когда все получат по кусочку, встают на молитву. Моление произносит сам рекрут. Он обращается к *Турă*, благодарит его за то, что до сих пор берег его, просит и в дальнейшем не бросать, дать возможность вернуться домой. Свой кусочек-горбушку уходящий ломает пополам, одну половинку съедает сам, а другую отдает матери. Прежде чем выйти из-за стола, делает три круга вокруг стола, говоря: «Пусть меня этот отцовский хлеб вернет обратно». Переданный матери на хранение кусочек хлеба солдат должен доесть после возвращения [Поле 88: 49–50; 90: 156 и др.].

Затем мать состригает у сына клок волос, незаметно вытаскивает из его кармана монету. Горбушку хлеба, волосы и монету мать хранит до возвращения сына. Обычно их завязывают в платочек и вешают куда-нибудь в недоступное для маленьких детей и кошек месте, например под крышу клети. В котомку или сундучок солдата кладут немного денег, белье, копченое мясо, холст, сырую нитку. Если у рекрута отец умер, то берут с его могилы горсть земли и кладут в кисете в мешок. Этот обряд существует в вариантах. Поэтому горбушку одни оставляют дома, другие кладут солдату в мешок, чтобы он вернулся вместе с этим хлебом [Поле 90: 167–168, 218 и др.]. Большинство новобранцев в этот день пили мало, стараясь быть в полном сознании, чтобы в последний раз на все посмотреть и запомнить. В зависимости от характера будущий солдат или плачет, или утешает сам себя мыслью о службе Царю и Отечеству. Его сердце смягчается, и он в своей прощальной речи не упрекает даже своих неприятелей. Каждое слово молодого человека трогает его родных и знакомых до слез. Его стараются утешить: «Не горюй, Бог даст, вернешься. Смерть она везде одинакова. На, эту монету вернешь после возвращения» [ЧГИ 144: 161–162; 180: 403 и др.].

Затем рекрут со своими друзьями встает посередине и поет прощальные солдатские песни.

К примеру:

Посреди степи да круглее озеро,
Посреди круглого озера круглый столб,
На вершине круглого столба золотое гнездо,
Посреди золотого гнезда золотая кукушка,
Золотая кукушка — моя мать,
Золотое гнездо — мой отец [ЧГИ 27: 69].

Естественно, многие в доме не выдерживают и откровенно плачут. Пока парни поют, новобранец подходит еще раз к родителям и

целует их. Целует также жену и детей, затем — присутствующих в доме. Обязательным считалось целование печи и откалывание кусочка глины. Пока сын находится у печи, мать молится: «Эй, Турă, до сих пор тепло этой печи согревало детей, пусть и в будущем так же греет, и тебя, сынок, пусть судьба вернет к теплу этой печи». Отколотый кусок солдат должен сберечь и вернуть домой [Поле 90: 156; ЧГИ 144: 219; 174: 92 и др.].

Из двери новобранец выходит лицом к избе. При этом его буквально выводят, взяв с двух сторон за руки. Делается это для того, чтобы сын ушел задом наперед и вернулся передом. Кроме того, если бы он выходил лицом вперед, то в дверях мог обернуться посмотреть в последний раз на родителей. А оборачиваться в дверях не принято — это плохая примета. Информанты на эту деталь указывают особо, приводят примеры, когда обернувшийся в двери солдат погибал в армии [Поле 88: 20; 89: 74, 84 и др.].

Прощание во дворе начинается с моления. Рекрут посреди двора делает три земных поклона, говоря: «Эй, Турă, Турă, как-нибудь верни меня домой. Турă, дай благополучную судьбу, дай возможность выполнить дело Турă и Патши, не отрывай от этого дома. Дай, Турă, через пять лет увидеть эти добрые края».

Затем его ведут к пряслу, где он символически кормит животных: дает по горсточке зерна и сена птицам, корове и т.д. Этим новобранец желает скоту сытной жизни до его возвращения.

В прощальной песне во дворе он проклинает солдатскую нужду, готов заменить службу на жизнь собаки самого бедного человека. Из ворот его опять, как и из дома, выводят задом наперед. Когда рекрут в сопровождении родных и сверстников оказывается на улице, на ворота залезает кто-либо из домашних (обычно — дети) и кричит: «Быстрее возвращайся!».

**Прощание за околицей.** Провожать сына за околицей родители не идут. Зато идет почти вся деревня. Из ворот вперед рекрута никого не пускают, сначала должен выйти он. Выйдя за ворота, процессия останавливается. Здесь деревня прощается с молодым человеком. Если нет околичных ворот, то прощаются на дороге, выходящей из деревни в поле. Люди угощают рекрута и друг друга пивом, взятым из дома [Поле 88: 20; ЧГИ 177: 134; 179: 28 и др.].

Первым делом рекрут несколько отходит от людей и обращается на восток, садится на колени и три раза кланяется земле. Он также берет кусочек хлеба и монету и бросает в сторону от дороги, адресуя эти жертвы духу *Хаяр* с просьбой: «Убереги меня от бед и опасностей». Другой вариант этого обряда — кружение монетой вокруг

головы рекрута и бросание. Ныне этот ритуал трансформировался в кидание монеты вверх: упадет орлом вверх — вернется, другой стороной — беда [ЧГИ 151: 16; 154: 219; 177: 45 и др.].

Далее следует поцелуй столба околицы. Смысл его отражен в тексте, который произносит уходящий: «Я не прощаюсь с этим столбом, пусть суждено будет мне умереть дома в старости». После этого целует пришедших провожать, те желают ему благополучного возвращения, говоря: «Пусть вернет тебя Турă обратно» [ЧГИ 151: 16; 173: 20; 179: 28 и др.]. Уходящему по дороге рекруту заранее напоминают, что оборачиваться и смотреть на людей и на деревню нельзя, иначе он больше не вернется.

### Похоронно-поминальные обряды

Похоронно-поминальные обряды — это действия, совершаемые в соответствии с представлениями конкретного сообщества о жизни и смерти, об этом и ином мирах. Участники ритуалов при этом ведут себя согласно утвердившимся нормам этикета.

В традиционном мировоззрении чувашей рассматривается смерть как переход в иной мир, а загробная жизнь считается продолжением настоящей [Никольский 1919: 83]. Желая победить смерть, человек на всем протяжении истории вырабатывал нормы и формы перехода в иной мир. Так, у эвенков «умерший обязательно встретится со своими близкими» [Мазин 1984: 62], старики-ханты в прошлом умирать уходили сами, а про них говорили, что они ушли «на ту сторону» [Кулемзин 1984: 130]. Таким образом, считается, что смерть — это обряд перехода к другой форме существования [Элиаде 1996: 273].

Оценивая форму перехода человека от одной жизни к другой, чуваши говорили, что смерть это «возвращение земли к земле» [Сообщение 1927: 111], иначе говоря, сотворенное из земли уходит в землю. «И в этом вечном круговращении, вечном возобновлении новой жизни осуществляется связь между прошлым, настоящим и будущим» [Ревуненкова 1974: 172–173].

Иначе говоря, похоронно-поминальная обрядность не что иное, как система ритуалов по надлежащему сбору и поминанию умершего. Без соблюдения правил похороны считаются неправильными, а отделившийся родственник не может быть принят ранее умершими.

Содержание и форма похоронно-поминальных обрядов чувашей утверждают временность пребывания человека в этом мире. Об этом же свидетельствует определение кладбища как постоянного места жительства односельчан. Не зря умерших на стороне чуваши стара-

ются похоронить на кладбище его родной деревни. Моя мама говорила: «В этой жизни мы только в гостях».

Верно и расценивать смерть как «сильнейший и сложный взрыв религиозных проявлений» [Малиновский 1998: 49]. Поэтому исследователи ритуалы, имеющие отношение к смерти, похоронам и поминаниям, однозначно относят к области традиционной религии.

Несмотря на существование исследований о похоронно-поминальных обрядах чувашей (см. Библиографию), в которых, в частности, отмечается сходство погребального обряда чувашей и удмуртов [Шутова 1992: 79, 80], тем не менее отсутствуют системные и логически последовательные исследования, из которых можно было бы получить цельное представление по теме.

Название «Похоронно-поминальные обряды», с научной точки зрения, условное. Правильнее было бы говорить о проводах в иной мир и связях с ушедшим к предкам. Именно эта мысль сквозит в чувашских материалах. Поэтому заголовок — всего лишь дань утвердившейся в этнологии традиции. В работе термину «иной мир» придается широкое значение. Также условен термин «умершие» — под ним мы будем подразумевать людей, перешедших в иной мир. Сами чуваши в связи с похоронами употребляют глагол *пуҫтарни* [ЧГИ 217: 512], что однозначно передает процесс сбора умершего родственника в дальний путь к предкам. Этот глагол у чувашей используется и тогда, когда говорят о сборе на работу, в путь, на свадьбу и т.д. Кстати, семантическая пара «погребение — дорога» имеет место и у других народов. Например, ваханцы, когда наденут умершему одежду, говорят: «Облачили его в дорожную одежду» [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 228].

С точки зрения классификации, похоронно-поминальные обряды следует отнести, как считают некоторые исследователи, к общественно-семейным (на примере народов Севера — [Смоляк, Соколова 1981: 97], ибо в погребении участвуют не только члены семьи умершего, но и родственники, односельчане, члены трудового коллектива) или общественным (на примере древних и средневековых славян — [Велецкая 1978: 143]: оградительные меры по отношению на окружающее, прекращение всех работ, общественные собрания возле покойника). Относительно чувашского материала В.Н. Майнов писал, что поминки бывают семейные, случайные и общие [1901: 117]. Скифские, удмуртские и эвенкийские источники относят к семейно-родовым или только к родовым [Бессонова 1983: 60; Владыкин 1994: 166; Мазин 1984: 64]. Можно признать, что похоронно-поминальная обрядность чувашей одновременно от-

носится и к семейной, и к родовой обрядности — с одной стороны, с другой — не относится полностью ни к семейным, ни к родовым обрядам. С учетом контингента участников в классификационной системе она стоит между ними. Относить похоронно-поминальные обряды чувашей к общесельским (или к общим, как пишут в научной литературе) невозможно, ибо *мункун, çимĕк* и *кĕр сăри* — ритуалы родового порядка, в составе которых они нами и рассмотрены. В плане классификации следует соглашаться с С.А. Токаревым: «В подавляющем большинстве случаев поминальные (видимо, и похоронно-поминальные. — *А.С.*) обряды — это семейные обряды. Готовя праздничные блюда и торжественно вкушая их у семейного очага, люди хотят и умерших членов семьи сделать участниками семейной праздничной трапезы. Это делается по-разному: люди представляют себе, что умершие родственники незримо присутствуют тут же за столом и участвуют в трапезе; или оставляют для них часть еды на столе... или несут праздничную еду на кладбище и там на могилах едят, пьют, потчуют умерших» [1983: 201].

Рассматриваемые ритуалы — наиболее консервативный и сакральный жанр в системе народной религии. Это признается всеми исследователями. При всех изменениях социально-экономической жизни между похоронно-поминальными обрядами XVIII и XXI вв. больше общего, чем различного. Например, даже исламизированные чуваши хоронят и поминают своих умерших по старинным правилам, «очень неодобрительно при этом отзываясь об исламском похоронном обряде без гробов и отсутствии одежды на умершем и предметов обихода в могиле» [Столярова 2006: 114]. Ныне православная часть населения России похоронные церемонии совершает по церковному ритуалу (отпевание, панихида, молитва). Но «кормление умерших, угощение их остатками с праздничного стола, украшение могилы цветами и пр. — все это не имеет никакого отношения к христианскому вероучению» [Токарев 1983: 201].

Согласно верованиям, в мире предков умерший может оказаться лишь после похорон по традиционным правилам. При этом смерть и свадьба обнаруживают много общего. Смерть в этом мире воспринимается как свадьба в том мире. Принимать душу умирающего якобы направляется свадебный поезд ранее умерших родственников. Есть рассказы о том, как в деревне слышали вечером свадебные песни, колокольчики, музыку, хотя свадьбы не было. А на утро оказывалось, что в деревне кто-то умер. Сюда же следует отнести символизмы типа «сон — смерть». В целом можно утверждать, что «анализ похоронно-поминальных обрядов есть анализ символических действий» [Morris 1992: 1].

Факт смерти не предполагает прекращение существования души. Связь между живыми и ушедшими в иной мир продолжается. Мертвые, как и прежде, вмешиваются в повседневные дела живых, а живые продолжают символически кормить своих ушедших родственников. Страх перед умершим и одновременно его почитание заставляют живых вести себя двойственно: как можно скорее избавиться от него и в то же время быть с ним в ладах.

Следует, конечно, указать и на то, что похоронно-поминальные обряды, рассчитанные на преодоление страдания, исходящего от смерти и умершего, также являются индивидуальной, семейной и коллективной терапией [Thomas 1995: 450, 458].

**Отделение души.** Как веруют чуваши, родственники с того света накануне смерти близкого человека ночью идут с кладбища в деревню в виде свадебного поезда. Свадебной толпу мертвецов называют потому, что новоумершего на том свете в первое время будут величать в зависимости от пола «женихом» или «невестой». А саму толпу называют *вилĕ туйĕ* «свадьбой мертвецов». Поэтому утром кто-либо в деревне может сказать: «Я так и думал, что в деревне кто-то помер, ибо собаки лаяли, значит, они кидались на толпу мертвецов, идущих с кладбища в деревню за новой душой». Согласно записи от 1915 г., сделанной А. Моисеевым в Чистопольском у. Казанской губ., некоторые утверждают, что «даже слышали пение этих покойников, будто бы они, взяв душу этого человека, идут уже обратно на кладбище с песнями, с шумом и криком» [ЧГИ 285: 418].

К умирающему созываются несколько человек из родственников и соседей, так как оставлять его одного в такой ситуации не принято. Называется обряд *çинче ларни,* т.е. «сидение над (умирающим)».

Перед смертью собравшиеся выслушивают благословение и завещание умирающего. Если тот ничего не говорит, то его следует обо всем этом расспрашивать: кто должен начинать делать гроб, кто должен начинать рыть могилу, во что одеть, какую скотину следует резать на поминки и т.д. Если умирающий — глава дома, то он благословляет имущество, назначает вместо себя кого-либо из сыновей. Все распоряжения умирающего впоследствии выполняются беспрекословно. Если умирает колдун, он непременно должен выбрать себе преемника. Не выполнять наказы умирающего просто невыгодно, ибо мертвец потом не даст им покоя: «будет им являться и в сновидениях и наяву, и нашлет на них тяжкие болезни» [Васильев 1913: 344].

Почувствовав близкую смерть, родственники немедленно переносят его на конник или на пол, предварительно постелив туда соло-

менный матрац или солому, накрытую материей. «Это делается для того, чтобы умершего не заставили на том свете считать все перья и волосы, которыми набиты перина и подушка» [Пантусов 1867]. Притом следует укладывать ногами к двери и лицом к стене. Это делается для того, чтобы при смерти он никого и ничего не видел, а ушел в сторону двери. Так же поступают марийцы. Они объясняют это тем, что на соломе душа легче расстается с телом [Кузнецов 1905: 17]. А карелы говорят, что душа, выходя из тела, может запутаться в перьях, и тогда смерть затруднится [Сурхаско 1985: 61].

С целью облегчения выхода души из тела открывают дверь и окно, снимают заслонку печи. «Обычай этот известен и в России и в Германии» [Афанасьев 1986: 217]. Как у низовых, так и у верховых чувашей, существует обряд початия бочки пива для ускорения отделения души [Магнитский 1881: 159; Прокопьев 1903б: 8]. Во второй половине XIX в. ученик Симбирской семинарии Алексей Соколов в с. Елаур зафиксировал использование игры на волынке с той же целью. Игрока, выманивающего мелодией душу, сажают «на приготовленный стул или в передний угол и под него кладутся две подушки» [РАН, ф. 95, оп. 4. 5: 55]. После таких церемоний незадолго перед выходом души прежде выходит из человека его божество *Пирĕшти* и удаляется к *Турă*. «Тогда уже выходит и душа человека» [Рекеев 1897: 3]. В связи со сценой отделения души можно указать на возможную реконструкцию чувашского ритуала трепанации черепа. У разных народов (в основном нам известны индоевропейские факты) существовала тенденция искусственного просверливания черепа. Так, у индийцев верхняя точка черепной коробки, играющая важную роль в його-тантрической методике, специально раскрывается путем ритуального раскалывания черепа, чтобы облегчить выход души. Арийцы в позднеямных погребениях умерших укладывали в могилы после трепанации верхней части черепа [Элиаде 1994: 109; Шилов 1995: 374]. Согласно упанишадам, душа вылетает через отверстие на темени: череп пробивают, чтобы облегчить выход души [Пандей 1990: 216]. Все манипуляции рассчитаны на высвобождение неумирающей души из безжизненного тела. У чувашей известный фразеологизм *тăрри шăтăк* (букв. «макушка дырявая») в основном имеет значение «тупой, безмозглый, глупый». Но, видимо, ритуальная семантика фразеологизма была наделена и полярным смыслом: иметь дырочку на голове (ср.: «третий глаз»), вполне вероятно, указывало на зрелость, наступление определенного возраста и опыта, граничащее с мудростью. В пользу такой версии можно привести другие аспекты значения слова *шăтăк* (букв. «дыра»), такие, как «могила»,

«преисподняя», «не девушка» (см. словарь Н.И. Ашмарина). Такие факты позволяют предполагать возможные манипуляции с черепом умершего и у чувашей.

Сразу же после выхода души берут сырое яйцо, кружат им вокруг головы умершего три раза и выбрасывают, сопровождая словами: «Вместо души даем душу, вместо тела — тело». Это откуп злым духам, которые могут помешать умершему при переходе в иной мир. Однако эта сцена обросла деталями, и сейчас уже практически невозможно установить исконный вариант. Согласно одним, яйцо выбрасывают через ворота, по другим, — в огород, по третьим — на улицу, по четвертым — в поле. Конечно, в инварианте можно признать, что выбрасывают за пределы жилья. Однако бросают то в сторону востока, то в сторону севера. Одни бросают, другие катают яйцо по склону. Одни бросают яйцо осторожно, чтобы не разбить, другие, наоборот, предварительно разбивают лутошкой. Но совершает это действие непременно женщина [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; ЧГИ 235: 84; 237: 170 и др.]. Существует мнение, что этот ритуал называется *шăпăрла* и его одинаково проводят как над умирающим, так и над слабым новорожденным. В тюркских языках термин не имеет соответствий. По мнению Я.Ф. Кузьмина-Юманади [1987: 70], слово восходит к древнееврейскому *šābōr* «разбить, разломать», обряд этот существует и у некоторых евреев. Дж.Дж. Фрэзер приводит также пример из Южной Нигерии, где царю не принято видеть труп. Если это произойдет случайно, то ему следует «взять яйцо, пронести его перед глазами и выбросить» [1998: 193].

Как свидетельствуют полевые материалы, архивные источники и опубликованная литература, иногда те же действия совершают не яйцом, а оторванной головой курицы. Вербальный текст при этом различен: «Улетай с этими крыльями», «Как курица легко перелетает через забор, так и ты перепрыгни через ад», «Пусть твою душу водит эта белая курица». А.В. Рекеев приводит на этот счет два взаимоисключающих толкования: «Это делается для того, чтобы из одного дома уменьшилось непременно четное число душ. По понятиям чуваш, новый покойник один (нечетное число) не может оставаться, а непременно потребует к себе из семейства другую душу, чтобы лежать не одному. А в некоторых местах об этом думают наоборот; если случится, что в одном семействе в короткое время помрут два человека, то непременно с телом последнего покойника кладется в могилу какое-нибудь убитое животное, кошка или курица, чтобы из этого семейства уменьшилось нечетное число душ, иначе де будет в доме еще покойник» [1897: 4]. Третьи полагали, что таким образом

на том свете будут мучить не душу новоумершего, а душу брошенной курицы. Иногда курицу вносили в дом, резали и бросали в гроб. В иных местах курицу заменяет петух. С данной сценой перекликается церемония похорон знатного человека в Волжской Булгарии (921 г.): в корабль-гроб по очереди бросали собаку, лошадей, коров, а потом петуха и курицу: «Потом ей подали курицу, она отрезала ей голову и швырнула ее [голову]. Они [же] взяли эту курицу и бросили ее в корабль» [Ковалевский 1956: 44]. Те же действия имеют место и на Гиндукуше: «Сразу же после того как умирающий скончался, его семья режет курицу, чтобы могли выпить крови столпившиеся вокруг него духи» [Йеттмар 1986: 472].

Но возникает извечный вопрос: «Что было первично: яйцо или курица?». Тем более что иногда выбрасывание яйца и головы курицы происходило одновременно. Например, так поступили в 1876 г. в с. Сугут Торбиково Чебоксарского у. [Васильев 1877: 1]. Как полагал Ф. Никифоров [1905: 10–11], в Ядринском у. использовали яйцо, а в Бугурусланском — курицу. Иначе говоря, различие объясняется диалектными особенностями. Другие исследователи (например, В.И. Михайлов [1891: 112]) полагали, что бедные обходились яйцом, а богатые использовали курицу. Тем не менее я склонен выдвинуть гипотезу стадиальной первичности яйца. Кроме этого, выбрасывали не яйцо и курицу, а монету или даже имитацию монеты. Например, так сделали в 1912 г. в д. Кармамеи Цивильского у. (запись П.Я. Иванова) [ЧГИ 235: 84]. Тогда вырисовывается схема стадиальной эволюции мотива разбивания яйца над головой умершего: яйцо → курица → монета.

Жертвенный дар в виде яйца, курицы или монеты, собственно, приносится духу, отнимающему душу. Его исконное имя — *Чун илли* (букв. «Отнимающий душу»), а заимствованное — *Эсрел* (от мусульманского *Азраил*). Жертвенный дар отдается ему потому, что «он может являться в тот же дом в другой и третий раз, и тогда может быть поголовная смерть всей семьи в доме» [Никифоров 1905: 11]. Как считают чуваши, пока не явится *Чун илли (Эсрел)* и не порежет косой все суставы, человек не умрет. Согласно другим источникам, *Эсрел* ходит с шилом и молотком, а извлекает душу с помощью шила. Тогда больной скажет: «Ой, умираю». К этому времени домашние должны вынести вещи (посуду, одежду) из дома во двор, ибо при извлечении души и рассечении суставов брызги человеческой крови могут попасть и на вещи. Впрочем, посуду достаточно перевернуть или хорошо накрыть. Вся вода, бывшая в доме во время нахождения умершего, выливается, ибо она нечиста.

Удмурты с целью предохранения от попадания на посуду капель крови использовали железные предметы (например, на квашню клали нож или ножницы) [Гаврилов 1891: 118].

Когда отделится душа человека, зажигается свеча. Она или отдается в левую руку умершему, или ставится у головы, а если в доме есть икона, то возле нее. Славяне считают, что свеча нужна умершему, «чтобы покойнику затем был освещен путь в царство мертвых и тьмы» [Толстой 1995: 189].

Душа, покинув тело, должна очиститься, чтобы продолжить дальнейший путь. Для этого на окно или к изголовью ставят небольшую посуду (ковш, чашку) с водой, где она полощется и, очищенной от земных нечистот, готовится к переходу в иное качество. При обмывании эта вода выливается на покойника [Автор: 171; ЧГИ 243: 519; 247: 13 и др.].

Считают, что в этот день дома надо иметь хлеб, если нет — печь специально, ибо это обеспечит умершему родственнику сытую жизнь на том свете.

Но душа покидает родной очаг не сразу. Она продолжает пребывать дома в течение 40 суток. В этот период она питается дома, поэтому на ее долю во время еды на стол кладут ложку. Кроме того, для нее держат полотенце.

**Сбор родни.** Как свидетельствуют материалы, основной контингент участников, присутствующих при смерти человека (шире — при проводах его в иной мир), составляют родственники. Здесь же могут быть близкие и соседи. Иные приходят сами, других специально приглашают. Самые близкие родственники должны неотлучно находиться при умирающем [Поле 89: 117; ЧГИ 178: 199; 204: 247 и др.]. Видимо, процесс сбора участников прощания у чувашей был более ритуализированным. Об этом можно судить на уровне сравнительной типологии. Например, айны — один из древнейших народов Японии, — заметив близкую смерть человека, посылали вестников не только по своей деревне, но и в близлежащие. Кроме того, женщины выходили за дверь и кричали жалобным голосом. Другие, находящиеся в это время на расстоянии голоса, подхватывали их и распространяли дальше таким же образом. Явившиеся поглаживали руки, плечи и грудь умирающего. Русы в Волжской Булгарии больному разбивали в стороне палатку и выделяли ему некоторое количество хлеба и воды, но не приближались к нему и не общались с ним. Однако если у больного было множество родственников и слуг (т.е. умирал знатный человек), то его посещали и справлялись о нем. В любом случае, как верно отмечается в литературе, умирающий с

этого времени становится главным лицом в церемониале [Арутюнов, Щебеньков 1992: 109–110; Ковалевский 1956: 143 и др.]. Явившиеся первыми участники начинающегося ритуала до конца составляют костяк мероприятия по данному поводу, хотя в дальнейшем их круг значительно расширяется.

**Обмывание**. Независимо от форм похорон (сжигание, погребение, оставление на дереве) во все времена и у всех народов было принято очищать тело от земных скверен. Зороастрийцы, например, «с мертвецом обращались как с чем-то в высшей степени заразным» [Бойс 1987: 57]. В Древней Индии тело освобождали от внутренностей и заполняли маслом. В настоящее время в Индии «срезание волос и ногтей покойника и обмывание тела водой считаются достаточными для очищения» [Пандей 1990: 199]. Карелы омывали тело умершего «до белизны», чтобы он мог попасть к «белым предкам» [Сурхаско 1985: 65]. Чуваши не составляли исключения и соблюдали традицию обмывания, в противном случае, считали они, перестанет идти дождь [Автор: 91, 198].

Что касается времени обмывания, то источники характеризуют его словами «без промедления», «немедленно», «в ту же минуту». Один источник говорит об обмывании после изготовления гроба [ЧГИ 236: 546; Фукс 1840: 79; Васильев 1904: 437 и др.]. У славян «во многих местах сохранился обычай делать это, пока умирающий еще жив» [Зеленин 1991: 345]. В этом плане чуваши отличаются от татар и башкир, которые только после получения известия о готовности могилы начинали обмывать [Уразманова 1984: 118; Султангареева 1998: 169]. Чуваши, наоборот, сначала моют, а потом роют могилу, так как нельзя оставлять ее на ночь пустой, что вполне может случиться, если протянуть время от рытья могилы до похорон. Ведь после обмывания следует одеть умершего, уложить в гроб, совершить по всем правилам бдение, прощание в доме, во дворе, на улице. Еще займет время следование на кладбище. Отправляться на кладбище следует после полудня.

Согласно источникам, обмыванием занимаются те, кого попросил сам умирающий. В иных случаях справляются члены семьи или родственники, могут привлечь кого-либо из соседей. Зафиксированы также факты нанимания обмывальщиков [ЧГИ 31: 53; 206: 54, 186 и др.]. Видимо, нанимали и марийцы, ибо А.Ф. Риттих писал: «Если обмывание, за неимением налицо русских и татар, должно быть произведено черемисами, то они делали это “с особенным отвращением”» [1870: 192]. Зороастрийцы к трупу допускали только профессиональных обмывальщиков [Мейтарчиян 1999: 112].

Количество обмывальщиков должно быть нечетным, в основном трое, реже — пятеро. Мужчин обмывают мужчины, женщин — женщины. Но ряд источников свидетельствует, что покойника обмывают исключительно женщины. Для сравнения: в Уржумском у. Вятской губ. «в деревнях для обмывания покойников-женщин призываются целомудренныя вдовыя старушки, а мужчин — такие же мужчины» [Магницкий 1883: 32]. Это существенный штрих в характеристике обмывальщиков. Если во время обмывания рядом находился еще кто-либо, то они лили на труп по одной кружке воды. Но не разрешали лить воду человеку, которого недолюбливал умерший: тогда он, говорили, откроет глаза и посмотрит на этого человека.

Мыли труп на полу — в центре или у двери. На пол сначала клали липовый луб в рост умершего. Если такой величины луб не находили, то клали хотя бы кусочек. На луб стелили солому и туда клали тело головой к переднему углу, а ногами — к двери, т.е. обращая лицом к выходу. В настоящее время умершего располагают на табуретки [ЧГИ 209: 331–332; 243: 65 и др.]. Для сравнения: удмурты также клали тело на липовый луб, армяне — на доску [Емельянов 1921: 7; Шутова 2001: 120; Тер-Саркисянц 2005: 541]. Но, видимо, у чувашей раньше существовала традиция мыть тело летом во дворе, а зимой — в избе. На этот счет имеется достаточное количество зафиксированных фактов [Фукс 1840: 79; Риттих 1870: 119; Майнов 1901: 116].

Для обмывания воду слегка грели в котле. Если принесенной из речки воды оказывалось недостаточно, ее перемешивали с колодезной. Мыли чуть теплой водой. При обмывании использовали мыло, которое иногда разводили в котле при нагревании воды [Автор: 171; ЧГИ 31: 53; 207: 43 и др.]. Удмурты и славяне также мыли теплой водой, армяне — прохладной, айны — горячей [Емельянов 1921: 7; Шутова 2001: 120; Зеленин 1991: 345; Тер-Саркисянц 2005: 541; Арутюнов, Щебеньков 1992: 108].

Для мытья с умершего снимают все: одежду, обувь и белье, в которых он умер. При этом рубашку, штаны и белье рвут пополам. Снимают не через голову, а через ноги [ЧГИ 244: 161; 247: 13, 237 и др.]. Аналогично поступали славяне [Зеленин 1991: 347].

Для обмывания использовали или мыльную воду или мыло и воду. Обтирали тело веником или мочалкой. Левую, моющую руку обмывальщики обвертывали холстом, полотенцем, платком или любой тряпкой белого цвета. Можно было надеть рукавицу. Тело умершего считали нечистым, и потому прикасаться к нему было нельзя. Кроме того, в рукавицу клали серебряную монету. Обмывальщики станови-

лись по одному с двух сторон, а третий лил воду, притом воду выливал не как обычно, а обратной стороной края кружки. Мыли все тело, начиная с головы. Обмывали три раза. В конце по спине проводили таволожным прутиком и говорили: «Как необходима эта таволга, так же пусть Турă поведет тебя в рай» [Автор: 12, 189; ЧГИ 31: 53 и др.]. Примерно также мыли многие народы: удмурты использовали веник или тряпку, армяне — специальную рукавичку, дагестанцы — варежку из белой ткани.

От всего, чем пользовались при обмывании, избавлялись. Воду, оставшуюся после мытья, выливали на улицу. Залезали также в подпол и выгребали сор и землю с того места, куда стекала вода во время мытья покойника. Их также выкидывали на улицу. Вода, использованная при мытье покойника, считается наиболее сильнодействующим средством в колдовстве. Поэтому ее колдуны или похищали, или выпрашивали. Могли также собирать у ворот. Солому сжигали на кладбище, а мыло и мочалку относили в баню и пользовались ими до ритуала *юпа* [Автор: 172; ЧГИ 243: 522, 615 и др.]. Аналогичное отношение к воде, соломе, лубу и другим вещам, использованным при обмывании умершего, существовало у многих народов. Например, русские Пермской обл. оставшуюся воду выливали подальше, в сторону, «где никто не ходит» [Кремлева 1998: 165].

К **одеванию** старались приступить до застывания тела. Для этого умершего раньше сажали на коник. Как полагают чуваши, в ином мире люди ходят в той самой одежде, в какой их укладывали в гроб. Если посмотреть после одевания, то можно подумать, что лежит живой человек [ЧГИ 247: 13; Никанор 1910: 33–34]. Но обряжение в иной мир, конечно, требует иных подходов.

Погребальная одежда должна быть приготовлена заранее. Ее умирающий обычно готовит сам. Всем — и мужчинам, и женщинам — полагалось специально приготовить пиджак. Эту традицию некрещеные соблюдают неукоснительно, а крещеные придерживаются в большинстве. Шили его широкими швами, вручную, держа иголку от себя, не делая ни одного узелка. При этом линию швов делают нарочито видной, на большом, чем обычно расстоянии от края ткани. Одевают во все то, что было приготовлено. Если что-либо еще следовало приготовить, то женщины готовили весьма спешно [Автор: 12, 198; Ашмарин 1930: 229 и др.]. Те же подходы к приготовлению погребальной одежды — заблаговременность, шитье без узелков, легкость швов — находим у удмуртов, ваханцев, чукчей и нивхов [Христолюбова 1978: 74; Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 228; Августинович 1878: 55; Таксами 1975: 144]. Иной подход

на похоронах знатного руса в Волжской Булгарии: «Они положили его в его могиле и покрыли ее над ним настилом на десять дней, пока не закончат кройки его одежд и их сшивания» [Ковалевский 1956: 143].

В отношении характеристики погребальной одежды чуваши, как правило, использовали три прилагательных — «чистая», «белая», «праздничная». Но, судя по контексту, эти понятия в данном случае часто смешивались, заменяли друг друга и использовались в качестве синонимов, т.е. говоря, что одевали в белую одежду, могли иметь в виду чистоту, обновку или специальную стирку. Те же самые представления могли отразиться и на понятии «праздничная». Конечно, белого цвета было нижнее белье, но не пиджак, штаны и тем более лапти и сапоги. В одних случаях указание на белый цвет подразумевало чистоту, в других — праздничность. Слова *таса* «чистый» и *шурă* «белый» часто соседствуют в предложениях, указывая на взаимодополняемость друг друга. Например, *Таса шурă кĕпе-йĕм тăхăннă* [ЧГИ 243: 615] — букв. «Одели чистые белые рубашку-штаны». Белизна как символ праздничности (но не смерти) присутствует в предложении «Покойника наряжают в праздничное платье: надевают на него белую рубаху» [Васильев 1877: 2].

Нижние штаны, рубашка или платье также характеризуются как «белые», «праздничные». Необычность может заключаться в том, что могли одеть сразу две рубашки (два платья) друг на друга. Женщинам повязывали *сурпан*, к нему на лоб, на висок и на свисающий на грудь конец пришивали серебряные монеты (или имитации). В XX в. вместо *сурпана* уже использовали платки, однако до 50-х гг. продолжали пришивать на платки монеты. Женщинам было принято поверх женского убора надевать шапку. Например, именно так хоронили в 1911 г. в д. Медякасы Ядринского у. (запись П.А. Краснова) [ЧГИ 384: 103об.]. Мужчинам непременно надевали шапку. Желательно, чтобы она была новой. Шапку могли шить специально из холщовой ткани и называли ее «калпак». Крещеные чуваши умерших и в церковь вносили по традиции в шапках, из-за чего у них с духовенством возникали «неприятные столкновения» [Магнитский 1881: 161].

На ноги одевали шерстяные или холщовые чулки или онучи, а сверху — лапти. Иные — валенки, а те, кто имеет, — сапоги, т.е. все как жизни. Необычность здесь может проявляться в использовании двух пар чулок [ЧГИ 236: 131; 243: 66, 523 и др.].

Поверх всего и мужчинам, и женщинам одевали суконный *сăхман* «сукман», называемый в русскоязычной литературе не совсем верно

«кафтан». Мужчины носили сукман подлиннее, а женщины — покороче. Цвет всегда черный. Эта традиция держалась до середины XX в. Верхняя одежда нужна человеку в ином мире, объясняли чуваши, ибо там холодно [ЧГИ 243: 66, 734; 251: 299 и др.].

На руки надевали рукавицы. Изредка источники называют варежки или перчатки. Именно так хоронили, например, в 1913 г. в с. Шоркистры Цивильского у. (запись крестьянина Н.Ф. Сарапаева) [Поле 90: 157; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; ЧГИ 31: 54 и др.].

Верхнюю одежду обязательно подпоясывали толстым и широким поясом (кушаком) [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; ЧГИ 247: 13; Сбоев 1865: 131 и др.].

Нюансы, связанные с традициями одевания умершего, исчезли у чувашей к концу XX в. В настоящее время их как редкое явление можно зафиксировать только среди некрещеных чувашей в Республике Татарстан, Ульяновской и Самарской областях.

Источники и материалы по одеванию умершего у чувашей во многом перекликаются с аналогичными материалами марийцев, у которых также была традиция надевать покойникам кафтаны, *шарпаны, нашмаки*, шапки и рукавицы [Маляров 1876: 742; Кузнецов 1905: 13; Васильев 1920: 51].

Главная особенность одевания умершего — это совершение действий наоборот. Так, рубашку надевают через ноги, потом — левый рукав, затем — правый, а онучи обертывают с правой стороны на левую. При этом оборки лаптей не вдевают в ушки. Сукман также запахивается справа налево. Все узлы (завязка у ворот рубахи, оборки лаптей, пояс) завязываются «мертвым узлом» [ЧГИ 236: 131; 243: 66, 734 и др.]. Аналогичные обратные действия рассмотрены в литературе об удмуртах, восточных славянах, коряках.

**Укладывание в гроб.** История прощания с умершим родственником знает три основные формы: ингумация, кремация и воздушное захоронение; кроме того, немощных родителей могли отвезти в горы, в поле, к реке и оставить там с небольшим запасом еды.

Остановимся на варианте предания тела земле. Относительно чувашей источники XVIII в. свидетельствуют о самом простом типе захоронения — без гроба: ограничивались заворачиванием трупа в тонкий войлок, холст или полотно и погребали в таком виде [Strahlenberg 1893: 248; Пекарский 1865: 60; Димитриев 1960: 301]. Этот вариант, видимо, наиболее древний и был распространен повсеместно. Майя довольствовались завертыванием умершего в дорожный плащ [Кнорозов 1975: 249]. Айны заворачивали тело в циновку, которую украшали орнаментом. Усложняется и способ обшивания:

циновку прежде всего загибали с ног, затем с головы. В районе груди укрепляли с помощью шпилек. Получалась лодкообразная форма [Арутюнов, Щебеньков 1992]. Обертывание трупа в холст ныне сохранилось у некоторых мусульман.

Первые известные по письменным источникам гробы чуваши делали путем расщепления дерева (дуба и др.) на две половинки, которые выдалбливались в виде корыта и покрывались одна другой. Конечно, они напоминали известные в этнографии гробы–лодки. Чуваши также обходились готовыми старыми колодами, два конца которых отпиливались и заделывались досками. Наиболее распространенное название гроба — *тупăк/тупăт*, в некоторых районах — *кистен* «кистень», что говорит в пользу существования гробов–колодок. Как и чуваши, соседние удмурты до середины XIX в. пользовались выдолбленным деревом. В XVIII в. чуваши умершим на дно могилы клали доски, на них — перину или ковер, потом — труп, а с боков и сверху обкладывали досками. Затем появляются коробки без дна. Отсутствующее дно затягивалось веревкой или льном и постилалось лыком. Такие худые гробы, в некоторой степени напоминающие колыбели, изготовлялись, по объяснению самих чувашей, чтобы покойнику не жестко было лежать. Изготовление современного типа гробов с дном у чувашей распространено сравнительно недавно. Наиболее подходящими считаются половые доски из сосны и ели. Желательно, чтобы дерево было свежеспиленное, а лучше — спиленное специально для данного умершего. Перед тем как срубить или спилить дерево, один из близких родственников покойного бросал из рук топор на землю и говорил: «Чтобы тебе провалиться в преисподнюю», что подчеркивает желание побыстрее избавиться от покойника. В изготовлении гроба принимало участие несколько мужчин, основную работу делал один из них, как правило, тот, кого выбирал сам умирающий. Обычно — близкий и любимый. Когда этот человек заходит в дом для измерения размеров умершего, то все до единого из дома выходят. Измерение делается очень точно, ибо свободный гроб является приметой следующей близкой смерти в доме. Приступая непосредственно к изготовлению, гробовщик ударяет топором об доску и говорит: «Пусть не будет успеха в начинании этого дела» [Миллер 1791: 78; Паллас 1773: 143; Strahlenberg 1893: 248 и др.].

Изготовление однотипных и простейших гробов говорит в пользу идеи равенства всех перед смертью. То, что чуваши в недавнем историческом прошлом гроб и тело выносили из дома отдельно, также говорит в пользу захоронения без гроба [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 1об.; ЧГИ 21: 515–516].

Обрубки, щепки, стружки дерева, из которого сделан гроб, или вываливают по дороге на кладбище в овраг, или на третий день используют при приготовлении пива.

Перед внесением гроба в доме никого не должно быть. Оставшийся в доме, говорят, скоро умрет. Вносят гроб вперед той стороной, где будут ноги. Тут впервые начинается массовое причитание с напоминанием умершему, что ему изготовили дом навечно.

На дно гроба постилают веник, обычно березовый. При объяснении допускают, что этот веник пригодится «там» париться в бане. Чтобы было мягко, иногда раскладывают только листья из веника, сверху постилают душистую траву чабрец. Можно также использовать лен, кудель и щепки. Ровная поверхность достигается накрыванием постилочного материала тканью [Поле 88: 23; 89: 76; 90: 219 и др.].

Для подушки используется та же ткань, которая постилается на дно. Она специально готовится с напуском, чтобы завернуть у изголовья и зашить в виде подушки. Но наволочку могут сшить отдельно. Готовая наволочка наполняется разными предметами: чабрецом или травой синеголовником (thymus serpullum), стружками от гроба или бельем, в котором умер сам покойник [Поле 88: 23; 89: 76, 84 и др.].

Приготовленный гроб до укладывания тела окуривают пористым грибом; кроме того, кладут каленый камень — все это, естественно, направлено на окончательное очищение «вечного дома» до «вселения». Важно, чтобы голова умершего была к передней части избы, а ноги — к двери, т.е. лицом к выходу. Перед тем как положить, труп над гробом три раза раскачивают и говорят: «Не бойся, не бойся». Как видим, предпринимаются меры для устранения возможных негативных эмоций со стороны умершего родственника, с ним обращаются практически как с живым. Расположение трупа в гробу в непривычных позах (эмбрионная, на боку, скорченная) у чувашей неизвестно. Скорее всего, мы не располагаем достаточным материалом. Видя родственника в гробу, в доме опять начинают вопить и рыдать [ЧГИ 31: 54; 206: 55, 186 и др.]. Конечно, все сказанное об уложении в гроб «работает» только в вариантах, где гроб и тело не несут отдельно на кладбище.

Если у умершего глаза остаются открытыми, в гробу их трут пальцем вниз, ибо приоткрытые глаза воспринимаются как обида на живых. Все узлы на нем должны быть развязаны: во-первых, на похоронах все должно быть наоборот, во-вторых, чтобы он не смог побежать за живыми с кладбища после похорон.

Существует порядок, согласно которому все отверстия у покойника закрывают шелком: ноздри, уши, лунки глаз, рот. Как объясняют

сами чуваши, чтобы не смог понять, что происходит. Подвязывание челюсти платком через голову можно воспринимать как стремление обеспечить закрытый рот. Процедура закрывания отверстий, т.е. средств связи с этим миром, провоится перед вынесением из дома. Источники единогласны в мотивации закрывания отверстий. По представлению чувашей, переселившись в иной мир, умерший должен предстать человеком не особо разбирающимся, что происходит, ибо там могут спросить: «Кто за тобой идет?». Новопредставленный должен ответить непременно так: «Не видал, не слыхал, не знаю», ведь все органы осязания и обоняния у него были нейтрализованы [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; РНБ.Q.IV. 379: 18; ЧГИ 6: 609 и др.]. Как видим, живые, провожая умершего, заботились прежде всего о себе. Все действия непосредственно соответствуют фразе, коей чуваши отговаривались в неприятных ситуациях (при желании выставить их свидетелями какого-либо скандального дела; когда требуют от них пересказа какого-либо неприятного события и т.д.): *Курман, илтмен, пĕлместĕп* «Не видел, не слышал, не знаю». На такую параллель в обычном праве и похоронном обряде у чувашей обратили внимание этнографы. П.В. Денисов по этому поводу пишет: «Обряд "изоляции" покойника и содержание предлагаемых словоназиданий таковы, что умерший не должен в предстоящей беседе с богом допустить выпады по адресу своих сородичей, не должен давать ему возможность совершить что-либо плохое против живых» [1959: 50]. Едва ли правдоподобно объяснение заложения отверстий шелком как стремление, «чтобы умерший не сгнил» [ЧГИ 172: 7], ибо, наоборот, человек отдается земле, туда, откуда он возник. Он должен превратиться в прах. Аналогичная ситуация наблюдается у многих народов. Тувинцы закрывали все девять отверстий на теле, объясняя это тем, чтобы предотвратить выход вредной силы. Для этого они закрывали даже анальное отверстие (пальцем правой руки) [Дьяконова 1975: 58].

Покойнику, помимо прочего, завязывают шелком руки и ноги. Этому есть и рациональное, и иррациональное объяснения. Во-первых, чтобы он лежал прямо. Во-вторых, чтобы не смог выйти из могилы и пугать людей. Кроме того, следят, чтобы он не брал пальцы в рот, для того «поперек гроба, над сгибом рук в локтях мертвеца», кладут палку [Магнитский 1881: 162–163].

Согласно традиционному верованию, зубы, ногти и волосы (особенно косы) нельзя разбрасывать и выбрасывать, их надо собирать в определенных местах и положить вместе с хозяином в гроб. На том свете они пригодятся и за них надо будет отчитываться. Например, разбросанные ногти заставляют собирать. Видимо, речь идет об идее единства человека.

Некоторые источники говорят, что вещи в гроб не кладут. Но таких высказываний очень мало. Большинство материалов свидетельствуют в пользу сопровождения умершего множеством вещей.

Можно считать важным штрихом факт положения в гроб божества *Йĕрĕх* в виде маленькой куклы. Но так делали не везде. Ведь *Йĕрĕх* принадлежал прежде всего хозяину дома и персонифицировал предка.

В гроб умершему клали монеты: иногда серебряные, иногда имитации. Вместо монеты могли использовать драгоценные камни и их имитации. Впрочем, типология мотива «монета в гробу» достаточно пространна.

Среди погребального инвентаря у чувашей обязательно присутствуют мыло, гребень, ложка, нож и прочие необходимые предметы повседневной жизни. Туда же кладут элементарные орудия труда. Правда, все это невозможно увидеть в одном гробу, они присутствуют в том или ином наборе в разных гробах. В целом создается впечатление, что умершего собрали в долгий путь. Вещи обычно клали в специальный мешочек, называемый «мешочек спасения», что говорит о его назначении [Миллер 1791: 78; ЧГИ 176: 161; Кудряшов 1970: 37 и др.]. Сопровождающая еда (в виде яиц и кусочков другой пищи) также говорит о запасе на дорогу.

Поскольку мужчины раньше занимались изготовлением лаптей, в гроб (рядом сбоку) им обязательно клали кочедык, ножик для плетения, колодку и немного лыка. Кроме того, могли положить гребенку и лапти про запас. Мужчинам старались положить в карман медные деньги, чтобы он, как и на земле, был денежным (деньги можно было класть и в кисет вместе с другими вещами) [Поле 90: 219; Паллас 1773: 143; РНБ.Q.IV. 379: 18 и др.].

Женский инвентарь при укладывании в гроб включал в себя прежде всего принадлежности рукоделия, — это иголка с ниткой, ножницы, шелк, холст, веретено, шерсть, кудель. Из одежды — рубашка про запас. Из туалетных принадлежностей первую необходимость составляла женская квадратная гребенка, ибо женщина и там продолжала ухаживать за волосами. Обязательно кольцо (имитация серебра), которое она никогда не снимала. Из пищевых продуктов в гробу у женщин, как и у мужчин, можно было видеть яйцо. Однако семантика яйца не ограничивается его пищевой функцией. Как известно, яйцо (особенно сырое) олицетворяет жизненную потенцию, которая нужна будет человеку и на том свете. Как полагает Ю. Шилов [1995], для возрождения. Кое-что из вещей женщине кладут за пазуху, например холст, иголку с ниткой. Видимо, чтобы было легче достать.

Укладывая в гроб женщин, наказывали: «Не забывай о рукоделии», что свидетельствует о продолжении активности в загробной жизни. В качестве примечательной детали можно назвать пришивание к лобной части женщин — к *сурпану* — серебряных монет (обычно три) или их имитаций. Таким образом, лобная часть напоминала *хушпу* — один из ярких атрибутов замужней женщины. В качестве гипотезы можно предположить светоносную функцию монет (особенно серебряных), что должно было способствовать освещению пути [Поле 90: 219; РНБ.Q.IV. 379: 18; ЧГИ 21: 25 и др.].

Если хоронили девушку, то ей клали *сурпан* и другие женские наряды, ибо верили, что она там выйдет замуж. Даже называли предполагаемого или конкретного жениха из недавно умерших парней. Незамужнюю на том свете ждали не очень почетные занятия, например, пастьба домашних птиц.

В руки покойному давали какой-либо прутик. В основном таволговый. Он пригодится для прогнания злых духов, которые будут приставать там к новопредставленному. Чуваши заготавливали таволгу задолго до своей смерти, что свидетельствует о традиционной вере в ее защитную функцию. Например, в начале XX в. в д. Трехизб-Шемурша (Буинский у.) берегли прутики таволги на случай смерти. В качестве заменителей таволги могли выступать мордовник, красная полынь или какая-нибудь засохшая жесткая трава. В тех же целях могли дать в руки покойнику тупой нож [РНБ.Q.IV. 379: 18; ЧГИ 6: 609; 21: 518 и др.]. Идея необходимости защиты на том свете имеет широкое распространение. Эту функцию выполняли бузина у айнов, вяленая рыба в виде кетовых жабр у коряков [Арутюнов, Щебеньков 1992: 112; Гурвич 1987: 82]. Затем на смену им пришел христианский крест.

В зависимости от наклонностей личности в гроб клали необходимые умершему предметы, которые могли отсутствовать у других. Если человек курил при жизни, обязательно давали трубку и табак (махорку), а также огниво, кремень, трут; кто нюхал — получал свою табакерку. Пользовавшимся посохом клали этот необходимый предмет. При хоронении курильщика к матице вешали листья табака, а желающие могли пользоваться ими, подразумевая, что курят вместе с умершим. Если покойником оказывался знахарь, то в гроб клали его основные инструменты и приборы [РНБ.Q.IV. 379: 18; ЧГИ 21: 25; 154: 222 и др.].

Сверху гроб с умершим накрывают холстом. Желательно, чтобы он являлся продолжением холста, постеленного вниз, т.е. в старину нижнее полотно оставляли с запасом, а после уложения покойника

накрывали свободным концом. Все это рудимент заворачивания трупов и захоронения без гроба.

**Рытье могилы.** Чувашское название могилы — *шăтăк* «яма, дыра». Еще при жизни чуваши заявляют о твердом намерении лечь рядом с близкими родственниками. Это желание подтверждается ими и при смерти. В целом, такая тенденция традиционна. Например, ханты также «могилы копали в том же ряду, где были похоронены родственники умершего, чтобы дать возможность общаться с ними в нижнем мире» [Кулемзин 1984: 141]. Рытье могилы сопровождается рядом утвердившихся обрядов.

Могила обычно роется в день похорон. Поскольку хоронят после обеда, к рытью приступают рано утром. Так, например, происходило в д. Шемалаково Яльчикского р. (запись в 2000 г. сделана студенткой ЧГПУ Евгенией Кузнецовой) и в д. Персирланы Ядринского р. (запись в 2004 г. сделана от А.А. Ефимовой, 1924 г.р., О.П. Семёновой). В любом случае, к прибытию похоронной процессии на кладбище могила должна быть готова [Автор: 13, 172, 198]. Аналогично, к примеру, у татар и коми [Уразманова 1984: 118; Терюков 1990: 13].

На кладбище могильщики с собой берут еду (хлеб, сырок, кашу). Прибыв, совершают обряд *хывни* — отделение части пищи божествам земли *Çĕр ашшĕ* и *Çĕр амăшĕ,* а также главе кладбища (похороненному здесь первым), просят у них кусочек земли для новоумершего. Так, в д. Старые Алгаши (Ульяновская обл.) на действовавшем в начале XX в. кладбище спрашивали разрешение у Ахмата, похороненного здесь первым. Затем подходят к месту будущей могилы и также крошат пищу, остальное съедают сами [Автор: 13; ЧГИ III–452 (II): 153; Прокопьев 1903б: 14 и др.].

В более древние времена у чувашей вместе с могильщиками могла ехать старая женщина. Речь идет о необходимости развести маленький костер у могилы с целью очищения места. А огнем, как известно, правила женщина. Именно такая ситуация зафиксирована у айнов: когда работали мужчины, рядом женщина разводила огонь (во-первых, чтобы дух огня мог встретить покойника, во-вторых, предотвратить проказы злых духов) [Арутюнов, Щебеньков 1992: 113].

На кладбище должны идти в нечетном количестве — трое, пятеро, семеро. Каждого уходящего копать яму при выходе из двери спрашивали: «Куда идешь?». Тот отвечал: «На работу шиворот-навыворот». И так три раза. Ехали на кладбище обычно на впряженной лошади, погрузив инструменты для рытья. Роют могилу мужчины. Поэтому, когда допытываешься в экспедициях у женщин и стару-

шек о деталях, они отказываются вести разговор и отвечают: «Ну, это мужчины знают». Рыть начинает тот, кому завещано. Как правило, ближайший родственник. В Шемуршинском р., например, при смерти отца копнуть первым землю для могилы должен обязательно старший сын [Поле 89: 126; Поле 90: 157; Автор: 13 и др.].

Перед началом слегка ударяют лопатой или топором землю каждый по очереди. Затем на выбранное место бросают топор, сопровождая действие словами, что в переводе примерно означает желание, чтобы умерший именно в этом месте провалился в тартарары. Каждый делает это по три раза. Первый квадратный ком выкапывается с западной стороны, т.е. оттуда, где будет голова. Этот дерн откладывается в сторону. Раньше на нее клали копеечную монету. Получившуюся ямочку называют дверью для покойника. Затем к рытью могилы приступают остальные мужчины [Поле 90: 219; РНБ. Q.IV. 379: 18; ЧГИ 21: 24 и др.].

Существует два традиционных направления рытья могил: север → юг (раньше) и запад → восток (теперь), чтобы покойник был обращен лицом в сторону предков. При рытье стоят лицом к востоку. В источнике от 20-х гг. XX в. из с. Альшеево Буинского кантона ТССР на это обращено особое внимание. Землю вначале откидывают в левую сторону [ЧГИ 235: 85; 243: 530, 617 и др.]. Обращение покойника лицом к югу прослеживается у марийцев [Кузнецов 1884: 273, 275], на восток — у крещеных татар [Матвеев 1899: 9].

Длину могилы отмеряют той же палкой, которой пользовались при изготовлении гроба. Роют могилу непременно до глины. Обычные размеры: глубина от 1 до 3 аршин (в зависимости от глубины до красной глины), ширина не менее одного аршина по дну, по верху — около пяти пядей, чтобы удобнее было работать. На старинном кладбище близ д. Верхние Ачаки Ядринского р. (кладбище XV–XVI вв.), например, яма имела длину 235 см, в ширину у головы 70 см, в ногах — 60 см при общей длине костяка 170 см [ЧГИ 243: 530, 617; Каховский 1991: 5 и др.]. В Волжской Булгарии определялись более натуральные размеры. Булгары, сувары и другие племена снимали тело умершего с повозки, клали его на землю, затем чертили вокруг него линию. Отложив тело, приступали к рытью [Ковлаевский 1956: 140]. Согласно удмуртам, первый человек сотворен из красной глины, поэтому следует рыть до глины [Риттих 1870: 207].

В экспедиции по Оренбургской обл. в 1989 г. автор записал краткий рассказ о существовании у здешних чувашей могил с боковой нишей. На все расспросы М.А. Николаева (1913 г.р.) из с. Верхнее Игнашкино Грачевского р. ответила утвердительно, но уточнила, что

так делали только те, кто имел силу, т.е. состоятельные. Далее рассказывать она не стала. По контексту ясно, что гроб устанавливали именно в эту нишу. Таким образом, есть повод говорить о существовании могил с боковой нишей у чувашей. Кроме того, Ибн-Фадлан писал о существовании в Волжской Булгарии боковых пещер (ниш) [Ковалевский 1956: 140]. Такие могилы, как известно, рассчитаны на семейные захоронения. Могилы с боковой пещерой-нишей делали татары Поволжья и Приуралья [Милькович 1905: 12; Уразманова 1984: 118], племена Восточного Приаралья в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. [Левина 1997: 17], таджики [Рахимов 1953: 120]. Земледельцы Передней Азии в древности «при помещении нового умершего кости прежних сдвигали к стенкам или укладывали аккуратными стопками» [Антонова 1990: 93]. В персидском языке могилу обозначают словом *mazār* [Восканян 1986: 275], что на чувашском значит «кладбище», т.е. на языковом уровне произошло замещение понятий «могила» и «кладбище», что, в свою очередь, указывает на групповые захоронения в могилах. Разрешение этого вопроса на чувашском материале еще предстоит.

При рытье могильщики время от времени высказываются об умершем. В основном отмечают его положительные стороны. Проходящие мимо люди желают, чтобы такой работы больше не было. Если нечаянно наткнутся на старое захоронение, то такую яму зарывают и начинают рыть на новом чистом месте. Во время рытья и в конце лопаты друг другу передавать из рук в руки нельзя. Сначала один бросает лопату на землю, а другой ее поднимает. Таким образом предотвращается необходимость рытья следующей могилы [Поле 90: 219; ЧГИ 151: 287; 154: 311 и др.]. Аналогично поступали таджики [Рахимов 1953: 122].

Копавшие яму мужчины умываются или на кладбище, или вернувшись в дом умершего. При этом воду льют не к себе, а от себя ковшом. Затем извещают, что могила готова. На кладбище у могилы оставляют одного человека: оставлять могилу без охраны нельзя, ибо в нее могут поселиться злые духи. «Если все же могилу приходится оставить до следующего дня, то на ночь возле нее разводят костер, чтобы отпугнуть нечистую силу» [Столярова 2006: 111].

**Прощание в доме** — символические действия, а также слова и речитативы, направленные на бесповоротный «уход» умершего из дома. Данный мотив схож у многих народов мира. Так, армяне «использовали ряд магических приемов, чтобы помешать умершему “возвратиться” домой и “потянуть за собой” кого-нибудь из родных» [Тер-Саркисянц 2005: 542].

Как правило, чуваши умершего дома долго не держали. Исконно хоронили в тот день, в который он умирал. Во всяком случае, оставляли не более чем на трое суток. Непременное условие — предать земле до заката солнца. Время шествия на кладбище, прощания дома и у могилы рассчитывали так, чтобы вернуться с похорон при дневном свете. Поэтому выходили после полудня, как только потухнет очередная свеча. Еще в конце XIX в. в литературе замечено, что «чуваши скорее материалисты: тоска, скорбь и плач — не в их характере. Вот только надо позаботиться, чтобы покойнику на том свете жилось получше, надо справить его как следует» [Виноградов 1897: 16].

До выноса покойника поминают дважды. В первый раз не топят печку, поэтому готовят похлебку на некипяченой воде из муки. Каждый берет лучинкой этой похлебки и льет ее на щепки от гроба со словами «Пусть будет перед тобой». Во второй раз поминают при положении в гроб. На этот раз пекут лепешки, используя щепки от гроба [Никольский 1919: 85].

Лицо покойника вытирают полотенцем или его же рубашкой, в противном случае он может с собой увести домашнее божество *Хёртсурт*. Пришедшие на прощание родственники и близкие подходят к гробу и слегка касаются его боком (задом).

Сигналом к выносу являются слова старика, который подходит к гробу и стучит: «Шак-шак надо стучать по голове, здесь лежать нельзя, отнести надо на кладбище». Таким образом, напоминается умершему, что необходимо переселиться на новое постоянное место.

Тут начинается голошение, называемое в народе «левой песней». Исполняют его «две женщины, выбранные самим покойником для приготовления поминальных кушаний» [Прокопьев 1903б: 16]. Например:

Ласточка прилетает со своим говором,
Твою речь не услышим.
Скворец прилетает со своим говором,
Твою речь не услышим [ЧГИ 176: 90].

Голосить (причитать) надо обязательно, ибо на том свете его уважать не станут, скажут: «Тебя люди не уважали, по тебе никто плакать не стал». По завершении голошения присутствующие совершают три круга против солнца вокруг гроба [Автор: 173].

Предвидя вынос, весь народ выходит из избы и скучивается во дворе. В доме остаются только носильщики.

Согласно источнику, гроб с телом закрывают крышкой до выноса. Хотя таких утверждений мало [ЧГИ 176: 164]. Аналогично поступа-

ли удмурты: «Затем гроб закрывается и выносится во двор» [Ильин 1926: 65].

Выносят из избы гроб с телом мужчины, всего 6 человек, пользуясь тремя лыками. На этот счет источники и литература единогласны [ЧГИ 243: 618; Прокопьев 1903б: 17; Никанор 1910: 34 и др.].

Супруг или супруга умершего остается дома, ее вместе с покойником на кладбище не брали.

Обязательно, чтобы ноги были впереди по ходу, т.е. лицом от избы. Таким образом опять рассчитывают, чтобы у умершего не было пути назад. Записи начала XX в. о выносе головой вперед, видимо, следует отнести на счет влияния православия. Например, в архивном источнике от 1913 г. (д. Емелькино Бугурусланского у. Самарской губ., запись Н. Соленцова) говорится: «Выносили умершего ногами вперед. Ныне приглашают попа на отпевание, а выносят головой вперед» [ЧГИ 243: 528].

В дверях углом гроба (со стороны ног) трижды слегка ударяют об косяк, говоря: «Чтобы в доме больше не было мертвеца». Или: «Благослови дом, детей и скот». В других случаях достаточно раскачивать гроб взад-вперед. Мотивация состоит в прощании умершего члена семьи с домом, в фиксации его внимания, ему напоминают, что делать здесь с этого времени нечего [Поле 90: 158; РАН, ф. 250, оп. 5. 50: 5; ЧГИ 6: 569 и др.]. Любопытно, что данное ритуальное движение источники, в основном, фиксируют двояко: 1) ударяют гробом дверь или косяк, 2) раскачивают гроб взад-вперед или из стороны в сторону. Исмаилиты на Западном Памире «подойдя к порогу дома, тело трижды продвигают вперед и назад» [Шоинбеков 2007: 79]. Должно быть, до нас сохранились лишь рудименты когда-то проводившегося совсем иначе ритуала. Видимо, он поддается реконструкции. Если смерть произошла в високосный год, то гроб нельзя выносить в дверь. В старину для этого использовали окно или даже разбирали стену дома нужного размера. Поступали так не только чуваши, но и манси, восточные славяне, армяне, тувинцы, японцы, индонезийцы. Смысл — стремление запутать мертвеца, чтобы он не нашел обратный ход. «В Индонезии, рассчитывая обмануть умершего, труп выносят не в дверь хижины, а в отверстие, пробитое в стене, которое потом опять заделывают, чтобы привидение не нашло обратного пути» [Шурц 1923: 635]. Армяне перед выносом тела закрывали дверь. «Затем троекратным ударом носилками с телом покойного как бы пробивали ее и только тогда выходили через открытую дверь» [Тер-Саркисянц 2005: 542]. Манси после похорон проводили обряд «закрывание дыры, которая, как считается, образуется в стене или

полу дома из-за смерти человека» [Фёдорова 2006: 209]. Поэтому можно считать, что раскачивание гроба или удар им об дверь или косяк не что иное, как рудимент ритуала «пробивание дыры».

Ушла ли душа вместе с телом, узнают по определенным признакам. Как рассказывали нам самарские чуваши, для этого на столб у печи вешают чистое полотенце. Внимательный взгляд в окно со двора уловит легкое покачивание полотенца без постороннего вмешательства: это душа, уходя, вытирается полотенцем. На этот счет нам приводили конкретные примеры. Аналогично качается пламя от лампы или свечи.

Примечательна процедура очищения избы сразу же после выноса гроба с телом. К этому времени в печи калят природный камень темного цвета, используемый в банях. Иногда этот раскаленный докрасна камень волочили по гробу, потом по лавкам вокруг избы, затем выбрасывали во двор. В других версиях достаточно было положить этот камень на место вынесенного гроба. Смысл всех действий с горячим камнем один, хотя объяснения разнятся: чтобы выгнать вместе с покойником злого духа; чтобы умерший больше не беспокоил своими посещениями; иначе умрет кто-нибудь из этой семьи. Встречаются примеры о применении воды наряду с камнем. Немцы считают, что именно вода препятствует возвращению души, и обливают порог. Чуваши в некоторых местах использовали метод выкуривания грибом или тряпочкой [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; РНБ. Q.IV. 379: 18; ЧГИ 6: 569 и др.]. Чуваши, римляне, другие народы с той же целью выметали сор из избы. В Германии стучали по посуде и другим предметам. «Народ верит, что если не исполнить этих обычаев, то в доме будет не чисто» [Липперт 1901: 311].

Очищение избы завершается занятием места, где стоял гроб, для чего туда сажают сына или кого-либо из домашних. Таким образом устраняется пустой, вакантный, локус в избе. Иногда на место гроба достаточно бросить железный предмет (например, топор) [ЧГИ 308: 277; III–183: 3]. Армяне «клали тяжелый камень на то место, где он только что лежал, как бы "занимая" его» [Тер-Саркисянц 2005: 542].

**Прощание во дворе.** На похороны принято отправляться со двора после обеда. Например, об этом же писал в 1884 г. воспитанник Симбирской центральной чувашской школы Иван Михайлов: «После полудня отца увезли» [ЧГИ III–147: 142]. Так поступают в деревнях и сегодня. Поминать или просто посещать родных также нужно в послеобеденное время. Однако чуваши иногда так спешат избавиться от мертвеца, что игнорируют время отправки. Например, выезжают со двора с рассветом (пример от 1886 г., зафиксированный

другим воспитанником Симбирской школы Иваном Никаноровым из д. Изванкино Ядринского у. [ЧГИ III–152: 164]).

Во дворе устанавливают стол и табуретки под гроб. В иных случаях гроб размещают сразу же на подводе. Удмуртские источники говорят об использовании обрубков бревна вместо табуреток. Они же вертели гроб «три раза против солнца для того, чтобы он не нашел уже к ним дороги без приглашения» [Ильин 1926: 65]. Естественно, речь идет о стадиально более ранней форме.

Тут одна из женщин обсыпает покойника мукой. Конечно, в данном контексте о продуцирующей роли муки говорить не приходится. Налицо отбеливание — придание цвета лица обитателя иного мира.

Во дворе прощаются те, кто не идет на кладбище. В их число входят немощные старики, женщины, варившие поминальную еду, обмывальщики, а также супруга (супруг), которую после прощания сразу же ведут в дом.

Одни источники говорят об использовании для отправки на погребение телег или саней, другие уточняют, что зимой — на санях, летом — на телегах [ЧГИ 243: 69,753; III–152: 164 и др.]. Но в статье М. Васильева читаем: «Когда хотят особенно почитать умершего, его даже летом везут на санях» [Васильев 1913: 352]. Полагаю, это не форма почитания, а более ранняя форма доставки умершего к могиле.

Обычно гроб везли на отдельной подводе, а вещи умершего — на другой. В воз с гробом частенько запрягали двух лошадей гусем, т.е. друг за другом. Более состоятельные могли запрячь три или пять лошадей [РАН, ф. 95, оп. 4. 5: 45об.; ЧГИ 243: 69, 619 и др.]. Удмурты запрягали пару лошадей [Гаврилов 1891: 118].

«Возжи и поводья заменяет узкий белый холст, дугу обматывают таким же белым холстом» [Никифоров 1905: 9]. Некоторые источники также говорят о покрытии лошадей холстом. В то же время другие источники утверждают, что холст используется только при прощании с женщиной. Гроб покрывают занавеской или пологом.

К дуге обязательно вешают колокольчик.

До выезда со двора в хомут втыкают иголку с ниткой, что, естественно, призвано отпугивать разных духов отрицательного свойства. Иногда уточняют, что делает это одна из женщин.

На другую подводу кладут рубашку и нижнее белье умершего, тряпку, которой мыли, солому, на которой он умер, лубок, на котором мыли, его старые лапти и шапку, щепки от гроба, веретено, пряслица, разбитые кружки, вьюшку для навивки ниток и веник. Туда же погружают и антропоморфный намогильный столб *юпу*, если хотят поставить его в тот же день [ЧГИ III–152: 164; Никанор

1910: 34; Никольский 1919: 86 и др.]. Удмурты, кроме всего, увозят и сор из избы.

Далее проводят обряд переноски малолетних членов семьи и родни через труп. Например, такой рассказ записал в 1961 г. в д. Большое Микушкино Исаклинского р. Куйбышевской обл. со слов П.М. Николаева этнограф Л.А. Иванов [ЧГИ III–183: 42]. Если не делать этого, то дети вырастут низкорослыми, а родных детей умершего будет угнетать чувство сиротливости. При этом детям в руки дают кусок хлеба и произносят пожелание: «Пусть не угнетает чувство сиротливости, пусть не будет ростом ниже, чем отец–мать».

Два человека (обычно самые близкие) закрывают крышку и садятся еще трое; двое из них придерживают гроб, а третий правит лошадьми. На конец гроба садился скрипач и играл. Так делали, например, в 70-х гг. XIX в. в с. Чувашское Городище Буинского у. (рукопись ученика Симбирской семинарии Константина Юрьева) [РАН, ф. 95, оп. 4. 5: 46]. После всех на переднюю лошадь садится верхом кто-либо из мальчиков — «и погребальная процессия трогается со двора» [Никифоров 1905: 9].

Когда лошади сравняются с воротами, начинается голошение — плач и рыдание. Делается это обычно тремя женщинами, идущими за гробом у ног покойника или сидящими на телеге задом наперед. Это причитание называется «издавание голоса». Они плачут от имени умершего, упрекая свою долю.

Например:

Из трещины земли вышла иголка
И воткнулась в пятку.
Слова чужака из седьмого колена
Достали мое сердце [Никанор 1910: 34].

В воротах гроб раскачивают три раза. Видимо, это — символ прощания.

Как только сани с гробом выедут из ворот, кто-либо из оставшихся дома (обычно супруга) берет каленый камень, положенный на место гроба в доме и, завернув в кусок войлока, кидает вслед уезжающим. Таким образом старались прогнать всех отрицательных духов, явившихся на смерть человека. Кроме того, верили: если не бросить камень, то кто-либо из умерших родственников, пришедших невидимо за новым покойником-сородичем, заберется в дом и уведет еще кого-либо с собой. Поэтому объясняли, что каленый камень чуваши бросают в лицо именно умершим родственникам [РАН, ф. 95, оп. 4. 5: 45об.; ЧГИ 308: 283; 358: 56 и др.].

Чтобы покойник больше не являлся в дом и не пугал живых, во время выезда из ворот подсыпают горячую золу. Некоторые в тех же целях окуривают повозки, вещи и лошадей дымом гриба трутовика. Вариантом горячего камня и дымящего гриба может быть бросание зажженной тряпки вслед уезжающим [ЧГИ 31: 55; 168: 321; 183: 56 и др.].

Если смерть случилась в високосный год, гроб с покойником вывозили не в ворота, а через задние постройки, далее — через гумно. Источники на этот счет сохранили конкретные примеры. Так, в 1902 г. в д. Рыковкине Ядринского у. умершего сторожа Терентия Алексеева «вынесли чрез гумно кругом» [ЧГИ 150: 217]. «Вынос покойника через заднюю дверь или через хлев — явление, также обычное для севернорусских» [Зеленин 1991: 349].

После выезда с покойником, ворота не закрывают до тех пор, пока участники похорон не вернутся обратно. Причина — чтобы умершие родственники, пришедшие за новоумершим, все успели выйти и не были затворены во дворе.

Следует отметить: при выезде со двора следили, чтобы лошади не успели испражниться, поэтому очень спешили и гоняли лошадей. Вообще, оправление по большой нужде перед выходом из дома в путь у чувашей считается хорошей приметой, например, к удачной торговле на базаре. А в случае с похоронами это не кстати. Аналогично поступали удмурты.

**Следование на кладбище.** В способах доставки тела умершего на кладбище, в манерах сопровождения и в других действиях живых получает отражение отношение людей к данному этапу, в частности, и к проводам в иной мир в целом. В них также прослеживается эволюция следования на места захоронений. Так, и в наши дни среди некрещеных чувашей можно записать информацию о способе доставки тела на лубках. Конечно, речь изначально шла о погребениях без гробов. На более поздней стадии мертвого на кладбище уносили также на лубках, но в могилу опускали уже в гробу. Другой стадиальный вид доставки — это несение на холстяных носилках. Есть свидетельства об использовании при несении мочалок, когда ею обвязывают гроб, а носилки продевают в мочалки. Несение гроба на оглоблях путем прикрепления веревками существовало среди всех чувашей XIX–XX вв. На кладбищах некрещеных чувашей и сегодня можно видеть оглобли, оставленные после доставки туда покойников. В любом случае тело несут шесть человек: двое в середине, двое впереди и двое сзади [Автор; Поле 89: 103; 90: 237 и др.]. Айна же несут «подвязанным к длинной палке... двое или четверо» [Арутюнов,

Щебеньков 1992: 112]. Еще одна существовавшая особенность — у чувашей отдельно несли тело и гроб. Доставка покойника на место захоронения на руках, естественно, может иметь место только в оседло-земледельческом типе хозяйствования, т.е. при расположении кладбищ рядом с поселениями.

Большая часть сохранившихся источников говорит об использовании запряженных в телеги или сани лошадей, иногда уточняется, что летом — телеги, а зимой — сани [ЧГИ 21: 519; 218: 108]. Существуют варианты относительно количества лошадей, оформления упряжи и расположения людей. На две повозки лошадей — от двух до семи, в зависимости от формы, упряжки. Запрягают лошадей, как правило, гусем, т.е. одну за другой. Если лошадей более двух, то бывают такие комбинации: 1) в корень запрягают двух, впереди одну, 2) в корень три, в середке две, впереди одну и т.д. Вместо вожжей служит кусок холста, который после делится между участниками. На дугу вешают один короткий платок и колокольчик. На повозках размещаются близкие родственники. Люди на передней повозке (обычно старые женщины) сидят на гробе лицом в обратную сторону по отношению к движению. На ведущей лошади верхом располагается мальчик лет 10–12. Если у покойника есть сын этого возраста — то он. Он же получает платок с дуги [ЧГИ 21: 25, 217–218 и др.]. Те, кто был состоятельным, позволяли себе использовать вместо вожжей *сурпан*. На второй повозке везли вещи покойника, подлежащие выбрасыванию: нижнее белье, рубашка, луб, на котором мыли, солома, на которой умер. Некоторые источники указывают, что лошадей сильно погоняли, чтобы доставить удовольствие умершему.

Особый интерес представляют источники, говорящие об использовании саней (дровней) в любое время года. По одним объяснениям — так почетнее, по другим — так движение будет более ровным, т.е. покойника не будет трясти. Видимо, оба толкования далеки от историзма. В этой связи хочется указать на семантическую синонимию понятий «иной мир» и «зима» (= сани), а также на чувашское название зимы (*хĕл/хĕлле*) и на скандинавское название страны мертвых (*Хель*). Поэтому есть основание говорить о гипотезе доставки покойника чувашами в историческом прошлом на место захоронения на санях, что сохранилось впоследствии как дань традиции. Видимо, такое же объяснение имеет нахождение жениха на свадьбе в шапке, в теплой верхней одежде и рукавицах. Если имеем в виду семантическую цепь «свадьба — смерть — зима», то обрядовые парадоксы могут быть логически объяснимы.

По представлению чувашей, тело покойника бывает неимоверно тяжелым, чем объясняется запрягание двух и более лошадей в одну повозку. Что касается трупов людей, умерших от воздействия *Вĕре çĕлен*, а также трупов знахарей и им подобных, то их тела особенно тяжелы, ибо к ним на гроб садятся злые духи. Именно поэтому родственники занимают места на гробу, чтобы избавиться от них. Должно быть, поэтому погоняют лошадей, т.е. чтобы злые духи отстали от покойника.

Если похоронной процессии попадаются встречные люди, то они должны повернуть назад и проделать вместе с народом несколько шагов, а затем продолжить свой путь. В противном случае духи с отрицательными свойствами, приставшие к покойнику, могут перебраться к встречному. Встречающиеся по пути люди также высказывают пожелание типа: «Пусть его тяжелая земля будет легкой».

Все вещи покойника, находящиеся на повозке или носимые за гробом, по пути выбрасывают в овраг или на перекресток дороги. Такие места у каждой деревни определены и считаются нечистыми.

**Предание земле.** Наиболее распространенными видами проводов в иной мир, как известно, являются ингумация и кремация. Существуют также такие формы, как оставление на дереве и опускание в воду. На наш взгляд, между ними нет никакой разницы: везде отдают стихии — земле, огню, воздуху, воде. В них совершаются действия по упрятыванию умершего, что на чувашском передается глаголом *пытарас* «прятать, спрятать». Видимо, глагол обобщает все существовавшие исторические этапы по захоронению. Очень редко, используют (особенно в настоящее время) глагол *чикес*, что буквально означает «сунуть, вложить (в землю, яму)». Отсюда представление о захоронении умершего, т.е. произвести работы по окончательному упрятыванию от глаз живых.

Зарыв полностью, у могилы зажигают огонь, для чего используют солому с телеги или саней. В костер кладут богородскую траву, от которой распространяется приятный запах [Поле 89: 102; ЧГИ 6: 609; 21: 25 и др.]. По представлению чувашей, этот запах особенно приятен погребенному. Наличие огня у могилы объясняется его очищающей силой и способностью изменить материю. Таким образом, достигается очищение как уходящего в мир иной, так и участников похорон от скверны. Речь не может идти о «согревании покойника». Здесь прослеживаются явные рудименты древнего обычая сожжения мертвых, чем обеспечивали более удобное и легкое достижение цели — иного мира умершим родственником. Именно так поступали

русы, согласно рукописи Ибн-Фадлана, так делали киргизы–казахи, в Скандинавии и Индии.

Старший на похоронах (организатор) объявляет, чтобы все взяли лопаты и прочие инструменты и вещи и обошли вокруг могилы. Двигаться следует по направлению против солнца. Участники идут друг за другом, впереди тот, кто первый начал рыть. Идут не как обычно, а поплясывая. Каждый, дойдя до изголовья, поглаживает землю сверху вниз или просто касается. Некоторые в это время причитывают, издавая звуки, похожие на нечто среднее между пением и говорением.

Содержание причитания, к примеру, такое:

Ласточка прилетает со своим голосом,
Мы ее услышим,
А твой голос не услышим.
Разных птиц услышим голоса,
А твой голос нам не услыхать.
Прилетит скворец — запоет,
Прилетит ласточка — защебечет,
Это услышим,
А твой голос нам не услыхать.
Выйдет молодая трава, зазеленеет,
Мы это увидим,
А тебя нам не увидать.

В конце добавляется: «Не ходи собачьим голосом». Если не причитать данные слова, говорят, умерший будет ходить и издавать собачий голос. Обход повторяют три раза. Другие источники говорят об обходе вокруг огня, что не противоречит логике, ибо он находится в непосредственной близости от могилы [Поле 88: 51; 90: 159; ЧГИ 6: 569 и др.]. Детали кругового движения имеют культурные особенности. Так, некоторые народы, в отличие от чувашей, свежую могилу объезжали на лошадях (тувинцы), двигались по солнцу (крещеные татары, тувинцы) [Дьяконова 1975: 58; Матвеев 1899: 12].

Следует обратить внимание на интересный факт, зафиксированный среди чувашей в XIX в.: «Когда кладут покойника в могилу, то дно, на котором лежал мертвый, оборачивают вверх и им накрывают гроб умершего, а покойник остается на голой земле, — погребать покойников иначе и класть их в могиле на доски, по мнению чуваш, грешно» [РНБ.Q.IV. 379: 18–18об.]. Процесс закапывания умершего в могилу в некоторых районах называется *варса кил*, что буквально означает «смешивание (с землей)» и прямо указывает на смысл об-

ряда. Таким образом, можно констатировать, что умерший не только отдается земле, но и смешивается с ней. Кроме того, чуваши говорят о преисподней как о дне и мозге земли. Поэтому захоронение означает вход в иной мир через могилу. Здесь могила приобретает значение двери или ворот. Не зря проводится раскачивание гроба как в дверях дома, так и над могилой. Одно и то же действие — развязывание узлов на умершем — можно проделать как перед выходом из дома, так и после опускания в могилу. Существенную роль играет огонь: при прощании с умершим дома горят свечи; проводя людей и животных сквозь земляные ворота, как и у могилы, зажигают костер. В Месопотамии синонимами мира мертвых являются такие понятия, как «яма», «дыра» и «ворота» [Антонова 1990: 104]. В богатырских сказках чувашей герой входит в иной мир именно через дыру или расщелину [Салмин 1994: 232–235]. Вопреки мнениям многих исследователей, можем указать, что могила для чувашей не жилище, а средство доставки в потусторонний мир. Значит, гроб и могила — это еще не иной мир, а только платформа, откуда умерший следует дальше.

Типологичный мотив оставления привязанной лошади на могиле существовал и у чувашей. Так, в одном источнике говорится: «Иногда на могиле умершего, по собственному его завещанию, привязывали для него и лошадь и оставляли ее здесь до тех пор, пока она умирала с голоду» [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2]. Ухуаньцы, жившие близ устья Амура, лошадь, на которой ездил покойник, сжигали [Бичурин 1950: 144]. В Волжской Булгарии русы рассекали лошадь мечом и бросали в корабль–могилу [Ковалевский 1956: 144]. Чувашский обряд жертвоприношения лошади по случаю похорон также вписывается в этот мотив. Аналогичного мнения придерживаются большинство исследователей. По мнению В.Я. Петрухина, для отправления покойника в еще более отдаленный загробный мир нужен корабль или конь [1975: 49]. Такое заключение он делает на примере скандинавских народов.

**Ложечка сердца.** Фигурную антропоморфную дощечку вбивают в могильный холмик сразу после засыпания землей. Видимая ее часть составляет примерно пол аршина. Устанавливают на том месте, где под землей голова покойника, т.е. на западной стороне холмика. Для сравнения: крещеные чуваши устанавливают кресты в ногах. На этот намогильный знак ставят свечу. Уходя, деревянную фигурку обвязывают белой полотенцеобразной тканью, что является символом иного мира.

Важно заострить внимание на чувашском названии надмогильной дощечки — *чĕре калак*, букв. «ложечка или лопаточка сердца».

Такое наименование прямо указывает на анатомическую часть человека — ложечку под грудью. По представлению некоторых чувашей, душа человека находится именно под ложечкой [ЧГИ 184: 385]. Эта дощечка служит временным вместилищем души сроком до сорока дней, т.е. до установления антропоморфного столба. Связь между надмогильным знаком и физиологической ложечкой проходит на семантическом уровне. Такие же антропоморфные фигурки существовали у южных славян (см. работы Н.И. Толстого). Чрезвычайную ценность в сопоставительном плане представляют мансийские изображения умерших, называемые *иттерма*. Работа И.Н. Гемуева о мировоззрении манси [1990: 206–210, 212] снабжена рисунками, очень напоминающими чувашские *чĕре калак* (особенно 23–25, 33, 41, 48, 49). Они представляют собой дощечки невысокого размера с вырезами, обозначающими конфигурацию человека. Делают их через четыре–пять дней после смерти человека. Изготавливались из щепки, отколотой непременно от одного из венцов с южной, т.е. наиболее сакральной, стены дома. Любопытно, что на деревянную фигурку у предполагаемой груди врезали светлую монетку (ср. монетку на *юпа* у чувашей). По объяснению самих информантов, монета на груди — вместо сердца. Другая важная деталь на *иттерма* — это рубаха, одеваемая на фигурку, имеющая прорези под мышкой этой рубашки. Раньше манси шили такие рубахи по случаю поминок и относили на кладбище. Чуваши аналогичные рубашки носили повседневно. Видимо, здесь иррациональное важнее рационального (вставочные ткани под мышкой, изнашиваемые из-за пота намного раньше самой рубашки, менялись). Как по мнению чувашей, так и по представлениям манси душа умершего человека переселяется именно в эту деревянную антропоморфную фигурку. Типология дощечки на могиле значительно шире. Так, айны «на том месте, где находилась под землей голова, втыкали маленькие щепки, затем вытаскивали их и открывали яму для того, чтобы душа свободно вылетела наружу» [Арутюнов, Щебеньков 1992: 115]. Как видим, антропоморфная дощечка, устанавливаемая на могиле, имеет непосредственное отношение к переселенной душе человека.

**Первое поминание** — для этого обряда используется термин *хывни*, что значит приношение жертвы путем отрывания части от целого и/или возлияния напитка. Используется этот термин только по отношению к умершим и духам предков. В общесельских ритуалах и в обращениях к божествам, как известно, используется термин *чӳк* «жертвоприношение», «приношение жертвенного дара». В данном случае речь идет об отделении жертвенной пищи у могилы только

что похороненного родственника. Для этого присутствующие на погребении встают вокруг могильного холмика.

Все действия при первом поминании совершаются за короткое время и наспех.

На временный антропоморфный намогильный знак *чёре калак* «ложечка сердца» устанавливают свечу и зажигают. «Потом сожигают на могиле солому, на которой везли покойника, обходят могилу трижды в предшествии могильщика, который вынул первый ком земли» [Прокопьев 1903б: 20]. Видимо, в исконной форме обряда «первое поминание» имел место и танец, ибо все другие элементы танца из цикла похоронно-поминальных ритуалов налицо, это — костер и его рудимент свеча на свежей могиле, а также родственники, вставшие вокруг поминального костра. Допустимо, что впоследствии такой ритуальный танец перенесли на время *юпа*, проводимый один раз в год осенью во имя всех новопредставленных. Аналогичный танец имел место сразу же после похорон у рушанцев на Памире, у которых, заметим, всеобщие поминки отсутствуют. Такую сцену во второй половине XIX в. зафиксировал капитан Ванновский, согласно которому «в день похорон мужа жена должна танцевать на его могиле до самозабвения» [Ванновский 1894: 90–91].

Затем приступают к угощению только что погребенного родственника пищей, принесенной из дома. Угощение заключается в отрывании и бросании кусочков к головной части могильного холмика каждым из присутствующих. Для этого все в руки получают части угощений. Наиболее типичной и обязательной пищей при первом поминании являются блинчики, намазанные медом. Отделив блинчики похороненному и съев остальное сами, люди приступают к отливанию пива. Затем раздают хлеб, лепешки, яйца. Особый интерес представляет комок земли, вынутый первой лопатой при рытье могильной ямы. Прибрав могильный холмик, иногда этот комок делят кусочками между лицами, принимавшими участие в рытье могилы. Затем каждый из них этот кусочек земли, а также названные кусочки пищи вместе с остальными бросает на холмик. Информаторы однозначно включают эти кусочки земли в состав жертвенных даров в данном обряде. Когда уходят, мешочек с кусочками и крошками оставляют. Угощение преподносится для того, чтобы покойник, увидев съестное, не уходил далее могилы [Автор: 199; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; ЧГИ 176: 89 и др.]. Примерно также выглядел этот ритуал у удмуртов [Гаврилов 1891: 118].

Вербальный текст, сопровождающий ритуальные действия, состоит из коротких фраз типа: «Пусть будет перед ним, пусть один кусо-

чек станет целый воз, пусть будет перед тобой, пусть будет в достатке, пусть лежит в раю». Текст может быть заменен краткой фразой: «Пусть будет пред тобой (ним)». Можно попросить благословения живым, а также пожелать ему царствия небесного. Отправляясь к выходу с кладбища, кто-либо из стариков останавливается у могилы главы кладбища (т.е. похороненного здесь первым) и просит принять новопохороненного, обучать его тамошним обычаям, водить за руку в первое время [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; ЧГИ 6: 609; 21: 25 и др.].

**Подарки покойного.** Большинство участников мероприятий по похоронам получает вещи, символизирующие подарки от покойного. Вручаются они в день похорон на кладбище после троекратного обхода могилы, по пути домой с кладбища (особенно встречным людям), а также дома во время трапезы.

В качестве подарка покойного чаще фигурируют нитки, как правило, суровые. Раздают их по три каждому (мужчинам, женщинам, детям). С ними связано поверие, согласно которому если все нитки равны по длине, то получивший человек может умереть в течение года [ЧГИ 21: 25; 160: 235; 176: 169 и др.].

Холст, использованный в качестве вожжей и поперечника, а также при опускании гроба, подлежит раздаче в тот же день. Получает тот, кто во время раздачи находится поблизости. Гробовщику и родственнику, начинавшему рыть могильную яму, достаются куски материи побольше [ЧГИ 21: 25; 176: 169; 177: 91 и др.].

В число подарков входят также платки и полотенца.

**Очищение.** Меры по избавлению от одежды и вещей умершего, а также очищению пространства и живых родственников, находившихся в непосредственном контакте с ним, начинают предпринимать сразу после наступления смерти. Это явление универсальное, имело и имеет место в любом уголке Старого и Нового света. Например, у иудеев после похорон дом покойника и все в нем живущие обязательно подвергались очищению [Флавий 1990: 117].

Проводив умершего на кладбище, начинают мыть дом изнутри. Особенно скоблят место, где он лежал. Тщательно моют скамейки и пол. Стены моются до седьмого венца, так как считают: когда дух *Чун илли (Эсрел)* резал человека, на них брызнула кровь. Закончив мыть, веник, мочалки, сор и использованную воду выбрасывают на улицу или за лабаз. Из избы выносится все белье и вещи, принадлежавшие покойнику. О том, как подметают и моют пол — от двери или к двери, источники противоречивы. На место гроба кладут топор, а по углам избы посыпают золу [ЧГИ 326: 79; 327: 26; 572: 39 и др.]. Марийцы «место, где лежал покойник, моют, катая по нему, при

помощи нового веника, нагретые три камня» [Васильев 1920: 54]. Более осторожно поступали шугнанцы, в частности, и исмаилиты в целом: они в течение трех дней после смерти человека из его жилища не выметали и не выносили мусор, а воду, которой обмывали тело умершего, выливали далеко от дома; в третий же день соседние женщины тщательно стирали рубашки и платья жителей того дома, где проживал умерший. Эти действия были спровоцированы опасением, что смерть магическим путем может передаться кому-либо из односельчан [Семёнов 1912: 557; Каландаров 2000: 10]. Уборка дома имеет не столько гигиенические, сколько магические цели. Поэтому русские на пол лили воду, чтобы смыть следы покойника. Эти действия затрудняют покойнику возвращение домой [Зеленин 1991: 349].

«Пока происходит обмывание и одевание покойника, две девочки идут на речку полоскать белье, в котором умер покойник. Полощут белье палкой, совершенно не дотрагиваясь руками. Несут его (туда и обратно) также на палке. По возвращении с речки кладут его на улице у ворот» [Прокопьев 1903б: 11]. При выезде из ворот на подводу с гробом или на другую погружают все личные вещи, а также посуду, мочалку, стружки и щепки. По пути на кладбище, за околицей, все это или выбрасывают, или сжигают (щепки можно использовать при варке поминальной пищи). Иногда часть одежды оставляли на кладбище. В число выбрасываемых в овраг вещей входит и луб, на котором мыли умершего. По верованиям чувашей, на нем впоследствии душа умершего будет ездить в свой дом к родным в гости. Место, куда выбрасывают одежду и вещи умершего, а также разбиваемую специально посуду, в деревне одно. Этот локус можно зафиксировать и в наши дни, зная местную топонимику. Например, *Турпас çырми* «Овраг для щепок» у д. Тренькасы Чебоксарского р. и сухой овраг *Чанака* у д. Старое Дуваново Ульяновской обл. [ЧГИ 581: 203; Ашмарин 1941: 142]. Конечно, избавление от одежды и вещей умершего лишает покойника без повода появляться в своем доме. Избавление от вещей умершего на удмуртском материале хорошо описал А.И. Емельянов. В частности, он писал: «Всякая собственность умершего, которую нельзя было положить в гроб, кроме дома и скота, уносилась в лес» [1921: 12]. Шугнанцы же «одежду, которая была на покойном в момент смерти, на второй день обязательно отстиривали и затем либо отдавали кому-нибудь из односельчан, либо выбрасывали» [Каландаров 2000: 10]. Более кардинально поступали калифорнийские индейцы: страх перед покойником у них выражался «в сожжении дома умершего, уничтожении его собственности» [Никольский, Бердоносов 1931: 283].

Уходя с кладбища, обувь и лопаты очищают от кладбищенской земли, чтобы не захватить домой. Если есть необходимость, то снимают обувь и вытряхивают. При наличии воды моют руки.

Было в обыкновении траурные дровни и телегу оставлять у ворот на трое суток. Там же оставляли лопаты и заступы. Так делали в XIX–XX вв. (например, в с. Большая Таяба Тетюшского у. Казанской губ., д. Вомпукасы Чебоксарского у.) и делают до сих пор. В XIX в. некоторые сельские жители подводу оставляли в овраге за околицей. В противном случае, объясняли, в доме убавится еще один человек [ЧГИ 251: 300; 276:187; III–152: 164об. и др.]. Минусинские татары в таких случаях «телегу (на которой везли покойника) и лопаты оставляют в степи, в 100–200 саженях от селения, (оглоблями и лопастями) к кладбищу; если были сани, то их также оставляют. Эти предметы остаются (в степи) 3 суток» [Катанов 1897: 71].

Обязательно после участия в похоронах следовало мыть руки и лицо. Участников похорон встречают (обыкновенно двое старух) теплой водой и полотенцем. Сначала умываются мужчины, затем — женщины [Поле 89: 102; 90: 159; Автор: 14 и др.]. Тувинцы воду для умывания во дворе разбавляли молоком [Дьяконова 1975: 59].

Главным способом очищения после похорон является мытье в бане. Поэтому ко времени возвращения с кладбища баня должна быть истоплена. Если щепки от гроба не выбросили в овраг, их используют при топке. По утверждению некоторых источников, в баню идут сразу же, вернувшись с похорон, т.е. не помыв руки. Согласно одним источникам, в бане моются только домашние и родственники, по другим — все, кто был на похоронах. Поэтому имеются случаи, когда затапливаются одновременно нескольких бань. Для этого использовали соседские бани. Как и в обычные дни, сначала моются мужчины, потом — женщины. В любом случае, говорят чуваши, участник похорон не может дотрагиваться до хлеба, пока не помоется в бане. Кроме того, после бани следует поменять нижнее белье и рубашку (платье). В баню приглашают и умершего, однако делают это только после того, когда все уже выйдут. Для умершего в бане оставляют теплую воду, веник на лавке, а также белье на перекладине [Автор: 14; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 279; ЧГИ 21: 25 и др.]. Аналогично поступают, к примеру, удмурты: вымывшись, «надевают на себя чистое белье, а грязное белье и обувь, некоторые даже и верхнюю одежду оставляют в бане для чистки, мытья и проветривания» [Ильин 1926: 66].

Конечно, есть и другие способы очищения и ограждения от нечистот участников похорон. Так, русские Новгородской губ., «вер-

нувшись с кладбища, вешали над дверью рябиновые прутья, чтоб покойник не возвратился домой» [Топорков 1995: 342], сету и тувинцы окуривали входящих в дом можжевеловым дымом [Рихтер 1979: 120; Дьяконова 1975: 59], в Грузии был обычай в дверях ударять себя нагайкой [Волкова, Джавахишвили 1982: 144].

**Встреча возвращающихся** с кладбища. В 1988 г. саратовские чуваши (Карабулакский р-н) объяснили автору, что возвращающиеся с похорон мужчины в дом умершего не заходят, а идут в другой дом. Женщины заходят. Соответственно, трапеза мужчин и женщин происходит отдельно. Видимо, речь идет о древнем варианте, где подчеркивается связь «женщина — иной мир».

К моменту входа участников похорон в дом за стол усаживается один старик (варианты: глава дома, близкая родня умершего и т.д.). Должно быть, он олицетворяет предков рода и действует от их имени. В это время в дверь входят вернувшиеся с кладбища. Восседающий за столом обращается к каждому по отдельности со словами: «Куда ходил?» или «Куда и по каким делам вы ездили? По мирным или по ссорным?». Следовал ответ: «Напрасное дело делать ходили» или «Обратное действие совершать». «Пусть ваше дело (горе) будет напрасным», — говорил им старик. Так они обменивались вопросами и ответами по три раза [Поле 90: 159, 223; ЧГИ 6: 571 и др.]. В заключение сидящий за столом говорит всем: «Тогда чтоб провалиться ему в преисподнюю». Вслед за стариком остальные повторяют эти слова друг за другом. Преисподняя, по представлению чувашей, без дна, туда не доходят ни дым, ни угар [ЧГИ 151: 124; 176: 167–168 и др.].

Тот, кто первый начал рыть могилу, по возвращении домой получает монету. Делается это для того, чтобы у него руки–ноги не болели.

**Третины** *виҫҫĕш* — первое поминание в доме умершего. Обилием еды, кругом участников и особым шумом не отличается. Информанты отмечают, что исконно чуваши 3-й, 9-й, 20-й и 40-й дни не отмечали. И.-Г. Георги писал, что этот день у чувашей и марийцев сходен [1799: 38].

Трудность при исследовании третин — это определение времени проведения, ибо здесь как у самих носителей культуры, так и у исследователей начинается путаница. Источники подразделяются на три группы: 1) те, которые никак не определяют, а просто констатируют термин *виҫҫĕш,* 2) те, согласно которым *виҫҫĕш* — это третий день со дня смерти и 3) те, которые утверждают, что *виҫҫĕш* — это третий день со дня похорон. Действительно, констатация «помина-

ют в 3-й день» или «в первый день по погребении» [ЧГИ 276: 187; Вишневский 1861: 178; Никольский 1919: 87] не может быть надежным определением дня первых поминок в доме умершего. Такая неопределенность характерна не только для чувашей и начинается уже в средних веках. Например, относительно тюрков Средней Азии XI в. говорится: «угощение, предлагавшееся людям после возвращения с похорон и продолжавшееся три дня или семь дней» [Бартольд 1968: 101].

Полевые исследования, практика, источники говорят в пользу того, что под *виҫҫĕш* имеют в виду сбор на трапезу по случаю трех дней со дня кончины родственника [Поле 88: 24; 89: 102–103 и др.]. Поэтому часто день похорон и третины приходятся на одну и ту же дату. Этого не происходит, если похороны проводят в первый или второй день. Больше трех дней умершего чуваши дома не держат. Согласно практике XIX в., «чуваши умершего не держат в доме три дня, как установила церковь, но стараются схоронить покойника в тот же день» [Виноградов 1897: 16]. Поэтому день похорон — это не всегда третий день со дня смерти. Поэтому третины могут быть и в другой день, а не в день похорон. Вообще до трех дней в доме умершего свет не гасится, ворота не закрываются, иначе душа умершего, обитающего в течение трех дней дома, будет бродить и плакать. В большинстве случаев 3-й день со дня смерти, день рытья могилы и первая трапеза в доме умершего совпадают. Это положение подтверждается множеством примеров, в том числе с указанием конкретных дат и мест. Например, в третий день идут рыть могилу [Автор: 172] (запись 2001 г. в с. Челканы Урмарского р. от З.И. Улывановой и С.В. Матвеевой сделана студенткой М. Улывановой); на третий день хоронят [Автор: 189] (запись от 2003 г. в д. Чепкас Никольская Шемуршинского р. от Л.П. Ухарской, 1922 г.р., сделана Н.В. Кузьминой); в день похорон происходит трапеза [Ашмарин 1930: 234] (запись сделана в д. Иваново Аликовского р.) и т.д. Как видим, те источники, которые говорят о проведении *виҫҫĕш* на третий день после смерти, имеют более логичные объяснения.

Вообще, дом умершего в течение трех дней считается нечистым.

В этот день затапливается баня, днем готовят, а вечером начинают непосредственные действия (приглашают родственников, происходит сбор участников третин).

Зороастрийцы полагали, что «в течение этих трех дней душа сидит около его головы с надеждой, что она может быть столь счастлива, что кровь может быть разогрета… и дыхание может войти в тело»

[Мейтарчиян 1999: 32]. Согласно воззрению бурят, «первые три дня умерший обязательно должен находиться дома, так как он еще не умер полностью» [Галданова 1987: 62].

В *виççёш* происходит первый сбор по случаю поминания в доме умершего. Круг участников состоит из близких родственников, некоторых соседей, могут прийти несколько близких людей. Но все они люди пожилого возраста [Поле 88: 24; ЧГИ 21: 523; 172: 10об. и др.].

Для трапезы в дверной части ставится стол [ЧГИ 21: 524; 207: 102; 237: 170 и др.].

В этот день на столе обязательно бывают курятина, блины и пиво. Те, кто пососто́ятельнее, резали овцу, готовили домашнее вино *эрех*. Живность резали на улице у ворот, на том месте, где делали гроб. Перед резанием обращались к умершему: «Вот, тебе режем курицу, благослови. Пусть будет пред тобой. Приди кушать». Перья и пух оставляли на улице: из них, полагали, умерший готовит себе перину и подушку. Сваренное мясо подается на стол не полностью, а только по одной чашке каждого вида мяса. Родственники также приносят блины, пиво и вино. Пиво, сваренное на имя умершего, никогда не оставляется на более чем три дня, а всегда выпивается. Если нет пива, то вместо него использовали воду [ЧГИ 21: 25, 521, 523 и др.]. В аспекте поминальной пищи в этот день следует заметить, что домашние не проявляли заботу об обилии стола, чем подчеркивалось их скорбное состояние. Аналогично удмурты приглашали «какую-нибудь женщину печь блины и какого-нибудь мужчину, чтобы заре́зать курицу» [Гаврилов 1891: 118]. У шугнанских исмалилитов «в том доме, где был мертвец, в течение трех дней не дозволяется варить никакой пищи, и все нужное для еды, например, вареное мясо, хлеб и масло, приносят в этот дом» [Семёнов 1912: 557].

К дверной части избы или на коник, где лежал покойник, обычно ставили чиря́с и чашку для отливания поминального пива и пищи умершему. Иногда миску ставили в решето. Эти две посуды в дальнейшем принадлежали умершему и ими в иных целях в хозяйстве более не пользовались. «Чашка с ложкой и чиря́с с ковшом, поставленные у двери на лавку в день похорон умершего, оставляли тут до сорока дней. После каждой еды туда клали понемногу всего, что сами ели, и вливали пиво. В продолжение недели сменяли по три раза в день, а потом до сорока дней по одному разу в день» [ЧГИ 176: 170].

В адрес умершего слева от входа на стену прибивали доску, на которую прикрепляли свечи домашнего изготовления. Иногда эти свечи устанавливали вокруг решета или чашки. Обычно количество

свеч соответствовало количеству членов семьи. Кроме того, ставили одну свечу на столб у печи. Каждый приходящий также приносил по одной свече и ставил вместе со всеми. Один из стариков следил за горящими свечами: поправлял их, вытирал потеки мякотью хлеба и бросал в чашку. Следили за тем, как горят свечи: если ярко, то, мол, умерший рад и доволен чествованием, если свечи горели тускло и частыми потеками, то, считали, умершему грустно и он плачет [ЧГИ 21: 521, 523–524 и др.]. Как объясняют пехлевийские тексты, «положение души в этот критический момент часто сравнивается с положением новорожденного ребенка, который нуждается в защите от демонов. Поэтому огонь постоянно должен гореть в течение трех дней около места, где лежало тело умершего. Этот обычай наблюдается у зороастрийцев и до сего дня» [Мейтарчиян 1999: 34].

До совместной еды проводится ритуал отделения пищи умершим. Для этого все встают, совершают коленопреклонение и каждый, отщипывая от мяса и хлеба маленькие кусочки, кладет в специальную посудину, туда же отливает немого пива. Называется обряд *хывни*. Сначала его совершает самый старый из членов семьи умершего от имени всей семьи, потом — остальные. Поминают также главу кладбища и водителя новопредставленной души. Покойников этого дома поминают до второго колена, в том числе обязательно умерших родителей [ЧГИ 21: 521, 524; 151: 300 и др.].

Обряд *хывни* сопровождается кратким молением. Например: «Пусть будет пред тобой, пусть кусочек превратится в целый воз, мы тебя поминаем, а ты нас не вспоминай, благослови». Или: «Благослови, в рай иди, не насылай нам хворь–беду» [ЧГИ 21: 524; 204: 228; 206: 55 и др.].

Остатки пищи выливают к воротам со стороны двора или улицы. Потроха, голову и ноги жертвенных животных бросают в канаву кладбища. При этом обращаются к умершему, например: «Пусть будет пред тобой, не злись на нас, не насылай болезни, не пугай детей». Выливается все оставшееся пиво. Вынесенная посуда оставляется у ворот [ЧГИ 21: 25, 524; 151: 300 и др.].

Естественно, остатки еды, а также выброшенные части животных жадно поедаются собаками, что вызывает радость у поминающих, ибо собаки воспринимаются ими за посланников умерших, от имени которых поедается выброшенная пища.

Естественно, при этом голосят и плачут. Родные и близкие умершего оплакивают его, упрекают за то, что оставил, не захотел еще пожить. Оплакивать обязательно, объясняют информанты, ибо на том свете ему могут сказать: «По тебе и плакать не стали».

Главный смысл сбора — организация и проведение совместной еды с участием узкого круга людей. При этом подразумевается присутствие умершего. Члены семьи, по некоторым данным, за стол не садятся. Как объясняет источник от 1910 г. из Курмышского у. Симбирской губ., «если кто из домашних будет есть мясо этой курицы, заколотой на имя умершего, то он будет есть тело умершего члена семьи» [ЧГИ 176: 168]. Каждый из пришедших родственников раздает свое приношение всем собравшимся.

В эту ночь родственники задерживаются недолго. Уходя, люди говорят домашним: «Пусть ваши дела будут напрасны», подразумевая под этим хлопоты по умершему. Провожать родственников в *виҫҫĕш* не принято. Вместе с домашними обычно остаются ночевать два–три человека, чтобы не было боязно осиротевшей семье [ЧГИ 21: 522–524 и др.].

Относительно *виҫҫĕш* источники содержат множество вариантов, среди которых присутствуют и не имеющие отношение к толкованию данного обряда. Так, к ним применяют на русский лад термин «пумилкке» (т.е. «поминки»), хотя он в основном используется только во время *юпа* (≈ «сорочин»). Информанты, рассказывая про *виҫҫĕш,* могут присовокупить сюда и эпизоды *юпа.* Отсюда — в *виҫҫĕш* якобы сооружают мостик у оврага, с помощью волынки и скрипки играют музыку, пляшут, режут лошадь и т.д. Например, такое объяснение можно прочесть в архивном документе от 1911 г. из д. Кюстюмеры Ядринского у. (записал Н.П. Смородинов) [ЧГИ 218: 108].

**Седьмой день** — ритуальные действия и моления по случаю седьмого дня со дня смерти родственника. Такая же традиция имеет место в исламе. Чуваши называют этот обряд *ҫиччĕш* «его седьмой (день)» или *ҫиччĕмĕш* «седьмой (день)». В некоторых местах называют «свадьбой (имя похороненного)». Например, на кладбище, приглашая родственников с того света на этот обряд, говорили: «Стар и млад, все приходите на свадьбу (имя), ни один не оставайтесь». Запись такого обращения зафиксирована, например, в 1886 г. в с. Малое Сунчелеево Чистопольского у. Казанской губ. [ЧГИ III–152: 194]. Удмурты называют аналогичный ритуал «седьмая ночь» [Гаврилов 1891: 119].

Обряд, называемый *ҫиччĕш,* имеет разные указания даты проведения. Одни говорят, что у них понятие *виҫҫĕш* «его третий (день)» отсутствует, а в этот день проводят *ҫиччĕш* (Шенталинский р. Самарской обл.). Другие, хотя и не говорят об отсутствии *виҫҫĕш,* третий день называют *ҫиччĕш* (Буинский у. Симбирской губ.). В то же время некоторые чуваши семь дней считают то от дня смерти (Цивильский у. Казанской губ.), то от дня похорон (Стерлитамакский у. Уфимской

губ.). Иногда вообще невозможно вычислить количество дней, прошедших до времени проведения *çиччĕш*. Например, ничего не значат определения времени во фразах: «Поминают на 3-й день», «На третий день проводят *çиччĕш*», «В седьмой день правят поминки». Характеризуются неопределенностью и объяснения типа «на третий день после похорон», ибо этот день может быть и третьим, и четвертым, и пятым, и шестым, и седьмым днем после смерти. Ведь не всегда известно, на какой день после смерти произошли похороны. Существует ряд источников, согласно которым *çиччĕш* — это именно седьмой день по смерти. Так, в рукописи из Симбирской губ. 80-х гг. XVIII в. эта дата определена как «в седьмой день по кончине умершего» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 280]. Те же определения, например, в записи Аксиньи Степановой от 1884 г. из д. Новые Яхакасы Ядринского у. [ЧГИ III–147: 193] и в записи ученика Симбирской чувашской центральной школы Феофана Васильева от 1886 г. из с. Аттиково Чебоксарского у. [ЧГИ III–152: 24об.]. Есть толкование, согласно которому *çиччĕш* назначают на день приготовления пива (Оренбургский у.). А бугульминские чуваши объясняют, что раньше говорили *çиччĕш,* а теперь — *виççĕш* [Поле 90: 159, 168, 220 и др.]. Совершенно оригинальное объяснение в записи воспитанника Симбирской чувашской школы Тихона Миронова от 1886 г. из с. Малое Сунчелеево Чистопольского у. Казанской губ. Читаем: «Когда умирает человек, его хоронят, за три дня на его кладбище посещают семь раз; из-за того, что на кладбище ходят семь раз, и поминки называют *çиччĕш*» [ЧГИ III–152: 193об.–194]. По прошествии семи дней после смерти поминали удмурты, теленгиты, алтайцы [Гаврилов 1891: 119; Тощакова 1978: 148]. Имеется специальное объяснение у тувинцев, правда, относительно шамана. Умирая, этот шаман велел своего единственного сына придти к нему на могилу на седьмой день после его смерти. Придя, сын увидел отца с бубном и в шаманском одеянии. Но вдруг появилась собака, отчего шаман уронил бубен и умер. Как полагают рассказчики, если бы туда не пришла собака, то шаман поднялся бы на небо и снова вернулся на землю [Дьяконова 1975: 74–75].

В этот день с утра топят баню. Приглашают мыться и умершего члена семьи. Хороший сравнительный материал о марийцах оставил С.К. Кузнецов: «В бане обыкновенно изображает покойника простая липовая палка, приготовляемая заранее… В бане парят веником эту липовую палку. Раза два поинтересовался я взглянуть, как парят черемисы своих покойников. Быстро распахнув однажды дверь в баню, я увидел, как сам хозяин, что есть мочи, ударял веником по липо-

вой палке, и сам же визжал и кряхтел, в знак испытываемого душой покойника удовольствия» [1905: 27–28]. У армян «на седьмой день мужчинам, которые в знак траура не брились, разрешалось побриться. Женщины убирали постель покойного, стирали все белье, мыли себе и всем домашним головы, чего не полагалось делать в эти семь дней» [Тер-Саркисянц 2005: 545].

Приготовив все необходимое, приглашают всех родственников как по мужской, так и по женской линии. Суть обряда состоит в сборе родни. Соседи также принимают участие, хотя не всегда. Приглашенные начинают собираться под вечер [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 280; ЧГИ 206: 187; 207: 45 и др.].

На следующий день поле похорон начинают варить пиво для ритуала *çиччĕш*. В седьмой день утром, пока поспевает баня, готовят еду. На столе в этот день обязательно должны быть блины, пиво и курятина. Каждый родственник приходит с чем-либо (в основном с блинами и яйцами). В стадиально поздние времена (с начала XX в.) появляется покупная водка [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 280; ЧГИ 206: 187; 326: 80 и др.]. То, что на седьмой день блины являются основной пищей, подтверждается и сравнительным материалом (например, удмуртским [Гаврилов 1891: 119]).

Домашние заботятся о наличии свеч, которые готовят как из воска, так и из жира, собранного с супа. Каждый приходящий приносит с собой по одной свечке. Свечи зажигались непременно у двери. Разница состояла в том, что домашние свечи ставили на каравай, а принесенные — по краям чашки.

Когда все соберутся, встают и начинают моление. Слова произносит глава дома, остальные или шепчут про себя, или произносят вслух только заключительные слова. В молении, в частности, доводят до сведения умершего, что угощают его приготовленной едой.

Для отделения части еды умершему на скамейку справа от двери ставят две миски (под пиво и под еду).

После моления две женщины выходят к воротам и вопят речитативом, что называется «издавание голоса». Две миски с отделенной пищей выносят на улицу и опрокидывают на землю, а миски заносят и оставляют в сенях.

Совершив моление и отделив частицы пищи, приступают к совместной еде. Для этого обеденный стол переставляют к двери. При этом хозяева подносят родственникам пиво [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 280; ЧГИ III–6: 422; 147: 193 и др.].

Затем три женщины и трое мужчин едут на кладбище, чтобы угостить умершего непосредственно на его могиле. Для этого используют

повозку, которая стояла у ворот после похорон все эти дни. К дуге лошади привязывают колокольчик. С собой везут голову, ноги, печень и легкие овцы или барана. За повозкой едет всадник и играет на скрипке. На кладбище привезенную еду кладут у изголовья могилы, а рассаживаются вокруг. На антропоморфную дощечку прикрепляют свечу и зажигают. При этом говорят: «Пусть будет пред тобой, ходи при свете этой свечи, приходи при свете этой свечи». Не обходится без голошения. Как только догорает свеча, возвращаются домой [ЧГИ III–152: 194; Магнитский 1881: 169; Мессарош 2000: 183 и др.].

Когда люди, ездившие на кладбище, входят в дом, все начинают причитать и вопить. Дальше все вместе сидят и угощаются всю ночь. На рассвете тушат свечи и расходятся. Уходя, люди высказывают те же пожелания, что и в *виҫҫĕш.*

**Девятый день** (*тăххăрĕш*). Основная часть источников неоднозначно определяет количество дней, прошедших со дня смерти до *тăххăрĕш.* Тем не менее материал позволяет говорить именно о девяти днях со дня смерти. Некоторые чуваши (например, Карабулакский р-н Саратовской обл.) данный обряд проводят вслед за *виҫҫĕш,* т.е. пропуская *ҫиччĕш* [Поле 88: 24; 89: 76, 78 и др.]. Удмурты отмечают либо 7-ю, либо 9-ю ночь [Христолюбова 1978: 79].

Основной круг составляют, как и в другие дни, родственники умершего.

Кроме домашних приготовлений, каждый приходит с чем-либо. Все это едят, обращаясь к умершему, и отделяют ему кусочки. В вербальном тексте просят благословения, желают достичь рая, быть всегда сытым.

**Вечера на пятницу.** Чуваши боятся мертвецов, особенно до 40 дней. В этот период они в трауре: не носят цветную одежду, не поют, мужья не спят с женами [Майнов 1901: 117].

После третин до обряда *юпа* в каждый вечер на пятницу в честь новоумершего проводили малые поминки. Этот промежуток времени измеряется шестью неделями [Поле 88: 52; 90: 159,168 и др.]. Утверждение Д. Мессароша «в течение семи недель» [2000: 184, 185] неверно. Пятничные поминания называются *эрне каҫ,* что буквально означает «неделя или пятница» и «вечер». Причем к слову *эрне,* как правило, *кун* «день» не прибавляется. В современном понимании это происходит в четверг вечером, но с учетом того, что сутки у чувашей начинаются с вечера, поминки проводятся в начале пятницы. Угощение длится до утра. Для сравнения: осетины аналогичные малые поминки раньше (до середины XIX в.) проводили в течение всего года [Дзадзиев и др. 1994: 118, 169–170].

Поминки «вечера на пятницу» — это сугубо семейная церемония. Контингент обряда составляют домашние умершего. Однако могут пригласить хозяина соседнего дома. Без приглашения могут прийти некоторые родственники-доброжелатели, а также близкие знакомые. Если кто-либо в деревне часто болеет и через знахаря узнает, что недуг исходит от новоумершего, то может явиться и он, для того чтобы просить прощения [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 280; ЧГИ 21: 524; Магницкий 1881: 176 и др.]. Тем не менее основной круг участников составляют старухи и пожилые женщины.

Как правило, все участники обряда предварительно моются в бане. Выходя из бани, зовут умершего помыться. На его долю на шесте в бане оставляют чистую рубашку.

Обязательная пища в этот день — блины, а также суп из курятины. Специально к этому дню варят пиво. Основная масса чувашей скот по этому случаю не резала. Родственники приносили пиво и оладьи. На столе также могли быть яйца, лепешки и кислое молоко. Однако в более состоятельных домах могли зарезать и барана (особенно если новоумерший был хозяином дома) [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2об.; ЧГИ 21: 524; Магницкий 1881: 176 и др.].

Стол в избе переставляется к двери. Стюхинские чуваши ставили его в дверной угол. Обеденный стол можно было оставить и в переднем углу, тогда за столом на скамейке оставляли одно место для новоумершего.

Обязательный атрибут этих вечеров — свечи. Как правило, короткие, изготовленные из воска дома. В стену между бревнами справа от двери втыкали подставку для свечек [Мессарош 2000: 184]. Свечи могли ставить и у волокового окна, и на чашку. Гости приносили с собой воск и изготавливали свечи. Свечи ставил каждый приходящий, адресуя нововумершему. Чаще всего, основная масса гостей уходила после сгорания свеч. Сгоревшие до основания свечи тушили куском хлеба, прижимая к подставке.

Для отделения умершему еды и напитков выделяли две специальные посуды. Впервые ими пользовались на третинах, а разбивали в конце больших поминок *юпа*. Больше этой посудой ни в каких целях не пользовались. В обычные дни их убирали из дома. В вечера на пятницу их ставили или на коник, или на скамейку [ЧГИ 21: 517,524; Никифоров 1905: 13 и др.].

До начала общей трапезы каждый поочередно подходит к столу, отщипывает кусок курятины и кладет в миску умершему. Также каждый черпает немного пива и медленно выливает в другую посуду. Действия сопровождаются краткими фразами типа: «Благослови!

Пусть будет пред тобой!», «Своевременно приходи и своевременно уходи!» [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2об.; Смелов 1881: 258; Майнов 1901: 117 и др.].

Отделенная для умершего пища выносится и отдается «собакам, принявшим, по убеждению чувашей, на время дух умершего родственника» [Майнов 1901: 117]. Собаки, которых накануне не кормили, с визгом кидались на еду, при этом смешивались плач людей и вой собак.

Таким образом, совершается совместная еда живых людей и их умершего родственника.

Некоторые, особенно летом, ходили угощать умершего на кладбище. Раньше, до XVIII в., видимо, посещение кладбища в вечера на пятницу было обязательным. На это указывает и сравнительный материал. Например, у осетин посещение кладбища по этому поводу является непременным элементом [Дзадзиев и др. 1994: 169, 170].

**Юпа.** Как верно отметила А. Фукс, «поминовение чуваши считают лучшим средством умилостивить покойников и заставить их быть смирными. От этого у них поминки считаются необходимостью» [1840: 14–15].

Умерший на том свете получает себе место не сразу. Нужно время для определения его в рай или ад. А до этого новопредставленного водят за руку и показывают тамошние земли. До определения душа умершего обитает дома (вариант: приходит в гости). Поэтому домашние после похорон до окончательных проводов специально держат воду и жгут свечи. По четвергам для него топят баню и предоставляют возможность мыться, в бане на шест вешают его рубашки. В этот период соблюдают ряд запретов, аналогичных для праздника *çинçе*. Распространяется это табу на членов семьи и родственников, на тех, кто мыл покойника, пек блины, кто первым начинал рыть могилу. Этим людям нельзя топить баню, ибо есть вероятность обжечь тело покойника, поэтому просят топить кого-либо из посторонних. Также нельзя рыть землю, что уподобляется как бы рытью тела умершего. Воздерживаются ставить жерди для хмеля, так как, говорят, можно проткнуть тело умершего родственника. Существуют и другие предосторожности. Кроме того, в семье исключены веселья по любому поводу, а также нельзя спать с женой. Обряд *юпа* проводится для окончательного выпровождения покойника и приобщения его к ранее умершим [Поле 88: 25; 89: 76, 103 и др.].

Относительно времени проведения обряда *юпа* имеются разные высказывания. Допускают, что его можно провести через неделю, через три недели или через месяц после смерти. Наиболее часто

называют сорок дней [Поле 88: 25; 89: 76, 78 и др.]. Аналогично у многих народов, например, на сороковой день устраивают поминки таджики, удмурты, башкиры, славяне, крещеные татары, турки. Хотя *юпа* приурочивается к 40 дням, но сами мероприятия начинаются на следующий, т.е. в 41-й, день. Поэтому еще говорят об этой дате как о шести неделях. По представлению чувашей и ряда других народов, до этого срока души покойников, хотя и совершают путешествие в иной мир, остаются на земле.

Согласно источникам, несмотря на время смерти (зима, весна, лето), до осени чуваши поминки не проводят. *Юпа* считается осенним обрядом, к нему приступают после уборки хлебов. Это время называется *юпа уйăх* «месяц столба» и по 13-месячному лунному календарю приходится на октябрь-ноябрь. Указать какие-либо конкретные числа (8-го ноября, в последних числах ноября), как пытались делать некоторые исследователи (К.С. Милькович, П.С. Паллас, М. Чулков), невозможно. Следует учесть, что *юпа* входит в более широкий цикл осенних поминок *кĕр сăри* [Поле 90: 243; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 281; Паллас 1773: 144 и др.].

Нельзя игнорировать и такое мнение, что *юпа* в старину отмечали в *Çăварни*, затем в *çимĕк* и *кĕри сăри,* т.е. кто когда. Позже чем *кĕри сăри* поминальные ритуалы не совершают. Самарские чуваши такой обряд называют *кĕр юпи* «осенний столб» [Поле 90: 160; ЧГИ 21: 22; 40: 262]. В Грузии самые многолюдные поминки совершались в октябре. «Однако последние делали не по каждому умершему. Если человек умер белее чем за 6 месяцев до октября, то осенние поминки не справляли» [Волкова, Джавахишвили 1982: 148]. Напрашивается вполне резонный вывод, что по умершим за 6 месяцев до октября поминки совершались весной, что соответствует чувашскому *мункун* и христианской Пасхе. Русские свои сороки в честь 40 мучеников отмечали в марте и называли их большими поминками по усопшим. Реконструктивно чуваши и ряд других народов обряд, соответствующий *юпа*, могли отмечать и весной, и осенью.

В силу различия времени проведения *юпа* (через неделю, через месяц, осенью, весной), появилось мнение, что его можно проводить в разное время. Поэтому иные данный обряд назначали на те дни, когда у них дома был достаток в продуктах.

*Юпа* устраивается в полнолуние. Лучшим днем для начала считается суббота, реже — понедельник. К непосредственным действиям приступают вечером. С введением христианства появляется термин *Пукрав каç* «вечером в Покров» (14.X), ибо осенние варианты *юпа* по времени приходятся примерно на эти дни [Поле 90: 182, 194; ЧГИ 21: 525 и др.].

Столб, изготовляемый и устанавливаемый на могилу по случаю окончательных проводов души умершего, также называется *юпа*. Название столба одновременно стало термином и для обозначения самого обряда. Поскольку действия традиционно проводились в определенное время года, то и месяц стал называться *юпа*. Этимология чувашского названия имеет соответствия в санскрите (*упра* «жертвенный столб»), латинском (*cippus* «кол, столб, надгробный столб») и монгольском (*обон* «сопка, где совершается религиозный обряд») языках. Сюда же относится финское слово *юпа*, преобразованное в русском в *юбку*, а первоначально означавшее суконную одежду лопарей, сшитую мешком [Андреев 1975: 110; Даль 1982: 666, 668 и др.]. Высказывание Р.Г. Ахметьянова, что чувашское *юпа* есть кыпчакское лексическое заимствование [1978: 219], не вполне правомерно. Наряду с термином *юпа* применительно к обряду в качестве синонима бытует словосочетание *хĕрĕх кун* «сорок дней», хотя приурочивание поминок именно к сорока дням необязательно. Аналогичная ситуация, к примеру, с таджикскими поминками *чил* и крещено-татарским *кыркы*. Крещеные чуваши тоже проводят подобное содержанию мероприятие, но без установки столба на могиле и называют обряд на русский лад *пумилкке* «поминки».

Мытье в бане перед каждым значительным ритуалом входит в разряд обязательных действий. Поэтому информанты этот эпизод, как правило, опускают.

Хозяева дома умершего заблаговременно приглашают родственников. Особенно заботятся послать вестника в другие деревни, где есть близкая родня. Затем обходят дома сельчан. В старину, когда общинные связи имели важное значение, деревня представляла единое целое. Поэтому на *юпа* приходили почти из каждого дома хотя бы для того, чтобы поставить свечку. В круг приглашаемых родственников входили семьи как по мужской, так и женской линиям. Однако «почти все родственники» не означает поголовное участие всех. Поминки — в первую очередь забота стариков и старух, самых близких родственников и членов семьи. Как и в других обрядах семейно-родового порядка, не забывают позвать соседей. К домашним заботам по приготовлению привлекают лиц, которые раньше принимали участие в приготовлении блинов, закалывании скота, в истопке бани. За это они получают подарки. По представлению чувашей, на *юпа* являются и умершие в большом количестве. Чтобы их увидеть, следует посмотреть за стол через хомут. Все пришедшие умершие родственники сидят за столом, свесив головы, ибо у них шеи не держат. Обход родственников с целью приглашения поручается маль-

чику после того, как производят заклание жертвенного животного и пригласят самого умершего с кладбища. Для этого мальчику выделяют лошадь, которой на шею вешают бубенчик, а на спину прикрепляют платок, на шею — женское шейное украшение из монет. Приглашенные собираются в дом к вечеру. С этого времени начинаются непосредственные действия обряда *юпа* [Поле 88: 25; 89: 103; ГАУО, ф. 318, оп. 13. 61: 34об. и др.].

Из истории известно, что установка столбов над могилами была характерна для большинства народов мира. В свое время Древнему Израилю в борьбе с идолопоклонством пришлось в первую очередь запретить использование столбов с изображениями. Однако традиции не были уничтожены. Еще в конце XIX — начале XX вв. крещеные чуваши во время обряда *юпа* изготовляли деревянные кресты, что, естественно, не соответствует православным канонам. Именно установление деревянного столба завершает траурный период по умершему. Аналогично обстояло дело в Гиндукуше.

При рассмотрении семантики намогильного столба важно учесть методическую деталь: не надо переносить отношение современного человека к памяти о родственнике на традиционное отношение к намогильным сооружениям.

Итак, пока одни занимаются забиванием жертвенного скота, другие переключаются на изготовление столба. Источники свидетельствуют, что чуваши мужчинам готовили столбы из дуба, а женщинам — из липы. Такое соотношение соблюдалось до последнего времени крещеными чувашами и при изготовлении крестов. Однако тенденция к сохранению памяти о родителях и дедах надолго приводит к вытеснению липы из обихода, так как она быстрее гниет. Очень редко применяют сосну. В силу долговечности дуба теперь на кладбищах все чаще появляются столбы и кресты из дуба как мужчинам, так и женщинам. Исключаются осина и береза. Первая считается тяжелым для умершего деревом, а вторая приносит горе [Поле 90: 181, 220, 242 и др.].

На поиски соответствующего дерева в лес едут с утра, а столб готовят вечером. Нельзя заготовить заранее, *юпа* готовится только из свежеспиленного растущего дерева.

Выезжают в лес на 2–3 подводах, на дуги вешают колокольчики. С собой берут блины, сваренного петуха и бутылку водки. На одну повозку стелют кошму или войлок — для укладывания столба. В пути поют под аккомпанемент скрипки.

Подбирают такое дерево, чтобы спиленный ствол позволил изготовить столб с примерными размерами, соответствующими росту и

полноте умершего. Кору с такого ствола соскабливают, на верхнюю часть надевают нечто вроде фуражки, сделанной из той же коры. Попив-поев, излишки оставляют или выливают там же, а на пень спиленного дерева вбивают монету. Затем столб окутывается войлоком и привозится в деревню [Поле 90: 184,220; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278 и др.].

На улице перед домом приступают к изготовлению *юпа*. Этим занимается группа мужчин, но среди них обязательно бывает пожилой человек, которому остальные лишь помогают. У некоторых народов подобная работа выполнялась людьми низшего сословия. На Гиндукуше, например, «такие изображения вырезали рабы, которым оплачивали» [Йеттмар 1986: 138].

Основная задача изготовителей — придание столбу человеческого облика. Вначале на столбе, «отступая на некоторое расстояние от вершины», высекают вокруг топором углубление, как бы выделяя голову от корпуса [Руденко 1910: 86]. Затем приступают к оформлению основной части — лица: вырезают признаки носа, губ и глаз. Есть упоминание о закрашивании губ, рта и носа красной краской, видимо, для большей реальности и оживления. На более тщательно выполненных столбах имеются обозначения ушей, рук и ног. По возможности, подмечают характерные признаки умершего, ибо *юпа* должна вызвать ассоциацию с тем, кто будет лежать под этим столбом [Поле 90: 184; ЧГИ 6: 574; 21: 22 и др.]. Традиция придания памятникам черт умершего уходит далеко в историю. Например, в месопотамском эпосе Гильгамеш приказывает на месте покоя Энкиду сделать его изображение. Если говорить более широко, то и современный крест (тем более архаический) является переосмысленным «символом, заменяющим стилизованное изображение человека» [Велецкая 1969: 321]. Кроме всего, на макушке столба вырезают впадину наподобие продолговатой лунки, на чем остановимся чуть ниже.

Но оформление надгробного знака, особенно — женских памятников, на этом не заканчивается. *Юпа* дополняется орнаментированными надрезами, обозначающими одежду и украшения. Они имеют геометрическую форму. Эта сторона вопроса не прошла мимо внимания исследователей, и мы отсылаем любопытного читателя к работам С.И. Руденко, Г.А. Никитина, Т.А. Крюковой и А.А. Трофимова. Помимо породы дерева (дуб или липа) именно орнамент позволяет отличить мужские столбы от женских. Конечно, «резьба на них имела символическое значение» [Никитин, Крюкова 1960: 64]. Айны же вершину столба для женщин обычно раздваивали [Арутюнов, Щебеньков 1992: 110]. Кроме того, каждый столб в старину у чу-

вашей имел знак рода, чтобы впоследствии можно было отличать могилы. Называлась эта метка *тура* и была одинаковой как на меже, так и на сельскохозяйственном инвентаре [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2; Ашмарин 1928: 238 и др.].

Столб *юпа* обязательно содержит имя хозяина и даты рождения и смерти. Во время изготовления рядом горит небольшой костер [ЧГИ 236: 137]. Аналогично поступали айны. Они также разводили маленький костер, невдалеке от которого начинали работать над созданием надгробного знака [Арутюнов, Щебеньков 1992: 110]. Возможно, что огонь здесь является теплом, необходимым для сотворения. Примечательно, что у шумеров понятия «делать статую» и «рожать» имели один знак [Антонова 1990: 156].

Естественно, внесенный с улицы столб в доме начинает потеть, что воспринимается присутствующими как скорбное состояние умершего. Родные подходят к нему, успокаивают, целуют, вытирают пот, словно слезы. Чтобы доставить удовольствие покойнику, вызвать в нем радостные чувства, начинают веселиться, плясать.

До внесения столба в доме ему готовят постель на широкой скамейке у входной двери. Туда стелют перину, кладут подушку. Постель готовит не всякий: если умер муж, стелет жена, жене — муж, отцу — сын, матери — дочь. Вносят столб после сбора родственников. Для этого, как и при внесении гроба, все из дома выходят во двор. Вносят *юпу* на лыках шесть человек. Затем происходит «одевание» столба, для чего используют самую лучшую одежду, оставшуюся от умершего. Однако одежда — белье, рубашки и т.д. — не одевается, а ею лишь покрывают столб. Конечно, если покойник мужчина, то используют мужскую одежду (шапка, кальсоны), если женщина, то женскую, включая украшения (*сурпан, хушпу*) [Поле 90: 183, 221, 243 и др.]. Видимо, древний смысл покрывания-одевания состоит в стремлении уберечь столб (= заместителя умершего) от естественного света, подобно тому, как сам умерший упрятан от дневного света. Именно этот мотив прослеживается, например, в айнском варианте, аналог столба — ствол дерева, «принесенный из леса, занавешивают циновкой, чтобы он не был доступен лучам солнца. Его оберегают от них, поскольку принесенный материал уже принадлежит покойнику, следовательно, перешел из царства жизни в царство смерти» [Арутюнов, Щебеньков 1992: 110].

Столб на могиле ставится над головой покойника, и отсюда его более конкретное название — *пуç юпи* (букв. «столб головы») [Поле 90: 184; Чулков 1786: 245; ЧГИ 21: 22 и др.]. В яму для установления столба бросают монету. Процессу установки придается торжес-

твенный характер. Антропоморфный памятник, возникающий на могильном холмике, даже внешне напоминает человека. Однако в отличие от настоящего человека у него нижняя половина находится в земле. Создается наполовину видимый и наполовину невидимый целостный образ, присутствующий одновременно в двух мирах. Такая персона способна установить связь между лежащим внизу покойником и миром живых родственников. Аналогично поволжские русы в средние века в землю втыкали бревно, у которого имелось лицо, похожее на человеческое, на бревне также писали имя умершего; примерно такие же столбы устанавливали айны [Арутюнов, Щебеньков 1992: 113; Ковалевский 1956: 128, 142 и др.]. Но эти столбы нельзя путать с изображениями, помещенными вокруг основного столба. У древних и средневековых тюрков они обозначали количество убитых ими людей и символизировали отроков, призванных служить покойному на том свете.

Чрезвычайно интересна информация, зафиксированная не позднее 1910 г. среди чувашей Курмышского у. Ввиду научной ценности приведу ее полностью: «Памятник состоял из обрубка бревна и клали его прямо на могилу вдоль нея. Положив на могилу памятник или, лучше сказать, обрубок бревна» [ЧГИ 176: 171]. Здесь мы обращаем внимание на глаголы «клали» и «положили», указывающие не на вертикальное установление, а на горизонтальное размещение столбов. Именно о таких намогильных столбах, положенных на намогильные холмы, пишет Ю.А. Шилов, разбирая погребения древних арийцев [1995]. Находясь в горизонтальном положении (вернее — слегка приподнятый конец был направлен на восток), выполняли ту же функцию, что и вертикальные, столбы способствовали связи с миром живых и питались органической пищей, даже содействовали возрождению умершего.

На современных столбах на кладбищах некрещеных чувашей часто можно видеть монеты, вбитые в макушку. Согласно объяснению некоторых информантов, такая монета символизирует дневной свет, необходимый умершему на том свете [ЧГИ 6: 576–577]. Способ помещения монеты на *юпа* передается и термином *алтса* [ЧГИ 21: 530], буквально означающим «рыть, долбить, копать». Если учитывать очевидную антропоморфную символику намогильного столба, вбивание монеты необходимо для пробивания макушки, т.е. черепа, памятника. Такие приемы были известны древним арийцам, допускаются или даже необходимы в технике тантрической йоги. Как показывают археологические исследования, в позднеямных погребениях арийцы голове (всему телу?) стремились придать форму фаллоса,

для чего (иногда сбривали волосы) делали щелевидную трепанацию окрашенного охрой черепа. Правда, это наблюдается лишь в мужских захоронениях [Шилов 1995: 374]. Особенность трепанации головы столба *юпа* заключается не в самом помещении туда монеты, а в результате — таким образом получается лункообразная, лунообразная щель, о символике которой говорится выше. Согласно высказываниям информантов, а также по мнению исследователя культовой скульптуры чувашей А.А. Трофимова, получившаяся на макушке столба «ямочка служила местом для дождевой — "небесной" — воды» [1993: 69]. Правомерность такого толкования подтверждается и сравнительным материалом. В аналогичных статуэтках у арийцев такие углубления явно предназначались для возлияний [Шилов 1995: 366–367]. В этом случае подвергается сомнению информация о зажигании свеч именно на макушке головы — вершине столба. Так, в экспедиции на специальные вопросы о конкретном месте размещения свечи на намогильном столбе местные жители указывали на район груди на антропоморфном памятнике. Такие свидетельства я запечатлел и на фотопленки. Однако таких указаний немного. В основном и информаторы, и исследователи говорят о свечах, помещаемых на макушку столба. По мнению А.А. Трофимова, «горящая свеча представлялась солнцем, зажигание ее — актом сотворения света» [1993: 108]. Практически ту же функцию выполняла впадина в форме молодого месяца на верхушке надгробного знака у айнов. Они туда клали «древесный уголь из выгоревшего костра» [Арутюнов, Щебеньков 1992: 110]. Ясно одно: антропоморфную фигуру всячески стремятся оживить, придать функцию жизнепроводящего органа. В пользу этого говорят и такие аргументы, как спиливание для *юпа* свежего дерева из леса, и само полисемантическое предложение *юпа тăрат* [ЧГИ 236: 137–138], где глагол *тăрат* по отношению к процессу установления столба можно принять лишь как «поставить, водрузить». Однако для этого достаточно было бы использовать глагол *ларт*, т.е. «ставить», «вкопать». Поэтому здесь на первый план выходит иная семантика глагола *тăрат*, которая воспринимается как оживление столба, говорит об обращении с ним как с живым организмом. *Тăрат* — значит привести в вертикальное положение из горизонтального, в состояние эрекции и жизнеутверждения. Действительно, столб после изготовления лежит в кровати, его несут и везут также в горизонтальном положении; а на кладбище его водружают вертикально, оживляют. Впрочем, в ряд семантических эквивалентов слова «подъем» входят такие лексемы, как «активный, действие, всходить, горячий, наступление, движение, жизнь,

инициатива, прилив, улучшение, работа, стрела, теплота, расти, сила, энергия» [Бархударов 1983: 332–333]. Живое состояние столба необходимо и самим мертвым, три раза в год выходящим из своих могил и приходящим на угощение к своим родственникам (в *мункун, çимĕк* и *кĕр сăри*).

Основная особенность чувашских намогильных столбов — их предельная антропоморфность (спиливание растущего дерева, придание фигуры и облика новоумершего, обращение как с живым человеком и т.д.). Аналогичная картина описана в X в. Ибн-Фадланом на примере русов Волжской Булгарии. То же самое обнаруживал Н.И. Толстой у южных славян [1995]. Саамы такие столбы делали из «дерева с корнями, повернутыми вверх и даже сохраненными в обычном положении так, чтобы получилась человеческая фигура» [Castren 1853: 203].

Особую проблему составляют каменные надгробные знаки. Обычное их название — *чул юпа*, т.е. «каменные столбы». Они чрезвычайно редки и представляют историческую ценность. Однако их принадлежность, как правило, к исламской религии не подвергается сомнению: они ставились в тех местах, где находили вечный покой татары [Ашмарин 1941: 222]. Этнограф XIX в. В.К. Магницкий зафиксировал интересный факт. На правом берегу р. Бува на Юмашевской земле находилось «старинное покинутое кладбище с несколькими уцелевшими на нем камнями с татарскими надписями» [Магнитский 1881: 190]. Кладбище чувашское, но на некоторых могилах имелись каменные знаки с татарским письмом, т.е. нескольких чувашей тут похоронили по-исламски. Согласно объяснению информантов, такой поступок оскорбил даже мертвых некрещеных чувашей — обитателей данного кладбища. И они, возмущенные, в знак протеста покинули посрамленное чувашское кладбище и переселились в соседнюю деревню на другое чувашское кладбище с деревянными *юпа*. По рассказу, жители д. Масловка слышали, «как мертвые шумели, переселяясь с своим тамык хорань, т.е. адским котлом на левый берег Бувы, на кладбище некрещеных чуваш, Чебоксарского уезда, под деревней Семенчиной». Вообще камень в представлении чувашей — существо неживое, антипод дерева. Так, согласно записи от 1902 г., сделанной в д. Средние Алгаши Буинского у., «после на могиле ставится бревешко и наваливается большой камень» [ЧГИ 21: 25], т.е. необработанный (чтобы не выходил). В данном случае деревянный столб несет основную идею, а камень лишь дополнительную (страховочную). Дублирование деревянных столбов каменными существует и в других местах [ЧГИ 209: 53]. Такая идея находит подтверждение

и в чувашских сказках: за нарушение табу персонаж придавливается камнем или превращается в каменный столб [Салмин 1994: 237]. И современные старики наказывают своим детям, чтобы на их могилы не ставили камень и железо, не огораживали железом, ибо они неживые, холодные, тяжелые. Ведь жизнь на том свете должна быть продолжена, хотя в несколько иной форме.

Традиционное мировоззрение чувашей требует, чтобы родственников, умерших на стороне (погибших на войнах, без вести пропавших, заблудившихся в дальней дороге и т.д.), поминали за деревней на лугу (обычно на перекрестках тропинок). Туда же иногда в память о них помещали небольшие камни [ЧГИ 184: 357]. В ходе II мировой войны каменные памятники появились на кладбищах многих населенных пунктов. Некоторые иллюстрации помещены и в книге А.А. Трофимова [1993: 129]. На таких столбах специфические надписи: «Погиб на Отечественной войне 1942 г. Кучеев Хунтярка Иштарякович»; «Юнусов Малиш Юнусович. Пропал без извести Великой отечественной войне 1941 г. Родился 1912 г.» Иначе говоря, каменные *юпа* ставили на холмики без могил людям, не вернувшимся домой.

В селах некрещеных чувашей много кладбищ, вообще не имеющих каменные *юпа*. Встречаются такие кладбища и среди чувашей, проживающих в соседстве с татарами. Так, например, на иляшкинском кладбище Аксубаевсого р. РТ «памятников из камня нет» [Трофимов 1993: 129]. Наличие каменных *юпа* у чувашей источники XVIII–XX вв. часто передают словами «иногда», «иные»: «ставят столбы вышиною в рост умершего.., а иные на могилах ставят камни» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278]; «Иногда же, вместо столба, ставили камни» [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2]. Некоторые источники используют конкретные цифры. По состоянию на 1906 г. в д. Козыльяры Цивильского у. на кладбище было всего четыре каменных *юпа* [ЧГИ 178: 191]. Аналогичная картина у марийцев. Так, экспедиция 1997 г. обнаружила, что на старинном марийском кладбище д. Еланчикбашево Шаранского р. Башкирии из памятников «лишь один, с овальным верхом, выполнен из камня» [Трофимов 1993: 200]. Намогильные памятники из камня, вовлеченные в научный оборот А.А. Трофимовым в его книге, имеют хронологический диапазон с конца XIX в. по сегодняшний день. Он также ссылается на обследованные памятники XVIII в. Но все они от общего количества столбов на кладбищах некрещеных чувашей занимают менее 1 %. Они были очень редки, поэтому на них и обратили исследователи внимание. А массовые деревянные столбы, естественно, сгнили.

Нетрадиционность каменных памятников усматривается даже внешне: они больше тяготеют к квадратной форме и обладают меньшей обтекаемостью и схожестью с портретом умершего в отличие от деревянных столбов. Объяснение не в трудности обработки камня, а в готовом стиле, пришедшем вместе с материалом. Первые единичные столбы из камня появились на холмиках чувашей, служивших Казанскому ханству. Как правило, такие могилы обносились оградой в виду их одинокости. Этнолог С.И. Руденко, исследовавший кладбища некрещеных чувашей в самом начале XX в., указывал на ряд характерных отличий каменных столбов от деревянных. Во-первых, очень малое количество (всего 10 шт. на всех кладбищах). Во-вторых, они четырехгранные, а не круглые. В-третьих, все они отличаются своим стилем. И, в-четвертых, каменные плиты и столбы были установлены «на могилах чувашей, перешедших в магометанство» [РЭМ, ф. 1, оп. 2. 496: 13], что имеет решающий фактор. К тому же такие *юпа* принадлежат чувашам с исламскими фамилиями. Например, Юнусов, Кучеев и т.д. Каменные столбы в основном сохранились в Республике Татарстан, в Ульяновской и Самарской областях, т.е. там, где более всего отмечено влияние ислама. А.А. Трофимов приводит обширные параллели болгарских каменных надгробий. Но и там ислам занимал существенное место. О нехарактерности каменных памятников для чувашских кладбищ говорят и предания, объясняющие появление одиноко стоящих каменных столбов и плит.

П.В. Денисов считает каменные столбы у чувашей общетюркской традицией [1959: 78].

Исследователи прошлого указывали, что такие каменные столбы исписывались «какими-то буквами, непохожими ни на русския, ни на татарския» [Пекарский 1865: 60]. Речь идет о старочувашской рунической письменности. Каменные столбы, хотя и в небольшом количестве, проникали в чувашскую культуру и наделялись традицией, свойственной деревянным *юпа*. Письмена на дереве не сохранились во времени, а на камне они донесли до нас весточки от предков. Речь здесь не идет об известных надписях на камнях, написанных по-чувашски арабской графикой. А.А. Трофимов в этой связи справедливо пишет: «А по поводу памятников с эпитафиями, выполненными в арабской графике, где встречаются слова или целые изречения на чувашском языке, необходимо сказать следующее: принадлежали они чувашам, принявшим ислам» [1993: 90].

О религиозной принадлежности каменных памятников свидетельствует отсутствие ритуальных текстов о них. Например, никто не укладывает каменную плиту или столб в постель, как это делают с

деревянным *юпа*. Значит, они действительно являются культурно неисконными факторами. Деревянные *юпа*, наоборот, имеют детальное ритуальное объяснение каждого этапа обращения с ними. Академик Н.И. Толстой также обращал на это внимание, изучая славянский материал. В частности, он отмечал: «Интересующие нас деревянные надгробия зафиксированы в местностях, где много камня, но они по преимуществу деревянные, что связано, надо полагать, с культом деревьев (древо жизни и т.п.)» [Толстой 1995: 207].

Однако надо полагать, что отделившаяся от тела душа может переселиться не только в свежее дерево, но и в обработанный в антропоморфном стиле камень. Поэтому не следует полностью отклонять изыскания А.А. Трофимова относительно чувашских намогильных памятников из камня. Исследователи чувашской похоронно-поминальной культуры не зря приводят параллели из истории балканских славян. Они считают, что их каменные намогильные памятники восходят к дотюркской (т.е. доисламской) эпохе и являются хорошим материалом для исследований как типологического, так и генетического ряда [Passek, Latynin 1929: 309]. Как видим, чувашские *юпа* имеют параллели с культурами многих народов: со славянской, саамской, айнской, марийской, шумерской, африканской и шире — индоевропейской.

В настоящее время камень используется частично. Каменные памятники ставят как мужчинам, так и женщинам. Современные бюро по ритуальным услугам в городах изготавливают их по заказу. Тем не менее традиция не утрачена: каменные плиты ставятся по истечении некоторого времени (через несколько месяцев) взамен временных надгробных знаков. Но в деревенских условиях деревянные памятники по-прежнему используются подавляющим большинством.

Конечно, каменный столб — это философия увековечивания памяти об умершем родственнике. А исконно чувашская философия — возвращение умершего в виде внука. Такая память вечная. Философия о внуке существовала независимо от этнической принадлежности. Так, у йоруба похоронная церемония растягивалась на длительный срок — до нескольких лет. Иных провожали дважды. «Во второй раз торжественно погребалась деревянная фигурка, облаченная в пышное одеяние. Изготовляя эту фигурку, резчик стремился к портретному сходству с покойным... У западнонигерийских эдо полный похоронный цикл составляет 20 лет. В течение этого срока (рождается внук! — *А.С.*) старший сын умершего совершает обряды, и только по завершении их дух отца обретает покой в загробном мире» [Вольпе 1988: 56]. И чуваши, и эдо, как видим, поступали

одинаково. После такого срока умерший в обоих культурах превращается в духа и не нуждается в намогильном знаке, хотя его связь с потомками продолжается.

Дерево всегда сопровождало чуваша. Оно, как и человек, рождается, растет, стареет и умирает. Не зря путешественники определяли чувашские деревни по обилию деревьев на кладбищах.

Чуваши придерживаются философской мысли — «все преходяще». Не только упавшие от времени столбы-юпа, но и кресты издревле и по сей день не принято не только заменять и ремонтировать, но и поднимать и устанавливать вновь. Автору не раз приходилось быть свидетелем того, как пожилые обижаются на молодых, пытающихся хотя бы приподнять упавший намогильный деревянный знак.

На *юпа* обязательно режут домашнюю живность. Обычно сам умирающий указывает на тот скот, который следовало бы пустить в расход на его поминках.

Чаще других поминальной жертвой оказываются теленок, овца и жеребенок. Иные источники уверяют, что на *юпа* обязательно надо заколоть три вида животных: овцу, курицу и то животное, которое велел сам умирающий (например, корову или лошадь). Иногда достаточно зарезать только то животное, которое назвал умерший, или то, что есть во дворе. Выбор жертвы зависит и от пола умершего: если мужчина — больше подходят бык, лошадь, жеребенок, если женщина — то теленок. Важен и возраст покойного: старикам режут старых быков и коров, а молодым — овцу или курицу. Конечно, не на последнем месте состоятельность или несостоятельность дома. Каждый может позволить себе только то, что имеет. Поэтому богатые семьи чаще всего резали лошадь, а бедные — овцу. Но существует один вид жертвы на *юпа*, без которого нельзя обойтись в любых ситуациях: все обязательно режут курицу — и богатые и бедные, и старикам и молодым, и мужчинам и женщинам. Иные вообще скот не трогают, а курицу жертвуют обязательно. Не выделить на *юпа* никакой скот бессмысленно, ибо, по верованию чувашей, все равно умерший что-либо заберет к себе, т.е. в любом случае расход неизбежен [ГАУО, ф. 318, оп. 13. 61: 34об.; ЧГИ 6: 615; 21: 22 и др.].

Согласно воззрению чувашей, заколотая на поминках скотина переходит в собственность умершего на том свете. Поскольку смерти нет, то перешедшие в иной мир родственники пользуются теми животными, которые были принесены в жертву в их честь. Обязательно учитывают тот факт, что мужчина на том свете ездит на лошади, а женщина — на корове или овце. Г.Ф. Миллер зафиксировал интересный эпизод, согласно которому чуваши и марийцы в *юпа* на дворе

вколачивают «в землю две палки, и между оными протягивают толстую нить, и вздевают на оную кольцо. Потом все молодые люди из сродников, или из гостей, не доходя до помянутого места шагов на десять, в кольцо стрелами стреляют, и кто первый в оно кольцо попадет, тот берет лошадь, на которой покойник езжал; ежели же будет женщина, то берет иную какую-нибудь лошадь со всем убором, и ездит на ней вскачь до трех раз на могилу и оттуда назад. Потом оную лошадь у черемис на дому, а у чуваш на кладбище, в память умершего заколовши варят и едят» [1791: 79]. Рудименты таких скачек запечатлены и в записях XIX — начала XX вв. Например, при возвращении с кладбища всадника, прискакавшего к дому первым, встречают пивом. Позже заклание лошади после скачек заменили актом дара этой скотины, принадлежавшей умершему, тому, кто скакал на кладбище и обратно. Еще позже стали ограничиваться скачками. Сокращенный, «испорченный» вариант мотива скачек на лошади умершего прослеживается и в эпизоде отправления одного всадника на могилу умершего родственника в конце поминок [ЧГИ 151: 22; 160: 157; 167: 101]. Аналогичные обрядовые скачки в память умершего устраивали и в Грузии [Волкова, Джавахишвили 1982: 141, 142, 144].

Если домашние настолько бедны, что не имеют никакой живности, то жертвуют сколько-нибудь денег с пожеланием умершему купить там лошадь.

Перед закланием доводят до сведения умершего о намерении принести ему жертвенного животного. Для этого кто-либо выходит на околицу и приглашает его явиться за своей скотиной. Затем выходят на улицу и поминают наскоро полуиспеченными блинами. Местом для заклания служит овраг или место перед воротами со стороны улицы. Режет тот, кому завещано. Иногда приглашают кого-либо из мишар или татар. К месту резания выносят пиво, вино, съестное. На скотину кладут монету, которая идет в пользу резчика. В момент резания один играет на пузыре, а несколько человек полупоют-полукричат, т.е. причитывают обычную поминальную песню. Как принято на обрядовых жертвоприношениях, скот обливают водой и заставляют встряхнуться. Резчик делает свое дело и говорит: «Пусть будет пред тобой». Мясо разбирается по частям, а голову и ноги вносят тут же в дом и варят [ЧГИ 6: 574; 21: 22, 525 и др.].

Внутренности — сердце, легкие, печень, кишки — выбрасываются, их употребление принесет горе. Перья у птиц также остаются там же, где щипали. Кожа животного продается, а деньгами покрывают долги, или эти деньги откладывают отдельно от других.

Варят в лачуге или прямо посреди двора. Раньше выходили на тыльную сторону хозяйственных построек. Обычно используют большой котел, в котором варят пиво, в котел пускают разрубленные части всех животных вместе. Как правило, варят только левые половинки туш, а правые откладывают для проведения обряда, совершаемого после установления *юпа* через несколько дней. Мясо заготовляется в таком количестве, чтобы его можно было съесть полностью во время поминок. Мясная пища должна быть приготовлена к приходу из леса людей, ездивших за свежим столбом [Поле 88: 52; ЧГИ 6: 574; 21: 22 и др.].

За 2–3 дня варят пиво в достаточном количестве. Его готовят отдельно от пива для родового обряда *кĕр сăри*. Вначале поминают суслом, а затем процеживают. Покупают вина [Поле 89: 125; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 281; ЧГИ 21: 525 и др.]. Не обходились также без кваса и шербетя.

Готовят специальную пищу, обязательно блины, яичница и суп [ЧГИ 31: 61; 40: 262; 151: 288 и др.].

Помимо домашнего приготовления, каждый родственник приносит с собой что-либо: вина, курятину, а также лепешек, пива, блинов [ЧГИ 21: 22, 526; 151: 289 и др.].

Прибывающих одна из женщин встречает пивом и блинами. Затем все начинают угощать друг друга.

Дома готовят восковые свечи, и каждый приносит с собой по одной. Приглашают скрипача.

По приготовлении ритуальной пищи вечером едут на кладбище звать покойного. Для этого запрягают лошадей в одну или две телеги. Едет нечетное количество людей — 3, 5, 7 или 9 (не более), ибо обратно они должны ехать парно, включая умершего. Среди встречающих был и музыкант — скрипач или волынщик. Лошадей наряжали как на свадьбу. На дугу вешали один или два колокольчика и платочек. На телегу клали войлок и подушку. Размещали поминальную еду в разной посуде: пиво, вино, блины, а также половину головы, половину челюсти и две ноги заколотого животного. На одной телеге зажигали свечу, помещенную во вьюшку [ЧГИ 6: 575; 31: 61; 147: 206 и др.].

Доехав до кладбища, лошадей оставляли у канавы, а сами делали один круг по периметру ограды. При этом кликали своего покойного: «Эй, Иван, мы тебя сегодня ночью поминаем, зарезали ту лошадь, которую ты хотел. Будем пить пиво. Айда с нами пить, есть, веселиться». Также приглашали, заходя на кладбище.

У холмика могилы стелили войлок, затем на войлок клали привезенную подушку, куда садился вышедший к родственникам по-

койник, на войлок размещались сами. На могилу ставят свечку во вьюшке. Затем встают, поворачиваются на восток и молятся. Здесь же зажигают небольшой костер из соломы. После моления кладут умершему кусочки блинов и мяса, а также отливают на могилу немного пива и вина. После пьют, едят, предлагая то же самое делать покойнику. Затем следуют причитания, пляски. Во время пляски затаптывают потухающий костер [ЧГИ 147: 206; 151: 289; 172: 12 и др.].

В завершении обходят могилу три раза. При этом поют, пляшут, высказывают пожелания типа «Благослови», «Пусть земля твоя будет легкой». Каждый раз, обходя, в одном и том же месте касаются рукой или ногой холмика. Как только во вьюшке сгорает свеча, выходят за кладбище и предлагают покойному садиться на подушку, помещенную на телеге. При этом как бы удостоверяются в желаемом и спрашивают: «Сел ли?». По дороге домой погоняют лошадей. Домашние выходят встречать с пивом и приглашают покойника в дом: «Заходи, заходи». За столом на скамейку кладут подушку и приглашают умершего родственника сесть туда [ЧГИ 147: 206; 151: 289; 167: 101 и др.].

В более упрощенных формах приглашения умершего на собственные поминки ограничиваются отправкой на кладбище одного всадника.

Стол со стулом устанавливают к двери, куда размещают необходимую посуду с поминальными яствами и напитками. Для умершего — персональную чашку и ложку, а также полотенце для вытирания. С этого времени начинаются непосредственные поминальные действия *юпа*. В дом собираются не только старики и пожилые, но и молодежь. Информанты такие сборы часто сравнивают со свадебными. Принесенные гостинцы ставятся на стол у широкой скамейки с *юпой* [ЧГИ 21: 526–528 и др.].

Родственники каждый от имени своего дома «вручают» умершему монету: подходят и кладут в выемку в столбе, означающую рот. Избу в эту ночь освещали многочисленные свечи. Чуваши, как известно, свечи готовили в домашних условиях из воска. Следует уточнить местоположение свечи на столбе *юпа*. Информанты говорят однозначно *юпа çине* [ЧГИ 21: 526, 528; 24: 707 и др.], что буквально переводится «на столб». Однако *юпа* лежит в постели и покрыт одеждой. То, что *юпа* в головном уборе и в состоянии покоя, исключает зажжение свечи на макушке столба. В экспедиции 1990 г. среди некрещеных чувашей автор задавал информантам специальные вопросы на этот счет. Выяснилось, что свеча на столбе в домашних

условиях зажигается в районе лица выше зарубки, означающей шею, и ниже шапки, т.е. именно на месте рта. Совершенно прав искусствовед А.А. Трофимов, который констатирует на этот счет следующее: «Если исходить из существующей традиции, то она (ямочка. — *А.С.*) могла означать рот антропоморфной фигуры» [1993: 184]. В связи с этим А.А. Трофимов трактует происхождение небольшого отверстия на памятнике XIX в. из д. Новое Ильмово Чистопольского у. Казанской губ. [ЧГИ 209: 53]. Обсуждаемое нами «обгорелое место» (так назвал его автор рисунка, хранящегося в архиве) А.А. Трофимов склонен считать ямочкой, выполненной «острием раскаленного железа» [1993: 184]. Мы же предлагаем причину обгорелости ямочки искать в горевших на этом месте всю ночь свечах. Кроме того, можно поставить вопрос: «Почему же именно рот выжигали, а ноздри, глаза, уши — нет?»

К *юпа* домашние заготавливают достаточное количество свеч. Каждый приходящий на стену около двери ставит принесенную с собой. Иные варианты говорят о зажигании свеч по периметру решета, помещенного на скамейке около двери. Можно увидеть свечи и на чирясах, и на чашках. Одну ставят на белый каравай, находящийся посреди стола. Свет от свеч в доме в старину дополняла слабая керосиновая лампа [ЧГИ 21: 526; 31: 62; 147: 208 и др.].

Начиная поминать, каждый вид еды или напитка в виде кусочка или несколько капель бросают или отливают в отведенную для этих целей посуду, сначала старики, за ними молодые. Молодым кусочки отламывает хозяин дома [ЧГИ 21: 22, 526, 527 и др.]. Естественно, подобные действия сопровождаются вербальным текстом, адресованным покойнику. До его сведения доводят, что угощают тем-то, желают всегда быть сытым, просят благословить. Совершенно правы те исследователи, которые считают безосновательным заключительную часть обряда обозначать термином «поминки» [Дьяконова 1975: 59]. Действительно, умершего не поминают, а с ним разговаривают, общаются, его угощают и отправляют в иной мир к родственникам старшего поколения.

Совершив ритуал угощения умершего, мужчины рассаживаются за стол в юго-восточном углу (*кĕреке*), а женщины — в юго-западном (*тĕпел*). Начинается обильная трапеза, взаимные угощения. На наш взгляд, *юпа* является самым обильным обрядом по еде и употреблению пива и водки.

Естественно, внесенный с улицы столб в доме начинает потеть, что воспринимается присутствующими как скорбное состояние умершего. Родные подходят к нему, успокаивают, целуют, вытирают

пот как слезы. Чтобы доставить удовольствие покойнику, вызвать в нем радостные чувства, начинают веселиться, плясать.

Пляски постепенно приобретают всеобщий характер, и веселье напоминает настоящий пир. Выходя в круг, каждый старается повесить на себя ту или иную одежду покойника, как бы завлекая его во всеобщее веселье. Горевать, плакать не разрешается. Если кто-либо не удержится, его утешают, стараются вывести из круга. Увидев радостных родственников, умерший остается довольным. Каждый перерыв, паузу могут использовать явившиеся в эту ночь покойники и плясать сами. При этом они могут избить новопредставленного, упрекая его в плохом устройстве «свадьбы». Поэтому веселье не прекращается до утра [ЧГИ 21: 527, 528; 24: 707 и др.].

Где веселье, пляски, там обязательно песни. На поминках некрещеные чуваши сначала пели свадебные песни. О самом покойнике говорили друг другу: «Женим, замуж выдаем», несмотря на то, был умерший холост или нет. Затем следуют песни на мотив плача невесты. В финале обязательно присутствуют слова прощания, наставления не вспоминать живых без причины. В эту ночь используют музыкальные инструменты — чаще скрипку, а также волынку, зурнай, барабан [ЧГИ 21: 527; 147: 207; 151: 245 и др.].

Остатки от трапезы (непритронутую еду), а также пиво и вино утром убирают к предпечью. Отделенную на долю покойника часть выливают на улицу к забору. Кости собирают отдельно. Оставляют одну кость — шейный позвоночник, его вешают на какой-нибудь гвоздик дома, ибо он должен всегда быть на виду у хозяина. Делается это из опасения попасть в чужие руки, так как через него могут навести порчу на дом.

Начинаются приготовления для отправления на кладбище. Столб выносят на лыках шесть человек. В дверях поступают так же, как с гробом: три раза раскачивают и просят благословения домашним. Аналогично делают при выходе из сеней. Во дворе готовят подводы, от двух до пяти. Их днища устилают соломой. На дуги вешают по одному или по два колокольчика, по одному *сурпану* или платку. Столб укладывают на подводу с кошмой и подушкой. Сверху покрывают занавеской [Поле 90: 183; ЧГИ 21: 22, 528 и др.].

На кладбище берут еду: блины, белый хлеб, петушину или яйца, обязательно пива и вина, у кого есть — мед. Отвозят на кладбище все кости, в том числе шейный позвоночник, а также головы и ноги жертвенного животного. Берут половину всех сваренных продуктов, оставив половину дома для дальнейших застолий. На подводы погружают небольшие стол и стул, изготовленные специально

по этому случаю. Кладут также несколько расколотых пополам коротких бревнышек для устройства мостика через овраг по пути на кладбище. Среди отправляющихся обязательно бывает музыкант со своим инструментом. Если в родне нет музыканта, то его нанимают. Если умер отец, то на переднюю лошадь верхом садится его сын. Выезжая из ворот, слегка приоткрывают занавеску со столба и говорят: «Посмотри (в последний раз) на белый свет» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 281; РАН, ф. 77, оп. 1. 30: 140; РНБ.Q.IV. 379: 19об. и др.].

Относительно времени суток для следования на кладбище информация противоречивая: выезжают утром на заре, перед закатом солнца, как наступит ночь, в полночь. Тем не менее выезд в дневное время исключается, что свидетельствует о похоронно-поминальном характере действий. Шествию придается торжественный вид. Впереди едет мальчик–всадник с курятиной. Он должен раньше всех прискакать на кладбище, сделать три круга вокруг могилы и съесть куриное мясо. Кортеж следует как на свадьбе: музыкант играет, колокольчики звенят, люди поют, хотя и заунывно. Упрощенный вариант окончательного выпровождения, исполняемый в случае установления столба в день похорон, включает выход нескольких людей за околицу, пляску и символическое угощение [ЧГИ 21: 529; 24: 708; 40: 262 и др.].

По пути на кладбище проводится немаловажный обряд, который можно назвать «мостом для покойного». Мостик могли построить как до приезда кортежа со столбом, так и после. Для этого выбирают место недалеко от околицы. У д. Старое Бахтиярово Цивильского у. мостик покойного строили у оврага по дороге в с. Можарки. Такое место для всей деревни было одно и то же. В зависимости от местного рельефа локусом могли служить разного рода овраги (глубокие или просто ложбины, с водой и без) [ЧГИ 21: 529; 151: 22; 176: 172 и др.]. Данный мостик могут построить и через канавку при входе на кладбище. Как сообщил Н.И. Егоров, в д. Старое Сережкино Лениногорского р. Республики Татарстан между деревней и кладбищем нет оврага, а недалеко от нового оврага специально пропахали канаву трактором. Там и устраивают «мостик» [Автор: 208]. Овраг всегда вызывает страх, ассоциацию преграды и препятствия в пути. По верованию северо-американских индейцев, «скользкий древесный ствол переброшен через озеро вонючей воды» [Шурц 1923: 642].

Мост строили из 3–5 коротких круглых бревен, расколотых пополам. Их перебрасывают через овражек в неглубоком месте, обычно у самого русла. Для вида и ради безопасности устраивают и перила,

вбив по четырем углам палки и соединив их концы палками подлиннее. Рядом, чуть повыше от моста, зажигают костер. В качестве основного средства используют солому с телеги, на что исследователям следует обратить особое внимание. Тут же устраивают стол и стул, предназначенные только для покойника. Эти примитивные средства непременно на одной ножке, острые концы которой вбивают в землю. Туда же вешают полотенце, чтобы умерший мог вытереться после еды [Поле 90: 221; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 281; ЧГИ 21: 529 и др.].

Установив стол и стул, начинают обряд *хывни* — угощение покойника кусочками принесенной еды. На стол в первую очередь кладут сваренную голову животного, зарезанного по случаю *юпа*. Кроме того, на столе должны быть хлеб, соль, блины, яйца, пиво и вино — в посуде. Если рядом находятся собаки, угощают и их, так как собаки, как известно, олицетворяют усопших. В экспедиции 1990 г. нам объяснили, что кусочки пищи бросают и выливают в горящий костер [Поле 90: 221–222]. Такое толкование вполне резонно, ибо огонь способен пожирать и доставить продукты в иной мир самым коротким путем. На Гиндукуше пищу, предназначенную покойникам, бросали «воронам в надежде на то, что пища, принесенная в жертву этим способом, достанется покойнику. Она нужна ему до тех пор, пока не сможет перейти по мосту на тот свет» [Йеттмар 1986: 397].

После едят сами.

Далее следуют пение и пляски под аккомпанемент музыкальных инструментов (обычно — волынки). Поют на лад свадебных или рекрутских песен. Например:

В пути, по которому нам предстоит идти,
Из меди мост построен, говорят,
Как мне перейти?
Самым несчастным оказался я [ЧГИ 183: 164].

Пляску открывает старуха: она оборачивается на север, подходит к огню, кланяется ему, затем бьет в ладоши и начинает плясать. За ней подключаются все до единого, притом немощных и престарелых поддерживают другие. В конце делают три круга вокруг огня. Впереди идет музыкант (скрипач) и играет на инструменте, остальные пляшут и хлопают в ладоши. Первый круг делают подальше от огня, второй — поближе, а в третий раз — вплотную у огня, при этом притоптывают огонь и окончательно гасят его. Пляска завершается словами, адресованными покойнику: «Пусть будет пред тобой»

[РГВИА, ф ВУА. 19026: 282; ЧГИ 21: 529; 33: 899 и др.]. Вербальный короткий текст указывает на смысл церемоний вокруг огня: пища, брошенная в огонь, сгорает и достигает в эфирном виде адресата.

В ходе шумной пляски одна старуха одаривает музыкантов, она подходит к ним и кладет условленную плату: игроку на волынке и гусляру — монеты в зубы, а скрипачу — шелк на струны. Остальные по возможности отделяют им пищу и пиво. Все это время столб-юпа продолжает оставаться на повозке.

Наступает самый ответственный момент: переход через мост. Первым переходит тот, кто строил [Поле 90: 221–222; ЧГИ 207: 103 и др.]. Видимо, строительство моста у чувашей было обставлено множеством сакральных моментов, а сам строитель вполне мог считаться лицом особенным в ритуальном смысле. Однако письменные свидетельства об этом не сохранились. Можем только предполагать, используя сравнительный материал. Так, в ряде культур мостовщики составляли не только профессиональную, но и конфессиональную группу и входили в жреческий корпус. Так было в Древней Пруссии. А «значение термина Великий понтифик (лат. Pontifex Maxcimus) в Риме некоторые исследователи объясняют как "делатель моста"» [Топоров 1988: 176–177]. Переходя мост, каждый полагал, что он этим содействует переходу души покойного через мост — из деревни на кладбище.

На месте церемоний перехода всегда находятся следы событий. Стол и стул бросают в овраг или сваливают тут же. Таким образом, в овраге и у моста собирается множество брошенных столов и стульев. Сам мост не разбирают, и он может служить продолжительное время. Его достаточно подремонтировать или заменить отдельные поленья.

Именно на мосту решается судьба отправляющегося в иной мир. В зависимости от образа жизни он может попасть в ад или рай. Кроме того, в *мункун* души усопших, идя с кладбища в деревню, при переходе через овраг пользуются именно этим мостом. В каждый раз мост качается, так как округлые стороны бревен обращены к низу. Мост наделен двумя полярными функциями: он способствует переходу через глубокий овраг и он же готов опрокинуть новопреставленную душу в овраг, символизирующий ад. Мирча Элиаде указывает на связь моста с мифологической системой. Во времена оно, считает он, Землю с Небом соединял мост, и переход в иные миры был предельно прост. Тогда не существовало понятия о смерти. Затем на мосту появились демоны и чудовища (ср. богатырские сказки), битва с которыми стала необходимостью [Элиаде 1987: 188]. Отсюда исходит объяснение, почему только через 40 дней появляется воз-

можность перехода моста — это срок пребывания души умершего в этом мире до окончательного отправления. Тем не менее Мирча Элиаде допускает одну возможность перехода через мост еще при жизни — для этого следует удостоиться «избранности» (экстазное/шаманское состояние, посвященность и сверхмудрость).

Согласно Авесте, ширина такого моста «равна девяти копьям для праведников, но мост становится узким, как "лезвие бритвы", когда на него вступает грешник» [Элиаде 1994: 113]. Этнологи и религиоведы хорошо описали известный по иранской мифологии мост Чинват. Под этим мостом разверзается бездна ада, туда приходят усопшие для путешествия *post morten*. Авестийское название Чинватского моста — *chinvato pэrэtu* — означает «мост-разделитель» [Литвинский 1984: 158]. Поскольку на этом мосту происходит взвешивание праведных и неправедных деяний, языковед Г.Е. Корнилов допускает возможность прочтения этимологии термина «Чинват» через чувашское слово *чăн/чи* «правдивый, истина; самый» [1983: 96–102].

Исследователи указывают на семантически равнозначные мосту понятия в мифах и обрядах разных народов — это перекрестки, развилки дорог, узкие двери, два тигра у входа, старухи с огромными ртами и т.д. В.К. Афанасьева приводит примеры из убайдской культуры, где в ряде могил обнаружены глиняные модели лодочек. Она полагает, что эти лодочки отражают мировоззрение народа о переправе через воды смерти в загробный мир [1983: 82]. Добавим, что в арабском языке «могила» передается тем же словом, что в чувашском «мост» (*кĕпер — кабэр*). Получается интересная семантическая цепь в виде «мост — гроб — лодка». Допускаем, что именно этим объясняется изготовление чувашами моста из коротких бревен, расколотых пополам, где каждая половина в отдельности напоминает простейшую лодку.

Мосты с аналогичными назначениями существовали также у осетин, армян и грузин. Если смотреть более широко, «описанные выше верования восходят еще ко временам индоиранской общности» [Литвинский 1984: 159].

Данное место со следами сакральных и таинственных ритуалов покрыто мраком страха, какой может быть у человека, проходящего мимо *Киреметя* или кладбища. Например, в д. Трехизб-Шемурша Буинского у. Симбирской губ. на месте обрядового моста построили школу, из-за чего некрещеные и отпадшие от христианства чуваши в течение трех–четырех лет не отдавали своих детей на учебу. Затем на этом же месте построили церковь, и теперь даже христиане побаиваются покойников [ЧГИ 21: 529]. Рудименты былых обрядов можно

встретить на современных кладбищах в виде множества одноногих столиков у могил.

От моста участники обряда следуют на кладбище.

Столбы ставились лицевой стороной на восток. Как писали очевидцы XVIII в., «на могиле ставится столб, выдолбленный к востоку» [Пекарский 1865: 60].

У могилы зажигается небольшой костер, что, естественно, должно восприниматься не как «греть покойника», а сотворение и оживление. При этом используется только солома, привезенная в небольшом количестве на телеге [ЧГИ 6: 576; 21: 22, 530 и др.]. Говорить об использовании дров и полен нет никакого повода.

Для размещения людей и привезенных продуктов устраиваются стол и скамейка. Для еды на могилу стелят кошму, кладут подушку, затем на них помещают суп, хлеб и т.д.

Всякая трапеза во имя умерших начинается с поминального угощения. На могилке возле столба делают небольшую ямочку и туда выливают по три капли пива и вина, затем бросают кусочки блинов, мяса, яиц и т.д. При этом приглашают покойника на совместную еду [Чулков 1786: 245; РНБ. Q.IV. 379: 19об.; ЧГИ 160: 236 и др.].

Совершив ритуал приглашения, начинают пить и есть. Затем музыкант играет на инструменте и начинает песню, которую подхватывают все.

Через некоторое время под мелодию, сыгранную на скрипке, или волынке, или гуслях и хлопание в ладоши следуют всеобщие пляски. Смысл веселья заключается в вербальном тексте, обращенном к умершему: «Мы пляшем, поем, едим и пьем, и ты так же ешь и пей, играй и смейся. Мы тебя вспоминаем, а ты нас не вспоминай» [РНБ. Q.IV.379: 20; ЧГИ 6: 576; 24: 708 и др.]. Съев основную часть принесенной пищи и изрядно поплясав, начинают совершать круговые движения вокруг костра. Заходя на третий круг, каждый обращается к огню и, говоря: «Потухни», — топает ногой огонь.

После совершают три круга вокруг могилы. В каждый раз дотрагиваются рукой до холмика около столба. «Благослови, пусть твоя тяжелая земля будет легкой», — говорят они [Поле 90: 221; ЧГИ 6: 576; 24: 708 и др.]. Если умерший — мужчина, то на столб вешают недоуздок, если женщина — то *сурпан* или платок. На могилу бросают, разбив, принесенную утварь. Оставив еду и питье собакам на могиле, уходят с кладбища.

На обратной дороге сани или телеги должны быть пустыми, свободными от соломы и других вещей. Сев на повозки, лошадей гнали к дому умершего. По ходу никто не оглядывался, в противном случае

умерший подумает, что приглашают его, догонит и сядет вместе с другими. А тот, кто оглянулся, вскоре умрет [ЧГИ 21: 22; 24: 708; 204: 248 и др.].

Ехали и пели песни на свадебные мелодии. Музыканты при этом играли на волынке, били в барабан.

Одного мальчика отправляли вперед, и тот скакал в деревню к дому умершего и все время кричал: «Ковш! Ковш!». Его встречали большим ковшом пива. Выпив ковш полностью, всадник уходил на обход домов в деревне. При этом он кричал страшным голосом: «Эй, старики, молодые, под свечу!» [ЧГИ 6: 577; 151: 289; 236: 138 и др.].

К приезду остальных наступал вечер. Никто из родственников не расходится по домам. У ворот (варианты: во дворе, в сенях) их встречают водой, где они моют руки и лицо [ЧГИ 21: 22, 530; 24: 708 и др.].

Перед тем как возвращающиеся с кладбища зайдут в дом, из избы все выходят и заходят после них. Войдя, каждый останавливается в дверной части избы и получает из рук хозяина ковш пива, который следует выпить полностью. А одна из старух начинает рассказывать, что умерший приказал им жить [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282; ЧГИ 21: 22; 24: 708 и др.].

Сбор родственников после установления столба начинается в субботу вечером. К этому времени подходят и те, кого пригласили и кто хочет выразить соболезнования.

Участники с собой приносят пиво, вино, а также немного поминальной еды (блинов, яиц или курятины) и свечи [ЧГИ 21: 531; 207: 45; 209: 343 и др.]. Приходящих встречают ковшом пива.

Дома в углу у двери ставят стол, куда размещают еду, приготовленную хозяевами, в том числе обязательно пиво, вино и хлеб [РНБ. Q.IV. 379: 20; ЧГИ 21: 22–23 и др.].

Центром всех событий в эту ночь является установление и поддержание свеч. Их готовят из кусков середины (белой части) *сурпана*. Для этого на сковороде топят воск, которым обмазывают ткань с двух сторон. Затем спиралеобразно прокручивают. Главную свечу готовит и зажигает хозяин дома. Она зажигается на столе в *кĕреке*. Стол покрывается холстом, на холст кладется круглый каравай, на него, сделав дырочку в середке, ставят свечу. Иногда на хлеб под свечу кладут сырок. Тогда основание свечи для устойчивости закручивают колесом. Это главное светило в доме поддерживается всю ночь путем приращивания снизу. Основное название такой свечи — *вăрăм çурта* «длинная свеча». Имеется ряд вариантов этому названию: *пысăк çурта* «большая свеча», *пурнăç çурти* «свеча жиз-

ни», *сăвап çурти* «свеча почета», *юлашки çурта* «последняя свеча», *ăсатмалли çурта* «прощальная свеча». В силу значительности этой свечи данная поминальная ночь получила название «ночное сидение под длинной свечой». Участники свои свечи покороче отдают человеку, специально занятому их установкой. Свечи ставятся на бревно стены на высоте человеческого роста от двери к *кĕреке* вплоть до *тĕпеля.* Обычно их бывает столько, сколько умерших родственников могут назвать. Количество достигает 100 штук [Поле 89: 125; Автор; ЧГИ 6: 578 и др.]. Но короткие свечи после догорания не заменялись и не восстанавливались.

После зажигания свеч начинают угощать умерших родственников путем отрывания кусочков еды и отливания напитков в специально отведенную посуду. При этом лица людей обращены в сторону двери. Смысл этих действий состоял в напоминании умершим давно родственникам о новопредставленном, которого следует принять в свой круг и в первое время заботиться о нем [ЧГИ 21: 23; 243: 538–539 и др.]. Этот процесс называется *хывни.*

Затем пьют и едят сами, угощают друг друга.

Тут подключаются музыканты, и раздаются звуки скрипки, волынки, иногда гуслей и зурная [Поле 90: 183; ЧГИ 21: 531; 178: 202 и др.]. Готовившие еду и домашние зачинают песню под свадебную мелодию. Слова те же, что и на похоронах: «Заря идет, белея...». Молодые рассказывают сказки [ЧГИ 21: 23; 152: 134; 178: 202 и др.]. Затем следуют пляски.

После плясок восседающий в *кĕреке*, музыканты, а также делавшие гроб, мывшие тело умершего, готовившие еду, топившие баню получают от хозяина дома подарки в виде монет, платков и кусков холста.

В полночь гостей угощают мясными блюдами. Всех обходят с кружкой пива, допивают остатки вина. Никто домой не расходится, всю ночь бодрствуют: пьют, разговаривают, тихо играет музыка. Называется это *çĕр чĕртни,* что буквально значит «оживление ночи». Видимо, речь идет о стремлении сотворения нового дня ради дальнейшей жизни живых. Ругань и драки в эту ночь исключены, ибо все действия в высшей степени сакральны и любой ненужный шум воспринимается как нарушение нормы и неуважение покойных родственников.

Так проводят ночь, пока не появится утренняя заря. С рассветом остатки еды и отлитую на имя умершего пищу выливают к воротам. Съедание их собаками воспринимается как хорошая примета: покойники приняли угощение и остались довольны.

С рассветом приходит воскресенье. Все участники выходят из дома. Приглашают и умершего, якобы присутствовавшего всю ночь с ними. Но душа покойника горюет и не хочет покинуть родной дом. Ее принуждают. Она убегает, прячется под скамейку, залезает в подпол, за ней гонятся. Напоследок она крепко хватается за крючок котла. Поэтому при осторожном наблюдении можно увидеть, как слегка качнется крючок от котла. Выносят оставшуюся от ночи пищу. Местом окончательных проводов могут быть двор, площадка у ворот со стороны улицы, ближайший перекресток в сторону кладбища, дорога, ведущая на кладбище [Поле 90: 183; РНБ.Q.IV. 379: 20об.; ЧГИ 21: 531 и др.].

На месте зажигается огонь из охапки соломы или кучки лучинок. Здесь же размещают ступу с остатками пищи. Кусочек еды бросают в огонь и говорят: «Сам готовь себе, голодный не ходи. Все, что нужно, дали тебе, благослови нас». После этого в сопровождении музыки и под хлопанье в ладоши три раза обходят костер и ступу. При каждом обходе наступают на огонь в одном и том же месте [Поле 90: 184, 245; ЧГИ 21: 23 и др.]. В то же время поют известную поминальную песню о том, что умерший уходит от них навсегда. На этот раз мелодия звучит очень грустно, многие плачут. Играют, как правило, на скрипке.

При третьем, последнем, обходе вокруг огня и ступы следующий последним пинком сваливает ступу. Тут же разбивают вынесенную посуду. Все это как бы предназначалось покойнику и продолжало оставаться на улице в течение трех дней. С улицы участники в дом умершего больше не заходят, а идут к кому-либо из родственников. Домочадцы после третьего круга сразу следуют в дом, не оборачиваясь.

Более упрощенный вариант уличных церемоний состоит в выбрасывании остатков пищи за сарай.

На этом основные действия *юпа* завершаются. Они называются *ăсатни* «проводы».

Мы описали инвариантную схему обряда *юпа*, что допускает множество вариантов. Например, иногда ходят на кладбище приглашать, а потом — провожать. Соответственно выпадает хождение на кладбище с целью установления *юпа*. Могут повернуть с моста обратно домой, если столб уже установлен. Обряд у моста бывает и после *вăрăм çурта*, если *юпа* уже стоит на могилке. Могут сначала пригласить умершего, а потом — проводить и на этом закончить весь ритуал. Поэтому в разных местах и в разное время описанные мотивы в *юпа* могли меняться местами. Назовем только некоторые

схемы-варианты: 1) приглашение → дома → у моста → установка столба → дома → на улице, 2) приглашение → дома → на улице → проводы, 3) к мосту → у моста → дома → на улице.

**Приобщение умершего.** Завершив поминальный цикл по поводу окончательных проводов умершего, затапливают баню, где моются все принимавшие в *юпа* участие. Затем следует ритуал *саламне ирттерни*, основной смысл которого сводится к приобщению покойника ко всем остальным. Проводят его вскоре после бани не позднее следующей пятницы. Участниками становятся лишь члены семьи, а также 2–3 женщины, помогающие в стряпне и сакральных действиях.

Как обычно, стол переставляется к двери или выносится в сени. Обходятся легкой пищей. Специально пекут только блины. Никакой скот и птица не режутся. Из мясного бывает только то, что осталось от *юпа*, например, нога жертвенного животного. Необязательно и вино. После того как накроют стол, одна женщина выходит на улицу и кричит страшным голосом: «Забери свой салам!». За лабаз выносят кружку пива или воды и плещут на землю, адресуя умершему. Естественно, делается это для очищения от всех возможных нечистот. При этом говорят: «Ты нас не вспоминай, а мы тебя будем поминать». В знак прощания машут полотенцем [Поле 89: 78, 84, 103 и др.].

Где и как разместить умершего на том свете, знает только сам *Турă*. Таким образом, происходит приобщение новоумершего ко всем покойникам. Его отдают уже в руки главы кладбища. Без его ведома дух умершего не может покинуть иной мир даже на короткое время. «Совершается качественный переход из класса "недавно" умерших в класс отдаленных предков» [Путилов 1980: 300]. Вернувшись со двора, в последний раз ставят свечу на печной брус в честь окончательно покинувшего дом покойника.

Простой способ ритуала *саламне иртгерни* состоит в убирании сорняков с могилы и поправлении земли.

С этого времени отдельные поминки по этому покойнику прекращаются, и его в дальнейшем поминают вместе со всеми. Траур по нему снимается.

**Чартак.** В день установления столба на могилу ставят небольшой домик с навесом. Строят его в тот же день. *Чартак* строится вместе со столиком и стулом. Материал привозят из леса [РАН, ф. 77, оп. 1. 30: 140; ЧГИ 21: 23; 152: 132 и др.]. Удмурты, как и чуваши, такой домик ставят на сороковой день.

Этимология слова восходит к персидскому *chartak* «навес» [Абаев 1958: 290]. Отсюда и русское *чердак*.

По представлению чувашей, покойник на том свете должен иметь свой дом. Поэтому дом–навес снабжается основными атрибутами настоящего дома (дверь, окно, крыша).

Не каждая семья могла позволить себе строительство намогильного домика. Их ставили только наиболее зажиточные. Фактически хороший домик представлял собой сруб, хотя и невысокий. Удмурты и коми-зыряне, например, обходились 2–3 венцами [Терюков 1979: 14–15]. Естественно, сруб был без низа, т.е. пола. Но он получался достаточно громоздким и его везли на длинной телеге или для размещения запрягали две телеги/сани рядом. А на могиле он занимал всю ширину холмика [ЧГИ 152: 128; 178: 201; 243: 76 и др.].

Установив на могилу, считали, что обеспечили покойника домиком. Внутрь ставили посуду с едой и напитками и угощали покинувшего этот мир родственника. Как мы знаем из описания обряда *юпа*, поминки на кладбище были весьма шумные. Удмурты считали, что они справляют «новоселье»: они играли на инструментах, ели, пели. Как замечают удмуртские этнологи, «на настоящее новоселье приносили почти те же самые вещи и привешивали их на матицу. В данном случае, ограда-сруб служил как бы символом дома, а поперечный шест — матицей» [Атаманов, Владыкин 1985: 142].

Имеется замечание, согласно которому чуваши на перекладине домика устанавливают крест, что может дать повод говорить о христианской основе символической избушки. Материалом для разъяснения может служить факт доставки чердака на кладбище, когда на этот домик сажают того, кто строил, или скрипача со скрипкой. Речь идет о необходимости «оживления» строения, о сотворении жилого, а не пустого дома. А мотив прикрепления после установления на могиле на макушке чердака деревянной фигурки птички снимает все вопросы о возможном приоритете креста на коньке.

**Особенности проводов ребенка** вытекают из специфики культуры изучаемых народов и особого отношения к младенцам. В Древней Индии, например, считали, что нежное тело малолетних детей не требует большого очищения, и поэтому его не подвергают свирепому пламени. Хотя в современной Индии некоторые совершают «погребение детей, но в большинстве случаев их бросают в реку и не соблюдают правил, связанных с нечистотой» [Пандей 1990: 215]. В Китае же считали, что у детей до 7 лет души еще не усвоили нравственные способности, поэтому по отношению к ним не проводили церемонии похорон [Бичурин 2002: 349]. В Сербии при выносе ребенка заставляли мать петь. В Болгарии по смерти первенца вообще не устраивали траур, наоборот, мать «украшала

себя цветами, что считалось средством предотвратить смерть будущих детей» [Толстой, Толстая 1995: 310]. В экспедициях при первом опросе всегда получаешь один и тот же ответ: «Детей? Хоронят также». Однако дальнейшие детальные расспросы и личные наблюдения выявляют множество особенностей по сравнению с похоронами взрослых. По представлению чувашей, возраст детей имеет ступени. Различают возраст до 3–4 лет, до 5–7 и до 10–12 лет. Поэтому всех детей, не достигших 12-летнего возраста, хоронят по правилам «детского» ритуала.

При отделении души спешат выкинуть во двор сырое яйцо. Однако никогда не сворачивают голову курице, как это делают при отделении души взрослого. Хотя в обоих случаях объясняют, что курица в первое время водит душу в ином мире [ЧГИ 31: 51–52; Ашмарин 1937а: 22 и др.].

Сборы ограничивают приглашением самых близких родственников, иногда присутствуют только домашние.

Обмывают младенца родители.

Видимо, одевать следует любого ребенка, даже грудного. В 2000 г. студентка ЧГПУ Наталия Галкина доставила автору запись из Шемуршинского р. [Автор: 28]. Согласно этому источнику, ребенка нельзя хоронить в пеленках. Когда у одной учительницы в больнице умер грудной ребенок, его похоронили в пеленках. Потом через 18 лет он приснился и сказал: «Мама, мне надо идти в армию, а у меня нет одежды». После этого сна она отнесла к нему на могилу одежду взрослого. Больше он ей не снился.

По традиции, при укладывании в гроб мать младенцу в руки дает кусок хлеба с нацеженным из груди молоком, чтобы он там не был без грудного молока. Так, например, делали в 20-х гг. XX в. в с. Альшеево Буинского кантона Татарии. Если хоронили родителя ранее умершего ребенка, то в гроб родителю ставили сладкую воду *шерпет* для ребенка. Также в традиции было класть ребенку все его игрушки (сколько поместится).

На стене зажигают всего две свечи: одну — во имя умершего, другую — во имя старика-родственника, умершего раньше. Старика просят водить ребенка на том свете, заботиться о нем, т.е. совершается ритуал перепоручения. Однако детям моложе 3–4 лет свечи не зажигаются.

Из ритуальной пищи на стол ставят курятину или яйца. Более крупная живность не расходуется. Курица или яйцо используется обязательно, иначе умерший младенец напомнит о себе (например, со стола или котла «нечаянно» упадет его ложка).

При выносе из дома гроб на плечи не поднимается, а несется низко на полотенцах. Несут не старики, а молодые родственники [Поле 88: 52; 89: 103; 90: 223 и др.].

Вещи умершего ребенка (колыбель, рубашку, пеленки) положено выбросить за деревню в овраг.

Если умирал только что родившийся, обычно отдельную могилку не рыли, а вкапывали в могилу наиболее близкого ему человека. Упрятывание в землю любого умершего, в том числе в возрасте нескольких часов, обязательно. Поэтому в молитвах при похоронах обращаются к божествам земли *Çĕр ашшĕ, Çĕр амăш, Çĕр чиперри, Çĕр сехмечĕ*. Если девушка родит ребенка и выбросит, не прикрыв землей, то его кости превращаются в лесного духа *Арçури*. Аналогично осетины детей «старались хоронить около могилы какого-нибудь родственника, которому как бы поручали ребенка» [Дзуцев 1998: 123].

В качестве намогильного знака детям ставят только антропоморфную небольшую дощечку. Столб *юпа* детям не ставят вообще. Не проводится и ритуал *юпа*, все поминальные действия совершаются в третий день. Только через 10 лет родители в последний раз в его честь зажигают свечу [ЧГИ 384: 106; III–197: 251; 278: 27 и др.]. Поминки по младенцу не совершали и орочи [Березницкий 1999: 60].

Согласно топонимическим источникам, легендам и воспоминаниям, у чувашей имелись и отдельные кладбища для младенцев. Называют их *ача çăви* «детское кладбище» или *кив çăва* «старое кладбище». Иногда несколько деревень сообща имели одно такое кладбище. Большой список детских кладбищ в 1900–30-х гг. составил Н.А. Архангельский [ЧГИ 581: 39–47; Архангельский 1900: 214, 221]. Например, имелись они у д. Сюлеменькасы Моргаушского р., д. Второе Клычево Чебоксарского р., с. Тогаево Мариинско-Посадского р. и т.д. Для сравнения: осетины «умершего новорожденного ребенка хоронили не на общем кладбище, а где-нибудь в не слишком удаленном от жилья месте. Не делали над местом захоронения и надмогильной насыпи» [Дзуцев 1998: 123].

## *Глава 3*
## ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

«Тот, кто не ступал на борт корабля, не боится моря, кто не сражался в строю — войны, домосед не боится воров, нищий — доносчика, честный человек — зависти, галат — землетрясения, а

эфиоп — грома; но тот, кто боится богов, всего боится: земли, моря, воздуха, неба, темноты, света, предзнаменования, молчания, сновидения» [Плутарх 1979: 235]. Более близкое знакомство с религиозно-обрядовой практикой чувашей в свете магических действий и молений, проводимых отдельной личностью или в помощь ей, производит аналогичное впечатление. Однако известно: чтобы понять человека, придумывающего различные объяснения явлениям природы, своим снам, по-своему толкующего внезапное появление на его дворе кусочка чужой тряпки, а затем прибегающего к действенным (с его точки зрения) мерам по устранению, умилостивлению и даже изгнанию нежелательных явлений, необходимо привлечь фантазию, чтобы переместиться во время и локус собеседника.

Целью обряда всегда является «ликвидация неблагополучия» [Новик 1984: 116] и благодарение за успехи. В ходе систематических ритуальных действ и молений у индивида, как и у коллектива, формируется желание достичь цели традиционными способами и средствами. «Таким образом... закреплялись некоторые элементы положительного опыта» [Мириманов 1986: 243], а на основе опыта формируется цепь ритуалов.

В индивидуальных обрядах больше возможности использовать моление, т.е. слова вместо действий и даров, обещая зловредным духам дары. При этом моление может выйти за пределы интересов индивида и обрести социальное значение, ведь человек не представляет себя вне коллектива.

Рассматриваемые обрядовые действия у чувашей подразделены для удобства анализа на обряды от недугов и спорадические обряды. Сходные классификации получены исследователями других народов.

Конечно, материалы индивидуальной обрядности представляют исторический интерес. Как заметил Н.В. Никольский, «в научном отношении — это ценнейший материал, так как он раскрывает пред нами такую эпоху чувашской истории, от которой мы не имеем совершенно памятников» [ЧГИ 284: 2].

### Обряды от недугов

Все людские болезни — следствие нарушения общепринятых норм поведения. Они — результат игнорирования правил в соотношении «живые — божества и духи», в основе которого, как известно, лежат взаимные услуги. За попытку обойти мораль непременно следует адекватный ответ. Узнав исходные причины болезни, руководители обрядов среди чувашей советовали совершать те или иные

ритуальные действия и обращаться к духам. Ханты, например, также считали, что «механические повреждения могут излечивать врачи, поскольку здесь видны причины заболевания, а против "внутренних" болезней врачи беспомощны, поскольку они не могут знать место нахождения похищенной души и не могут видеть духа, поедающего душу» [Кулемзин 1984: 126]. В отличие от мер, предпринимаемых согласно народной медицине, обряды от недугов рассчитаны на магическое воздействие на раны, опухли и другие заболевания. Здесь «сакральное... искажается по сравнению с обыденным, мирским» [Абрамян 1983: 26].

В Торе и других книгах Священного писания Господь строго предупреждает, чтобы те послушались и исполняли все заповеди Его. Возгнушающихся ждет неминуемое наказание: «Пошлю на вас ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа» [Лев 26: 16]. Избегающих предписания Всевышнего ждут ужасные страдания — короста, чесотка, сумасшествие, слепота и оцепенение сердца. Поэтому заболевший, разумеется, спешил входить к духам и божествам с просьбами, приносил им соответствующие дары.

Несмотря на абстрактность и неконкретность действий, направленных на избавление от возникших недугов, ритуалы и моления такого плана нередко имеют, как утверждают информанты, практический результат (излечивается рана, исчезают швы, отступают жизненные невзгоды). Например, с целью избавления от порчи чуваши страдающему давали пить воду из наговоренной кружки, смешав с землей из-под копыт лошади, пустив пыль с дверной ручки и плюнув три раза в кружку. Несмотря на кажущуюся нелогичность таких действий, они имели универсальный характер. Так, в Индии очистительные обряды совершали примерно так: «они обошли вокруг ребенка, помахивая коровьим хвостом, затем омыли ребенка коровьей мочой и посыпали все Его тело пылью, поднятой копытами коров. Все это делалось для того, чтобы оградить маленького Кршну от возможных несчастий» [Бхактиведента 1990: 53].

**Лечение больного.** Захворавший, как полагали, нечист, и, естественно, его стремились изолировать от здоровых. Больных и престарелых чуваши в прошлом помещали отдельно от семьи (в бане, на печи или в дальний угол у печи). В начале X в. русы, жившие в Волжской Булгарии, для тяжелобольного разбивали «палатку в стороне от себя», оставив ему «некоторое количество хлеба и воды», и не приближались к нему; «если он выздоровеет и встанет, то возвратится к ним, а если он умрет, то они его сожгут» [Ковалевский 1956: 143].

Неизменным наставником и советчиком в организации данного обряда был знахарь, к которому обращались сразу же [ЧГИ 31: 68; 160: 155; 176: 157 и др.]. Он определял причину хвори, учил, какому *Киреметю* и сколько дать. Все его советы исполнялись беспрекословно, несмотря на бремя в виде жертвенных даров.

В большинстве случаев местом для жертвоприношения выбирали *киреметища*. А киргизы «индивидуальное моление по случаю болезней или других несчастий» проводили на кладбище [Абрамзон 1971: 294]. Типологически, как известно, *Киремет* и кладбище близки в силу их связи с культом предков.

Адресатами жертвенных даров и молений являлись духи предков, ибо думали, «что чем-нибудь рассердили родного умершего и он их покинул за то и причинил болезнь» [ИВ, р. II, оп. 4. 23: 3об.]. Киргизы на моление от болезни, как правило, приглашали родственников из иного мира, т.е. налицо все признаки обращения к духам предков. Удмурты также обращались по данному поводу к своим умершим родичам [Гаврилов 1880: 185].

Среди даров имелись жертвы растительного и животного происхождения и деньги. Синкретический вид даров, т.е приношение в одном конкретном случае разных подарков божествам и духам, видимо, является наиболее архаичной формой, ибо в ней яснее проглядывает предназначение «кому что». В обряде от хвори, проведенном в 1911 г. в одном из селений Цивильского у. Казанской губ., например, приводится довольно длинный перечень даров с указанием получателей. Котел каши — божеству *Турă*, гусь — божеству *Турă çулĕ*, *юсман — Таса сулу, Киреметю* и т.д. [ЧГИ 206: 194–195].

Как можно заметить, при выборе вида жертвы по большей части прибегали к продуктам растительного происхождения. Понимающие толк в обряде от болезней спешили отрезать горбушку хлеба, затем держали ее на кончике ножа на огне и подносили к щеке больного [ЧГИ 204: 222]. В другом обряде лечебной магии готовили 41 кусочек хлеба и, повертев вокруг головы, выбрасывали. Также «пекут очень тонкие лепешки из хорошей муки, у кого есть, из пшеничной, ломают их на куски» [ИВ, р. II, оп. 4. 23: 3об.]. В этих же целях использовали муку, крупу, совершали *чӳк* пивом и блинами, вином (как правило, покупным).

Задабривая духа или божество, насылающего хвори, чуваши резали домашний скот и птицу, в первую очередь «гуся, если и им не довольствуется, то — барана» [ЧГИ 207: 26]. В случае отсутствия в личном хозяйстве барана просили у сельчан. Жертву режут в доме; как и в других случаях *чӳка*, его предварительно обливают; если

встряхнется — жертва принята адресатом, если нет, то баран бракуется. Баранину следует съесть за ночь, кости собакам не отдают, а выбрасывают в поле. Вслед за бараном наступает очередь гуся и утки.

Киргизы, надеясь вылечить больного, «резали то или иное домашнее животное» [Абрамзон 1971: 294]. «Если заболеет кто-либо из семейства какою-нибудь болезнею», то удмурты тут же дают обещание «съесть при удобном случае в честь матерей, начальниц этих болезней барана или гуся» [Гаврилов 1880: 165].

Монета как жертва в обряде «лечение больного» присутствует в комплексе с растительными продуктами. Например, монеты на сумму 7 копеек вместе с хлебной жертвой после совершения с их помощью магических действий над хворым выбрасывают за территорию проживания семьи; на *нухрат* «имитацию монет из жести» кладут муку и крупу, все это, а также посуду и другие необходимые человеку принадлежности относят в нужное место.

Комплекс очищения от отрицательного воздействия божеств и духов включает и питье больным заговоренной воды. Молитву произносят над ковшом с водой, куда молящийся также плюет, а затем больной выпивает воду [ЧГИ 5: 56об.]. Согласно источнику XI в., построенному на библейском сюжете, Яфет, чтобы не забыть нужное ему слово, «написал его на камне, и эту воду давали больному, ему становилось лучше» [Бартольд 1973: 41–42].

Вербальный текст обряда лечения, как и всякие моления, полнее раскрывает содержание и цель мероприятия. Он является дополнительным материалом и совместно с магическими действиями составляет текст в широком понимании. Многие словосочетания, в течение веков оставшиеся неизменными, для современного человека непонятны. Для раскрытия их смысла нужны работы семантико-семиотического уровня. Вот и этот текст требует взгляда не с позиции настоящего, а из глубины веков: «Пусть вражий глаз уйдет, наше дыхание, плевок пусть будут по душе божеству Турă. Дай свои блага, (Турă)» [ЧГИ 5: 57]. Страдающий недугом прежде всего стремился угодить божеству или духу: «Киремет, Киремет, ты меня не трожь уж, вот я тебя пою-кормлю, поправь меня, хворого» [ЧГИ 176: 219]. Тексты включают в себя магические числа, наиболее излюбленным из коих является 77. Вот один пример, построенный на фольклором принципе сужения: 77 гор — 77 быков — 77 бочек — 77 сундуков — 77 уток — 77 яиц — 77 цыплят, «когда тех цыплят поймают и задушат, пусть только тогда болезнь его погубит». Известный пример, заранее рассчитанный на невозможность выполнения. Присутствует

в таких текстах и мифический седой старик, прибывающий из-за 77 морей. «Не я наговариваю, а он заговаривает, плюет» [ЧГИ 206: 234]. Весь оборот следует выговорить на одном дыхании.

Все действия лишь тогда имеют силу, когда они будут совершены тайно от глаз людских, лучше ночью, сообщают информаторы [ЧГИ 160: 255].

Домашний скот для крестьянина так же дорог, как собственная жизнь, ибо благосостояние прямо связано с наличием доброго животного во дворе. Все это естественным образом отразилось в микрообрядности. Хотя основной корпус материала, имеющего отношение к домашним животным, рассматривается в системе мезообрядности, отметим, что чуваши не делали каких-либо различий между отношением к себе и к своему скоту. Не зря в молении о здоровье домашних просили: «Дай, боже, нашему скоту доброго здоровья» [ЧГИ 5: 57]. Удмурты одинаково применяли данный обряд в случаях болезни и члена семейства, и скотины [Гаврилов 1880: 185].

Анализ материала по обряду от хвори без указания характера болезни выявляет аналогии у чувашей, таджиков, киргизов, удмуртов, русов а также в библейских сюжетах. Делать какие-либо выводы рано, однако межэтнические связи явные, что вынуждает с ними считаться. Возникает вопрос: какова эта связь — генетическая, плод культурных контактов или результат одинакового социально-экономического уровня развития, типологии мышления?

**От испуга** — действия и наговоры от болезни, вызванной неожиданным испугом. Испугаться можно где угодно, однако чаще всего — в неокультуренных местах, например, в бане, в поле, у воды.

Причиной испуга может явиться внезапное и неожиданное падение, особенно в воду. Нельзя малолетним стоять и смотреть, как дерутся или бранятся взрослые. Говорят, в таких случаях зло этих людей переходит на беззащитных детей. Автору этих строк многократно приходилось слышать истории про аналогичные ситуации. Например, студент ЧГПУ из д. Верхние Бюртли Шигали Батыревского р. рассказал, как он вместе с ребятами пошел в лес к старому заброшенному оврагу за ягодами. С ними был мужчина, который решил пошутить и прикинулся мертвым. Увидев его, рассказчик «очень сильно испугался», а дома почувствовал недомогание и к вечеру совсем слег, «постепенно на глазах начал чахнуть» [Автор: 41]. Кроме того, есть дух *Чăкарми*, который «занимается исключительно тем, что пугает нехороших детей... Чăкарми имеет непривлекательную наружность: голова большая, живот толстый и короткий, ноги тонкие, худые, лицо в саже» [ЧГИ 284: 33].

Болезни от испуга, конечно, подвержены дети, особенно малолетние. Но очень редко может пристать и ко взрослым — как к мужчине, так и женщине [ЧГИ 215: 335; 236: 171; 247: 91 и др.].

Есть способы моментального избавления от этого типа болезни. Самый простой — выливание кружки воды на место испуга. Другой способ — это выбрасывание на злополучное место щепотки соли и горсточки золы. Лучше, если эти действия сделает наговорщик. Он возьмет кружку воды, покрутит ею вокруг головы пострадавшего три раза, сопровождая действо наговором, и выльет воду через окно на улицу.

Если болезнь пристала, то следует ожидать серьезных последствий. Симптомы — замерзание пострадавшего при любой температуре воздуха (когда даже залезание в шубе на теплую печку не поможет), постоянный плач и капризы ребенка, иногда дрожь и плач могут проявляться одновременно, во сне такой ребенок просыпается от внезапного испуга, голова у него болит как от тисков, пробивает понос, мышцы шеи ослабевают, глаза становятся невыразительными. В целом у больного возникает состояние неуравновешенности [Ашмарин 1941а: 352; Месарош 2000: 297; ЧГИ 215: 335 и др.]. Удмурты эту болезнь называют «уход души». Исследователи такой недуг сравнивают с тяжелой болезнью, «когда человек теряет сознание» [Михеев 1926: 41].

Если недуг проявился, то обращались к знахарю. Например, по данным А.С. Семенова за 1928 г., в с. Новое Аксубаево Татреспублики на лечении детей от испуга специализировалась 70-летняя знахарка *Пăлӳк*. Знахарка могла указать место испуга, занималась лечением, за услуги брала холст в свой рост.

Не очень сложными являются действия с соленой водой. Для этого в воду кладут соль, перемешивают косырем или прутиком от метлы, и этой кружкой водят вокруг головы заболевшего три раза. При этом знахарка или наговорщик очень тихо (почти бормоча) произносит наговор. В конце заговора три раза плюет в воду. Финал этих действий может быть двояким: или выливание раствора на место испуга (или на перекрестке, если локус исхода бедствия остался невыясненным), или дают пить три глотка пострадавшему [Автор: 41; ЧГИ 215: 336; 236: 169 и др.].

Можно также отнести дар духу местности. Угощениями могут быть блины, лепешка и хлеб. Конечно, сначала над ними наговорщик или знахарь «шепчет». Пища оставляется в раскрошенном виде.

Самый эффективный способ — это действа с кусочком олова. Целью данного вида ритуала является узнавание объекта, послу-

жившего причиной испуга. Для этого больного сажают на табуретку, размещенную на стыке половиц. Один из присутствующих над головой пациента держит кружку с водой, другой — лучинку, на лучину кладут кусочек олова с горошину. Лучину поджигают, расплавленное олово падает в кружку с водой. Теперь смотрят на форму застывшего в воде олова и узнают форму кого или чего напоминает это олово — того и испугался (собаки, человека, петуха и т.д.). Над кружкой произносится наговор, дают больному выпить глоток, остатки выливают туда, где меньше всего ходят люди [Поле 89: 104; 90: 169; Автор: 38 и др.].

Текст заговора от испуга всегда клишированный и, как правило, сравнительно короткий. Цель — узнать объект, от которого исходило бедствие, и воздействовать на него. Например: «Пусть будет польза, пусть исцелится. От Турă — добро, от человека — исцеление. Как бы сильно не испугался, пусть вернется на исходное положение. Гуся ли испугался, лошади ли испугался, собаки ли испугался, татарина ли испугался, русского ли испугался, попа ли испугался, урагана ли испугался, хоть чего испугался — пусть у (имя) сердце на свое место установится. Выйди, испуг, выйди, испуг, выйди, испуг» [ЧГИ 623: 40]. Или: «Если испугался, упав на землю, если прогневал... простите меня, довольствуйтесь. Свое возьмите себе, мое отдайте мне. Мне на благо» [Поле 88]. Если моление происходит с выходом на место происшествия, то оно совершается без свидетелей. Покидая место моления, нельзя оборачиваться. Также называют вид приносимого дара.

Практически других видов действ и заговоров от испуга не существует. Для сравнения: удмурты также применяли заклинание, в котором требовали, чтобы душа вернулась туда же, откуда ушла, и так же, как ушла (через трубу, окно).

Что касается результатов заговора, то в архивах сохранились письменные свидетельства, говорящие о положительных исходах. Так, в 1884 г. воспитанник Симбирской центральной чувашской школы Фома Прокопьев писал о себе: «На следующий день боли прекращались. С тех пор стал думать, что зло дурного человека действительно может перейти на детей» [ЧГИ III–147: 78].

**От порчи.** Порча насылается человеком на человека в целях нанесения ущерба здоровью. Для порчи достаточно завладеть частью личной вещи того человека, на кого она будет направлена. Отрезают кусочек одежды, белья, волос, испачкают предмет чем-либо (например, кровью) и приносят обратно. Порча передается через еду, питье, например кружку пива. Человек, соприкоснувшись (непосредствен-

но или опосредованно) с заговоренной вещью, заболевает [ЧГИ 204: 152]. Избегая этого, обращались к профилактической магии.

У русских Вологодской области невеста «опоясывалась мережечным поясом или сеткой, под пятку клала кончик своей косы, огниво и можжевеловые ягоды, брала в рот серебряную монету, втыкала в платье безухую иголку» [Калинина 1985: 218].

У чувашей имелись заговоры, призванные снять порчу. В таких случаях они обращались к божествам и духам, полагая, что с их помощью порча будет снята. Например, в обращении к водным духам говорилось: «Водяной Ёййе, водяная красотка, водяной Сехмет. Попив-поев, отстань от меня. Мое отдай мне, мое отдай мне» [Поле 88].

**От горячки.** При заболевании горячкой необходимо приносить дары разным имеющимся в окрестностях священным местностям. Среди подарков — пиво, монеты. Если болезнь принимает более серьезный характер, требуется принести в жертву живность в порядке нисходящей иерархии. Например, в Цивильском у. приносили: жеребенка — теленка — гуся — утку [ЧГИ 204: 277–278]. С этой целью озеру *Çут кӳл* следует давать лошадь, так как в нем тонули во время сева двенадцать человек. С тех пор озеру приносят в жертву или старую лошадь, или жеребенка и лагун пива. Все примеры говорят о том, что горячка у человека пройдет лишь в том случае, когда правильно будет подобрана жертва божествам и духам природы.

**От желтухи.** Как убеждают знахари, это самая трудноизлечимая болезнь. Наиболее эффективным способом чуваши считают использование в целях лечения птицы *саркайăк* «иволги». Разумеется, имеется в виду лечение обрядово-магическим способом. В рукописи 1910 г. говорится: «Хворые обливаются семь раз по утрам на пороге до восхода солнца водой, в которой предварительно выкупали ту же птицу семь раз. От этой болезни помогает будто и желтая курица» [ЧГИ 177: 708]. (В приведенном источнике *саркайăк* ошибочно переведен как «соловей».) Иногда вместо купания предлагается съесть перо иволги [ЧГИ 204: 333]. И в наше время можно зафиксировать среди народа чрезвычайную популярность врачевателей желтухи. В одном из чувашских селений Саратовской области автору удалось познакомиться со знахаркой, практикующей лечение желтухи. По ее объяснению, желтуха в своем развитии проходит три этапа: 1) *çутă сарă* «светло-желтый», 2) *сарă сарă* «желто-желтый», 3) *хура сарă* «черно-желтый» [Поле 88]. В первых двух случаях она использует кровь желтой курицы, а когда человек от желтухи чернеет, т.е. в особо критический период, больному дается кровь черной курицы в теп-

лом виде струей в рот. Затем все кости и перья птицы следует сжечь. По словам знахарки, ее старания приводили к хорошим результатам; она даже называла несколько конкретных клиентов, которые и ныне здравствуют.

Вся лечебная магия от данной хвори построена, как видим, на принципе подобия по цвету: желтый и в особых случаях черный цвета в зависимости от цвета кожи больного.

**От лихорадки** ( *сив чир* — «холодная болезнь», «лихорадка»), говорят, проживает в роднике или болоте [ЧГИ 184: 113]; по представлению чувашей, имеет душу.

Во многих случаях основным орудием для ее изгнания является очищенная от свежей коры палка. Используется она по-разному, в зависимости от варианта обряда. В такой палке делается углубление, которое заполняется срезанными больным у самого себя ногтями. Заговоренная палка с ногтями бросается на перекрестке дороги. Знатоки убеждают, что это верный способ, ибо нечистота от больного отстает в прямом смысле [Поле 88]. В другом варианте хворый садится на палку «верхом», как это делают дети, пробежится по улице до околицы и кидает ее прочь; говорят, кто возьмет эту палку, к тому лихорадка и пристанет [ЧГИ 181: 202]. Третий вариант — пролезание через рябину, выросшую на пне, или сквозь расколотую рябину в лесу, вследствие чего лихорадка должна отстать [Ашмарин 1935а: 209, 210]. Если полагают, что болезнь исходит от далеко находящегося родника, то поступают так: кладут очищенный от коры прутик на межу и переходят по ней на другую сторону, где на ветру развевают муку. При исполнении еще одного варианта больной как бы одевается в дальнюю дорогу и с этой палкой отправляется в путь. Пройдя саженей сто, «путник» будто вдруг останавливается и говорит: «Сив чир, постой-ка здесь, держи эту палку, я забыл взять хлеб, подержи палку, пока я схожу за хлебом». Больной отправляется не в свой дом, а к кому-нибудь, где долго засиживается. Обманутый *сив чир* идет искать своего «хозяина», однако, не найдя, уходит совсем [ЧГИ 206: 49].

Если узнают, откуда исходит болезнь, то можно отнести на это место горбушку хлеба и яйцо.

Учитывая дрожь при лихорадке, некоторые ездили на телеге через межи. Важно, чтобы ездока трясло [ЧГИ 167: 458].

Вербальный текст, как и в прочих случаях, выражает цель проводимого обряда словесно. При заполнении ямочки на палке ногтями, например, говорят: «Если исходит от гнева мужчины, если пришла ветром, если пристала, где прилег, — свое возьмите себе, мне отдайте мое» [Поле 88].

Тайна проведения обряда соблюдается и в данном случае. При совершении действий важно, чтобы никто их не видел, поэтому вставать надо на рассвете [Поле 88].

**От боли живота.** Причину возникающей боли определяет знахарь, который в таких случаях указывает на местные урочища *киремет*. Наиболее опасной признают болезнь желудка *тум-хаяр* — «быстро сводящая в могилу» хворь [ЧГИ 172: 3об.]. В жертву приносят гуся. Жертвоприношение сопровождается довольно пространным заговором [ЧГИ 24: 496–497]. В тексте присутствует мифическая старуха *Асапатман*, высказывается пожелание, чтобы болезнь ушла так же, как рассеивается дым, и т.д.

**От боли поясницы.** Причиной может быть осквернение общественного урочища *Йёрёх*, который теперь требует жертвы [Поле 88]. Одним из магических способов лечения является следующий: больного кладут поперек порога, а рядом — соломинку, которая перерубается пополам [ЧГИ 168: 371], что имитирует уничтожение болезни.

**От чахотки.** Одна из причин приобретения этой болезни — частое купание в воде. Чтобы излечиться, готовят две куклы: мужского и женского пола. Кладут их в имитацию гроба и пускают по воде [ЧГИ 144: 191–192].

**От ломоты суставов.** От своего и от имени умерших предков проводят кормление урочища *Йёрёх* блинами [Поле 88].

**От бородавок.** Нам известны два способа удаления бородавок: 1) путем уменьшения цифр при счете и 2) путем переноса их на другого. В первом случае бородавку «считают» (перебирают подросшие частицы?): «Раз считаю бородавку, два считаю бородавку, три считаю бородавку, четыре, пять, шесть... десять — пусть все десять разойдутся по десяти дорогам. Пусть уходят» [Поле 88]. Считают и в обратном порядке: десять, девять, восемь, семь... В результате бородавка уменьшается. Во втором случае берут (в одну руку) горох и считают бородавку, — говорится в рукописном источнике, датируемом 1908 г. После чего горохом угощают кого-либо, к кому и перейдет бородавка [ЧГИ 168: 370].

**От чирей.** Причину болезни определяет знахарь, ею чаще всего оказываются священные урочища *Йёрёх* или *Киремет*, осквернённые (намеренно или нет) больным [ЧГИ 6: 649; 160: 481], а также злой глаз.

В качестве даров пекут блины, плавят немного свинца, и все это относят на указанное место. Можно принести в дар одну или две копейки и блин из пшеничной муки. В более серьезных случаях режут барана.

Тексты заговоров, произносимые во время обрядовых действий, направлены на предотвращение недуга, на создание явно «непригодных» для чирей условий. «Когда на засохший репей выскочит чирей — пусть тогда выйдет. Когда на камень выскочит чирей — пусть тогда выйдет» [ЧГИ 167: 137].

У удмуртов чирей также лечится заговором. В частности, в нем говорится: «Когда сумеешь обратить медведя в лошадь, черную змею в нагайку, ездить, тогда...» и т.д. [Михеев 1926: 45–46].

**От болезни глаз.** В поисках причины болезни шли в нетопленную баню и лили на камни воду. Если камни шипят, то причину хвори надо искать в бане, и все магические очистительные действия проводились там [Поле 88]. В одном из источников описывается, как слепой знахарь пошел вместе с больным за деревню через большой сухой овраг. В жертву божеству они взяли с собой несколько лоскутков белой ткани. На месте знахарь воткнул в землю две палочки, на них поперек положил другую палочку и на эту палочку повесил белые лоскутки [ЧГИ 172: 5–6]. При этом он говорил, что не знает причину несчастья, а приносит сорок один лоскуток, чтобы божки их сами разделили меж собой.

**От слабого зрения.** Ухудшение зрения чуваши называют *чăх куç* «куриные глаза» [ЧГИ 207: 31] или *чĕп куç* «цыплячьи глаза» [ЧГИ 204: 331], что соответствует русскому «куриная слепота», т.е. авитаминозу. Как и название болезни, обрядовые действия связывают с курами. Иные ночь просиживали под куриным шестом, другие после заката солнца надевали на себя хомут и шли в курятник, где в таком виде мыли лицо. Причины такого поведения понятны: человек, сравнивая свое зрение с куриным, желал освободиться от дефекта.

**От ячменя** на глазу. Когда появляется ячмень на глазу, то следует считать и бросать семена ячменя. При этом зерно держат перед лицом и имитируют действие, будто им тычут в глаз. Счет в тексте после каждого оборота речи убавляется и доводится до конца (9, 7, 5, 3, 1): «Один, два, три... десять. Пусть порвется в десяти местах и заживет, тьфу!» и т.д. [ЧГИ 151: 340].

**От ресниц** под веками. От этой болезни можно ослепнуть. Идут к знахарю. Тот проводит обряд угощения духов покойников. Из муки и масла, принесенных клиентом, пекут мелкие блинчики и ими кормят курицу [Поле 88].

**От шишки** (опухля). Лечатся заговором. «В медной сорокаведерной бочке яйцо имеется, когда на этом яйце выскочит мытная опухоль, пусть только тогда появится шишка». Далее — в «золотой» и «серебряной». После каждого оборота речи знахарь плюет [ЧГИ 167: 136–137].

**От раны** (ушибов). Структура обрядовых действий и текст при лечении раны укладываются в одну схему [ЧГИ 149: 11–13; 151: 115 и др.]. Это поднесение к ране того предмета, которым нанесено ранение (нож, топор, коса), и произнесение текста такого содержания, которое невозможно было бы исполнить в реальности: «Среди семидесяти и семи морей остров имеется. На этом острове медный столб имеется, когда этот нож (или другой предмет) порежет этот столб до крови, пусть тогда выйдет из этой руки (или ноги) кровь». И далее: железный столб — серебряный столб. В конце каждого оборота следует плюнуть, а весь заговор произносится три раза. Заканчивается текст замечанием, что молится и плюет по поводу раны не он, а старик сам в локоть, борода в два локтя, находящийся на краю 77 морей. Таким образом, возникновение новой раны якобы невозможно, а имеющаяся должна быстро зажить.

**От рецидива.** Боязнь рецидива у выздоравливающего человека (*вĕрĕл*) вынуждала к принятию ряда охранительных мер. В это время запрещалось носить рубашку белого цвета, если надевали, то обязательно чем-нибудь пачкали (например, к подолу привязывали золу [ЧГИ 168: 371] или куриный помет [Автор]). В другом варианте обряда от рецидива давали пить воду, перемешанную с пометом разных птиц, грязью, взятой с овинного столба, столба ворот, с порога, с обратной стороны корыта, щиколотки лошади, в воду пускали гнездо ласточки [ЧГИ 168: 370], т.е. происходила имитация сотворения нового человека, свободного от прежних, пришедших в негодность, качеств.

### Спорадические обряды

Кроме обрядовых действий, связанных со стремлением избавиться от всевозможных болезней и недугов, индивид совершал обряды по спорадически возникающим причинам.

**Клятва.** Поведение, регулируемое народным этикетом, исключает какие-либо отклонения от общепринятых норм. Поэтому понятны случаи, когда требование дать клятву воспринималось как сильное оскорбление [Логашова 1976: 95–104]. Однако в жизни встречаются чрезвычайные ситуации, когда условия договора или убеждение в невиновности вынуждают прибегать к клятвам, что у чувашей называется *ăнтăхни*. В них широко используются обрядовые элементы, обладающие знаковой нагрузкой, понятной всему этносу. В действиях содержание клятвы передается через определенные предметы.

Клятва «грызть землю» представляется наиболее архаичной (в пользу этого говорит и предельная несложность действий). Дающий

клятву заявлял своему истцу: «Если я брал твою вещь, то пусть меня тут же проглотит земля». Он ложился, откусывал землю и передавал это кусок обвинителю [ЧГИ 168: 336]. Людям, подозреваемым в краже, чуваши давали хлебать из ложки соленую воду. Виновный обыкновенно не решался пить. Соль, согласно правилам жертвования, должна применяться при всех жертвах, как кровавых, так и бескровных [Лев 2: 13]. Толкователи Библии в этом усматривают две причины: соль как символ нравственного очищения и соль как тип прочности, постоянства. При этом указываются на существующие у арабов формы заключения союза, когда обе стороны вкушают соли [ТБ. Лев 2: 13], что, видимо, является рудиментом.

Принятие хлеба с кончика ножа — следующий вариант клятвы [ЧГИ 204: 247].

Наиболее отпирающихся заставляли перешагнуть через прутик, очищенный от коры. Если обвиняемый делал это, причем на кладбище (т.е. при самых строгих свидетелях), то с него снимали всякие подозрения [ЧГИ 184: 118].

Для уличения вора вынуждали пролезть сквозь хомут, на семантическом уровне читаемый как вагина. Пролезание в хомут приравнивали к пребыванию наказуемого в ином мире.

Как утверждают источники, рукопожатие через могилу принималось за наиболее твердую клятву. «Гораздо страшнее клятва через могилу», — говорили информаторы [Виноградов 1897: 3].

Домашний скот, занимающий в жизни крестьянина важное место, нашел отражение в клятвенных обещаниях и убеждениях. Протянув руку над домашним животным, хозяин одновременно рисковал потерять четырехногого друга. Ибо в случае ложной клятвы такой скот умирал. Лошадь в подобных случаях выступала у чувашей как веский залог [ЧГИ 184: 377].

В Библии Господь напоминает Иеремии о форме заключения завета между Богом и предками Иеремии: «рассекши тельца надвое и пройдя между рассеченными частями его» [Иер 34: 18]. «Всеми этими символическими действиями лица, вступившие в союз, свидетельствовали перед Богом и людьми, что они готовы пролить друг за друга кровь, что обязываются представлять собою как бы две равные половины одного и того же живого целого и что нарушителя этого союза ожидает казнь от Бога, наподобие рассечения трупа животного» [ТБ. Быт 15: 9–10]. Примечательно: «еврейское название завета “берит”, происходящее от глагола, означающего “резать, рассекать, разрубить”, ясно указывает на тесную связь его с вышеописанным обрядом» [ТБ. Быт 15: 18].

Подача руки через затылок означала закладывание собственной жизни, ибо реально виновный после подобной клятвы умирал. К такому приему прибегали, когда другие формы клятвы не считались убедительными.

Клятва ребенком также считалась весомой. В одном из источников сказано: «В важных случаях, когда грозит ему опасность, он божится своим ребенком следующим образом: если ты мне не веришь, вот тебе ребенок, и если я говорю неправду, завтра же не видеть мне своего ребенка, и при этом берет он ребенка на руки» [ЧГИ 179: 23].

Обращает на себя внимание эпизод, проходящий красной нитью через многие варианты обряда, — это рукопожатие: подают руку через скот, затылок, могилу, а также через ребенка. Видимо, положение руки на что-либо и рукопожатие в изложенных формах имеют единые функциональные корни. Например, еще в ветхозаветном сюжете Авраам велит управляющему домом, чтобы тот положил руку под стегно его и клялся ему [Быт 24: 2–3].

В вербальных текстах обрядов произносили имена божеств и духов природы, чьими именами клялись (солнцем, луной, землей, хлебом) [ЧГИ 184: 376; 204: 247]. «Так не говорил: солнце есть, луна есть. Если сделал так, пусть на мою долю солнце не выйдет», — клялись чуваши [ЧГИ 206: 183].

Обряды **после ссоры.** Проигравший в какой-либо ссоре или оставшийся в обиде чуваш не терял надежды, что правда восторжествует. «Пусть отомстит Турă, сведет счеты, — говорил он. — Пусть он все взвесит». В то же время человек боялся быть наказанным за высказанные им столь «тяжелые слова» в адрес своего соперника. Поэтому он опять обращается к своему божеству *Турă*: «Прости, не насылай беду, хвори». В таких случаях божествам и духам требовались дары: *Турă* — барана, *Киреметю* — гуся. Все это выполнялось в специальном обряде [ЧГИ 204: 137–138].

*Турă* был для чуваша верховным во всех отношениях, он представлялся справедливым судьей. Если чуваша наказывали необоснованно, то он наделся на божью правду и говорил: «За несправедливое обвинение тебе отомстит Турă, если не на этом свете, то на том» [ЧГИ 151: 21]. Оповестителями и посредниками в таких случаях были *Пирĕшти*, а также ласточка [ЧГИ 150: 515].

**Сбор зубов.** Было обыкновением припрятывать выпавший зуб в трещине бревна в доме. Затем умершему хозяину зубы вкладывают в рот [ЧГИ 179: 121]. В этом, разумеется, усматривается представление о целостности человека, о возможности вести полноценную жизнь на том свете только при наличии всех частей тела.

Обряды **при одевании.** Надевая какую-нибудь новую вещь (шапку, рукавицы, рубашку, обувь), произносили краткие моления, в которых высказывали желание, с одной стороны, носить обнову подольше, с другой — чтобы одевающийся жил дольше. Например, при надевании рубашки на сына мать говорит: «Пусть рубашка износится, а голова (у малыша) останется здоровой» [Автор]. Обуваясь в новые лапти, произносили в речитативе следующие пожелания:

Чтобы у завистника на эти лапти вытекали глаза,
У презирающего лопнуло сердце.
Пусть идущий остановится и засмотрится,
Скачущий на коне слезет и посмотрит.
Пусть эти лапти
Служат сто лет.
Пусть носятся до износа,
После износа валяются три года [ЧГИ 154: 368].

**Сбор в дорогу.** Выходя за околицу, путник бросал на обочину дороги кусочек хлеба от горбушки или же мелкую монету главному из духов *Хаяр* с тем, чтобы обеспечить себе в дороге защиту от злых духов. Поднимать гостинец с земли никому нельзя, ибо в жизни такого человека будут беды [ЧГИ 154: 218–219].

Аналогично: сознавая важность отправления в дальний путь, библейский персонаж «Иаков приносит торжественную жертву на месте, освященном историческими воспоминаниями, и спрашивает благословения Иеговы» [ТБ. Быт 46:1–4].

**В дороге.** Заблудившемуся в дороге следует переобуться: левый сапог — на правую ногу и наоборот [Автор; Поле 88; ЧГИ 178: 95].

**Приворожение.** Обряды симпатической магии делятся на обряды притягивающие и отталкивающие.

Тексты заговоров, приемы приворожения всегда основываются на тех или иных явлениях природы, свойствах растительного мира, поведении животных, на уподоблениях. «Как из чела печки, извиваясь, выходит дым, пусть эти Мари и Иван извиваются (друг об друга)», — читаем в одном из материалов [ЧГИ 154: 368]. Другие сравнения: «Как пристает репейник, пусть так же, приставая друг к другу, живут (имена)»; «Посреди моря семь берез имеется, как у тех берез щебечут листья, пусть так дружно щебечут друг с другом (имена девушки и парня)» [ЧГИ 179: 115]; «Как хмель растет, извиваясь вокруг шеста, так пусть Мари и Иван извиваются друг об

друга» [ЧГИ 154: 369] и др. У русских, «если влюбленная девушка угощает нравящегося ей парня булкой, полежавшей некоторое время у нее за пазухой» [Кагаров 1928: 253], то можно надеяться на вероятный успех в интимном сближении.

В вербальных текстах обращают на себя внимание многоступенчатые заговоры. В них перечисляются один объект за другим и создается цепь по принципу сужения действий и приближения их к двум молодым. Например: «В семидесяти семи мирах семьдесят и семь морей, как посреди семидесяти и семи морей золотая и серебряная пара лягушек неразлучны, так и пусть (имена), как эти золотая и серебряная лягушки, радуют друг друга» [ЧГИ 147: 5]. Такие образования можно назвать кумулятивными: высокая гора — высокая клеть — медная клеть — красивый парень — красивая девушка и парень — золотое веретено в руках девушки — пряслице — и т.д. — в итоге радость, — пусть также живут и радуются эти молодые.

Тут напрашивается сравнение с индийскими любовными гимнами из «Атхарваведы», которые являются примером возведения интимных чувств в ранг искусства [Елизаренкова 1989: 172–182, 224].

При исполнении обряда могли пользоваться упоминаемым в тексте объектом в реальности. В одном источнике говорится об использовании лягушки во время произнесения заговора для привораживания девушек [ЧГИ 150: 513–514]. В особом заговоре *пуç çавăрни* «вскружение головы» (он исполняется с целью возвращения нужных чувств у мужа к жене и наоборот) слова произносятся над ковшом с водой. Как и в прочих заговорах, нужно отметить троекратное или семикратное [ЧГИ 204: 266] повторение текста. Обряды любовной магии представляют большую трудность для записи. В силу исключительной интимности и субъективности содержания записать обряд во время исполнения практически невозможно. Если кто расскажет, то обязательно потом кается [ЧГИ 184: 339–340], ибо это считается неприличным.

Приемы **отворожения** построены по принципу от противного по отношению к привораживающим. Здесь все рассчитано на неисполнимость, на невозможность ситуации. «Когда семьдесят и семь верований из семидесяти и семи миров сойдутся в одно, тогда (имена парня и девушки) сядут месте кушать. В семидесяти и семи землях семьдесят и семь ответвлений оврага, когда они сойдут в один овраг, (имена) тогда встретятся и сядут за совместную еду. В семидесяти и семи странах семьдесят и семь бешеных медведей, когда те медведи станут есть из одной посудины, (имена) тогда сядут вместе кушать». «Когда лесной медведь и

домашняя корова, стоя рядом, будут есть из одной колоды, пусть только тогда будут питаться с одного стола». Параллели из природы и домашней реальности приводятся до семи или трех раз, и произносится все присловие «в один дух». Обряды отворожения принимаются информаторами за серьезное дело, а их исполнение доверяется только знахарям [Поле 88]. Примечательно: в подавляющем большинстве приведенных примеров раздельная еда молодых приравнивается к их несовместимости в интимной жизни.

**Рыбацкие.** Полагают, что при удачной ловле рыбакам способствуют духи *Шыври* «водяные». Согласно объяснениям, если рыбак совершит моление и жертвует хлеб, то можно надеяться на успешный лов [ЧГИ 177: 655]. Приводится даже достоверный факт о принесении одним рыбаком в жертву *Пулăсен туррине* «Божеству рыб» ежегодно по курице [ЧГИ 173: 25].

У некоторых народов рыбак имел высокий социальный статус. В Колхиде в I–IV вв. согласно местным верованиям, рыбачество связывали с магией, о чем свидетельствует обнаруженная археологами итифаллическая фигурка рыболова [Кошеленко 1985: 59].

**Моление просителя.** Основу составляет пространный монолог, где проситель желает хозяину всяческих благ: сыновей, дочерей, снох из поколения в поколение; скота трех видов в три прясла, и чтобы он умножался; чтобы рядом с домом вырастал дом, богатство прибавлялось к богатству; да чтобы удавалось товар продать подороже, а покупать подешевле и т.д. [ЧГИ 154: 113].

**Наказание вора.** В рассказе, записанном в Тетюшском у. Казанской губ., говорится, что один крестьянин, побыв с другими мужиками в бане, потерял деньги. Найти помогла женщина–колдунья. Она вместе с пострадавшим пошла на кладбище, где они согнули ветку березы, а домой принесли горсть земли. После совершения такого обряда один из тех, кто мылся в бане с потерпевшим, внезапно заболел, засох, потерял дар речи. Таким образом вор был обнаружен [ЧГИ 160: 473–475].

**От неприятеля.** В жизненных ситуациях индивид вступал в конфликтные отношения с другими людьми, в результате — обиды, вражда. Обиженный старался мстить или же переслать навалившуюся на него беду недругу. Характер мести и способы наказания поддаются классификации.

Первый вид — парциальный (partial) [Кагаров 1928: 253], т.е. использование части вместо целого. Например, использовали волосы своего неприятеля. Взятый незаметно клок волос топили в источ-

нике [ЧГИ 206: 259], русские его просто сжигали; имеются варианты — сжигание и выпивание пепла с водой [ЧГИ 204: 327]. Иногда достаточно бросить тесьму от ворота рубашки неприятеля в родник, чтобы тот умер в мучениях. Русские прибегали к такому приему, как втыкание гвоздя в след врага.

Второй способ можно назвать контагиозным. Он основан на принципе контакта какой-либо вещи с адресатом. Например, опускали заговоренный кусочек хлеба в суп. Попав в непосредственное соприкосновение с противником, заговоренная еда начинала приносить муки, вследствие чего наступала смерть. Естественно, насылать порчу было ремеслом «умельцев», в числе которых — знахарь, колдун и наговорщик [ЧГИ 179: 225]. Идеей контагиозного способа является внесение заразного начала (опосредованно или непосредственно) во врага. Марийцы заговаривали монеты, бусы, перья, яйца, кости и др. вещи. Мститель несет вещь с наговором к врагу и кладет в щель, отверстие, стараясь остаться незамеченным. Также верят, что после этого хозяин дома, независимо от того, увидит он предмет с порчей или нет, занеможет от болезни, задуманной его врагом. Марийцы нередко предмет с порчей просто бросали на дорогу, а взявший его в руки или даже перешагнувший рискует заболеть чем-либо [Васильев 1915: 26].

Третий вид — имитация желаемого. Например, бросая вещь в овраг, говорили, чтоб хозяин предмета высох, как овраг. Тот же результат ожидался, когда бросали кусочек от одежды к засохшему дереву. В особых случаях сжигали волчье сухожилие, чтобы подобным образом скорчился противник. Верили, что в этом случае человек умрет через неделю [ЧГИ 204: 232].

В тех случаях, когда потерпевший прибегал к активным действиям, он полностью полагался на справедливость духов и божеств. Это четвертый способ мести. Некоторые шли на кладбище и откусывали землю. Через неделю насылавший болезни человек умирал. В качестве заступника воспринимался и *Киремет*. «Ах, Киремет. Такой-то человек отнял у меня чуть ли не половину земли и пропахал. Ой, Киремет! Заступись, накажи его, я тебе когда-нибудь совершу чӳк». Обиженный до предела человек надеялся, что его враг все равно будет наказан. Последняя надежда — обращение к *Турă*: «Я не смог отомстить, Турă отомстит», — говорил чуваш. Подобные действия и обращения к духам и божествам исполнялись в *калăм*, когда колдуны собирались и наводили порчу. Таким образом, духи предков на кладбище, *Киремет, Турă* одинаково воспринимались чувашами заступникăми незаслуженно обиженных.

Пожалуй, обращения к духам и божествам в целях наказания неприятеля являлись наиболее частой формой.

В зависимости от характера обряда и способа его совершения тексты молений и заговоров могут быть краткие и пространные. Образцы уже приводились. Тексты большего объема сходны с заговорами от сглаза, ран и других болезней. В молении от суда и врага, в частности, в начале обращались к мифическим старухе и старику с медными зубами, золотыми волосами, серебряными ногами, медными руками, которые прибывают из-за Волги. Считается, что заговаривает не потерпевший, а эти старики. Далее излагается ситуация, заведомо невыполнимая: когда 77 разных кузнецов соберутся в одно место, поставят одну медную кузницу, на медной наковальне с помощью медных молотков скуют медную лестницу, поднимутся к большому богу и пожмут ему руку — пусть только тогда этого (имя) враг подомнет под себя, — говорил заговаривающий. Далее — серебряная и золотая лестницы. По произнесении вышеуказанного заговора берут воду в ковше или кусочек хлеба, дуют по три раза и дают пить страдающему [ЧГИ 154: 369].

## ВЫВОДЫ I

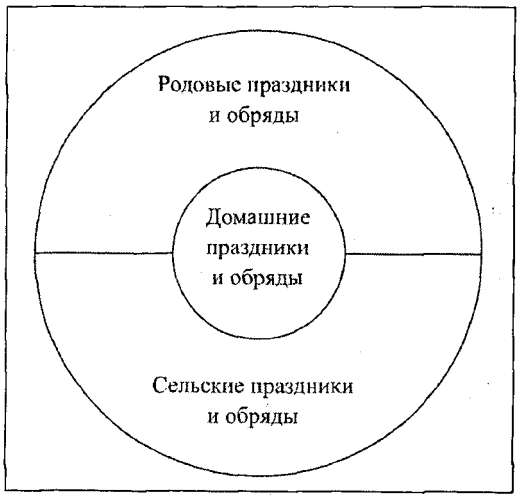
Несмотря на наличие множества хороших работ по тем или иным аспектам народной обрядности, цельные исследования, направленные на систематизацию обрядовой культуры (общетеоретические, на материале конкретного этноса), как выявилось, отсутствуют. В редких работах заложены отдельные принципы научной классификации народных обрядов. Однако и они требуют уточнения, дополнения и расширения, а самое главное — подтверждения или опровержения конкретными исследованиями. Именно работы, написанные на основе индуктивного метода, призваны служить основой для методологических рассуждений и выработки научных концепций.

Критерием отнесения рассматриваемых обрядовых действий, праздников и молений к всенародным, межсельским или общесельским является состав участников. Направленность обрядов на определенные объекты позволила вывести типы ритуалов. Разбор блоков обрядов и праздников позволяет представить их в схемах на уровне сельской обрядности (Схема 1).

Схема 1. Система сельских праздников и обрядов (верхние уровни)

Домашние праздники и обряды обобщенно можно представить на следующей схеме (Схема 2).

Схема 2. Система домашних праздников и обрядов (верхние уровни)

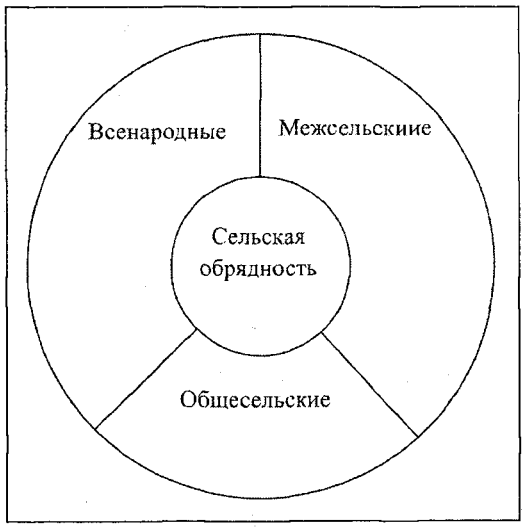



Результат анализа материалов по индивидуальной обрядности также можно представить в схеме (Схеме 3).

Схема 3. Система индивидуальной обрядности
(фрагмент верхних уровней)

Систему праздников и обрядов в целом можно отобразить в схеме 4.

Схема 4. Система праздников и обрядов (верхние уровни)



Как видим, праздники и обряды представляют собой цельную, стройную и логически выдержанную систему, где блоки и элементы имеют свое место и последовательность. Внутри системы все взаимосвязано и взаимообусловлено.

Возьмем, к примеру, родовой обряд *чӳклеме* и схематически изобразим его автономную систему, имеющую связи с разными элементами фольк-религии (Схема 5).

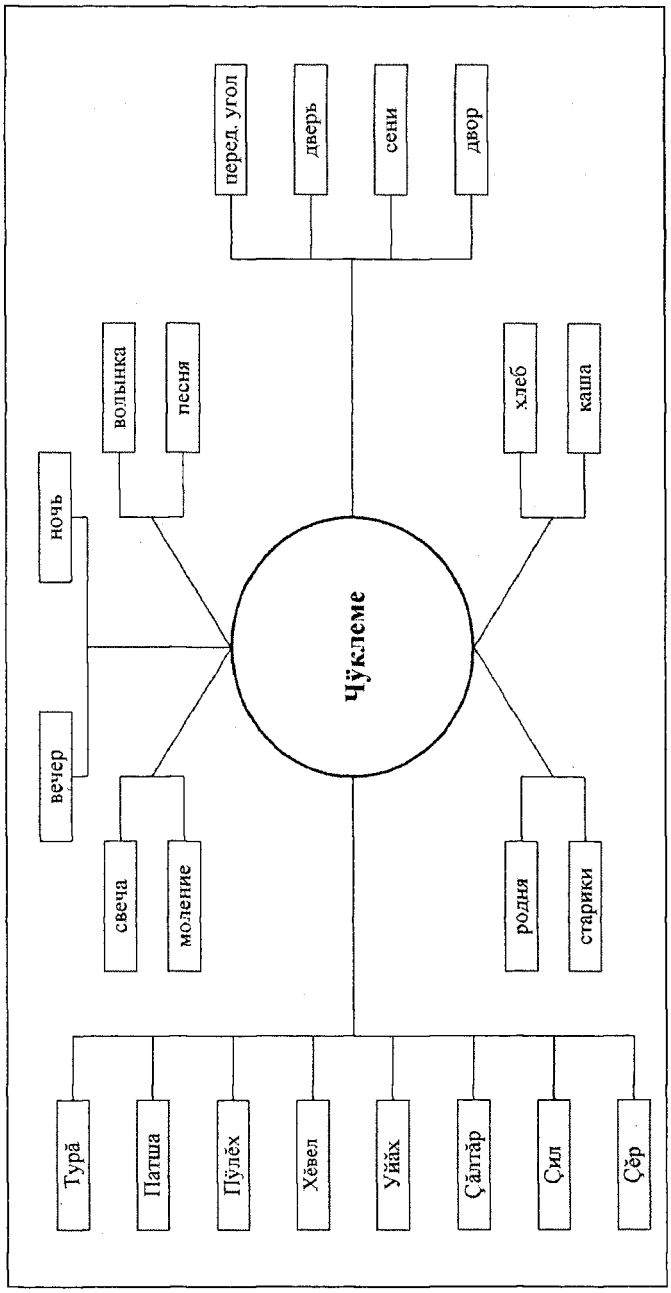
В схемах отсутствуют стрелки с указанием связей между элементами, ибо это практически невозможно, так как все помещенные элементы (помещены лишь основные) находятся во взаимных связях со всеми другими. Например, хлебом молятся родственники-старики, обратившись к приоткрытой двери вечером при зажженных свечах божеству *Хӗвел*, т.е. нам пришлось бы поместить «хлеб» в середину и повторить всю схему.

Кроме того, исследование показало, что ни одно важное событие в жизни человека, семьи, рода, деревни и этноса не обходится без ритуала. Все ритуализировано. Ритуал не обставляет, не обрамляет и не оформляет утилитарное действо, а ведет, упорядочивает действо и придает ему смысл. Ритуал — это напоминание об архаическом единстве конкретного народа, поэтому совершение его время от времени (в том числе и современных ритуалистических мероприятий) способствует возвращению людям исторической памяти о предках. Определенное время «те» и «эти» присутствуют вместе, происходит это на иррациональном уровне. Хотя современный российский горожанин со словом «ритуал» сталкивается только лишь входя в «Бюро ритуальных услуг», на самом деле ритуал встречается гораздо чаще. Ведь принятие присяги Президентом республики — это тоже ритуал. Есть определенный ритуальный порядок в процедуре защиты диссертаций.

Ритуал — это прежде всего уважительное отношение к самому себе. При сборе, систематизации и изложении материала перед глазами встает цельная картина, которую можно оценить словами: «Прелесть. Мудрость. Порядок». И остается лишь невольно вслух произнести: «Невообразимо красиво. А ведь мы все это почти потеряли».

Сделаем некоторые уточнения в связи с используемыми терминами. Как показало исследование, к сельским (как к всенародным, межсельским, так и общесельским) жертвоприношениям и ритуалам больше подходит термин «праздник», нежели «обряд», а в домашних и индивидуальных обрядах наоборот. Было бы неверно воспринимать суждения о «календарных обрядах» и «обрядовом календаре»

Схема 5. Чӳклеме



как полное отрицание первых. Речь идет о терминологическом неудобстве, высказывается опасение из-за путаницы потерять принципы систематики.

Естественно, комплексный подход требует всестороннего исследования обрядовых действий любого народа — изучения морфологии и рассмотрения его как целостного явления, после чего можно будет перейти к изучению проблем семантики и типологии. Однако без предварительного реконструктивного описания, систематизации и выявления общей картины вряд ли оправдан переход к более глубинным изысканиям. Именно поэтому автор счел целесообразным на первом этапе проделать работу по систематизации имеющегося материала. Теперь, имея на руках настоящее исследование, можно выводить в отдельные блоки-схемы множество других разбросанных типов праздничной и обрядовой культуры, приводить примеры связей элементов ритуала, т.е. иметь картотеку схем для реконструкции.

В целом знание обрядности как древнейшей основы этнической культуры (достаточно указать, что ее архаические слои первичнее языка) открывает широкие возможности в изучении многих неясных страниц в истории этноса.

## *ЧАСТЬ II*

# СИСТЕМА ВЕРОВАНИЙ

Традиционные верования — это вера человека в существование сверхъестественных сил, а также представления о пространстве и времени. Наиболее близкими к понятию «верования» являются «сознание», «представления» и «религия». «В широком смысле, верования являются реакцией человека на сакральное» [Streng 1994: 770]. Чуваши при этом в основном пользуются терминами *ĕненӳ*, что соответствует марийскому *ынянаш/инанаш* и тюркским *инану, инан, ынан* «верить, доверять, надеяться». Самарские чуваши пользуются словом *шан*. В русскоязычной литературе XVIII–XX вв. вместо *ĕненӳ* встречаем термины «старая языческая вера», «народная вера», «старая чувашская вера».

Верования составляют суть религиозных представлений и убеждений любого народа. В них немаловажное место занимают иррациональные способы познания, недоказуемость постулатов и коллективное сознание. Они помогают верующему обрести уверенность в минуту сомнений. «Вера — это прежде всего совокупность положений, догм, принимаемых верующим за истину» [Карсавин 1997: 21]. Чуваши «часто говорят, что никому неизвестно, чья вера лучше, ...к православным не питают никакой вражды. Они полагают, что каждый волен жить, как ему кажется лучше и как он жил до сих пор» [Ефремов 1913: 714]. Изучение религиозных воззрений этноса позволяет усвоить вечные ценности и познать его обыденную идеологию. В них универсальные ценности берут вверх над индивидуальными. Потому народные верования естественно становятся этнообъединяющим фактором. Это с одной стороны. С другой стороны, принятие иной веры частью этноса в конце концов приводит к утере этой частью веры предков и оборачивается превращением части этноса в другой народ. Не зря легенда гласит,

что чуваши некогда имели «книгу, которая содержала в себе правила их Веры» [Бель 1776: 18], но однажды ее съела корова. Поэтому вполне понятны непрестанные призывы знатоков чувашской веры (знахарей, стариков и т.д.) о необходимости любить своих божеств, потому что другая вера несвойственна чувашам, в противном случае обязательно нагрянут беды (неурожаи и болезни) [Вишневский 1846: 9].

Системное (или системно-структурное) изучение верований — предприятие чрезвычайно трудоемкое. Поскольку наша работа является пионерной в применении методологии системного изучения этнической религии, мы предельно упростили схему исследования, дабы избежать риска запутаться и быть непонятым. «Такое обоснование принципа простоты... имеет право на существование. Однако... не может рассматриваться как окончательное» [Уёмов 1978: 263]. Поскольку традиционные верования, тем не менее, составляют целое, имея прочную связь между элементами, блоками и подсистемами, «в Венгрии еще в 1963 г. было выдвинуто предложение и налажены опыты по анализу верований с помощью электронно-вычислительной машины» [Хоппал 1979: 181]. Н.В. Никольский был склонен считать, что «религиозные верования чуваш сбивчивы, смутны и отрывочны», однако с ним не согласен В.Д. Димитриев, который говорит «о сложной и относительно стройной системе языческих верований чувашей до их принудительной христианизации» [Димитриев 2002: 41]. А.В. Рекеев же чувашскую веру считал довольно крепкой [1896а: 1].

Естественно, в нашей работе речь идет не о раз и навсегда застывшей системе верований этноса. Как живой организм, религия в виде обрядов и верований всегда развивалась, синкретизировалась, меняла формы, входила во взаимосвязи с другими культурами. Однако стержень верований всегда сохранялся, видоизменялась только иерархическая последовательность, происходило вклинивание дополнительных (как правило, служебных) персонажей и представлений, перенесение празднеств с одного дня недели на другой. Например, предки чувашей, исполнявшие свои моления в среду, в средние века переходят к почитанию пятницы. «В первые века нашей эры древние чувашские племена, продолжительное время, вплоть до VII столетия, соседствуя с ираноязычными племенами и народами, позаимствовали от них элементы маздаизма (учения Зороастра); ...в периоды существования Волжско-Камской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства на чувашские языческие верования принудительное воздействие оказывала мусульманская религия. После

вхождения чувашей в состав России начался процесс насильственного воздействия на них православного христианства» [Димитриев 1978: 81–82].

Говоря о взаимосвязи пространства и времени, следует одновременно указать на необязательность их параллельного развития. Например, в сказке иногда время как бы останавливается, а герой преодолевает за это «ноль время» огромное пространство. В обрядах бывает наоборот. Несмотря на экзогамный характер сватовства, в реальности путь от свата к свату бывает не таким уж длинным, как это передает в своей речи старший дружка. «В историческом развитии не совпадает не только календарное и социальное время, но физическое (географическое) и социальное пространство. Если для географического пространства характерны местоположение, непрерывность и связанность, то социальное пространство представляет собой совокупность однотипных, качественно определенных объектов и систем независимо от их местоположения и связанности. Так, например, страны с определенным социально-экономическим строем, морские порты мира или отдельных стран, города с наличием тех или других отраслей промышленности и т.д. и т.п. образуют определенное социальное пространство, не совпадающее с пространством физическим» [Ковальченко 1987: 99]. Как видим, представления о пространстве и времени в истории, религии и сказке несовместимы. Поэтому при изучении верований недостаточно ограничиваться такими понятиями, как культ природы, культ предков и политеизм, как делает, например, Петер Нортон [Norton 1994: 530]. Без учета таких важных понятий, как пространство и время, мы не сможем охарактеризовать «верования». Известно, что «пространственная и временна́я организации носят самостоятельный характер, но чаще они неразделимы и даже могут замещать друг друга» [Тишков 2004: 23]. Известно также, что «система верований образует идеологическое содержание религии» [Басилов 1993: 45]. Все темы, обозначенные в главах, являются сущностными. Кроме того, они до сих пор не подвергались системному изучению. В истории изучения верований чувашей до сих пор не были описаны система божеств и духов, представления о пространстве и сакральном календаре в качестве самостоятельной комплексной темы.

Таким образом, в работе в качестве основных блоков верований выбраны представления о божествах и духах, о пространстве и сакральном времени. Они и определили названия глав. При этом работа не ставит целью доказывать что-либо, она будет просто показывать,

последовательно разложив инвариантный материал. В случае раскрытия темы открывается возможность пролить свет и на другие, не менее важные аспекты этнологии — это этногенез, исторические и культурные взаимосвязи с другими этносами, выход на кроссжанровые связи.

## *Глава 4*
## БОЖЕСТВА И ДУХИ

При рассмотрении данной темы, безусловно, следует иметь в виду общие положения, априорно известные в религиоведении. На них мы не будем заострять внимания, ограничившись упоминанием в вводной части. Для автора, например, очевиден политеизм верований чувашей. «Именно мифология составила материнское лоно, отправную точку для возникновения ранних форм религии», которые впоследствии религиоведы обозначили термином «политеизм» [Митрохин 2001: 438]. Несмотря на влияние мировых религий, исконное мировоззрение чувашей не достигло монотеизма. Так полагают и другие исследователи, например, Г.Н. Плечов [1978: 146]. В работе утверждается положение об одушевленности (анимизме) явлений и объектов природы, в том числе божеств и духов. Не будем специально доказывать, что чувашским верованиям присущ дуализм — вера в борьбу доброго и злого начал. Вообще понятие «традиционная религия» («фольк-религия», «folk religion») справедливо синонимизировать чувашскими терминами *ыр-хаяр тĕнĕ* или *ыр-усал тĕнĕ* (букв. «добра-зла религия»).

Исследователь верований хантов В.М. Кулемзин отмечает следующие опорные моменты пантеона: в верхнем мире обитают только добрые существа, в среднем — злые и добрые, в нижнем — только злые; обитатели верхнего мира живут вечно, среднего — живут и умирают, в нижнем мире живут вечно мертвые существа [1984: 170]. Ведийские божества, число которых трудноопределимо, делятся на три группы в зависимости от принадлежности к одной из мировых сфер: небесной, воздушной и земной [Альбедиль 2004: 69]. Несмотря на то, что системы верований чувашей, носителей ведийской религии и хантов во многом находят точки соприкосновения, в них имеются существенные различия, и они не могут быть рассмотрены по единой схеме. А костюм нганасанского шамана отражает двухярусный мир, т.е. Вселенная состоит из верхнего и нижнего уровней, а среднего уровня нет [Gračeva 1978: 315–323].

Можно также отметить, что духи у чувашей в основном невидимы и лишены конкретной портретности, а божества как высшие существа наделены антропоморфной символикой. История изучения темы показывает, что исследователи (К.С. Милькович, В.А. Сбоев, Н.И. Ашмарин и др.) практически не различали термины «божество» и «дух». В работах этих авторов наблюдается спонтанность и бессистемность употребления названных терминов. Согласно источникам, термин *турăсем*, как правило, передает понятие «божества» — *deities*, а *сывлăш* — обычно «духи» — *spirits*. Так, говоря о *вупкăнах*, объясняют, что эти злые, прожорливые *сывлăшсем* «духи» пристают к человеку в дороге [ЧГИ 168: 359]. Необходимость различения этих понятий очевидна. Например, в олонхо четко различаются *иччи* «духи» и *айыылар* «божества». Их не спутают как носители культуры, так и исследователи.

Следует указать на одну особенность верований чувашей. Многие объекты и явления в природе (дерево, болото, гроза, ветер, земля, вода и т.д.) как наделенные душами одновременно считаются обиталищами божеств и духов. Поэтому название сакрального предмета, локуса и явления (камня, дерева, вихря и т.д.) и название божества или духа во многих случаях совпадают. В то же время это слово может быть или нарицательным, или собственным именем местности, божеств и духов. Например, *Çут кӳл киремет* «киремет Светлое озеро»; предложения типа «Вокруг такой-то деревни имеется три киреметя», «Божество Хĕвел — одно из почитаемых». Эпонимы — характерная черта фольк-религии чувашей. Образуются они путем прибавления аффиксов местного падежа *-ри, -ти, -чи*. Например, *Юпсарти* — «находящийся при с. Юпсар», *Шолтрари* — «обитающий в крупном (лесу)». В связи с этим определить конкретное значение слова можно лишь в контексте. На такой нюанс обратили внимание религиоведы. «Вопрос заключается не в почитании самого камня и не в поклонении дереву как дереву. Священные камни или деревья почитаются не благодаря их естественной сущности, а лишь потому, что они являются иерофаниями, потому что они "отражают" что-то, уже являющееся не минеральным или растительным, а священным — "совершенно иным"» [Элиаде 1996: 141]. Это очень важное замечание.

Попытки системной проекции божеств и духов у чувашей были, хотя делалось это не специально, а лишь попутно. Так, в 17-томном Словаре Н.И. Ашмарина к статьям о божествах и духах иногда сделаны пометки: «Такого-то разряда». Однако характер имеющихся пометок и попытка их последовательного расположения не имеют

ничего общего ни с классификацией, ни с систематикой. Например, *Пихампар* — божество 1 разряда, в то время как *Пӳлĕх* — только 3-го. Скорее, их иерархическая ценность обратная. В то же время не указаны разряды таких важных персонажей, как *Турă, Киремет, Усал, Кĕлĕ, Йĕрĕх* и т.д. Упрекать Н.И. Ашмарина не имеет смысла: он не писал специальную работу по этой теме и при этом ссылался на имеющиеся под рукой материалы, присланные с мест. В основном информация принадлежит собирателям, получившим духовное образование и склонных к теоретизированию. Других работ о разрядах и системе божеств и духов в чувашском религиоведении нет.

Очень ценными я нахожу высказывания М.Ф. Альбедиль о систематике индуизма. «Какие бы списки и классификации богов мы ни составляли, организуя их по разным принципам и выстраивая в периодические последовательности, порядок в них мы будем привносить свой» [2004: 137]. Далее она констатирует, что в индуистском пантеоне «четкой структуры нет и быть не может... И все-таки можно попытаться найти некоторые организующие координаты в безбрежном океане индуистских божеств, исходя при этом из некоторых особенностей самого же индуизма» [Альбедиль 2004: 139]. Сам материал является верной опорой при систематике божеств и духов любого этноса — именно эту методологию и возьмем за основу в нашей работе. Никаких шаблонов и разработок тут быть не может. В конце концов, и в странно растущем дереве баньяне — живом символе индуизма — можно найти системообразующую структуру — это наличие (хотя бы в прошлом) главного ствола, горизонтальных сучьев, воздушных корней, проросших сучьев, многоярусных веток, новых автономных порослей. Баньян — это дерево-роща, наглядное пособие по политеизму и полидемонизму.

Некоторые менее заметные персонажи, отсутствующие в этой главе, могут встречаться в связи с рассмотрением других аспектов верований. Например, в статье «Поле» (глава «Пространство») есть упоминания о божествах *Уй перекечĕ* «Оберегатель поля», *Уй пăхакан* «Смотритель поля», *Уй сыхчи* «Хранитель поля».

**Божества**

К.С. Милькович и В.А. Сбоев отмечали, что чуваши разделяют свои божества на два рода — благотворных (добрых) и злотворных (злых) [Милькович 1906а: 62; Сбоев 1865: 102]. По их мнению, к благим относятся верховное божество *Турă*, а также *Хĕвел* и прочие божества числом до 40, а к вредным — разные существа, вызыва-

ющие болезни, беды и несчастья, возглавляет их *Киремет*. Первые живут на небе, вторые — на земле. Кроме деления по принципу дуальности, конечно, есть основания говорить о божествах общенациональных, территориальных и домашних. Например, *Хĕртсурт* — божество сугубо домашнее.

В книге понятие *турăсем* будет передано термином «божества», а в отношении мировых религий (особенно христианства) используется термин «боги».

В источниках при перечислении божеств часто соблюдается их определенная категория и иерархичность. Например, фрагмент моления, записанного в 1906 г. в Тетюшском у. Казанской губ.: *Турă, Пӳлĕх, Уйăх, Çăлтăр, Çил, Çил ашшĕ, Çил амăшĕ* и т.д. [ЧГИ 160: 271].

Выстроить систему божеств — дело весьма сложное и почти невыполнимое. Схема усложняется и тем, что многочисленные эпитеты божеств со временем стали претендовать на самостоятельное существование. Особенно это прослеживается, как увидим, на примере *Турă*. Кроме того, к имени почти каждого божества может прибавляться нарицательный термин *турă* «божество» (ср. *ками* в синто): *Уйăх турă* «божество Луна», *Карта турри* «божество Прясла», *Çĕр турри* «божество Земли» и т.д. В то же время имена многих божеств в настоящее время практически необъяснимы. Например, *Пуртал*.

В чувашской религии очень много второстепенных, производных и других прочих божеств. Например, целая серия божеств, чьи имена получены от глаголов, передающих их функции и действия. Например: *Тăхтаççи* «Поджидающий», *Хăпăççи* «Отстающий», *Юсав* «Поправляющий», *Илен* «Берущий», *Упраççи* «Берегущий», *Вырtан* «Лежащий» и т.д. Кстати, эта категория божеств вообще не исследована.

«Мы называем их “богами”, но не стоит забывать, что это слово имело в разные времена и в разных обществах не один и тот же смысл, и он далеко не всегда совпадал с привычным нам... “Богом какого-либо явления” в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя — дождь и т.д.» [Альбедиль 2004: 57]. Обожествление явлений природы, конечно же, само по себе факт политеизма. Поэтому, исследуя систему божеств, не следует забывать, «что не может быть истории Бога, а только история человеческих представлений о Боге, и только об этом и идет у нас здесь речь» [Липперт 1901: 343].

Иначе говоря, в работе речь идет о таком типе религии, последователей которой Коран называет многобожниками.

### Небесные божества

Охарактеризуем основные божества, обитающие на небесах. При этом обратимся и к сравнительному материалу, что позволит сделать более объективную системную реконструкцию. В отличие от реального окружающего мира, населенного духами, согласно древнебактрийской народной религии, например, «божества существовали в особой небесной сфере» [Сарианиди 1986: 20]. Этим древнебактрийский пантеон до удивления напоминает религиозную систему дозороастрийского Ирана. Космологические классификации, в конечном счете, составляют основу каждой религиозной системы [Middleton 1973: 500–508].

**Турă** (*Тор, Тур, Торă*) — верховная фигура чувашского пантеона. Является творцом всего и держателем Вселенной.

Этимология слова сложна, объемна и многоаспектна, она выходит далеко за рамки лингвистических толкований. Видимо, исконная форма слова сохранилась в северо-западной периферии индоевропейцев. Здесь явно прослеживается основа *Тор*: достаточно назвать главного бога современной Скандинавии: *Тор*, а также гет. *Тор*, ирланд. *Торан*, шотланд. *Торун*, франц. *Тоннер*, гот. *Донар*, немец. *Доннер*, дат. *Торден*, швед. *Тордэн*, голланд. и фриз. *Донер*. Правда, в вопросе о взаимосвязи чуваш. *Турă/Тор* и *Тор* у перечисленных народов есть как сторонники, так и противники. Добавим кет. *Торум*, дюжину имен *Тора* в «Круге земном» у Снорри Стурлусона, имя верховного бога *Тора* у африканских бушменов, пигмеев и бамбути, а также топонимы *Тора* в разных частях Света. Манси своего главного бога называют *Нума-Торум*, что буквально сложено из двух слов: финно-угор. *Нума* «бог» (ср. марийск. *юма*) + мансийск. *Торум* «бог», т.е. «бог» + «бог». Это, в свою очередь, говорит о хронологической и культурной контаминации. Но у манси же встречаем форму *Таром*, где звук *о* уже заменен на *а*. То же самое в кельтском — *Taran(is)*.

Форма *тур* отчетливо представлена в Гатах Зороастра. Местом действия описанных событий являются Скифия и Хорезм, время — VII–VI вв. до н.э., т.е. до перехода скифов к кочевому образу жизни [Абаев 1974: 320–321]. *Тур* — родоначальник туранцев, под которыми изначально понимались восточно-иранские племена, а затем — тюркские.

Имеющийся материал дает повод говорить о хронологических изменениях фонетического облика слова в последовательности *о* → *а* → *у*, т.е. *Тор* → *Тар(а)* → *Тур(ă)*. Причем две формы из трех сохранились в чувашском языке в виде диалектного бытования: *Тор* и *Тур*.

*Тор* и его варианты в разных языках представлены в двух значениях: «бык» и «гнедой». Имя скандинавского Бога означает «бык», сам он изображался с бычьими рогами. В старофранцузском *tor* значит «бык». В финик. *tor*, греч. *tauros*, лат. *taurus*. Сходная ситуация на Ближнем Востоке: в урартском *thaw*, в халдейском — *tor*, арабском — *thaw*. Среднего сына Феридуна из «Шахнаме» зовут *Тур*, *тур* в славянских языках — бык. Полагают, что и славянское *бог* этимологически родственно слову *бык* [Малов 1882: 25–26; Фасмер 1973: 122 и др.].

Поскольку консонантизм — явление первичное для многих языков, резонно говорить о вариантах *tr/dr* как о более архаических проявлениях слова *Турă/Тор*. Такие формы сохранились. Это исланд. *Трум*, др.-инд. *Индра* и *Митра*. В этом смысле автор этих строк не одинок. «По-видимому, имена Индра и Тор этимологически родственны: имя Индра можно представить себе происходящим от **an — t.r*, т.е. "небесный бог"», — пишет Ариэль Голан [1993: 54]. Первый слог имени индоиранского божества *Mitra — mi*, — объясняет В.Н. Топоров [1988: 154], — обозначает идею посредничества, взаимности, согласия, симпатии. Второй слог слова, на мой взгляд, содержит значение «бог» — *tr(a)*. Тогда имя этого бога значит «бог согласия», что вполне укладывается в содержание его миссии. Корень слова *тор* в виде *tr* зфиксирован в языке древних египтян. Например, сочетание букв *htr* значит «слуга бога», «божья жертва», где *tr* — не конкретное божество, а имя собирательное. Замена буквы *h* на *n*, т.е. *ntr* уже обозначало конкретного бога Ра [Савельева 1992: 19, 29, 35 и сл.]. Объектом внимания могут быть чувашские понятия *тăр(ă)* «крыша», «верхняя часть» и *тăр/тор кăнтăрла* «ровно в полдень», т.е. *турă кунĕ* «принадлежащий богу день», «наиболее близкое к Турă время дня». В целом древнейшая основа слова, должно быть, выглядит так: *Турă = т + р*, где *т* в чувашском варианте переросло в *ту* «делать», «творить», а *р* — в *йĕрке* «порядок», т.е. *Турă* — это «творец порядка».

Другой аспект этимологии *Тор* — это соотносимость со словом *Тенгри*. Среди ученых, работающих с тюрко-монгольским материалом, есть исследователи, считающие, что «чувашское название Турă образовано от старотюркского названия божества Tangri (Tengri)» [Rona-Tas 1995: 496]. Однако привлечение более широкого круга источников дает повод рассуждать иначе. Наиболее древней фиксацией основы *tangri* считают I в. до н.э. — это название неба на языке сюнну [Шервашидзе 1989: 83]. Специфика семантики слова состоит в обозначении не только неба, но и божества. Д.Е. Еремеев на основе

богатого материала выдвигает «гипотезу о том, что этноним "тюрк" является по происхождению индоевропейским, точнее, иранским» [1990: 131]. Как известно из памятников Кюль-Тегину и Тоньюкуку (VIII в.), этноним «тюрк» имел довольно узкое (племенное) значение. Название «тюрк» не распространялось, например, на огузов, кыргызов, курыкан. Памятники характеризуют все эти племена как враждебные тюркам: токуз-огузы воевали с тюрками, «кыргызы, курыканы, огуз-татары, киданы и татаби — все были врагами (тюрков)» [Древнетюркский 1969: 374, 449]. «В период завершения этногенеза древних тюрков, т.е. в III–V вв., произошла окончательная тюркизация "туров с быстрыми конями", а их родоплеменное имя "тур" превратилось в этноним "тюрк", сначала племенной, а затем и более широкий, охватывающий весь союз племен, который возглавили тюрки» [Еремеев 1990: 132–133]. Д.Е. Еремеев в корнях *тур/тор/тар* склонен видеть индоевропейский субстрат. В подтверждение он приводит имя армянского бога войны *Торг/Торк/Турк*, имя древнеанатолийского бога грозы, связанное с хетским глаголом *тарх* «побеждать». Прибавим сюда и шумерский *дингир* «светлый, блестящий».

Как видим, исл. *Тор*, чуваш. *Тор*, др.-инд. *Индра* и *Митра*, египет. *Тр*, шумер. *Дингир*, тюрк. *Тенгри* и т.д. — одного корня и имеют, по меньшей мере, индоевропейскую почву. Поэтому этимология слова *турă/тор* имеет не столько лингвистическое, сколько историко-культурное значение.

Согласно космогоническим представлениям чувашей, в начале не было ничего, кроме *Турă*, жил он в безграничном пространстве. Путешественник и исследователь XVIII в. Т. Кенигсфельд спросил одного из чувашей, знает ли он, что есть Бог, сотворивший небо и землю? Собеседник ответил: «Необходимо, чтобы был кто-нибудь более нас всех, который создал всякую вещь» [Пекарский 1865: 60]. Как объясняют чуваши, *Турă* создал небо, землю, всю природу и начал управлять всем этим. Чуваши также верят, что земля производит плоды содействием Всевышнего. В этом плане его действия не отличаются от действий Митры — делателя погоды и т.д. *Турă* как высшее божество стал вечным, всемогущим и главенствующим над всеми другими божествами. Сотворение 77 языков, придание прочности миру, упорядочивание ритуалов и праздников — все это его творение [Милькович 1906а: 61; ЧГИ 21: 168; 146: 522 и др.].

Как демиург *Турă* является творцом всего. Поэтому его эпитетами часто выступают «рождающий (дающий) душу (младенца)», «рождающий зерновые», «рождающий пчел» и т.д. Будущие супруги

также предопределены Творцом. Выражение *Тур çырни* «предписанный божеством Турă» необязательно говорит о том, что судьба человека определена самим *Турă*. Скорее всего, схему предстоящей жизни каждый появляющейся на свет личности пишет *Пирĕшти*, но делает он это от имени *Турă*. «Предписанный божеством Турă — связанный волосами», — говорится в плаче невесты. По этой причине чуваши считают появление ребенка на свет божьим благоволением и молятся ему. Даже знахарь не может стать знахарем, если *Турă* не предопределил. Моления за урожай у чувашей являются прекрасным образцом демонстрации зависимости каждого этапа возделывания зерновых от *Турă* [Милькович 1906: 50; ЧНМ, уч. № 4477. 530: 39об.; ЧГИ 14: 181 и др.].

Идея творения заложена в самом имени: *Турă* и глагол *ту* одного корня. Глагол *ту* имеет, по меньшей мере, пять значений: творить, оплодотворить, родить, построить, совершить и т.д. При изменении слова *ту* по лицам и числам сохраняется корень, одинаковый с именем *Тур(ă)*.

Поскольку *Турă* — создатель и родитель, ему есть до всего дело: он наперед определяет судьбу человеку, вернется ли солдат со службы, поправится ли человек от болезни. Во всех важных случаях обращаются к нему. Но необходимо учесть: беспокоить *Турă* мелочными просьбами не нужно, для этого есть более близкие божества, наделенные специфическими функциями.

Одним из частных определений божества *Турă* является «находящийся наверху». Есть и другое расплывчатое указание — «живет в воздухе». В молениях встречаем клишированное выражение: «Наверху Турă — мир принадлежит ему» [Альквист 1997: 3; РНБ. Q.IV.379: 6; ЧГИ 24: 575 и др.]. Естественно, здесь понятие «верховный» имеет и буквальное, и переносное значение. Согласно Ибн-Фадлану, у башкир также «господь, который на небе, самый большой» [Ковалевский 1956: 131], т.е. выше других божеств.

Постоянным жилищем *Турă* является небо. Поэтому, объясняют информаторы, он находится от людей на большом расстоянии. Такая характеристика типична и достаточно исследована. Главного бога жителей Огненной Земли зовут «Житель Неба» или «Тот, кто в Небе», монгольское наименование бога *Tengri* означает «Небо», племя сук (Африка) называет свое верховное существо *Тороруm*, т.е. «Небо», ханты-мансийское *Торум* значит «Высший» и т.д. Этот перечень довольно длинный. Поэтому говорить, что «небесность» чувашского *Турă* есть влияние христианское, не приходится. В том числе невозможно согласиться с мнением С.А. Токарева [1976: 197]

о влиянии христианства на то, что обитают удмуртский верховный бог Кылчин-Инмар на небе, а злые божества — на земле. Такое оппозиционное расположение характерно для фольклорной религии большинства народов мира. Как правило, верховное божество, сотворив и упорядочив мир, отдаляется от повседневных забот. По этой причине люди часто забывают его, обращаются к нему в крайних случаях.

«Отдалившийся» *Турă* управляет земными вопросами через других божеств, стоящих иерархически ниже. Например, он слышит мольбу кого-либо на земле и велит узнать причину божеству *Пирĕшти*. Тот докладывает, что человек горюет оттого, что не имеет сына. Однако по пятницам *Турă* оставляет свое жилище и сходит на землю в виде старца, чтобы узнать, соблюдают ли чуваши день отдыха [ЧГИ 207: 368; Вишневский 1846: 3; Vambery 1885: 477 и др.]. Аналогичные помощники верховного божества у других народов выполняют такие же функции. Чуваши считают, что их 77, буряты — 99. Как добрые, так и злые божества и духи у хантов находятся в определенной зависимости от Торума. Однако небесность — это еще не признак монотеизма. Тем более, как верно отмечают исследователи, верховные божества «были придуманы позже других, когда в условиях развивающегося государства появилась идея верховного божества и бога-творца» [Арутюнов 1968: 9].

Среди многих эпитетов божества *Турă* широкое распространение имеет термин *аслати* «гром», полученный из двух слов: *аслă* «старший» + *ати* «отец», т.е. бог-дед. Такой эвфемизм объясняется табуированностью настоящего имени божеств. Подобная ситуация в чувашском языке очень распространена. Например, заяц — «косоглазый», лиса — «друг куриц», волк — «дубина». Слово *ати* в значении «отец» имеет широкое бытование в индоевропейских, тюркских, финно-угорских языках. У некоторых народов есть слово, близкое к чувашскому по звучанию, в значении «гром». К примеру, «у народностей Северо-Западного Кавказа мифический покровитель охоты связан с громом и молнией... Он носил имя Авсати» [Голан 1993: 39]. Скандинавский бог Аса-Тор («Тор асов») первоначально означал «гром» [Смирницкая и Стеблин-Каменский 1970: 27]. На мокшамордовском языке «гром» — *атям* [Мокшин 1998: 74]. В контексте сказанного нет ничего удивительного в том, что чуваши называют гром *аçа* «самец», т.е. персону бога-громовержца представляют в облике мужчины. Однако следует учесть, что *аçа* первоначально означал первопредка и прародителя и, конечно, имел социальный смысл. Позже его начали идентифицировать с пророком Ильёй.

Бог-громовержец у большинства народов занимает центральное место в пантеоне. Так, чувашский *Турă*, санскритские Индра, Варуна, Митра часто имеют единую функцию, взаимодополняемы и взаимозаменяемы. «Индийский громовержец Индра хорошо согласуется со скандинавским Тором... Первоначально у германцев главное место занимал не Один, а Тор; именно он отождествлялся с римским богом-правителем и громовержцем Юпитером» [Дьяконов 1990а: 213, 112]. Список громовержцев, занимающих центральное место в пантеоне, может быть большим. Это древнегреческий Зевс, лакский Асе, китайский Лэй-Гун, хеттский Тешуб, полинезийский Ту, саамский Айеке, вайнахский Сиели.

Как говорят чуваши, *Турă* под табуированным именем *Аслати* едет по облакам, перевозя дождевые воды в нужные районы [Ашмарин 1937б: 157]. Данный эпизод из жизни верховного божества типологичен. Германо-скандинавский Тор/Доннер также ездит по небу. Карело-финский Укко и эстонский Уку — могучие старцы, разъезжающие на колеснице по каменной небесной дороге. То же самое делает персидский Митра. Полагают, что «образ бога грозы на колеснице должен был возникнуть в 4–3 тыс. до х.э.» [Голан 1993: 228]. Вообще колесо выступает символом громовника. Каменные диски-символы были известны в Старом Свете еще до времен палеолита. Они встречаются и в культурах, не знавших колес [Голан 1993: 23]. Иначе говоря, тексты о Боге на колеснице не более чем миф, возникший после утверждения колес-символов.

*Турă*, наблюдая за действиями на земле, видит вредные поступки духов типа *Усал* и *Шуйттан,* поэтому преследует их. Как объясняют чуваши, гром и молния есть не что иное как результат удара по нечистым и злым духам. Во время грозы они ищут места, куда можно было бы скрыться: они прячутся в воду, под гривы лошадей, забегают в дома к людям [ЧГИ 174: 95; 177: 125, 520 и др.]. В Скандинавии Тор борется с инеистыми (северными?) великанами и горными исполинами. Те «чуют молот, лишь только он занесен. И не диво: он проломил череп многим их предкам и родичам» [Смирницкая и Стеблин-Каменский 1970: 41]. Индра выступает змееборцем: он борется то со змеем Аги, который хотел утащить солнце, то со змеем Вритрой, запершим воды. В целом, сказочные сюжеты о змееборстве всех народов мира укладываются в мифическую идею о громовержце. Согласно чувашским источникам, *Турă* не убивает *усалов* и *шуйттанов*, а только ранит их.

Надежной защитой во время грозы служит рябина. Злые духи боятся ее. В силу этого *усалы* и *шуйттаны* не будут искать укромное место рядом с человеком.

Рудименты о громовержце-преследователе сохранились у чувашей и в проклятиях. Так, в сердцах говорят: «Уцелевший от удара божества Турă! Когда, наконец, Турă ударит его в голову?» Или: «Ах, ударил бы его Турă, совсем замучил».

Одним из слов синонимического ряда понятия «ударить» в чувашском языке является глагол *пер*. Согласно авторитетным исследованиям, имя древнеславянского божества грома Перуна также «восходит к корню *пер* ("бить"); в польском языке *piorun* означает "молния"» [Элиаде, Кулиано 1997: 257]. Все боги-громовержцы вооружены тяжелым молотом. Особенно четко просматривается этот мотив в древнескандинавской мифологии. Чувашское божество грома в качестве орудия удара использует *аçа чул* (букв, «камень-самец») «белемнит». Говорят, что при ударе молнии громовая стрела уходит в землю на три (семь) сажени. Затем ежегодно поднимается по одной сажени и оказывается на земле. Элементы использования камня в качестве орудия убийства противника сохранились в сказках. Так, в сказках типа «Мачеха» фигурируют жернова мельницы [ЧГИ III–149: 39; Ашмарин 1929: 118; Budenz 1881: 159 и др.]. Молот Тора первоначально мыслился каменным, затем бронзовым, а потом превратился в настоящий топор с лезвием, что, соответственно, отражает эволюцию исторических эпох. Топор-оружие получил отражение и в самом имени Бога-громовника некоторых народов. У якутов имя этого Бога значит «Топор-господин», у майя Бог дождя и молнии *Чак* переводится «топор», в мифологии народов Вьетнама он представляется с каменным топором в руках и т.д. Среди чувашей и ныне существует обычай вонзать топор посреди двора во время грозы с целью предотвращения удара [Автор]. Данное поверье сохранилось у некоторых народов Европы [Голан 1993: 203; Даркевич 1961: 97]. Естественно, речь идет о невозможности ударить в свою символику.

По представлению чувашей, *Турă* имеет облик седоволосого старика с бородой и посохом в руках. Посох — семантический эквивалент молота Тора в завуалированной форме. В чувашской сказке «Рр-р, дубинка!» героя сказки всегда выручает дубинка, избивающая обидчиков социально униженных. Сделав свое дело, дубинка, как и молот mjollnir, возвращается к хозяину [Юмарт 1973: 263–274]. В XI в. в храме Упсалы Тор также изображался со скипетром, а зороастрийский Митра вооружен копьем и стрелами.

Удар молнии и звук грома чуваши объясняют тем, что *Турă* так шумно ходит, ступая на облака. Даже само имя *Тур/Тор* содержит элементы звука грома. Словосочетание *аслати кӳнĕртетет* «гром гремит» также вызывает ассоциацию грозы. *Атям торай* «Гром

гремит», — говорят мордва-мокша [Мокшин 1998: 74]. В саамской мифологии многочисленные имена божества грома основаны на подражании звука грома: Гаргангаллес, Торатурос. Слова семи имен якутского божества грома «не переводимы, но в них слышится для якутского уха что-то сильное, стремительное, разящее, гремящее» [Кулаковский 1979: 20]. Чуваши звук грома и крик петуха передают одним словом. Славяне, индусы и скандинавы сравнивают гром с ревом быка. Бантуязычные племена кикуйю говорят, что гром — это хруст суставов верховного божества Нгаи [Kenyatta 1937: 309]. Шаманы (хантыйские, алтайские, якутские) свою просьбу доводят до Бога при помощи ударов в бубен. Башкиры первый гром приветствуют позваниванием уздечек [Султангареева 1993: 141].

От удара грома деревья получают живительную влагу, — говорят чуваши. *Турă* называют «Дающий дождь». Аналогичными эпитетами характеризуются Инмар, Митра, Перун и т.д. Обряды инициирования дождя не что иное, как обращение к божеству дождя. В вербальных текстах высказывается желание дождя, чтобы сухая земля увлажнилась, выросла трава, люди смогли получить урожай. В конце ритуала птице (воробью, ласточке) мажут голову маслом и выпускают, чтобы она довела просьбу до *Турă*. Однако большие осадки тоже беда. Поэтому в такие дни принимают меры предосторожности. Например, женщинам не разрешается стирать белье [ЧГИ 154: 118; 156: 143; 176: 550 и др.]. Хеттский бог Телепину, «видимо, был богом землепашцев, поскольку его отец, бог грозы, говорит о нем: "Этот сын мой могуч, он боронит и пашет, он орошает поля и растит колос"» [Герни 1987: 123]. В мифологии Древней Индии огромная палица бога грозы — ваджра — несет в себе эротическую интерпретацию. Небо оплодотворяет землю дождем, как муж жену своим семенем. Такое важное значение бога-громовника, дающего дождь, присуще только культурам исконных земледельцев.

Относительно чувашей путешественники и исследователи XVIII в. писали, что они никакого закона не имеют, а исповедывают *Турă*, свои клятвы дают его именем. Самое страшное проклятие чувашей содержится в формулировке «Пусть взвесит (твое поведение) Турă». Сильно провинившихся, совершивших тяжкое преступление, *Турă* поражает молнией. Последняя надежда обиженного другим человека — это положиться на *Турă*, что он отомстит обидчику на том свете. Согласно легенде, некий человек видел, как *Турă* (= *Илья пралок*) вместе с другими божествами судит нарушителя его порядков. Чуваши верят, что такой суд совершается над человеком при переходе в иной мир. Также верят, что *Турă* расспрашивает новопредставлен-

ного о делах живых людей, поэтому, укладывая в гроб родственника, закрывают ему все отверстия, чтобы тот мог оправдываться перед Всевышним: «Не видел, не слышал, не знаю». Если вина за нарушения предписаний верховного божества лежит на большой массе людей, то *Турă* посылает на землю мор [Рычков 1762: 188; ЧГИ 151: 21; 174: 275 и др.]. В целом *Турă* выступает как синоним праведности. Это значение *Турă* в контекстах просматривается очевидно. Такой нюанс не прошел мимо внимания иноязычных исследователей чувашского текста. Так, при переводе песенной строки «На наши лбы так Турă написал» используется значение the fate «рок, судьба, жребий» [Vikar, Bereczki 1979: 102].

Материалы об облике *Турă* позволяют говорить об эволюции этого персонажа — от безликой сути до антропоморфного существа. Исконно древнее представление о нем характеризуется беспортретностью [Кудряшов 1970: 34]. В упанишадах и раннем индуизме также имеем верховное божество в виде безликого абсолюта [Жуковская 1977: 17]. Наиболее устоявшийся образ *Турă* — это седоволосый старец с посохом в руке [Ашмарин 1937б: 156]. Аналогичные божества в древней Индии изображались как старцы, иногда на белой лошади, у хантов и манси они представлялись умудренными седыми стариками. Вообще чуваши исконно не имели тенденцию к антропоморфизации и изображению божеств в виде скульптур. Так, в 1911 г. крестьянин д. Подлесные Шигали Буинского у. Симбирской губ. Варфоломей Тимофеев писал: «Здесь не делали фигурки божеств, а поклонялись дереву, пню, роще, началу оврага, оврагам, лесам... Здешние чуваши не имели фигур для поклонения божествам» [ЧГИ 207: 53–54]. Такое представление типично для чувашей, и оно подтверждается среди некрещеных чувашей. Так, автору этих строк в д. Средние Алгаши Ульяновской обл. объяснили, что они человека, лошадь, корову не обожествляют, а за *Турă* признают Природу [Поле 90: 265]. Совершенно аналогично объяснение индейцев павни: «Мы не представляем себе Тирава в виде человека. Мы видим его во всех вещах... Каков его собственный облик, неведомо никому» [Элиаде 1999а: 109].

*Турă* — персонаж семейный. Он имеет отца (*Тор ашшĕ*), мать (*Тура амăшĕ*) и детей (обычно сына) [Милькович 1906: 50; Георги 1799: 39; Вишневский 1846: 4 и др.]. Мать Бога представляется в виде старушки. Ее просят заступаться перед *Турă*, довести до него мольбу. Некоторые источники *Турă амăшĕ* переводят как «жена Турă», видимо, учитывая бытовое обращение мужчин к жене как *амашĕ*, т.е. «мать ребенка» или «мать моего ребенка».

Это божество имеет обслуживающий персонал. Так, есть персонаж, постоянно находящийся перед ним и отворяющий ему дверь в жилище. В объяснении такого явления, видимо, близок к истине Г.Е. Кудряшов [1974: 88]: «Синкретизированный на мусульманской и затем православной основе небесный бог стал иметь не только отца, мать, жену, детей, но при нем появился целый штат второстепенных божеств: предстоящий, предшествующий, отворяющий двери, божие дуновение, милость, могущественный, производящий силу, посылающий силу, гнев божий, божие наказание и т. д. Таким образом, сделан громадный шаг от почитания умерших дедов и бабок к почитанию богов, подобных ханам и царям с их пышным двором и множеством чиновников». Такие прикладные должности, конечно, свойственны обществу с классовым расслоением. Достаточно четко прослеживаются они уже в шумерском эпосе. Здесь, например, есть кравчие при дворце [Афанасьева 1989: 4].

В пантеоне чувашей многие персонажи определяются единым термином *турăсем* «божества». Для сравнения: это все равно что сказать «люди», «студенты», «чуваши», имея в виду круг лиц с конкретными именами. Иначе говоря, *Турă* — это конкретное божество, а нарицательное имя во множественном лице объединяет персонажи, в единственном числе присоединяется к имени конкретного божества. Например: *Хĕвел турă* «божество Хĕвел»; «у чувашей имеются такие турăсем: Пиҳампар, Уйăх, Шыври, Ийе, Киремет...»; *Хĕртсурт турă* «божество Хĕртсурт» и т.д. И само главное божество *Турă* исходно было одним из множеств божеств *турă* и ничем не выделялось, только впоследствии постепенно вобрало в себя функции многих других божеств, взошло на пирамиду иерархии и стало управлять.

Совершение жертвоприношений установил сам *Турă,* говорят чуваши. В отличие от других божеств и духов, Богу *Турă* принято отделять от первинок во время специальных ритуалов. Особой торжественностью в этом плане отличается родовой обряд *чӳклеме*, когда печется хлеб и варится пиво из нового урожая в честь *Турă* в благодарность за содействие и с просьбой помочь вырастить хлеб в следующем году. Наиболее излюбленными дарами для него из растительной пищи являются каша, пиво и лепешка. Среди даров животного происхождения выделяются баран и лошадь [Милькович 1906а: 61; Рычков 1762: 188; Поле 90: 156 и др.]. Конечно, нередко растительная и животная жертвы совмещаются. При этом соблюдают все необходимые правила.

В большинстве обрядов, посвященных божествам, вначале обращаются с коротким или пространным текстом к *Турă*. Обращение

делается или от имени самого молящегося, или от имени семьи, или от имени деревни. Каждая молитва отличается специфическим содержанием. Моление за урожай, например, содержит перечисление всех основных этапов технологии возделывания зерна. *Турă* также просят помогать вести себя пристойно на людях, иметь здоровье. Ему напоминают, что молящийся тоже его дитя. Жертвоприношение сопровождается перечислением даров. Во внеобрядовой ситуации можно ограничиться короткой фразой типа «Турă, спаси и помилуй». Клятва именем *Турă* считается наиболее эффективной [Рычков 1762: 188; Поле 90: 161, 164 и др.].

С распространением мировых религий монотеистические религии становятся общими, а в этническом плане нейтральными. Как ни абсурдно, именно по этой причине они признаются как полиэтнические конфессии. С официальным принятием христианства значительной частью чувашей имя их главного этнического божества — *Турă* — перешло и на название православного Бога. Это же имя использует православная Церковь.

Из-за многоаспектности слова (*Турă* как имя православного Бога, а также как обозначение понятия «божество» вообще) возникает путаница в правописании — с прописной (*Турă*) или со строчной (*турă*) буквы. Естественно, с большой буквы — когда речь идет об имени верховного божества и с маленькой — когда слово обозначает принадлежность к определенному классу. Конечно, в этнологических и религиоведческих исследованиях слово во множественном числе не может писаться с прописной буквы. Также в научной литературе нет необходимости писать с прописной буквы эпитеты и местоимения от слова *Турă* (например, у теологов: Творец, Он, Господь).

**Пӳлĕх** (*Пӳлĕхçĕ, Пӳлĕхçĕ турă*) — божество небесное. Является вестником божества *Турă*, его самое приближенное лицо, подчиняющееся и помогающее ему. *Турă* предписывает, а *Пӳлĕх* распределяет от его имени. Поэтому иногда *Пӳлĕх* называют именем самого *Турă*. Слово аналогично звучит в тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, финских языках и означает «часть, подарок; разделяющий». Видимо, к слову *пӳл* «отделить» прибавлены два словообразующих аффикса: *-ĕх* и *-çĕ*; отсюда — *Пӳлĕхçĕ*. Одни считают заимствованием из семитского, другие — из тюркского [Паллас 1773: 141; ЧГИ 154: 366; 231: 400 и др.].

В обращениях и молениях следует сразу же вслед за *Турă*. Например, в *чӳкле*ме первую кружку пива пьют за *Турă*, вторую — за *Пӳлĕх* и т.д. [Поле 90: 151; ЧГИ 21: 161, 162 и др.]. Один из корреспондентов Н.И. Ашмарина определил его божеством 1 разряда,

т.е. первого круга. Но в его же словаре есть определение *Пӳлĕх* как божества 3 разряда. Видимо, имеется в виду место в перечне, когда *Пӳлĕх* следует за *Турă* и *Турă амăшĕ*.

Широк круг функций, исполняемых *Пӳлĕх* по поручению *Турă*. Прежде всего, люди наделяются душами, принесенными божеством *Пӳлĕх*, поэтому его называют иначе «душу дарящий (рождающий)». По рождении младенца он на его лбу записывает участь: как звать, за кого выйдет замуж, какой смертью умрет и т.д. Выполнив, поднимается обратно на небо и докладывает *Турă* (в некоторых источниках отчитывается через посредника *Кепе*). От этой записи зависит счастье или несчастье, богатство или бедность. Он же защищает от незаслуженных обид. Домашний скот также является объектом его забот. Какая сноха придет в дом, зависит от него. Кроме того, в числе его функций другие самые жизненно важные сферы: состояние природы, урожай, безопасность [Милькович 1906: 60; ЧГИ 5: 62об.; 29: 133 и др.].

Соответственно, к *Пӳлĕх* люди относятся по-доброму: его почитают, приглашают на совместную еду, ему молятся.

В числе жертвенных даров для божества *Пӳлĕх* — каша, лепешка, хлеб из нового урожая, пиво. В общесельских ритуалах также встречаются дары животного происхождения: бык, баран, масло [ЧГИ 5: 62об.; 21: 161; 29: 199 и др.].

В молениях, обращенных к нему, кроме изложения содержания просьбы умоляли принять сказанные слова, а в конце совершали земное поклонение.

Как и у большинства божеств, у *Пӳлĕх* есть семья: жена и дети. Жена *Хăрпан,* другое название — *Пӳлĕх амăшĕ,* может восприниматься двояко: «Мать божества Пӳлĕх» и «Мать ребенка божества Пӳлĕх», что является буквальным переводом, ибо чуваши свою жену называют *амăшĕ*, т.е. «мать (моего) сына».

Как божество высшего ранга, *Пӳлĕх* имеет обслуживающий штат: постоянно находящегося перед ним, открывающего двери жилища и т.д.

**Хăрпан** (полно — *Хăрпан турри*) — божество, возносящее принесенную жертву к *Турă*. Интересно отметить, что в *сĕрен* одно из должностных лиц, занятое сбором жертвенных продуктов по домам, называется также *хăрпан*, что подтверждает функцию божества *Хăрпан* как божества жертвы. Н.И. Ашмарин относил его то к классу божеств, то к классу духов, что, конечно, ошибочно. Божество однозначно доброе. Оно приходится матерью божества *Пӳлĕх*. Во время значительных жертвоприношений в ее адрес также прино-

сится жертва [ЧГИ 40: 264,269; Магнитский 1881: 91 и др.]. Слово арабского происхождения и означает «жертва». Вошло в таджикский, татарский, удмуртский и другие языки. Левит (одна из книг Тора) в устном иудейском бытовании называют Torat-gorbanot, т.е. «закон жертв», где в основе — слово *горбан* «жертва», что соответствует содержанию данной части Библии. Согласно источникам, у *Хăрпана* имеется мать.

*Хăрпан* состоит в ряду божеств, возглавляемых божествами *Турă* и *Пӳлĕх*, чем и определяется ее статус.

Есть два обряда, во время которых обращение к *Хăрпан* обязательно: *Учук* и *чӳклеме*. Эти два ритуала являются сугубо земледельческими. Таким образом, данное божество принадлежит народу с исконной земледельческой культурой.

Из растительных жертв ей посвящают пиво, а из животных — барана [ЧГИ 29: 117; 180: 382г; 206: 191 и др.].

В вербальном тексте не обращаются к ней с особыми просьбами и поручениями [ЧГИ 29: 118; 30: 649; 146: 523 и др.]. «Довольствуйся, на тебя надеемся. Данное с любовью — прими с любовью», — вот основное содержание молений, так как цель обращения к ней одна — просьба доставить жертву по адресу, т.е. к *Турă*.

**Хăрпан амăшĕ** — мать божества *Хăрпан* и дочь божества *Хăт*. Упоминается в ритуалах, проводимых во благо содержимой в прясле живности. В молениях следует сразу же за *Хăрпан*. Вербальный текст и жертвенные дары ничем не отличаются от текстов и даров, адресованных *Хăрпан*. Дополнительно встречаются *юсманы* [ЧГИ 30: 649; 33: 860; III–149: 96 и др.].

**Хăт** — божество, хозяин красоты, порядка и лада как в доме, так и в обществе. Тюркское соответствие слова — *кот* — означает «душа, дух», ср. монгольское *хутаг* и тунгусо-маньчжурские *куту, хутури* — «счастье». *Хăт* является матерью матери (бабушкой) божества *Хăрпан*. Есть упоминания о матери самой *Хăт* [ЧГИ 30: 649; 33: 860–861 и др.].

В корреспонденции начала XX в. из с. Хочаши Ядринского у. указана основная функция данного божества: «Если супруги живут хорошо, то говорят, что живут хăтлă “ладно” (буквально — “имея Хăт”). Если жена умрет, муж останется, то говорят, что в этом доме нет Хăт. Почему же так? Потому что в том доме дико, жить неприятно». Из текста ясно: наличие *Хăт* равно культурному освоению пространства, установлению гармонии мужского и женского начал. В молениях, обращенных к ней, просят проявлять заботу о людях и домашнем скоте, также оберегать от стихии, воров. Если учесть, что

у марийцев и мордвы *куд ава* — «божество дома», то имя чувашского божества *Хăт* логично перевести как «дом», а прилагательное *хăтлă* — «имеющий дом».

Ее имя упоминается в ряду божеств, возглавляемых божествами *Турă* и *Пӳлĕх*.

В основном фигурирует в вербальных текстах ритуала *чӳклеме*, проводимом в родовом доме в благодарность за обеспечение жизненно важных дел. Межсельский ритуал *Хăт чӳк* проводится в из ряда вон выходящих ситуациях (life-crisis ritual). В Аксубаевском районе Татарии записан текст, из которого следует, что здешние чуваши в голодном 1920 г. провели *Хăт чӳк*. На жертвоприношение собрались жители окрестных деревень. «Во время чрезвычайного моления было принесено в жертву много коров, быков и лошадей, особенно много закололи жеребят», — говорится в источнике. Можно понять находившихся между жизнью и смертью сельчан, надеявшихся таким образом вернуть на землю первопорядок. Отметим и то, что катаклизмы способны организовать огромные массы людей (особенно одной этнической принадлежности) на экстраординарные шаги. Признаком классификации ритуала, посвященного божеству *Хăт*, в данном случае является сбор из 12 деревень, вероятно генетически родственных, восходящих к одному материнскому кусту.

**Кепе** — название божества. Иногда, зная, о ком идет речь, говорят проще: *чăваш турри* «чувашское божество». Неверна форма *Кĕпе*. Является посланником *Турă* и от его имени определяет судьбу людей. Его функции перекрещиваются с функциями *Пӳлĕх* и *Хăрпан*. Должно быть, это персонаж женского пола, так как, согласно народному объяснению, божество произошло от одинокой старухи. Мартти Рясянен чувашское *Кепе* справедливо сравнивает с марийским *Кава* «небо», удмуртским *Каба-инмар* «богиня судьбы», указывает на финское *Kapo/Kave* в «Калевале». Кроме того, у марийцев *кава* означает анатомическую «матку», а у чувашей есть пословица «Мать — Кепе, с ней не спорят». Этимолог М.Р. Федотов уверенно говорил, что термин *Кепе* был принят теократией древних финно-угров и чувашей во времена господства хазар. Ефим Малов считал, что *Кепе* восходит к еврейскому *кокаб* «звезда» и служит названием божества. Свою мысль он подтверждал тем, что звезда в верованиях древних народов служит символом счастья, указателем судьбы. Языковед Наум Андреев пошел еще дальше, считая, что чувашское *Кепе* исходит от имени *Хуба/Хеба* — супруги урартско-хурритского божества Тейшебы. От хурритов это название, полагал он, переняли греки в форме Геба. При этом он ссылался на исследования

В.И. Авдиева. Такое видение вопроса подтверждается и народной этимологией. Так, Н.И. Ашмарин записал в с. Большое Карачкино (ныне Моргаушский р.) название горы *Кепе ту*. Притом информатор пояснил, что *Кепе ту* — это большая гора, но, где она находится, он не знает, возможно, на Афонской горе; говорят, что там между камнями течет мед и пчел множество. В источниках упоминаются мать и отец *Кепе* [Паллас 1773: 141; ЧНМ, учет. № 4477. 530: 4; ЧГИ 40: 266 и др.].

Согласно народному определению, *Кепе* обитает на небесах и поэтому должна быть отнесена к небесным божествам. Если учесть марийское *Кава йумо* «божество неба», то получается, что *Кепе* — «божество-небо». Однако ее власть распространяется и на земле, и под землею. Она почитаема и считается добрым посредником между *Турă* и людьми. Практически все моления по существенному поводу содержат текст типа: «Мы молимся Кепе, пусть она доведет все до Турă». Поэтому нелишне молиться *Кепе* и утром, и вечером. *Кепе* в списках пантеона стоит в ряду, возглавляемом божествами *Турă* и *Пӳлĕх*. Часто упоминается вместе с *Хăрпан*. Алексей Рекеев назвал ее последним, заключительным духом (читай: божеством). Однако речь идет не о статусах. Дело в том, что в ритуалах к *Кепе* обращаются после всех других божеств, чтобы она видела усердие молящихся и все это довела до *Турă*. *Кепе* относится к классу важных божеств. Согласно Н.В. Никольскому, *Пӳлĕх* и *Пихампар* являются ее вестниками или даже служителями [Георги 1799: 39; ЧНМ, учет. № 4477, инв. 530: 4; ЧГИ 21: 161 и др.].

От *Кепе* зависит счастье отдельного человека и всех домочадцев и состояние его скота.

Как видим, она призвана примирить других богов с чувашами. Поэтому ее принимали за своего ходатая, посредника и за эту службу ей тоже приносили жертву. Специальное жертвоприношение проводили осенью. В числе жертв растительного происхождения фигурируют пиво, каша и лепешка. Среди жертв животного происхождения — гусь и баран [ЧГИ 21: 161, 162; 29: 117 и др.].

Поскольку полагают, что *Кепе* все видит, особого вербального текста, посвященного ей, нет. Просто констатируют, чтобы она довольствовалась тем, что дали, и довела весть до *Турă*.

**Хĕвел** «Солнце». Часто обозначается термином *Хĕвел турă*, т.е. «божество Хĕвел». Споры исследователей на предмет «Божество ли Хĕвел?» всегда заканчивались положительным ответом. *Хĕвел* — одно из немногих высокопочитаемых божеств [Лепехин 1771: 166; Милькович 1906а: 62; Чеботарев 1776: 226 и др.]. Поскольку

Солнце — важнейшее светило, от которого во многом зависит жизнь на земле, то и отношение у народов к нему универсальное. Бенгальские мунда ставят божество Солнце во главе пантеона. У инков император считался сыном Солнца, в Древнем Двуречье солнечный диск являлся символом божественности, в традиционной культуре монголов понятие «солнце» могли заменять категориями «огонь», «золото» и «царская власть» [Афанасьева 1983: 298; Жуковская 1988: 164; Элиаде, Кулиано 1997: 45].

Величие данного божества проявляется и в том, что перечисляется оно вслед за такими, как *Турă* и *Пӳлĕх*. В редких случаях его имя упоминается и перед *Турă* [Милькович 1906а: 62; Чеботарев 1776: 226; ЧГИ 21: 168 и др.]. Аналогично высок статус солнца у древних народов. Например, иудеи до восхода солнца не произносили ничего профанного, а только просили в молениях взойти его [Амусин 1971: 352]. Поэтому христианство предписывает не служить и не поклоняться солнцу, тем самым не совратить себя перед другой религией [Втор 4: 19; 17: 3].

Известно, что чуваши молились, обращаясь лицом на восток. Если они терялись в ориентации, то непременно обращались к солнцу. Практически любому религиозному действу у чувашей предшествует моление лицом к солнцу. Также известно, что аналогичная ориентация на солнце существует у многих народов. Славяне в кровле своих храмов оставляли отверстие для наблюдения первых лучей восходящего солнца [Срезневский 1846: 45].

Приносят также маленькую пресную лепешку *юсман* и кашу. Каравай из пшеничной муки, посвящаемый этому божеству, напоминает солнце как по форме, так и по цвету.

Самая ценная жертва для *Хĕвел* — это пиво (см. ритуалы *чӳклеме, сăра чӳк* и т.д.). Чуваши божились, т.е. клялись солнцем, луной, землей и т.д. Они как бы призывают *Хĕвел* стать судьей в спорных делах. При этом обязательно обращаются лицом к солнцу и смотрят прямо на него, приняв позу адорации [Поле 90: 169; ЧГИ 179: 23; 184: 376 и др.]. Клясться, обращаясь к солнцу, что так не говорил, того-то не брал, означает: «Это правда». Говорящий неправду непременно терпел кару от божества *Хĕвел*.

Имя *Хĕвел* сопровождается эпитетом *ырă* «добрый». Оно входит в число благотворящих божеств.

Чувашское слово *Хĕвел,* возможно, соответствует шумер. *gibil* «бог солнца», кимер. *heul*, гр. *helios* «солнце» и т.д. В тюркских языках прямых соответствий нет [Андреев 1975: 109; Паллас 1787: 234; Шрадер 1886: 461].

**Уйăх** «Луна». Входит в число высокопочитаемых добрых божеств [Вишневский 1846: 17; Сбоев 1865: 51, 105 и др.]. Вообще луна во многих культурах является символом божественности. Например, в искусстве Двуречья над головами рисунков-божеств помещали знаки солнца и луны. Статус божества-луны достаточно высок. В списках наиболее близко к нему стоят *Хĕвел* и *Турă*. Высокий статус диктует соответственное обращение. Не зря на заре христианства божества, олицетворяющие небесные светила, становятся наиболее нежелательными, ибо они в состоянии были затмить культ Бога-отца.

Луна является тем неземным персонажем, к которому обращаются в качестве строгого судьи при клятвах. Божиться именами *Уйăх* и *Хĕвел* — наиболее верная клятва. Например: «Так не говорил, Уйăх есть, Хĕвел есть».

В качестве жертвенного дара божеству *Уйăх* подходят лепешка, *юсман, йăвача*.

**Уйăх-Хĕвел** — эти два почитаемых божества часто упоминаются вместе. Обычно впереди стоит женский персонаж *Уйăх*. Видимо, такой порядок именования вообще характерен для чувашской этнографии и фольклора. Сравним тексты сказок: «Жили-были старуха и старик...», а не «...старик со старухой». Парность луны и солнца типична для многих народов мира. Инки одновременно пользовались как лунным, так и солнечным календарями, у них император и императрица считались сыном Солнца и дочерью Луны. По представлению китайцев, Солнце и Луна концентрируют инь-янную энергию и порождают звучащий ветер *фэн* [Ткаченко 1990: 54]. Другими словами, дуэт божеств *Уйăх-Хĕвел* как единство праматери и праотца способен породить третью ипостась, шире — вызвать жизнь на земле.

Как в отдельном, так и при совместном назывании их сопровождает эпитет *ырă* «добрые». Основная просьба к ним — вырастить хороший урожай в поле. Иначе говоря, эти персонажи входят в ряд важных божеств пантеона, почитаемых исконными земледельцами. Их именами клянутся. Наилучшие жертвы — каша и непочатый хлеб на столе. Другими словами, божествам-земледельцам приятны продукты земли.

**Кăвак хуппи** — божество, дарующее счастье; является в виде редкого яркого светового эффекта на небе. Буквально означает «голубой покров (веко)». По объяснению одного источника, *Турă*, раздав людям веры, удалился от дел, но время от времени следит за действиями низших божеств. Иногда он приоткрывает небо и смотрит на землю с целью ревизии. Согласно другой трактовке, данный акт есть момент рождения сына небесной твердью. В это время молитва осо-

бенно действенна. *Кăвак хуппи* называют вслед за такими важными божествами, как *Турă* и *Пӳлĕх* [ЧГИ 21: 168; 180: 283г; 206: 193; и др.]. Несмотря на то, что *Кăвак хуппи* трактуется как «глаз божий», однако выступает оно как самостоятельное божество. В функциях божества *Кăвак хуппи* понятия *турă* «божество вообще» и *Турă* «конкретное божество» не разошлись: они еще находятся в синкретичесом состоянии, но это уже разные персонажи.

В качестве эпитета к нему используют слово *ырă* «добрый».

Его взгляд на землю всегда внезапен. Согласно одним текстам, происходит это рано утром, непосредственно перед зарей. Согласно другим, вечером или ночью, что также говорит о его внезапности. Сияет зеленовато-голубым цветом, его резкая яркость напоминает молнию. Но исчезает быстро (за одну минуту) [ЧГИ 31: 36–38; 207: 108 и др.].

*Кăвак хуппи* показывается лишь очень счастливым людям. Кто увидит — тот счастлив. Предстоящая богатая или бедная жизнь зависит от видения или невидения этого божества, ибо во время короткого раскрытия неба на землю посылается счастье. Буряты называют небо Вечным Синим Небом. Аналогичное световое явление на небе называют словом, обозначающим понятие «судьба, рок, предопределенность» [Михайлов 1987: 12]. Самым удачливым *Кăвак хуппи* может показаться до трех раз в течение жизни. В этот момент кто что-либо успеет вымолвить, то обязательно исполнится. Например, говорят: «Дай мне хорошую жизнь», «Дай мне детей», «Дай мне хлеба». Тем не менее многие в это время теряются и не успевают попросить.

В специальных молениях к нему обращаются с теми же универсальными просьбами: счастье самим, дому, очагу, детям, родным. Жертвенными дарами служат пиво, *юсман*, гусь.

Зафиксированы рассказы очевидцев. Так, один из зажиточных крестьян Чистопольского у. Казанской губ. причину своего богатства связывал именно с этим явлением, во время которого он попросил денег. Такие истории записаны и нами.

Идентификация *Кăвак хуппи* с северным сиянием неверна.

**Çăлтăр** — божество Звезда. Этимологические и типологические родственники слова имеются в иранских, финно-угорских и тюркских языках. Сомнение А. Вамбери об отсутствии божественности в понятии *çăлтăр* не может быть признано верным. Однако и в его отрицании имеется идея божественности: «они (т.е. звезды. — *А.С.*) состоят под руководством высочайшего бога» [Vambery 1885: 488]. Чуваши данное божество упоминают в одном ряду с *Турă, Пӳлĕх, Хĕвел* и *Уйăх* [ЧГИ 160: 271].

У каждого человека — своя звезда, говорят чуваши. Она появляется на небе вместе с новорожденным и гаснет или падает одновременно со смертью этого человека. Пожелание другому падения на его голову (его персональной) звезды — очень страшное проклятие [Ашмарин 1937а: 19–20]. Согласно поверью, слабо мерцающая звезда означает рождение несчастливого.

О том, что звезды являлись предметом поклонения до христианства, свидетельствует Библия. Поэтому израильтянам впоследствии дается наказ не поклоняться небесным телам: «И чтобы ты, подняв свои глаза к небесам и увидев солнце, и луну, и звезды, все небесное воинство, не совратился, и не поклонялся им, и не служил им» [Втор 4: 19].

**Божества типа Киремет**

**Киремет** — содержательное и значимое божество в религиозно-обрядовой жизни чувашского народа. Ему посвящены многочисленные статьи исследователей. В то же время как в сознании самих исполнителей обрядовых действий и молений, так и в научных работах трудно найти другой персонаж народных верований чувашей, который бы не вызывал столь противоречивых мнений — от ужаса перед ним до абсолютного его почитания и обращения к нему за покровительством.

Ошибочным следует считать восприятие *Киреметя* как духа.

Согласно легендам, божества *Киремет* и *Турă* жили на небе и приходились друг другу братьями. Одни тексты называют *Киреметя* старшим, а другие — младшим (близнечный миф?). Рассказывают, что *Турă* прогнал *киреметей* с неба за недобрые поступки. Таким образом, они упали в овраги и на поля и остались там жить. Поэтому *Киреметя* можно назвать и deus inversus, т.е. развращенным богом (или богом наоборот). Такая генеалогия находит параллели в мировой религии, например, в «Авесте». Как показывают сравнения, разногласие между верховным божеством и его антиподом заключалось во взгляде на религию. «Йима возгордился, возомнил себя богом и творцом мира и был за это низвергнут в ад... На вопрос Заратуштры: "Что было наихудшим из сделанного Джамой (Йимой) этому миру?" Ормаз отвечает: "Когда я явил ему Религию, он не принял ее"» [Рак 1997: 75]. Таким образом, *Киремет* — это божество на земле. Небесное происхождение божества *Киремет* можно «высмотреть» и в ритуальных действах. Так, дерево-киремет на высоте человеческого роста завязывается по окружности лыком или тряпкой, куда помещают жертвы.

В то же время многие источники называют его злым божеством. По определению А. Альквиста, В.А. Сбоева и Н.И. Золотницкого, *Киремет* есть высшее существо в царстве злых божеств и составляет оппозицию божеству *Турă*. По мнению К.С. Мильковича, Х. Паасонена, Т.С. Пассек и Б.А. Латынина, данное божество злое, коварное и гневное. Как объяснял В.А. Сбоев, *Киремет* по происхождению был добрым, но сделался злым из-за стечения различных обстоятельств [Милькович 1906: 51; Альквист 1997: 3; Сбоев 1865: 110 и др.]. В марийской мифологии он — божество зла, брат и противник демиурга Кугу-юма. Видимо, близок к истине М. Васильев: марийцы с принятием христианства испытали сильное влияние русских и на многие свои верования, в том числе и на *киреметей*, стали смотреть глазами русских, т.е. как на злых божеств. Аналогично обстоит дело у удмуртов. Здесь он выступает как источник зла и противостоит своему добродетельному брату Инмару. И чуваши, и марийцы, и удмурты молятся *Кирметю*, приносят ему жертвы, стараются ублажить. Если *Турă* просят, то *Кирметю* следует угождать. В этом — главное отличие в ритуальном обращении к главным божествам.

В принципе, *Киремет* амбивалентен, т.е. добрый и злой одновременно. Соответственно, он в одном лице бывает и свирепым, и смирным.

Н.И. Ашмарин под термином *Киремет* понимал особо почитаемых духов предков. Если мы примем данное положение, то придется считать первичным культ *Валем хуçа* по отношению к *Кирметю* и, соответственно, заимствование всей системы верований о *Кирмете* из исламской религии. Конечно, это не так. Исследователь чувашской и марийской традиционных религий М. Васильев, в частности, писал о неосновательности толкования *киреметей* как сути душ умерших людей. А.П. Хузангай также указывает на неверность толкований Н.Р. Романова, Р.Г. Ахметьянова и Н.И. Ашмарина, согласно которым культ *Киреметя* целиком является продуктом мусульманского влияния. «Думаем, что эти объяснения отражают лишь внешнюю сторону процесса; на деле происходило приспособление сугубо мусульманского термина к сложному комплексу архаичных представлений и функций, связываемых с Киреметем» [Хузангай 1986: 65].

*Киремет* — слово собирательное, т.е. все типы и виды *киреметей* обозначаются единым термином. Среди них соблюдается строгая иерархия. А главного, соборного называют *Аслă (мăн) киремет*. К числу наиболее старших чуваши относят *Аслă ырă* «Старший доб-

рый киремет», *Аслинчен кĕçĕнни* «Помладше старшего», *Тĕлхерĕн, Пăванчă, Йĕлтĕрч. Кирemети* живут семьями, у них есть матери, отцы, дети. Вообще, их количество не определяют. «Киреметь одна, но проявляться, обитать может в разных местах одновременно» [Пассек, Латынин 1930: 47]. Помимо того, каждый *Киремет* кроме детей имеет служебный штат, исполняющий его приказания. В их числе — стоящий перед *Киремететем*, вестник *Киреметя*, отворяющий двери жилища *Киреметя*, уборщик жилища и т.д. *Киремети* являются хранителями и покровителями тех местностей, где находятся сами [Милькович 1906а: 62; Вишневский 1846: 5–6 и др.].

Отсутствуют специальные исследования, посвященные изучению так называемых «второстепенных» и «младших» *киремететей*. Именно они занимают наибольшее место в традиционной религии чувашей — ≈ 30 % от всех божеств и духов.

Местами обитания божества *Киремет* являются выделяющиеся на местности локусы. Например, горка на лугу, как остров среди моря. Они обитают в лесах и рощах. *Киремететищами* могут быть горы и холмы, овраги и локусы у воды (родника, речки, озера). Излюбленными местами являются горки с деревьями. Из деревьев наиболее подходящие береза, липа и вяз [Поле 90: 163, 189; 94: 246 и др.]. Обычно местность бывает огорожена либо естественным ограждением, либо специально построенным. Например, заросли орешника, расположенные в начале оврага, служат преградой на подходе и предохраняют участок от скота. Свидетель XVIII в. говорит о *кирemетях*, расположенных «в отдалении от деревни и обыкновенно подле ключа или речки, приятном и деревами обсаженном месте» [Паллас 1773: 139]. Однако всякий смысл расшифровывается в разных контекстах по-разному. Так, некоторые чуваши Буинского у., называемые *хирти* «полевые», не имели на некоторых местах *киремететей* деревьев. В таком случае, разумеется, символами считались другие объекты (лужайка, возвышенность, овраг, столб). Показательным можно считать пример из Аликовской в. Ядринского у. Здесь существовали две формы *Киреметя*: 1) старый дуб у оврага и 2) лужайка на 5 кв. саженей, расположенная посреди загонов, никем не вспахиваемая [ЧГИ 174: 425]. Однако допустима трансформация понятий о *Киремете*: во-первых, сказались плоды христианизации; во-вторых, вследствие исчезновения самого дерева (сгнило, сгорело) понятие об объекте могло быть перенесено на местность. Такое место располагается в стороне от поселений и дорог. Обычное расстояние от деревни — от одной до пяти верст. Существенный признак этих локусов состоит в нахождении их вне культурного пространства деревни.

Помимо основных общесельских урочищ в отдельных местностях имелись узколокальные *киреметu* (условно их можно назвать второстепенными или младшими). Видимо, на этих второстепенных урочищах не совершались общенародные поклонения. Тем не менее они от этого не теряли свою магическую силу и держали окрестное население в смирении и страхе. В этом плане у чувашей выделялись *киреметu*, расположенные вокруг села Ишаки Чебоксарского у. Согласно рукописи архиепископа Даниила Филимонова, здесь, кроме основного *Киреметя*, имелось шесть младших. Среди них — *Кипĕт киремет*, расположенный на дне глубокого оврага с родником (по представлению ишаковцев, божество *Кипĕт* жило именно там, оно считалось очень злым); *Çĕн ыр киремет* «Новое доброе божество киремет» находилось у родника на краю леса (этот *Киремет* не злой, однако его боялись и совершали *чук*); *Сив çăл киремет* «Киремет холодный родник» (здесь был сильный родник, окруженный ольшаником, вода которого была исключительно холодной).

Сельчане периодически обращались к *киреметям*. Должно быть, каждая деревня имела свое урочище. Сведений об этом очень мало. Одни источники свидетельствуют, что *Киремет* имелся при каждой деревне [РГИА, ф. 515, оп. 15. 465: 2 об.], другие располагают более обобщенными данными. Например, согласно архивным материалам, в 60-х гг. XIX в. в Батыревском приказе Буинского у. было 9, в Цивильском у. всего 12 подобных урочищ. Эти цифры, разумеется, не совсем точно отражают количество существовавших *киреметей* в Чувашии. Сохранились и более конкретные сведения. Так, у д. Старое Афонькино Самарской области два *киреметя*: внешний, находящийся на границе с с. Салейкино, и внутренний, поближе к своей деревне [Поле 90: 189]. В поле с. Большие Арабуси Буинского у. было пять *киреметей*: Старший киремет, Младший киремет, *Пулай киремет*, *Явка ялĕ*, Исток семи оврагов [Ашмарин 1934: 235].

Еще одна особенность *киреметей* — отсутствие на данной территории места поклонения божеству *Турă*. На *кӳреметище* деревья стоят до полного высыхания или гниения. Пилить, рубить их не смеют, поэтому оставшиеся деревья-киремети везде напоминают нетронутые островки. Действительно, они являются посредниками между человеком и божеством. «Но эти рощи сами все-таки не киремети, а только места нахождения киреметей» [Рекеев 1896б: 5]. «Дух, живущий в дереве, в растении, приняв в воображении первобытного человека разнообразные формы, стал и предметом народной символики. Придав ему на первых порах образ существа живого, он стал гипостазировать: предмет вместо духа, или дух в том предмете, который

его изображает. Этим объясняется, что и умилостивление переносится на предметы, изображающие дух» [Мандельштам 1882: 226].

Ограждения *киреметищ* у чувашей носили преимущественно символический характер. Например, иногда ограждали пряслом. Однако имелись и более сложные строения [Милькович 1906а: 62; Пекарский 1865: 59; Паллас 1773: 139 и др.].

Почти все источники говорят о четырехугольном продолговатом мольбище у чувашей. Только в одном документе упоминается форма эллипса. Протоиндийские алтари также «имели определенную форму: круглую, квадратную, трапециевидную, полумесяца, птицы и т.п.» [Альбедиль 1999: 31]. Ограда *киреметища* представляла собой преимущественно тын вышиной в человеческий рост. Должно быть, размер занимаемой площади был довольно внушительным, например, 34 сажени ширины и 59 длины, т.е. более 72 м в ширину и около 126 м в длину. Иначе говоря, площадь такого мольбища составляла более 9 тыс. кв. м или 1 гектар. Конечно, строителям такой архаической структуры необходимо было иметь элементарные геометрические знания. В Древней Индии при устройстве жертвенной площадки руководствовались специальными наставлениями (шульвасутрами), содержащими начала геометрии [Альбедиль 2004: 95].

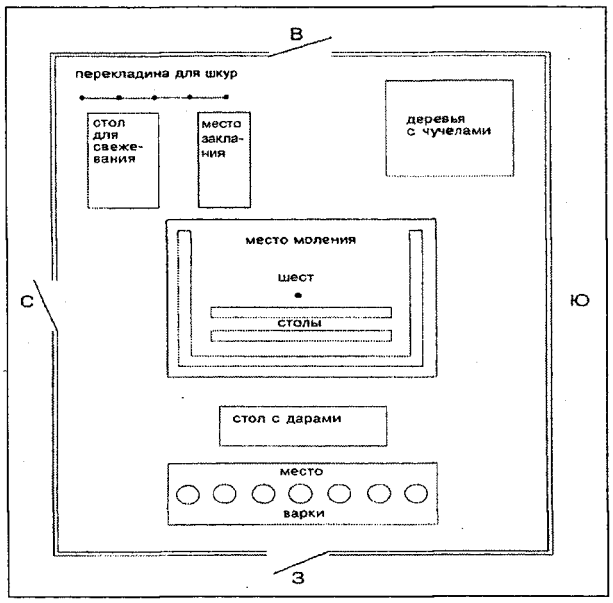
У мольбища трое ворот, каждые в середине соответствующих стен: одни с востока, через которые вводят скот на жертву; другие с севера, через них носят воду; третьи с запада, здесь входили люди. Место обиталища *Киреметя* выбиралось так, чтобы около северных ворот имелась вода (ключ или речка), необходимая для приготовления жертвенной еды.

Около восточных ворот к северу находится место, где закалывают скот и птицу. Возле северной калитки имеется большой стол, на котором свежуют и очищают закланную жертву. Невдалеке в землю забиты колья, на которые временно развешивают снятую со скота кожу. У западной калитки имеется поветь, т.е. крыша на столбах, под которой варится мясо жертвы, а рядом на большом столе размещаются принесенные из дома дары (в основном лепешки). В середине *киреметища* построено крытое здание, у которого только три стены — западная, северная и южная. Здесь едят жертвенную пищу, стоя за длинными столами, накрытыми скатертями. В середине хижины водружен длинный шест, проходящий сквозь кровлю. На шесте закреплено снизу плоское, а сверху острое железное кольцо (конус?). Этот знак символизирует небесную сферу. На некоторых строениях такое кольцо отсутствует. Для сравнения: в древнеиндийском обряде *ashvamedha* жертвовали коня, привязав к шесту, символизирующему древо жиз-

ни, на вершине которого помещали колесо — символ солнца. Кроме всего, в *кириметище* находилось несколько деревьев (обычно дубы) с растянутыми на них шкурами жертвенного скота. Должно быть, они были вдеты на шесты, а чучела располагались мордами вверх.

Строение *кириметища* окружали растущие деревья, и вместе с забором они составляли двойную ограду. В целом *кириметище,* скорее всего, выглядело следующим образом (Схема 6).

Схема 6. Кириметище (реконструкция)




Можно высказать гипотезу: *кириметища* с оградами и строениями, а также рельефным расположением могли быть прообразами городов-крепостей. В пользу такой версии говорит и *кириметный* майдан: здесь не должна расти высокая трава, тут не сорят, периодически проводят ремонт и уборку. Аналогично у протоиндийцев «жертвенная площадка представляла собой участок земли либо плотно утоптанный, либо выстланный травой или вымощенный кирпичом» [Альбедиль 1999: 32]. Эта традиция просматривается и в современных городах.

Упрощенным *кириметным* домом могла быть клеть, построенная на народные средства и находящаяся на окраине деревни. Здесь обязательно должно расти дерево, а местность должна иметь хотя бы сим-

волическую ограду. Общенародные моления у такой клети не проводились, довольствовались закидыванием денег в клеть через щель.

Поправлять и ремонтировать жертвенную ограду не принято. После того как она полностью обветшает (обычно через 10 лет), ее разбирают и сжигают. Ограда строится заново, однако мольбище признается священным только через 3 года — именно после истечения такого времени там начинают обитать *киремети*.

Чувашские мольбища *Киреметю* имеют и типологические, и прямые соответствия с аналогичными объектами в авестийской и ветхозаветной религиях. Такие же места молений имели саамы, марийцы, мордва и удмурты. Во второй главе «Видевдата» описана зороастрийская *вара* с квадратным ограждением со стороной «в лошадиный бег». Мольбище-убежище возведено культурным героем Йимой по предписанию Ахурамазды на мифической прародине иранского народа. Аналогичный квадрат, противопоставляемый силам хаоса, встречаем и в других индоевропейских традициях. Например, Roma Quadrata в римской мифологии, прямоугольные храмы в иранской, славянской, древнегреческой культурах, квадратная обитель Ямы в «Ригведе» [Лелеков 1987: 215]. Удивительное сходство находим в удмуртской *куале*: это четырехстенное, сложенное из бревен здание, крытое тесом в два ската; в молельню одна дверь, окон нет; там обыкновенный стол; в крыше имеется отверстие для выхода дыма [Богаевский 1896: 103–104].

*Киреметище* нуждается в присмотре, чтобы посторонние или кто-либо несознательный не потревожил божество своим невежественным поведением. Для этого выделяют одного из мужчин, живущего недалеко от местонахождения *Киреметя*. Называют такого человека смотрителем *киреметища*. Его обязанность — охрана, поддержание надлежащего состояния и своевременное моление. Он следил, чтобы с охраняемой им территории никто не брал вещи, не рубил деревьев, не косил травы, не брал денег, не ловил рыбы. Кроме того, смотритель содержит *киреметище* в чистоте, следит, чтобы трава была низкой и ровной. Проверять состояние *киреметища* нужно раз в неделю. Раз в год смотритель перед молением проводит генеральную уборку территории, накануне моется в бане, утром надевает белую рубашку, печет *юсманы*, заворачивает их в платок и идет молиться. У входа он совершает коленопреклонение. Внутри проделывает обычные действия, принятые при молении. Пока не очистили территорию *Киреметя*, в деревне никто не приступает к уборке улиц. Иначе, говорят, не будет урожая, в поле заведется саранча. Должность смотрителя неоплачиваемая, пожизненная. Такое лицо пользуется всеобщим почитанием. Последние письменные упоминания о конкретных смотрителях

относятся к началу XX в. (д. Ягаткино Ядринского у. и с. Чурачики Цивильского у.) [Паллас 1773: 142; ЧГИ 6: 594–595].

Необходимо отметить ревностное отношение чувашей к своему божеству *Киремет*. Даже при переселении на новое место жительства на далекое расстояние они продолжали поклоняться прежним местам. Например, чуваши Бугульминского у. Самарской губ. во время общественного жертвоприношения сначала обращались к Карсунскому *Киреметю* Симбирской губ., откуда они переселились. Только позже они создали на новом месте свой *Киремет*, огородив березовую рощу. Жители с. Большая Таяба Тетюшского у. считали, что из их села выселились три деревни. Действительно, в конце XIX в. сюда как в материнское село поклоняться *Киреметю* приходили жители именно этих трех деревень. Основными причинами переселения были нехватка земли и религиозное преследование [ЧГИ 173: 243; 237: 187; Сбоев 1865: 111 и др.].

Считают, что чувашское слово *киремет* восходит к персидскому или арабскому *карамат* — «чудо, совершенное святым». Евфим Малов полагал, что говорить так нет оснований. Он указывал, что чуваши о действиях *Киреметя* не говорят как о чуде. Согласно его гипотезе, слово происходит от еврейского *керем/керам* «окружать, огораживать», «сад, огород». Действительно, древние евреи свои моления совершали в рощах и дубравах [Малов 1882: 3–7]. Ариэль Голан в своем исследовании на географию слова смотрит шире: в поверьях древних греков *Кер* — демон смерти. Корень слова сохранился и в названиях других мифических существ у греков и римлян: *Керы* — женщины-демоны, получающие удовольствие от сражений, где люди убивают друг друга, *Керикон* — жестокий демон, *Керкопы* — разбойники, *Карна* — богиня преисподней [Голан 1993: 218]. Однако этимология слова и функционирование понятия *Киремет* имеют еще больший ареал. Так, у малайцев существовал театр кукол *керамат*. Сюжеты и персонажи этих спектаклей заимствованы из древнеиндийских эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата». Таким образом, есть основание полагать, что в малайский язык слово пришло из санскрита или через санскрит. Малайский *Керамат* в основе обладает теми же свойствами, что чувашское божество: меняет вид, лечит больных, приносит разные блага (вызывает в засуху дождь и т.д.) [Соломоник 1998: 95, 99]. Получается, этимология слова и функции божества одинаковы не только в чувашской, марийской и удмуртской религиях, а значительно шире — они имеют индоевропейский субстрат.

Относительно облика божества *Киремет* нет однозначных объяснений. Основная масса источников говорит, что *Киремет* невидим.

В своих урочищах они обитают невидимо. Так, в ответ на рассказ детей, что они в лесу видели *Киреметя*, родители отвечают: «Это был не Киремет, а Арçури, ибо Киремет невидим» [Милькович 1906а: 62; ЧГИ 151: 92; Вишневский 1846: 2 и др.]. Таким образом, о внешнем облике *Киреметя,* хотя бы мифическом, основные тексты не говорят. Это объясняется восприятием божеств через определенные вещи и предметы, считающиеся их воплощениями. Однако человека не удовлетворяет вакуум — отсутствие портрета божеств. Срабатывает фантазия. Так, допустимо, что божество зримо знахарям. К примеру, знахарь говорит: «Смотри на монету. Но не знаю, видишь ли ты: на монете небольшой помещик, он — сын Киреметя по имени Сурăм. У него рот серебряный, язык золотой, а язычок — медный». В иных рассказах *Киремет* видится седобородым стариком. Главный *Киремет*, говорят, разъезжает на тройке, когда проверяет своих младших собратьев. Исчезает он внезапно: подъезжая к обиталищу, пропадает.

Как уже отметили, *киреметища* — места приятные, обильные деревьями. Такие локусы пользуются почитанием и признаются священными. Проходя мимо, люди снимали шапки и называли божество по имени. Накануне больших молений чистили всю окрестность, родники, с территории выметали сор и сжигали, считая, что этим уничтожают всю нечисть. День моления считается праздничным, нерабочим. По этому случаю мылись в бане и надевали чистое белье. Настроение у всего населения бывает торжественное. Если моление происходит на известном в округе *киреметище*, могут явиться и из дальних деревень. Возвращаются с праздника с песнями. И ныне отдельно растущие деревья-киремети пользуются сакральным авторитетом: их не рубят, около них не шумят, держатся смирно [Лепехин 1771: 164; Паллас 1773: 139; ЧГИ 147: 237 и др.]. Несмотря на жесткие меры Церкви и властей по истреблению мест почитания *киреметей*, их усилия вплоть до конца XIX в. не возымели цели. В архивах Синода сохранилась переписка, свидетельствующая о ревностном отношении чувашей, марийцев и удмуртов к своему божеству. Так, известно совместное моление чувашей и марийцев близ д. Нуктужи Чебоксарского у. Узнав о предстоящем молении, местный священник среди прихожан неоднократно проводил пастырские увещевания, сообщил об этом становому приставу и в местное волостное правление, просил, чтобы власти удержали народ. Однако торжество состоялось 13–15 декабря 1860 г. Никто из членов причта моления не смог увидеть, так как они просто побоялись подойти. По той же причине не явились земская полиция и другие представители власти [РГИА, ф. 796, оп. 141. 529: 2–3].

*Киремет* — божество жертволюбивое. Даже попившему воду из родника около киреметища следует оставить хотя бы незначительную жертву, например, бросить в родник несколько стебельков травы. Вообще преподносятся разные виды жертв: растительного и животного происхождения, а также дары-предметы.

«Со всей деревни собирают солод, сырой мед и прочие надобности к варению пива и меда; и, наварив довольное количество, выносят на место богомолия» [Лепехин 1771: 164]. Также собирают у народа крупу, соль, муку, готовые блины и лепешки. Самой активной жертвой на *киреметище* является *юсман*. Притом его подают, намазав медом [ЧГИ 6: 622, 623; 33: 397 и др.].

Согласно легенде, чувашка спрятала *Киреметя*, прогнанного Богом с неба, и, сжалившись, сварила ему кашу. Затем тот затребовал утку, гуся, потом барана, быка и лошадь [Магнитский 1881: 2–3]. С тех пор, говорят, *Киремет* время от времени требует эти жертвы у чувашей. Такая последовательность принесения жертв в основном отражает иерархическую очередность закалывания животных на месте моления в обрядах индивидуального уровня и обратную последовательность в макрообрядности. Иначе говоря, отдельный человек или семья приносит *Кирему* сначала домашнюю птицу, затем, если просьба осталась неудовлетворенной, — домашних животных, начиная с мелких и заканчивая крупными: овцу — быка — корову — лошадь, а в обрядности коллективно-групповой — в обратном порядке: лошадь — корову — быка — овцу [ЧГИ 160: 448], птиц режут вслед за животными. Все эти действия завершают до обеда [ЧГИ 6: 622], но не всегда. Имеются источники, где говорится о закалывании телки с наступлением сумерек. Лошадь или жеребенок — самая дорогая жертва *Кирему*, и не только у чувашей. Однако чуваши вместо животных могли приносить их символы — фигурки из теста.

Девушки и парни перед свадьбой относили *Кирему* лоскуты холста, а также платки и полотенца. Как считал Мирча Элиаде, лоскуты, используемые в шаманских церемониях или жертвоприношениях, обозначали символическое пересечение небесных областей [1987: 147].

Что касается принесения денег и их имитаций, то данную форму жертвования считают относительно поздним проявлением.

Цели молений *киреметям* жизненно важные: благодарение за полученный хлеб, за приплод скота, за преумножение новорожденных младенцев; чтобы *кирети* не насылали на людей напасти (засуху, голод, мор). Кроме того, каждый просил то, что хотел [Поле 90: 189; Лепехин 1771: 165, 166 и др.].

Общесельские и межсельские моления божествам *киремет* обычно проводят раз в год после уборки урожая с полей в месяцы *юпа — чук*. Можно начинать в любой день, кроме воскресенья и понедельника [Лепехин 1771: 164; Паллас 1773: 139, 141 и др.].

Моления бывают межэтнические, межсельские, общесельские, семейно-родовые и индивидуальные. По этой же причине относительно количества участников высказывания разные: «вся деревня», «десять и более деревень», «приходят со всей округи за несколько верст», «немалое количество народа», «приготовлено 300 ложек». Основной состав участников обряда составляли старики. Остальная масса населения к непосредственному молению не допускалась, но приходила на урочище, чтобы наблюдать за всем происходящим и принять участие в совместной еде. К началу XX в. количество верующих в *Киреметя* и исполняющих обряды значительно уменьшается, хотя не везде равномерно. Например, в 1911 г. в д. Шанары Чебоксарского у. из женщин их было 300, а неверующая — 1; в то же время в Ядринском у., по данным А.Н. Магонина, ритуалы *Кирметю* совершали: в с. Хочаши — 8 человек, в Лапракассах — 11, Симейкассах — 9, Хормалах — 7, Алешкино — 6, Хирле-Сире — 5, Бобылькассах — 10, Верхних Ачаках — 16 [Милькович 1906: 58; ЧГИ 176: 226, 383 и др.]. Относительно марийских и удмуртских молений имеются такие данные: «из 10, 20 деревень и более», «несколько селений», «как ярмарка».

По верованию чувашей, на жертвоприношении присутствует главный *Киремет*, а члены его семьи находятся чуть в стороне. Ритуал проводится открыто. На молении основными действующими лицами являются старики. Один из них выбирается руководителем, обычно им оказывается знахарь [Чеботарёв 1776: 226; ЧГИ 242: 226; Сбоев 1865: 12 и др.]. Аналогично у удмуртов: «На главном месте за столом сидел старик, к нему все относились с большим уважением и это, как мне сказали потом, был тӧре, самое важное лицо при молениях. На его обязанности лежит освящение жертвенного мяса» [Богаевский 1896: 108].

Перед закалыванием жертвы обязательно проводится церемония обливания. К месту жертвоприношения животное ведут за лыковый поводок. Льют воду по спине, начиная от головы и до хвоста. Отряхивание животным с себя воды принимается участниками обряда как добрый знак — значит, жертва оказалась уместной. Пока животное не отряхнется, все время повторяют слова: «Прими». Как только животное стряхнет с себя воду, говорят: «Помилуй, черному люду дай облегчение». При этом применяется специальный ковш,

размером меньше пивного. В других случаях им не пользуются и хранят на столбе сарая. Изготавливается он лицом, непосредственно совершающим *чӳк* и читающим молитву. От детей этот ковш прячут, а подростков строго предупреждают, чтобы его не трогали. Иногда ковш хранится и в клети [ЧГИ 144: 371–373]. При заклании наблюдают, чтобы кровь не попадала на землю. Для жертвенного очага годятся не все дрова: можно класть дубовые или орешниковые, но нельзя осиновые и березовые. Запрещается зажигать огонь под котлом с жертвенным мясом спичкой, купленной в магазине, спичку готовили дома из серы.

Шкуры с крупного скота развешивают на деревья по восточной части *киреметища*, а шкуры баранов накидывают на перекладины, установленные на колья [Пекарский 1865: 59; Паллас 1773: 142; Чеботарёв 1776: 226 и др.]. Кости жертвенных животных ломать не принято, их разделяют по суставам. Черепа развешивают на деревья и столбы, а остальные кости в конце обряда сжигают.

Данный ритуал сопровождался игрой скрипок, волынок и рожков.

Моление *Киреметю* можно проводить и в домашних условиях. Обряд совершался во дворе или в доме. Все действия проводились после захода солнца в темноте, исключительно в семейном кругу и — в отличие от общесельского и межсельского молений — тайно от соседей и вообще от чужих. Если кто-либо из посторонних увидит обряд, *Киремет* не примет жертву. Названные принципы, конечно, диктуются рамками церемонии. Необходимо следить, чтобы перед обрядовыми действиями при доставке воды навстречу не попалась свинья. Жертвенное животное обязательно должно быть белой масти, при другом окрасе спину обсыпают мукой. Животное перед закалыванием обливалось водой. Действие происходило во дворе. Варили обычно в домашнем котле. Внутренние органы животного, в том числе очищенные кишки, были обязательным компонентом жертвенной еды. Перед началом молитвы стол ставили посреди комнаты, а на стол стелили шкуру заколотого животного ногами вперед, т.е. преимущественно на восток [ЧГИ 144: 363]. Молитву начинал старик, он брал шапку под мышку, за ним те же действия повторяли остальные члены семьи. Во время еды за стол садились с западной стороны. Кости от съеденных животных клали на чашки, находящиеся на столе. Остатки каши уносили в клеть, где бросали по три ложки каши в каждый угол и намазывали ею входную дверь. Поедание мышами этой каши считалось хорошим предзнаменованием (на это время лаз для кошки в клеть закрывался). Поэтому обряд по-другому называется «каша Киреметю, находящемуся в клети». Рано утром

втайне от посторонних глаз доедают всю оставшуюся часть еды, а кости кладут сушить на печку. Затем их сжигают, пепел собирают в миску, накрывают белым платком. Ночью относят на *Киремет йӗтемми* «ток Киреметя». В иных вариантах пепел относится в поле, вместо пепла к *Кирметю* можно бросить и символические монеты в виде жестянок [ЧГИ 33: 913–914; 244: 363 и др.].

Для обращения к божеству *Киремет* не всегда проводили специальные обряды. Во время больших жертвоприношений типа *чӳк* можно было проделать, помимо прочего, и те действия, которые требовались в обрядах *Киреметю*. Жертвоприношение *Киреметю* совершали и во время общесельского обряда «народное пиво», для чего готовили пиво в малом чане, в то время как для *Турӑ* — в большом. Также варили кашу и произносили отдельную молитву.

Принесенная жертва будет уместной только в сочетании с молитвой, ибо «молитва есть главное в жертвах и жертва имеет свое значение как воплощенная молитва» [Нюстрем 1982: 259]. В молитвах *киреметям* речь начинали с обращения к *Аслӑ/Мӑн киреметю*, а потом уже молились другим божествам. Перед молением участникам обряда раздают кусочки мяса или по кружке пива. Молятся, как всегда обратившись в сторону востока, шапки кладут за пазуху. Креститься при этом нельзя, иначе все будет не впрок.

Во время моления все кланяются на восток, а в конце становятся на колени и преклоняют головы до земли. Аналогично поступают и в неритуальной ситуации, например, во время нахождения около *киреметища* с лошадьми в ночном [Лепехин 1771: 165; Паллас 1773: 141; Миллер 1791: 58 и др.]. Также у удмуртов: во время моления «народ стоял на коленях» [Богаевский 1896: 109].

После моления и отделения частиц пищи божеству совершают совместную еду: садятся и едят лепешку с медовой сытой, а также мясо и другую пищу.

Во избежание отрицательных воздействий по отношению к данному божеству следует придерживаться ряда запретов. Он насылает на людей болезни, если их поведение выходит за рамки правил традиционной этики, в том числе и по незнанию. Нельзя у дерева *Киремет* сквернословить. Пилить, ломать ветки у деревьев-киреметей воспрещается. В противном случае дух *Киреметя* накажет. Пришедшим на урочище ни ругаться, ни бранить кого-либо не разрешается, ибо это воспринимается как оскорбление божества. Данное божество известно насыланием на человека разных болезней и несчастий. В результате непристойного поведения могут заболеть голова, руки, другие части тела, могут свести судороги. Если кто срубит *киремет-*

*ное* дерево, то он умрет, у него могут умереть лошадь, дети, а также вся семья и род. Те же последствия могут проявиться, если человек инициирует ругань на *киреметище* [Милькович 1906: 51; ЧГИ 151: 92; 174: 425 и др.]. Такие карательные функции, видимо, исконно не были свойственны *Киреметю*. Божество *Кирамет* в основе — часть природы, хозяин той территории, где обитает. Должно быть, прав А.П. Хузангай, считающий, что мстительность — поздняя, привнесенная черта *Киреметя*. «Злая ипостась Киреметя, его способность поражать человека душевными скорбями и телесными недугами, вызывать падеж скота и другие отрицательные функции (семантика "смерть", "разрушение") именно в результате мусульманского влияния выступают на первый план» [Хузангай 1986: 65].

Чтобы освободиться от недуга, исходящего от *Киреметя*, иногда достаточно отнести предмет (например, содранное с дерева лыко, сорванные орехи) обратно, приложив к нему угощение. Одна из знатоков и исполнителей народных обрядов чувашей Е.Г. Карабашева из Базарнокарабулакского района Саратовской области на мой вопрос: «Что же приносят в жертву, если человек захворал от Киреметя?» — дала следующее объяснение. Надо взять три свежие щепки, положить туда масла, немного муки и соли. Все это следует отнести на *киреметище*. В особо серьезных случаях с целью выздоровления от недуга в жертву приносили домашних животных, соблюдая установившуюся последовательность (утка, гусь, баран, бык, лошадь) и правила (непременное обливание жертвы водой с последующим ее встряхиванием) [ЧГИ 207: 16–17, 26]. Приношение *Киреметю* гуся и утки считалось обязательным, в противном случае боялись, что он доведет до смерти. Тексты молений в таких случаях традиционны в смысле изложения просьб. Вот слова молитвы обряда, связанного с варением каши и *юсмана*: «Э, пёсмелле, благодарю, кланяюсь, довольствуйся, не насылай на меня хворь. Зная свою наивность, пришел к тебе с поклоном, помилуй, не бросай. Возможно, около тебя было сказано лишнее слово, играли-смеялись, не гневись. Прими радушно мою молитву, приношу кашу в котле, юсман в чашке, на тебя полагаюсь, прими радушно мою наивную молитву, ошибся из-за своей наивности, помилуй, пусть будет уместно мое жертвоприношение». После данной молитвы полагается три раза поклониться [ЧГИ 31: 26–27]. Следует заметить, что во время моления *Киреметю* упоминать *Турă* нельзя. Лечебный ритуал, обращенный к *Киреметю*, можно проводить во дворе или в огороде, но непременно у дерева. На *киреметище* можно было увидеть живых ягнят и гусей, оставленных там страдающими хозяевами. Лучшее время для хождения

к *Киреметю* в этих целях — ночь, ибо лечебный ритуал должен совершаться втайне. Если человек не болеет от *Киреметя*, то нет необходимости совершать ритуал [Поле 90: 268; ЧГИ 176: 576; 244: 47 и др.].

Официальная религия всегда боролась за влияние на сознание масс, старалась отлучить людей от традиций. В Чувашии по распоряжению властей вырубали *киреметные* деревья, на эти места ставили часовни. В ходе миссионерской деятельности, особенно в конце XIX — начале XX вв., в чувашских семьях вырастают молодые люди, агитирующие, настаивающие, а порой ультимативно требующие прекратить моления *киреметям*. Они ставят своих родителей и стариков в тупиковые ситуации: сжигают тексты молений, берут обещание проводить обряд в последний раз, стыдят. Однако вера в *киреметей* сохранилась, хотя и проявляется в очень малозаметной форме.

**Йĕрĕх** — божество типа *Киремет*. Термин имеет три значения: 1) божество, 2) предмет-символ божества, 3) место обитания божества. Как народ, так и исследователи называют его божеством *турă*. Из-за того что от него исходят разные болезни, некоторые называют его злым. Вследствие этого иногда делят *йĕрĕхов* на добрых и злых. Этому персонажу свойственна амбивалентность. Чаще других к домашнему божеству *Йĕрĕх* общаются и совершают ему моления женщины. Функционально очень близок с удмуртским *Воршудом*.

Представление о материализованном облике *йĕрĕхов* имеет несколько стадиальных этапов. Конечно, исконно божества не имели вещественного выражения, в том числе и *йĕрĕхи*. Поэтому верно замечание об их невидимости [Дзенискевич 1972: 221]. В то же время неверно утверждение (относящееся к началу XX в.), что «чуваши не знают идолов» [Месарош 2000: 18]. Носители культуры считают, что невидимый *Йĕрĕх* является иногда во сне в образе старой девы. Анимизм свойственен и религиям примитивной формы. Речь идет только о том, какие объекты, предметы, вещи становились обиталищами божества.

В.К. Магницкий и Н.И. Золотницкий [1875: 7–8], В.Я. Смелов [1881: 247], В.И. Миролюбов [1889: 17] и другие авторы, опираясь на факты, считали, что *Йĕрĕх* — это отдельно растущие одно, два или три дерева, а также «разные лиственные деревья и кустариники, которым верующие и приносили жертвы» [Дзенискевич 1972: 221]. Выходящие замуж девушки получали от своих родителей ветку с такого дерева-йĕрĕх и обзаводились своими. Такую рябиновую, шиповниковую или вязовую ветку меняли каждый год. О том, что *Йĕрĕх* —

это веточка, писали И. Эрдманн [Erdmann 1822: 112] и А.А. Фукс [1840:141]. Они сами видели в домах чувашей пучки, связки или веточки рябины. И.Г. Георги [1799: 39] заметил, что «ерих составляет небольшая связка серебаринных (шиповниковых. — *А.С.*) лоз». В с. Альгешево Чебоксарского у. Д. Месарош обнаружил вариант ветки, весьма напоминающий персидский *барэсман*: «Под лукошко в угол ставят метелку ручкой вниз, так, чтобы ее ветки торчали наверх, так как на них вешают для йӗрӗх монеты нохрат» [2000: 33].

Следующий тип — это изображение божеств в форме кукол.

Антропоморфной тряпичной фигурке шьется чувашская одежда по размеру. Типологически одежда схожа с селькупскими *куллага*. Особое внимание обращали на головной убор и соответственно надевали *хушпу*. *Хушпу* украшали имитациями монеток и бус. Символически передавались *сурпан, шӳлкеме* и другие украшения. Из самой дорогой (обычно шелковой) ткани шилось платье. При шитье пользовались яркими нитками. Однако были и мужские изображения, которым одежду шили также из тряпок, но они имели длинные седые волосы на голове и на подбородке. Как известно, у женщин волосы спрятаны под убор. Можно было видеть парные *йӗрӗхи*: мужа и жену. Аналогично у многих народов (например: у селькупов, арабов и шорцев). Еще один вариант состава *йӗрӗхов* — это родители и дети. Детки представляют собой элементарные тряпочные трубочки, перевязанные ниткой или тесемкой. У китайцев куклы из тряпок символизировали предков рода, у шорцев — предков по женской линии. В русле таких представлений и чувашские *йӗрӗхи*, ибо их по-другому называли *мӑнакка* и *кинемей*, т.е. «жена старшего брата отца; старшая сестра отца». Аналогичные удмуртские *ворщуды* в старину имели даже имена, значения которых теперь забыты. Однако исследователи полагают, что эти имена принадлежали когда-то реальным счастливым женщинам [Гаврилов 1880: 161].

Разбирая тряпичные куклы, Г.И. Дзенискевич обратила внимание на важную деталь: *йӗрӗхи* из тряпок в середине содержат не очищенный от коры прутик. «Платье надето на остов, состоящий из обломка рябиновой ветки, вернее на прутик, на одном конце которого привязана маленькая круглая голова, ...на уровне плеч, к прутику привязан другой маленький поперечный прутик, к которому прикреплены два тряпичных шарика, изображающих груди. На лице нет ни глаз, ни носа, ни рта; вместо них имеются четыре накрест привязанные, узкие соломенные полоски» [Дзенискевич 1972: 223]. Верным представляется мнение Г.И. Дзенискевич о том, что древесная основа (в форме креста — А.С.) является вместилищем божества. У мужских

*йĕрĕхов* древесная основа отсутствует. Нет у них и никаких украшений. Объясняется это тем, что священной силой обладали лишь куклы-женщины. Изготовлением самих кукол занимались старшие в семье женщины, а передавались они по женской линии. «Для всех женских йерехов в виде кукловидных тряпичных фигурок, — пишет Г.И. Дзенискевич, — характерна одна общая весьма важная деталь, выпавшая из поля зрения исследователей. Остов фигурок представляет собой небольшой кусочек древесной ветки, прутика или щепки от ствола дерева. Можно с уверенностью утверждать, что древесная основа фигурок и была, по мнению чувашей, действительным обиталищем» божества [1972: 224].

Версия первичности прутика в антропоморфных фигурках божеств подтверждается и на материале других народов. Таковы, например, аналогичные туркменские и киргизские куклы: «Куклы сооружаются очень просто — из деревянных или камышовых палочек, на которые девочки наверчивают пестрые тряпки, подражая при этом более или менее верно женской одежде» [Карутц 1910: 86]; «Остов куклы — деревянная палочка с намотанной на одном конце тряпичной головкой и поперечной перекладиной (руки)» [Поцелуевский 1931: 100].

Чуваши изготавливали из дерева также *йĕрĕхи* в виде человеческих голов. Деревянные идолы-божества имели коми-пермяки, славяне, саамы, манси, ханты [Смирнов 1891: 11,16]. Из дерева вырезали и изображения коровьей головы, которых также называли *Йĕрĕх*.

Глиняные фигурки специально изучались Г.И. Дзенискевич и А.А. Трофимовым. Г.И. Дзенискевич обращала внимание на связь глиняных фигурок «с первоначальными растительными йерехами и с ранними антропоморфными изображениями в виде тряпичных кукол. Например, на животе одного идола (№ 1040–15, рис. 4г) вылеплены две ветки, похожие на рябиновые, другой же идол (№ 1040–14, рис. 4а) держит в левой руке тоже какую-то ветку» [1972: 230–231]. А.А. Трофимов сравнивает глиняные фигурки с божками из Согда докушанской и кушанской эпох и находит параллели в иконографии и стилистических приемах [1993: 59–60].

Источники также говорят об отлитых из металла (олова, свинца, серебра, золота) фигурках чувашского божества *Йĕрĕх*. Так, А.А. Фукс свидетельствовала: «Его делает йомся, растопляя олово и выливая его в формочку. Ирих не простой кусок олова, но маленький идол, с руками, ногами, глазами и величиною в вершок» [1840: 96–97].

Считается, что, хотя и редко, можно увидеть *Йĕрĕха* в виде курицы, выбегающей на дорогу. Она бежит впереди лошади почти

под ногами. Забегает даже во двор преследующего. В таких случаях следует прогнать курицу нагайкой (например, до дерева с дуплом). Любопытно, что в западно-семитской мифологии бога луны называли *Йарихом*, в Угарите *Йарих* — супруг богини луны [Шифман 1987: 596]. Между мифическим божеством *Йарих* и божеством *Йĕрĕх* можно увидеть функциональные и семантические соответствия: *Йĕрĕх*, как и бог луны *Йарих*, наделен такими «лунными» качествами, как «полутемно-полусветло». Как видно из примеров, такими качествами обладают следующие объекты: клеть, погреб, лачуга, дупло, овраг, мост и даже курица со слабым зрением.

Раз в год, осенью, весь комплекс, за исключением самой куклы, меняется на новый. Например, ставят новые рябиновые ветки с кисточками плодов, а старые предметы пускают вплавь по реке. Как объяснили Н.И. Егорову самарские чуваши, они сплавляли куклу весной во время ледохода [Автор: 208], что приходится на *мункун*, т.е. на начало нового года по народному календарю. Оба варианта суть одно и то же — обновляли в начале года. В Бухаре в старину на базаре происходила торговля специально изготовленными куклами: «Каждый, кто потерял или сломал своего идола, или у кого он пришел в ветхость, все приходили в день торга и покупали себе новых, а старые выбрасывали» [Наршахи 1897: 3]. Как видим, смена пришедших в негодность жилищ и изображений божеств имеет типологическое распространение. Заметим, что с XIX в. начинается путаница: *Йĕрĕхом* называют то ветку, то куклу, то кузовок, то кусочек олова, повешенный в качестве жертвы.

Что касается стадиальности, то нужно согласиться с мнением, высказанным Г.И. Дзенискевич. Она *йĕрĕхи* в виде растущих деревьев и кустарников считает первичной формой обиталищ божества, а «появление изображений йерехов в виде антропоморфных идолов относится к более позднему периоду культа» [1972: 228]. Анализ источников (в том числе и сравнительных) позволяет говорить об эволюции материала, в котором воплощалось божество *Йĕрĕх*. Должно быть, развитие шло по такой схеме: дерево → деревянные прутики → фигурки (тряпичные → глиняные → металлические).

Сложной и важной представляется нам проблема локуса данного божества [Милькович 1888: 22; Паллас 1773: 139; Чулков 1786: 194 и др.]. Для *Йĕрĕха* изготовляли особое лукошко. Материалом служили кора березы или вяза. Лукошко украшалось как снаружи, так и изнутри. На дно такого короба стелется маленькая перина. Это основной вариант жилища *Йĕрĕха*. Иногда куклу просто обворачивали полотном или берестой и ставили на постоянное место хранения. Малайцы

аналогичные фигурки заворачивали в полотно и укладывали в ящик для хранения кукол поверх остальных [Соломоник 1998: 98]. Финно-угры такие куклы держали также в лукошках [Abercromby 1898: 162–173]. Наши специальные полевые исследования в Самарской, Ульяновской, Оренбургской и Саратовской областях, а также в Чувашской республике показали, что в старину каждый имел свою куклу-йӗрӗх и обращался к ней в необходимых случаях. У селькупов соблюдался обычай, согласно которому фигурку изготовляли для каждого члена семьи [Гемуев 1984: 106]. Кроме того, каждый дом у чувашей имел такую фигурку. Назывался он домашним *Йӗрӗхом*. «В Бухаре существовал обычай вырезать изображения идолов на дверях домов» [Наршахи 1897: 3], что также укладывается в рамки понятия «домовых кукол». Однако *Йӗрӗх*, находящийся в коренном доме рода, считался главным. В дни праздников и обрядов в этот дом приходили и другие члены рода. Поэтому верно утверждение о том, что кукла была на всю родню одна, а в домах сородичей ее не держали. Действительно, наличие *Йӗрӗха* у каждого человека, в каждом доме или роде имело локальные особенности. Изготовлял куклу самый старый человек рода. Аналогичное божество у удмуртов также связано с родом, которые моление *Воршуду* совершали в специальном домике *куала*. На моление собирались группами семей, принадлежащих к одному *Воршуду*, при этом нужными приготовлениями занимался помощник родового жреца [Гаврилов 1880: 162]. Другая разновидность локуса божества *Йӗрӗх* — наличие одной куклы на всю деревню или общину. Единственную главную фигурку деревня могла иметь и в тех случаях, когда *Йӗрӗх* имелся в каждом доме. Улица, где располагался дом с данной куклой, обычно называлась улица *Йӗрӗха*. В Канашском, Мариинско-Посадском, Моргаушском и Ядринском районах сохранились и деревни с такими названиями. *Йӗрӗхом* могли назвать также место за околицей или небольшую часть пастбища. Зафиксирован случай, когда кузовок с *Йӗрӗхом* хранился под мостом в висячем положении. Естественно, местоположение главного общесельского божества *Йӗрӗх* было известно всей деревне [Месарош: 2000: 34, 126–127].

Изначально чуваши *Йӗрӗха* держали в почетном углу дома. Есть варианты хранения над дверью, на подволоке, в клети, лачуге [Георги 1799: 39; Поле 89: 60, 77 и др.]. Можно назвать зафиксированные примеры: у старика Таман в д. Сюндюково Чебоксарского у. в 1913 г., у старика Асалля в д. Бахтигильдино Буинского у. в конце XIX — начале XX вв., у старика Лазаря в с. Ишаки Чебоксарского у. в 1926 г. Внутри клети для обрядового пиршества сооружались спе-

циальные скамейки и стол [Денисов 1959: 100]. Естественно, *Йĕрĕх* в клети или лачуге и *Воршуд* в *куале* — случаи абсолютного соответствия. Во всех вариантах кузовок вешался на гвоздик под крышей или в стене. Некоторые народы (удмурты, арабы) имели специальное здание для аналогичного божества или выделяли отдельную комнату. Кроме того, у чувашей имелись случаи хранения божества в погребе, сарае, прясле. В целом, *Йĕрĕх* находился там, где считал более приемлемым хозяин. Обычно выбиралось место в стороне от тех, где приходилось часто бывать самим, чтобы как можно реже его касаться. При перемещении жилища на другое место *Йĕрĕх* также переносился вместе с семьей. При разделении большой семьи происходило разделение этих божеств. Порой возникали ссоры между братьями за право наследования родового *Йĕрĕх*.

У чувашей разных регионов понятия *Йĕрĕх* и *Киремет* слились. Например, почитаемые деревья называются и *Йĕрĕхом*, и *Киреметем*. «В деревне Арланове Буинского уезда у крестьянина по фамилии Маçаки перед баней есть ветла. На этой ветле висит тонкая серебряная монета, посвященная Йĕрĕху. Вот крестьяне этой деревни сплавляют из олова кругленькую монету и привешивают к этому дереву» [ЧГИ 215: 448]. То же самое по отношению к горкам, оврагам и т.д. Недалеко от д. Трак Ядринского у. «есть горка, проросшая вокруг елховыми кустами; в одном ключе есть Йирих» [Магнитский 1881: 75]. Более того, разновидности *Киреметей* под названием *Мелим хуçа* часто называют *Йĕрĕх*. Основным различительным признаком *Йĕрĕха* от *Киреметя* является присутствие на месте куклы: она или постоянно хранилась там, или приносилась в виде жертвы. Однако следует различать куклу-Йĕрĕх и куклу, специально изготовленную на скорую руку в качестве жертвенного дара. Это две разные вещи. Кроме того, *Йĕрĕх* менее злой, чем *Киремет* [Миролюбов 1889: 17]. Однако и эти признаки весьма расплывчаты.

Основное назначение кукол *Йĕрĕх* — покровительство. Аналогичные общественные и семейно-родовые покровители были у народов Передней и Центральной Азии, Севера и Сибири. Покровительство в основном заключалось в защите от болезней — они предохраняли и помогали избавляться от болезней глаз, зубов, ушей, а также от сыпи и чирьев. *Йĕрĕх* также не допускал в дом вредных духов и обеспечивал супружескую гармонию [Фукс 1840: 97, 141; Сбоев 1865: 125 и др.].

Как показывает литература XVIII в., чуваши «почитают оныя столь священными, или опасными, что никто и приступиться к оным не смеет» [Георги 1799: 39]. Основное требование *Йĕрĕха* к семье,

где он обитает, — это мирная (тихая) жизнь. «Обыкновенно ставят оной в переднем углу в чистом боковом покое» [Паллас 1773: 139], «наблюдая как в них, так и около, чистоту» [Милькович 1906: 52]. Приходящие впервые в дом люди сначала совершают поклонение *Йĕрĕху*. «К нему не должны касаться, исключая осени, когда его бросают в воду и заменяют новым» [Erdmann 1822: 112].

Настоятельно рекомендуют не злить это божество. В числе поступков, которые могут не понравиться *Йĕрĕху*, — ругань, громкий разговор и смех около него. Если локус *Йĕрĕха* находится за пределами дома, то советуют обходить его территорию, не брать оттуда жертвенные монеты и вообще ничего не трогать. Самое страшное — это справить свои естественные надобности около *Йĕрĕха*. Поэтому мимо него лучше пройти, даже не взглянув [Поле 89: 106; 88: 10; ЧГИ 72: 74 и др.].

Нарушившего запрет человека *Йĕрĕх* «схватывает», т.е. немедленно насылает на него разные наружные (телесные) болезни. Распространенными кожными заболеваниями являются чирьи, короста, опухоли. Болезни глаз также исходят от этого божества. Человек может страдать болями в пояснице, в ногах и вообще может стать калекой. Болезни типа *йĕрĕх* пристают только к тем, кого одолевает чувство страха перед ним [Милькович 1906: 52; Поле 90: 163, 223 и др.].

Разгадать причину недуга от *Йĕрĕха* можно по характеру сна, а самые сложные случаи могут объяснить только знахари [Поле 90: 169; 89: 61, 62 и др.].

Жертвоприношение *Йĕрĕху* совершали осенью [Поле 90: 169, 177, 223 и др.]. Аналогично у удмуртов — «осенью по окончании полевых работ» [Гаврилов 1880: 163]. Как правило, днем моления является пятница. Кроме обязательных кормлений совершается и спорадическое жертвоприношение. Типичным можно считать моление *Йĕрĕху* в родовом (коренном) доме. В конце моления все старались хорошо угостить главу дома, т.е. хранителя божества-покровителя рода. Удмурты *воршудам* совершали частные, родовые и общие моления [Гаврилов 1880: 162]. В.П. Вишневский писал о приношении обрезков ногтей и выпавших волос в качестве жертвенных даров *Йĕрĕху*. Однако ногти и волосы, в отличие от обычных даров, являются заместителями заболевшего человека (т.е. откупом) и занимают более высокий ранг в ряду жертвенных даров. Хорошими дарами считаются дубовые листья, кисель, *юсман* и пресная лепешка. Мелкие монеты, а лучше — имитации из оловянных пластинок также являются подходящими дарами. На месте обитания *Йĕрĕха* можно было обнаружить недогоревшие свечи. Как и *Киреметю*, чуваши *Йĕрĕху* вешали куски холста и ленточки.

В группе жертвенных даров, несмотря на многообразие, существует строгий перечень. Раз в десять лет *Йĕрĕху* режут барана.

Моление *Йĕрĕху* дома, как и его изготовление, совершалось втайне от соседей и родственников [Магнитский 1891: 8]. Жертвоприношение непременно сопровождалось вербальным текстом. Вот одно из типичных: «Помилуй, Йĕрĕх. Тебе приносим завариху, не делай нам худо, в завариху положили масло. Довольствуйся, Йĕрĕх. Не насылай на детей коросту и чирьи. Вот тебе даем подарок, украшенный шелком, дарим сурпан, вешаем его на дупло того вяза, бери сам, коль по нраву. Смилуйся. Не насылай больше коросту и чирьи. Смилуйся» [ЧГИ 179: 45]. В конце моления участниками жертвоприношения совершается совместная еда.

Выходя замуж, девушка брала с собой и кузовок с *Йĕрĕхом* и вешала его в новом жилище. «А ее отец устраивал вместо взятого кузова новый» [Месарош 2000: 34]. Если невеста не получала до выхода из дома отца *Йĕрĕх*, она вставала на порог и причитала:

Коль дадите Йĕрĕх — пойду,
И с порога сойду.
Коль не дадите — не выйду [Кудряшов 1970: 30].

Видимо, современные куклы на свадебных эскортах функционально заменили *йĕрĕхов,* которые получали девушки, покидающие отцовское гнездо. Выйдя замуж, женщины куклы-йĕрĕхи хранили «где-нибудь со старым, изношенным, но чистым бельем» [ЧГИ 177: 647]. Ветхий Завет также содержит такую сцену. Рахиль, собираясь тайно покинуть вместе с мужем Иаковым своего отца Лавана, похищает у него идолов, чтобы взять в дом мужа: «И как Лаван пошел стричь скот свой, то Рахиль похитила идолов, которые были у отца ее» [Быт 31: 19]. Иначе говоря, без куклы замужество девушки недействительно. Шорские девушки также переносили «в свой новый дом изготовленные матерью изображения духов» [Иванов 1979: 9 и сл.].

Фигурки как символ народной религии сильно раздражали представителей официальной религии. Аналогичные ситуации происходили во всех регионах мира. Так, еще на заре монотеизма евреев наставляли, чтобы они не делали идолов для поклонения [Лев 26: 1]. Малайские куклы религиозного назначения выводили из себя ортодоксальных мусульман [Соломоник 1998: 95]. Не меньшим злом представлялись православным священникам чувашские *йĕрĕхи.* В архивах сохранилось предостаточно записей об этом. В 1914 г. псаломщик д. Юреево Самарского у. Лаврентий Капитонов сделал

в своей тетради запись, свидетельствующую о бесцеремонном отношении к фигуркам чувашского божества: «Во время хождения с крестом на пасхе... мне пришлось присутствовать при уничтожении священником кузовка, в котором содержался йӗрӗх. Священник Александр Ефремов, узнав, что у крестьянина N содержится йӗрӗх, задумал уничтожить йӗрӗх. В полном облачении, с крестом в руке, он взобрался на подлавку жилой избы и снял висящий там под крышей кузов небольшой величины, сделанный из лубка, и показал нам, присутствовавшим людям. При разорении *Йӗрӗха* женщины начали что-то причитывать и плакать (слова не помнит). Трудно сказать, что заставляло их плакать: страх ли пред ответственностью за содержание его, т.к., по их предположению, священник мог привлечь к ответственности. Между тем снявши кузов священник торжественно понес к реке топить. У реки кузов был опрокинут, и из него посыпались: перья, пух и обглоданные косточки от домашних птиц, деньги, несколько медных монет и фигурка из дерева, вытесанная просто ножом. Фигурка имела форму человека. Руки и ноги у фигурки были вставные» [ЧГИ 215: 447–448]. Примеров такого упорного преследования чувашской религии, в том числе уничтожения *Йӗрӗхов* путем сжигания, утопления и просто растаптывания, можно привести очень много. Автор записывал со слов свидетелей примеры преследования батюшками чувашей за их *йӗрӗхи*. Как рассказывали нам в 1989 г. оренбургские чуваши, священники сначала собирали кузовки с фигурками, разламывали на глазах у всех, затем складывали на улице и сжигали. *Йӗрӗхи* после этого остались только у тех, кто сумел их хорошо спрятать. По мере распространения православия (в основном через обучение детей в миссионерском духе) в чувашских семьях появляются молодые люди, которые вопреки запретам своих родителей начинают сплавлять кузовки весной по реке. Духовенство начинает строить церкви специально на почитаемых чувашами местах, в том числе и на местах обитания *йӗрӗхов*.

Вера в *йӗрӗхов* жива и поныне, особенно среди чувашей с исконной религией. Сохраняется и сакральное к нему отношение. Остается неизменным ответ на вопрос о причинах верования: «Так заведено нашими дедами». По поводу *Йӗрӗха* чуваши говорят с большой неохотой, боясь быть наказанными за откровенность. Сохраняется и вера в лечебные возможности данного божества. Не имеющие *Йӗрӗх* чуваши, в том числе крещеные, стараются получить доступ к йӗрӗхам своих родственников. Пользуются почитанием старые заброшенные места обитания *йӗрӗхов*. Есть случаи их восстановления [Поле 89: 109, 121; ЧГИ 151: 248 и др.].

**Чемен** — это божество типа *Киремет*. Его эпитетами служат слова *ырă* и *кĕлĕ*. Как гласит легенда, *Чемен* первоначально был обыкновенным обывателем д. Чеменево Буинского у. Слыл знахарем. Согласно завещанию, его похоронили в поле, на том месте, которое он выбрал сам. Сильно было верование в *Чеменя* в д. Новые Чукалы Буинского у. Такая же легенда записана нами в д. Средние Алгаши Цильнинского р. Ульяновской обл. Есть данные о нем с р. Черемшан (север Самарской обл. и юг Татарстана). Под этим названием он зафиксирован в Ядринском у. Казанской губ. Должно быть, мы имеем дело с культом обожествленного человека. Если попытаться восстановить генеалогию *Чеменя*, то его родиной можно назвать д. Чеменево. Но названные географические регионы позволяют говорить о его общеэтнической значимости. Согласно моим записям, *Чемен* — это название небольшого ограниченного места, что вполне укладывается в характеристику *Киреметя*. Например, в Ульяновской обл. при постройке гумна в хозяйстве Ш.М. Ендиаровой (д. Средние Алгаши) были обнаружены рудименты жертвенного места (кости домашних животных, монеты, сгнившие ткани). Как удалось выяснить, место входило в территорию, занимаемую культовым локусом *Чеменя*. По совету местного муллы пришлось сократить ограду гумна, оставив снаружи культовые признаки. Сейчас этот луг никем не используется [Поле 90: 213; 94: 269; Никольский 1919: 93 и др.].

*Чемен* был причислен к когорте злых божеств. Он препятствует всему, что неправильно в системе жертвоприношения и почитания. Карает за малейшие нарушения: скрючивает провинившегося, насылает болезни. Через него же можно отомстить врагу, принеся *Чеменю* дары.

Время проведения — месяц *чӳк*.

Поклонялись ему как семьей, так и всем селом и даже объединением нескольких деревень. Бедствия общесельского и семейного уровня воспринимались как гнев *Чеменя* за неправильное поведение и неразумные действия. Его имя ставят в один ряд с другими божествами семейства *ырă*. До и после ритуалов, посвященных ему, мылись в бане. Все это, конечно, говорит о высоком статусе божества *Чемен*.

Имелось специальное моление, посвященное *Чеменю*. Естественно, высказывались просьбы семейного и общественного характера. Если молились дома, обращались в сторону приоткрытой двери.

В числе жертвенных даров — каша, *юсман*, колобки, лепешка. У лепешек после моления отрывали «пупки-носы» и выбрасыва-

ли на сенницу. Женщины ткали ему специальные холсты. *Чеменю* приносили, в частности, гуся. Гуся обливали водой в доме, протирая крылья, дожидались, пока не встряхнется, и обращались к божеству: «Прими, Чемен, прими». Резали жертву во дворе в специальном уголке, где детям не разрешалось играть и испражняться. Ощипывали гуся очень внимательно, перья аккуратно собирали. Если случайно продырявливали желчный пузырь, то тут же замаливали *юсманом*. Гуся варили целиком. Во время молитвы каждый в руке держал по кусочку мяса. В ритуалах общественного значения требовались более серьезные дары — бараны и жеребцы. Пища съедалась с особым трепетом. Кости сушили (как и в обряде *Киреметю*), сжигали, пепел относили в поле.

Что касается понятия **Валем хуҫа**, то бросается в глаза его связь с культом *Киреметя*, точнее — наслоение на него. Урочища, посвященные ему, расположены в разных районах проживания чувашей, и встречаются они как среди низовых, так и среди верховых. Некоторые и сегодня не утратили своей значимости и продолжают оставаться общенародным символом, к ним совершают паломничество небольшими группами. В теории изучения ритуала паломничество определяется как обряд перехода в пространстве [Snoek 1987: 179]. Как и в случае с *Киреметем*, под *Валем хуҫа* подразумевают овраги, кустарники, родники. Как и *Киремет*, урочище *Валем хуҫа* имело ограждение и дверь, куда запускали живых гусей, уток и кур. Как и *Киремет*, в деревню он въезжал в виде купца в кибитке. От него исходили разные болезни, а для излечивания приходилось обращаться к нему же. Другая ипостась *Валем хуҫи* — это уподобление его с *Йĕрĕх*. Как и *Йĕрĕх*, он мог проживать в амбаре, клети и лачуге у кого-либо. Его локус — это кузовок, ему, как и *Йĕрĕху*, давали те же дары (оловянные фигурки, имитации монет *нухратки*, шарики из теста). Выполнял он те же функции общественного *Йĕрĕха*. Есть сведения о матери *Валем хуҫа*. Фактов, говорящих в пользу привнесенности культа *Валем хуҫа*, много. Прежде всего, вера в урочища *Валем хуҫа* в большинстве опирается на легенды о могилах выдающихся людей. Отсюда и арабско-чувашское *мазар/масар*, что первоначально означало не «кладбище», а «место, которое посещают». В мусульманской культуре *мазар* — это могила святого, объект паломничества. Самый известный среди чувашей *Валем хуҫа* обитает на месте бывшего города Волжской Булгарии Биляра (ныне — Татарстан). По объяснению здешних информантов, *Валем хуҫа* — это *Малюм Ходжа* — один из мухаммеданских шейхов, могила которого находится на вершине горы. Кстати, во многих легендах *Валем хуҫа*

въезжает в деревню в образе татарина. Живший в амбаре крестьянина Чебоксарского у. Иванова *Йĕрĕх* под именем *Валем хуҫа* также был привезен вместе с амбаром из-за Волги с черемисской земли, где он и обитал. Факт принесения жертв *Мелим хуҫе* в воскресенье также противоречит чувашским канонам. В принципе, относительно *Валем хуҫа* не существует легенд о расправе над людьми, что часто встречается в легендах о *Киремете* [ЧГИ 151: 324; 178: 25; Березин 1853: 89 и др.]. Выражение *Вайум хуҫа Киремечĕ* есть результат наслоения культа святых на атрибуты божества *Валь* и не является субстратным для чувашского пантеона (см. *Валь*).

**Хĕрлĕ ҫыр** — божество типа *Киремет*. Буквальное значение слова — «красный яр». Источники называют его по-разному: *Турă, Киремет, Ырă*, что не выходит за рамки данного определения. Есть сведения о его матери и отце [Георги 1799: 39; Паллас 1773: 141; ЧГИ 40: 267; и др.].

*Хĕрлĕ ҫыр* — божество почитаемое. В основном встречается в списках, возглавляемых *Турă* и *Пӳлĕх*. Есть легенда о хождении божеств *Пӳлĕх* и *Хĕрлĕ ҫыр* к *Турă* в гости [Георги 1799: 39; ЧГИ 21: 161, 162 и др.].

Несомненно, *Хĕрлĕ ҫыр* — божество плодородия земли. Об этом единогласно говорят и информанты, и исследователи. В.К. Магницкий и В.А. Сбоев считали его оплодотворителем земли. В Чувашии, особенно среди верховых чувашей, где много оврагов и холмов, топонимы *Хĕрлĕ ҫыр* довольно часты. Так обозначаются утесы с красными обрывами. Деревень с такими названиями всего четыре, три из них — в северных районах, одна — в южном. В.К. Магницкий находил созвучным слово *ҫыр* с еврейским *цур/цор* «камень, скала, утес», что в укладывается в значение слова. Характерно, что в списках часто то впереди, то за ним следуют такие божества, как *Шор тăм* «Белая глина», *Ҫĕр йышĕ*, *Чĕке-ту* «Гора-киремет», а также божество — делатель зерновых. Иногда его считают и божеством воды, что указывает на связь обрывистых оврагов с водой и не противоречит основному значению. Поэтому к нему обращаются с просьбой не затоплять плодородные земли водой. Мы не считаем обоснованными мнение В.А. Сбоева относительно различий терминов *Хĕрлĕ ҫыр киремет* и *Хĕрлĕ ҫыр турă*, а также разные функции этих якобы разных божеств. Согласно мнению этого известного этнолога, последнее из них старается оплодотворить землю, а первый стремится лишить ее плодотворной силы [ЧГИ 40: 267; 179: 37; Сбоев 1865: 113 и др.]. Уважаемый исследователь не учел нюанс: *Хĕрлĕ ҫыр* относится в разряд божеств типа *Киремет* и его могли называть то *Турă*, то *Киремет*.

*Хĕрлĕ çыр* как божество земледелия упоминается в основном в семейно-родовых обрядах *чӳклеме* и *килĕш пăтти*. Жертвами ему служат пиво, *юсман*, каша.

**Кĕлĕ** — божество типа *Киремет*. Это слово имеет три значения: 1) моление-текст, 2) название божества и 3) название местности, где обитает это божество. Божества *кĕлĕ* бывают разные: одни из них старшие, другие — второстепенные, есть средние и младшие. Именно такая классификация зафиксирована в 1910 г. в д. Ендоба Буинского у. Симбирской губ. А согласно записи от 1911 г. в д. Ерилкино Бугурусланского у. Оренбургской губ., самыми ужасными *кĕлĕ* считались те, которые расположены на кочке и у сосны у глубокого оврага. То, что *Кĕлĕ* относится к божествам типа *Киремет*, свидетельствуют сами информанты. Так, автору в Самарской области перечислили *кирemети* своей деревни, среди них оказались и 12 *Кĕлĕ*. В 1911 г. в д. Кюстюмеры Ядринского у. Казанской губ. поклонялись *киреметям*, называя их *Кĕлĕ*. Но они — божества разные и автономные, хотя и одного типа. У этого божества имеются мать и отец. Притом мать божества *Кĕлĕ* приходится матерью и божества *Валем хуçа*. Это дает дополнительное основание отнести *Кĕлĕ* в семейство *киреметей* [Поле 90: 189; ЧГИ 179: 118; 207: 70 и др.].

*Кĕлĕ* насылает болезни и страдания. Причинами такого наказания являются нарушения норм поведения. Например: испражнение на этом месте; разрушение копны снопов, находящейся в местности *Кĕлĕ*; испуг. Разгадать причину болезни может знахарь.

Жертвоприношение ему совершается в поле. Дарами служат *юсман*, лепешка, каша, а также монета [Поле 90: 189; ЧГИ 207: 72; 218: 110; и др.].

Вербальный текст содержит общежитейские запросы, в том числе просьбу способствовать возделыванию зерновых.

### Другие божества

Слово **шилĕк** уже встречалось при описании праздников и обрядов чувашей. Общесельский ритуал *шилĕк* или *шилĕк пăтти* (моление кашей) проводили в связи с выходом на сев. Это древнейший земледельческий праздник. Родовой обряд *шилĕк* (в Цивильском у. его еще называли *çăмарта чӳк* «жертвоприношение яйцом») проводился один раз в год в неделю *мункун*. Действия происходили во дворах двух домов: в первом совершали ритуал жертвоприношения, во втором пировали. В качестве обрядовой пищи готовились каша на молоке, масло с добавлением яиц, а также пиво. На время ритуала

во дворе устраивали скамейки из досок, ставили стол. Старики вставали на моление, обращались на восток, а шапки брали под мышку. В молитве просили *Турă* принять их дар в виде каши, просили дать возможность вырастить хороший урожай: чтобы стебель был с камыш, колос как палочник, а зерна — величиной с яйцо и т.д. В завершение делали земные поклоны. Затем — совместная еда и пляска под скрипку [ЧГИ 285: 547–554]. Слово также встречается во время подготовки к свадьбе и при встрече мужской и женской половин свадьбы во дворе отца невесты. Обозначается им временное устройство в виде скамеек и столов, поставленных деревьев и постланного на землю войлока. Как видим, *шилĕк* имел место на всех уровнях: его проводили на общесельском, родовом и семейном уровнях.

Фонетических вариантов у этого слова много: *шелек, ширлĕк, шыльăк, шыйлăк, шылăк* и т.д. Точное соответствие у марийцев: это праздник на лугу рядом с полем, проводимый во время весенней пахоты *ага-пайрам*. Так же, как и во время свадьбы, сооружаются лавки из досок. Место никогда не бывает огороженным [Holmberg 1914: 66]. Одни источники утверждают, что его проводят перед пахотой [Paasonen 1948: 120], а другие — после [Васильев 1904а: 778]. Аналогичный праздник зафиксирован у татар-кряшен Прикамья: общесельский ритуал *шейлык* у них проводили «на второй или третьей неделе после пасхи, смотря по тому, как сойдет снег и просохнет земля», пользовался он «раньше большой известностью» [Баязитова 1986: 169]. Удмурты праздник *шыльык* отмечали всенародно на улице «на следующий день после *Быдзынал*» (≈ чув. *мункун*, рус. *Пасха. — А.С.*) [Минниахметова 2000: 30]. В то же время у слова *шилĕк* имеется и другой — сугубо религиоведческий — аспект, еще не описанный исследователями. Реконструкция этого феномена возможна только с привлечением широкого сравнительного материала.

Эта проблема беспокоит меня уже 20 лет. Неудовлетворенность ограничением термина *шилĕк* общесельскими и семейно-родовыми праздниками и обрядами преследовала всегда. Было ощущение, но не было достаточного материала для того, чтобы говорить о сакральной стороне явления. Лишь в сентябре 2006 г. мне в руки попала книга «История и культура Волго-Вятского края (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии)», изданная в 1994 г. в г. Кирове. Здесь помещена небольшая, объемом в 3 страницы, статья Л.А. Волковой «"Шийлык" — обряд аграрного культа удмуртов» [1994: 384–385]. В статье автор рассказывает об экспедиции 1992 г. в Граховский район Удмуртской республики. Кстати, этот район известен рудиментами-параллелями к этнографии буртасов и чувашей. Л.А. Волкова

собирала материал в двух родственных деревнях — Батырево (ср. одноименное село у чувашей) и Горный Юраш. Она описывает обряд, совершенно совпадающий по сюжету и смыслу с чувашскими *ака яшки* и *Акатуй*: также происходит сбор продуктов по домам, полотенец у молодых женщин, также кормят лошадей сбитыми сырыми яйцами из ведра и т.д. Но далее удмуртский сюжет содержит некоторые детали, отсутствующие в сохраненных у чувашей источниках. На вопрос: «Что же такое шийлык?», Л.А. Волкова, в частности, отвечает: это «обряд переноса сакрализованного предмета из одного дома в другой» [1994: 385]. И не только.

Несмотря на догадки, этимология этого слова, видимо, еще не выяснена. Так, Т.Г. Минниахметова полагает, что слово это диалектное и не переводится [2000: 30]. Л.Г. Волкова добавляет, что «объяснить его информаторы не могут» [1994: 385]. По мнению Мартти Рясянена, в марийском языке *шелык* значит: 1) место между полем и деревней, где проводится моление во время праздника *аγа-pajram*, 2) шалаш/избушка, построенная на время свадьбы во дворе. С точки зрения семантики, весьма примечательны марийские слова *solgə* и *salko* в значении «метла для опахивания вороха на гумне» [Räsänen 1920: 282]. М.Р. Федотов полагал, что марийское *шелык* восходит к чувашскому *çӳлĕк/çӳлĕх* «полка/полочка» [1990: 282]. Кроме того, для созыва на свадьбу из домов жениха и невесты посылаются к родственникам по одному парню верхом на лошади, их называют *шилкĕ*, что буквально значит «язык», «вестник». Одеты они так же, как жених [Добромыслов 1876; Ашмарин 1950: 200]. С учетом фонетической закономерности (*р/л* языки) сюда же относится бурятское *сэргэ*: 1) береза во дворе, устанавливаемая во время свадьбы, 2) береза на могиле [Гладанова 2002: 142, 144–145]. В татарском *шилык* — дикая акация, *шюрлек* — полка, *шыйлык* — торжественный выезд, заключающий свадьбу; весеннее сборище на поле [Ахметьянов 1977: 100; Головкина 1966: 660; Первоначальный 1894: 26]. В башкирском *ширлек* — скамья, *ширзек* — свадебная кошма [Егоров 1964: 340]. У киргизов-казахов *жилик* значит «блюда на столе» [Ильминский 1860: 118]. В некоторых говорах и диалектах азербайджанского языка встречается форма *шулəн* — «церемониальный процесс угощения» [Федотов 1990: 282]. У монголов *ширээ* — «стол, престол, возвышенность» [Лувсандэндэва 1957: 655]. В турецком *silecek* — простыня (банная), *silgi* — тряпка, *şölen* — обрядовый стол, за которым представители огузских племен получали кусок жертвенного мяса; вкушая, они как бы присягали султану [Гордлевский 1941: 52; Головкина 1977: 777]. Есть ряд

других этимологий, которые можно отнести к категории малозначительных или ошибочных. В целом вырисовывается такая картина многоязычной этимологии слова *шилĕк*: 1) место между полем и деревней, где проводится праздник выхода в поле, 2) метла для опахивания вороха на гумне, 3) дерево во дворе и дерево на могиле, 4) устройство во дворе, построенное на время свадьбы, 5) полка/полочка, 6) блюда на столе (корень слова — *сăй* «угощение»; для сравнения: у татар — *сый*, в марийском — *сий*, в удмуртском — *сӥ*, в монгольском — *sïj* «угощение, честь, уважение, почет, выкуп»). Как видим, определенные гипотезы этимологии слова *шилĕк* есть, и они вполне обоснованы.

Локус как общесельского аграрного праздника, так и свадьбы обозначается деревом. Согласно источникам, дерево (или ветка) может быть установлено по углам пространства *шилĕк*, у столов и т.д. Дерево, как объясняют информанты, должно быть молодым, свежим, большим и высоким. В основном, утверждают источники, дерево срубается. Его вкапывают, вбивают, втыкают в землю или привязывают к чему-либо. Один факт, где говорится об использовании сухого дерева, видимо, следует объяснить слишком ранней установкой. Во всех случаях информаторы затрудняются объяснить причину использования в *шилĕк* дерева («может, для тени») [Поле 89: 11; ЧГИ 28: 890; 151: 144 и др.]. Дерево, растущее и специально установленное на общественных мольбищах, встречаем у удмуртов, марийцев, башкир, хантов, алтайцев, бурят, хакасов, якутов и других народов. Например, в описании жертвенного места у удмуртов, сделанное с натуры Г.Н. Потаниным, есть такие строки: «Под сухой березой уже разложен костер, а над ним положена жердь для подвешивания котлов; от березы прямо на юг, шагах в шестидесяти, были воткнуты рядом три березки, а перед ними поставлен стол» [1884: 206]. У марийцев береза втыкалась в середине угла двух столов в *шилык* во дворе жениха. Кстати, приводимый факт зафиксирован в среде черемис с. Арда Козмодемьянского у., жители которого пришли сюда с горной стороны, и их язык черемисы в первое время не понимали. Предание говорит, что жители околотка этого села — «Саракаева — чуваши, переселились сюда давно с горной же стороны; теперь они говорят только по-черемисски и ничем не отличаются от черемис» [Рябинский 1900: 178–179, 208]. Такие же наблюдения о ритуальном дереве можно распространить и на Троицкое дерево у славян и немцев Поволжья. «Обряд, таким образом, совершался как бы в центре мироздания, у мирового дерева, и повторял акт сотворения мира, обновления космоса» [Петрухин 1995: 262].

Что касается породы деревьев, используемых в *шилёк* у разных народов, из имеющихся у автора источников вырисовывается такая картина (Табл. 3).

*Таблица 3*

ДЕРЕВЬЯ, ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ В ШИЛЁК

| Народы | Количество примеров | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | лиственница | береза | липа | орешник | рябина |
| Чуваши | 1 | 14 | 7 | 1 | 1 |
| Буряты | | 9 | | | |
| Русские (славяне в целом) | | 6 | | | |
| Марийцы (горные) | | 4 | | | |
| Удмурты | | 3 | | | |
| Алтайцы | | 2 | | | |
| Ханты | | 2 | | | |
| Хакасы | | 2 | | | |
| Тофалары | | 1 | | | |
| Якуты | | 1 | | | |

Естественно, источники по чувашам собирались целенаправленно, а по остальным народам — только как сравнительный материал. Тем не менее факты говорят сами за себя. Кроме того, один чувашский источник говорит о запрете использования в *шилёк* рябины, липы, клена, орешника и дуба, что приводит к незначительным противоречиям в таблице. Вывод один: исконным деревом в *шилёк* выступает береза.

На березу, установленную в *шилёк*, чуваши вешали рубаху. Она была полотняная, новая и хорошо вышитая. Есть также источник, где говорится о развешивании на каждую березу по полотенцу [Фукс 1840: 62; Леонтьев 1844: 118; Андерсон 1906: 178 и др.]. Л.А. Волкова пишет о сакральном полотнище на дереве. Это полотно у удмуртов небольшое, прямоугольное, из белой хлопчатобумажной ткани. Притом в середине полосками черной ткани аппликирован крест. Кстати, старинная марийская женская рубашка с элементами креста (три раздельных зигзага рядом на чистом месте чуть выше пояса и чуть правее от центра) хранится в фондах МАЭ РАН [Отд. Европы, колл. 416–2]. Видимо, эти зигзаги не что иное, как родовые тамги. Такие же родовые тамги марийцы вырезали и на березах, растущих

на могилах (сообщение С.А. Старостенкова). Г.Н. Потанин писал об удмуртах несколько иначе: «На березках была протянута веревка, увешанная белыми, расшитыми по концам, полотенцами. Их было так много, что они образовали сплошную стену; эта драпировка называется чалма: впрочем вотяки так зовут вообще полотенца» [1884: 206]. Более однозначен башкирский текст. У них «дом невесты... обозначается вывешиванием большого полотенца..., флага». Это полотенце называется «кызыл башлы тастамал» [Султангареева 1998: 132], т.е. полотенце с вышитыми красной ниткой концами. Совсем определенно в горномарийском варианте: «на вершине березки... висел вышитый женский *шарпан*» [Крюкова 1951: 63]. Иначе говоря, под понятиями «полотнище», «полотенце» и «шарпан» в чувашском варианте следует иметь в виду *сурпан* — женское головное полотенце с богатой геометрической вышивкой с преобладанием красного цвета на обоих концах. Семантически сюда относятся платки, собираемые у молодушек во время общесельского обряда *шилёк* у чувашей, а также лоскутки, ленты и тесемки белого, синего, желтого и других цветов на березе у бурят и алтайцев. Русские (славяне в целом) срубленную березу наряжали в женскую одежду, используя ленты, платки, бусы и полевые цветы [Калинина 1985: 218; Померанцева 1985: 67; Виноградова 1999: 81 и др.]. Конечно, семантика украшенной таким образом березки у чувашей и других названных народов означает пожелание молодым, «чтобы жизнь их была долгая, подобно нитке рубашки, и чистая, подобно белизне рубашки» [Никольский 1911: 5].

О том, где и как хранится упомянутое полотенце, пока найдены сведения только у хакасов, тофаларов и удмуртов [Радлов 1907: 384; Волкова 1994: 384–385; 2003: 319]. Хакасы и тофалары жертвенное моление совершали у березы, где устанавливали стол на четыре вилообразные ветки. Чаще всего березу выкапывали с корнем и вкапывали на месте будущего моления. Полагаю, что это исконный вариант обращения с сакральной березой. Затем ставили котел с бараниной или молоком на стол. Подняв этот стол, три раза обходили вокруг березы. Один из мужчин совершал моление. После моления к веткам дерева привязывали белые и синие лоскутки, а также холст длиною в аршин. Кадили эти тряпки богородской травой. Затем — совместная трапеза. В конце выбирали человека, который будет молиться в следующем году. Ему передавали лоскуты, висевшие на березе. Ему же отдавали суконный кафтан молельщика и высокую шапку. Жертвоприношение хакасы и тофалары совершали в июне [Радлов 1907: 363–364, 381 и др.]. В удмуртском варианте ежегодно на березу

вешали одно и то же полотно. Хранил его *тӧро* в «красном» (иконном) углу чердака (т.е. юго-восточном) в сундуке. Это место вообще сакрально. Восточные финно-угры хранили там фигурки своих божеств. Помнится, и моя мать в 1961 г., когда разобрала старый дом дедушки и поставила новый, попросила меня отнести икону именно туда, сказав: «Не я ставила, не мне и убирать — пусть стоит там». Перед новым праздником жена хозяина-хранителя снимала холст с древка и стирала, т.е. мы имеем дело с настоящим флагом. Затем его сушили, загородив хвойными лапками от попадания прямых лучей солнца. Такое обращение, т.е. оберегание от попадания лучей солнца, имеет не только рациональную сторону (чтобы не выцвело), но и сакральную. Так поступают, например, по отношению к телу умершего. Трое девушек варят кашу в *куа* хозяина *шийлыка*. Сюда собираются все жители. Старейшины обращаются с молением к *Инмару*. Текст моления носит аграрный характер («Посеянное зерно пусть будет столь же велико, как куриное яйцо» и т.д.). Затем из соседнего дома наискосок приглашают нового хозяина *шийлык*. «Со словами "проводим *вожшуд*" (*вожшуд* — новое [буквально — "зеленое". — *А.С.*] счастье) усаживают в красном углу на подушках нового хранителя и его жену. После совместной трапезы прежний хранитель *шийлык* передает его будущему и доверяет тем самым хранить весь год счастье всей деревни. Со словами "провожаем *шийлык*" новых хозяев под руки выводят и усаживают в сани. Мужчины впрягаются и везут их до дома. Потрапезничав в этом доме, расходятся, с собой уносят один из двух освященных караваев. Считается, что *шийлык* побывал в каждом доме» [Волкова 1994: 385]. Таким образом, полотно/полотенце/рубаха/*сурпан*, оно же *шилӗк/шийлык*, — это воображаемое, сакрально материализованное счастье всей деревни и, конечно, каждого дома.

Общесельский праздник *шилӗк* в связи с выходом в поле проводился в день *Акатуй* вечером. Молиться собирались у верховья оврага. Каждый участник нес из дома продукты: чашку каши, по три яйца или яичницу, по кувшину пива, блины. Молитвословие произносил кто-либо из знающих стариков, взяв шапку под мышку. Иногда в качестве молельщика приглашали татарина. При этом все обращались на восток или юг. Мужчины стояли у жертвенных даров, а все остальные (в том числе — молодые женщины) — за ними. Моление завершалось земными поклонами. Затем все садились в ряд и ели [ЧГИ 29: 505–506, 511 и др.]. Аналогично татары-кряшены на моление *шейлык* шли одетые по-праздничному, мужчины несли семена яровых хлебов, а также яйца, обычно окрашенные травя-

ным соком. Поскольку праздничное моление содержит угощение, Ф.С. Баязитова указывает, что «в древности *шыйлык* ~ *сыйлык* употреблялись параллельно» [1986: 170]. Во время бурятской свадьбы «на березу вешали изображения онгонов, а рядом обычно усаживали трех стариков» [Галданова 2002: 118]. Вообще одиноко стоящие деревья (береза — особенно) у бурят являются вместилищем духов и божеств — хозяев той или иной местности. Как и чувашская, бурятская свадьба, а также хакасская и тофаларская публика совершали троекратный обход вокруг наряженной березы. Удмурты праздник *шийлык* частично проводили в святая святых — в *куа*, т.е. в жилище божества *Воршуда*. Обращаясь к наряженной березе, они говорили: «Отец *шийлык*, мать *шийлык*, храните нас, охраняйте нас, благословите нас!» [Волкова 1994: 385]. Естественно, если есть отец и мать *Шийлык*, то есть и сам *Шийлык*, хотя такая молитва и не зафиксирована. У марийцев *šèlək* — это «место богослужебных действий» [Räsänen 1920: 266], где всю сакральную часть справляют *карты* [Васильев 1904а: 778]. Ханты из такой березки делали *торум юх* «небесное дерево» [Талигина 2005: 85], т.е. по сути создавали временное жилище *Торума*. На ветки такого «небесного дерева» нанизывали лакомые кусочки — мясо и печень оленя. Важно, что у монголов *šire* значит стол, трон, а также столик с изображениями буддийских божеств [Ахметьянов 1977: 100]. Примеры, указывающие на божественную суть дерева во время общесельского весеннего аграрного праздника и свадьбы, можно продолжить. Например, гиндукушцы в доме тестя под ветками, считающимися домашним святилищем, приносят в жертву козу и брызгают кровью сначала в огонь, потом на ветки, в общей сложности семь раз [Йеттмар 1986: 396]. Итак, *Шилĕк* — это божество у чувашей, точнее — одновременно и 1) божество, и 2) место его временного или постоянного обитания, и 3) предмет, представляющий его, а также 4) праздник семейного, родового и общесельского порядка. Как видим, божество *Шилĕк* размещалось в небольшом лесочке из берез или на одинокой березе. Если березы не было — то ее сажали или ставили. Естественно, это женская персона, наделенная плодородием и способностью дарить счастье в широком смысле. Конечно, название божества *Шилĕк*, как и всякого божества, пишем с прописной буквы. Это божество по своей религиозной сути ничем не отличается от *Турă, Киреметя, Йĕрĕха, Инмара, Воршуда* и т.д., также воплощенных в деревьях (в дубе, березе, рябине, а также в их ветках т.д.).

Ареал записей текстов, где фигурирует чувашское божество *Шилĕк*, представлено в Таблице 4.

*Таблица 4*

АРЕАЛ БЫТОВАНИЯ ШИЛЁК

| Губернии | Уезды | Количество записей |
|---|---|---|
| Казанская | Чебоксарский | 10 |
| | Козмодемьянский | 7 |
| | Ядринский | 6 |
| | Свияжский | 5 |
| | Цивильский | 5 |
| Симбирская | Буинский | 3 |
| | Курмышский | 1 |
| Верховые чуваши | | 6 |
| Оренбургская | ? | 1 |
| ? | ? | 10 |

Итого: 54 записи.

В целом описываемый феномен имеет место у верховых чувашей, а у низовых представлен слабо. Единичные случаи являются следствием смешанных браков, когда, например, жених из низовых, а невеста из верховых чувашей. С точки зрения особенностей низовой и верховой чувашской свадеб, таких текстов у низовых чувашей и не должно быть. Таким образом, *Шилĕк* бытовал у чувашей в марийско-татарском пограничье. Тем не менее на сегодняшний день вывод не более чем гипотеза. Ее еще следует подтвердить. Конечно, невозможно принять отрицание *Шилĕк* в Чебоксарском у. (выводы Н.Р. Романова в 1927 г. после своей экспедиции) [ЧГИ 434: 18об. 22об.], принимаем доводы из Цильнинского р. Ульяновской обл. об отсутствии такого факта (записи В.Г. Родионова) [ЧГИ III–762: 32об.].

В качестве предварительного вывода о культе *Шилĕк* у чувашей можем утверждать, что это — божество счастья индивида, семьи, рода и деревни в целом. По форме материального выражения и приносимых жертв оно прежде всего перекликается с божествами *Турă, Киремет* и *Йĕрĕх*. Тема остается открытой для обсуждения и уточнения.

**Кăвар** (*Куар, Коар*), встречается также в форме *Вĕри кăвар* «горячий уголь», *Кăварлă кăмрăк* «уголь с жаром», *Вут* «огонь», *Вутлă кăмрăк* «огненный уголь», *Вут-кăвар* «огонь-уголь». Иначе говоря, имеется в виду горячий уголь или жар в очаге или костре [Поле 88; РАН, ф. 21, оп. 5. 6: 115об.; ЧГИ 24: 262 и др.]. Является антиподом потухшему и остывшему углю *кăмрăк*.

Европейский путешественник Проспер Томас зафиксировал божество *Khoar* среди чувашей в 1842 г., приняв его по ошибке за злого духа дорог *Хаяр* [Thomas 1844: 89]. В 1906 г. его записки опубликовал на русском языке В.Н. Андерсон [1906: 174]. Последующие исследователи не возвращались к первичной интерпретации термина и стоящего за ним персонажа. Действительно, эти имена — божества *Кăвар* в форме *Khoar* и духа *Хаяр* (*Khajar*) — приблизительно созвучны. На этом их сходство исчерпывается.

Мойсей Каганкатваци, историк X в., пересказал события VII в. в «Истории агван» [Каганкатваци 1861]. Здесь речь ведется о гуннах, столицей которых был город Варачан на Кавказе, а их князем — Илитвер, они почитали божество *Куар*. В 1962 г. историки А.Б. Булатов и В.Д. Димитриев обратились к книге Мойсея Каганкатваци и указали на сходство имени божества *Куар* с чувашским словом *кăвар*. Причем они отождествили гуннов с суварами [Булатов, Димитриев 1962: 226–236]. Потом А.Б. Булатов к этой теме больше не возвращался, а В.Д. Димитриев без каких-либо оговорок отказался от теории суваро-чувашских генетических связей и стал активно разрабатывать версию болгаро-чувашских связей.

Слово *Кăвар* относится к самому древнему пласту чувашской лексики и имеет этимологические параллели в иранских, европейских, тюркских, кавказских, финно-угорских, балтийских и других языках. В грузинской религии божество *Квириа* управляет огнем. «У мгрелов *k+var-i* "колобок", "хлебец", "лепешка", в частности "культовая", св. *kvar* (тавр. говор) "хлебец"... св. *kver-ōl* (халд. говор) "маленький хлебец", обыкновенно выпекаемый для детей, ...раньше, несомненно, имевший значение "жертвенного хлеба"» [Марр 1935: 265]. Укажем также на афганское *гвар* «яркий» (о пламени) [Асланов 1966: 615]. С.Г. Амаякян *Куера* называет божеством индоевропейского происхождения. На самом деле, география слова значительно шире. Так, литовское божество огня *Gabie* и огонь домашнего очага *gabija* почитались священными и нередко персонифицировались [Иванов, Топоров 1987: 260]. Вспомним также коми-пермяц. *гор/гур*, удм. *гур*, манс. *кӯӯр*, кет. *кор/кур*, эвенк. *куйарка* в значениях «огонь», «уголь» и «пожар», а также тюркские *кор, кос, көз, куз* в значениях «пылающие угли», «горящий уголь», «жар».

В конечном счете, приходим к бореальному/ностратическому корню. В словаре В.М. Иллича-Свитыча читаем: «*gUr^* "горячие угли"; с.-х. *g(w)r* "огонь, уголь" ~ и.-е *guher-* "греть, горячий, горячие угли" ~ ? алт. *gur(^)* — "горячие угли, загореться"... Лабиовелярный в беджá указывает на исходное **gwr*//чад. **gwr*» [Иллич-Свитыч

2003: 239]. Аналогично у Н.Д. Андреева: «Бореальное корневое слово *G-W-* характеризуется с помощью таких речений, как "горящие угли", "тлеющие головни костра", "обугливаться"... *GhwR-*. Горячий, жар, на очаге» [Андреев 1986: 13,56].

Языковеды, опираясь на фонетические закономерности, расширяют формы произношения и указывают на превращение *kw* → *xw* → *f* [Turner 1975: 191], что позволяет вставлять вместо *кв-* как *хв-*, так и *ф-*. На этом основании, видимо, можем англ. *fever* «жар, лихорадка» объединять с чувашским *кăвар* «жар» (ср. *кăвар пек выртать* — букв. «лежит как горячий уголь», т.е. у больного очень высокая температура). Объяснимо этимологическое единство чувашских слов *кăвар* «жар» и *хĕвел* «солнце», хотя на первый взгляд в языковом плане ничего общего между ними нет. Здесь следует учесть фонетический закон чередования *kw* → *xw* и общеизвестное тюркологам чередование *р* → *л*. Очевидность равенства *кăвар* и *хĕвел* подтверждается множеством примеров из других языков. Так, С.Г. Амаякян прямо указывает на то, что культ араратского божества *Куера* связывался с солнцем, о чем свидетельствует свастика, вырезанная на двух фаллах — символах культа плодородия, имеющих отношение к *Куера* [1986: 14].

В качестве раннего источника этого слова исследователи указывают на язык Авесты. П.И. Лерх в рецензии на книгу «История агван», в частности, писал о том, что *Куар* напоминает иранское слово и ссылается на авестийское *hvare,* означающее «солнце» [1861: 490]. В.И. Абаев находил это слово у осетин в форме *хur/хor* и у персов в форме *хwar* [1949: 18, 168]. Г. Моргенстьерне указал на авестийское *hvar* [Morgenstierne 1974: 98]. И.М. Стеблин-Каменский, кроме древнеиранского *hvar* и согдийского *xwr,* указывает на варианты из современного ваханского языка и из языков шугнано-рушанской группы: *hvar* «солнце», *хəwur* «солнцепек» и *hvartāpana* «время около полудня» [1999: 415, 426; 1981: 239; 1976: 182, 183]. Таким образом, подтверждается гипотеза В.Г. Егорова о родстве чувашского *кăвар* с древнеиранским понятием «солнце». В.Г. Егоров объяснил это как заимствование. В этой связи он напомнил древнее название *Хорезма*: персы называли его *Хуваразмиш*, арабы — *Хваризм*, т.е. «солнечная страна» [1964: 57].

Кроме того, следует говорить о двусоставности слова *кăвар*. Полагаю, что чувашское *кăвар* «жар» и *вар* «желудок» родственные слова, включая русское *варить*. В аналогичном ненецком *каяр* «солнце» первый слог означает «гром и молния», а второй является суффиксом со значением множества или величия [Зифельдт-Симумяги 1988: 86].

Гунны, жившие в VII в. на Кавказе, «думали, что почитаемый ими Бог Куар производил искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы» [Каганкатваци 1861: 93]. Таким образом, выясняется, что *Куар* у гуннов — это божество молнии. Аналогично у татар *Кубар* производит молнию, грозу и дождь [Мифтахов 1998: 38]. В ненецком, нганасанском и селькупском языках морфема √ *кан// хан* — первый слог понятия «солнце» — входит в названия грома и молнии [Зифельдт-Симумяги 1988: 86]. Если учесть, что у чувашей божество грома — это *Аслати*, то понятию *Кăвар* соответствует божество молнии у гунно-суваров. По этой же причине утверждение А.Б. Булатова и В.Д. Димитриева, что «суварскому богу молнии и грома *Куара* соответствует чувашский бог Аслати Турă» — неверно.

Горящий уголь имеет очищающее и ограждающее свойство, поэтому его широко использовали в общесельских ритуалах. К примеру, в 1910 г. в д. Изамбаево Козмодемьянского у. Казанской губ., по данным, представленным Василием Митрофановым, одна из девушек-участниц «девичьей пахоты» несла в маленьком котелке горящий уголь [ЧГИ 177: 476]. Также у некоторых европейских народов в обряде «прохождения в ворота»: «Когда огонь бедствия наконец разгорелся, от него зажигали костер и, как только пламя несколько спадало, прогоняли по тлеющим углям больных животных, иногда в определенном порядке: сначала свиней, затем коров и в самом конце лошадей» [Фрэзер 1986: 597]. В знахарской практике чувашей горячий уголь также занимал прочное место, особенно в заговорах от сглаза и для избавления от других болезней (от ожога, от *Хаяра*). Было несколько способов его использования [Автор; Поле 88]. Первый — это окуривание. Для этого больного сажали на стык половиц под матицу, на лоток брали горящие угли и шептали: «Голубые глаза, карие глаза, отлогие глаза — все уходите от этого ребенка (имя). Тьфу, тьфу, тьфу!». Этот способ можно назвать выкуриванием. Второй способ — фильтрование: для этого в кружку воды пускают горящий уголь, шепчут и дают пить больному. В третьем способе на горящий уголь в очаге бросают несколько щепоток соли: соль начинает трещать, подпрыгивать и отскакивать. Этот способ можно назвать выпрыгиванием болезни. В четвертом способе кусок хлеба держат над горящим углем и этим хлебом тычут в больные места тела. Его можно назвать изгнанием болезни.

Горячего угля боятся злые духи, особенно — *Вĕре çĕлен* и *Вупăр*. Например, для того чтобы *Вупăр* не смог проникнуть в дом, к порогу кладут уголь [Автор; ЧГИ 24: 262].

Конечно, очищающим и ограждающим свойством горящего угля обладает и божество *Кăвар*.

Огонь в очаге у чувашей передавался из поколения в поколение. При закладке фундамента нового дома в подполе разводили огонь, используя угольки из очага старого дома. В домашних ритуалах горячий уголь имеет важное значение. Так, во время жертвоприношения в честь божества прясла *Карта* кроме котла каши во двор выносят и горячий уголь в кружке. Отдавать горячий уголь из своего очага в чужой дом — значит отдать счастье своей семьи. Поэтому у чувашей не принято давать из очага угли. Если считают, что в деревне очажные огни слишком устарели, из-за чего пошли массовые болезни и бедствия, все гасили в домах очаги и проводили общесельский обряд добывания нового огня, и все от нового огня несли домой горящие угли в горшочках. Вообще, *Кăвар* наделен признаками живого существа, ибо горящие угли в золе очага называют *вут куç* — букв. «глазами огня» [ЧГИ 207: 433; 208: 143; 215: 303]. Как видим, *Кăвар* олицетворяет домашнее/семейное благополучие и счастье.

Сравнительный материал о горящем угле укладывается в русло наших наблюдений. Например, ваханцы, как и чуваши, при возведении нового дома «из старого дома в мисочке приносят горящие угли» [Стеблин-Каменский 1975: 207]. У грузин божество *Квириа* также имеет «генетическую связь... с культом огня, при этом огня земного, очажного, если посчитаться с эпитетами *Квириа*, по которым он "правитель суши"... и "владелец шатра"» [Бардавелидзе 1957: 14]. У дунайских болгар «кроме очага и печи в доме всегда имеется мангал, т.е. железный или глиняный таз, в котором лежат горячие угли. Все приходящие греются около него, нагревается хорошо и сама комната» [Тихов 1891: 15]. Таджики «молодым на брачном ложе приносят зеркало и жаровню с раскаленными углями; они смотрят друг на друга в зеркало, которое должно символизировать чистоту, а также угли, которые должны сделать их сердца горячими» [Кисляков 1959: 185].

Таким образом, несмотря на то, что *Кăвар* у проточувашей-суваров до IX в. символизировал молнию, а также имел этимологическую и функциональную связь с божеством *Хĕвел* «Солнце», эти два понятия в последующем не закрепились за ним. Оказавшись в X в. на правобережье Волги, суваро-чуваши окончательно стали оседлыми земледельцами, а за божеством *Кăвар* утвердили символ очага и семейного благополучия. Тем не менее ретроспективный анализ отчетливо выявляет связи этого субъекта с культурой Северо-Западного Ирана.

**Хĕртсурт** — хранитель домашнего очага. Он должен быть в каждом доме. Если покинет дом по какой-либо причине, то в семье начнется разлад, дом, оставшийся без него, разоряется и распадается. Данное божество зря не покидает дом, основными причинами являются ругань и расстройство отношений между членами семьи. Фонетические варианты лексемы: *Хĕртсорт, Хĕртсус, Хĕр-çорт* и т.д. Есть сведения о наличии у него отца и матери. Определенно относится к разряду божеств *турă*. Одно из народных определений *Хĕртсурта* — это *турă*, охраняющий дом. Иногда его называют просто домашним *турă*. Функционально близкие божества есть у многих народов: у восточных славян — Мокошь, у русских — Домовой (отсюда чувашское *Тăмавик*) или Кикимора, у народностей Гиндукуша — Кханги, у таджиков — Деви сафед, у осетин — Бынаты хицау. В отдельных случаях его путают с *Йĕрĕхом*, *Пихампаром* и *Пирĕшти*. В.К. Магницкий неправильно ассоциировал его с бабой-ягой, а Н.И. Ашмарин и М.Р. Федотов ошибочно применяли к нему термин «дух» [Ашмарин 1950: 58; Магнитский 1881: 49; Федотов 1996а: 346 и др.].

Статус *Хĕртсурта* закреплен в списках вслед за божествами *Пӳлĕх, Хĕвел, Уйăх*.

Относительно облика *Хĕртсурта* информанты отказываются говорить, отделываясь шаблонным ответом: «Ну, мы его не видели. То ли мужчина, то ли женщина. А кто его знает». Действительно, его невозможно увидеть в обычной ситуации. Увидеть можно в ночь после совершения жертвоприношения или в любую ночь, но случайно. Согласно мифам гиндукушцев и осетинцев, в большинстве случаев это божество невидимо; иногда замечают, как оно пробирается из одного помещения в другое; слышно, как занимается хозяйственными делами, но самого не видно; его могут увидеть только знахари. По одним вариантам, *Хĕртсурт* произошел от девушки, поэтому имеет облик девушки. В пользу этого говорит и вариант написания *Хĕр çорт*, т.е. «девушка — божество дома». Об этом же свидетельствует свадебная песня, когда сравнивают невесту с *Хĕртсуртом*. По другим текстам, имеет облик женщины, голову повязывает *сурпаном*. По данным северно-русской этнографии, *Мокошь* представлялась женщиной с большой головой и длинными руками. Есть описания престарелой старухи. Аналогично у осетин. Иногда называют просто лицом женского пола с длинными волосами и железными зубами. Устойчиво высказывание об одежде — в чистом, пребелом платье, остальная одежда также белого цвета. В этом плане поразительно сходство с подобным таджикским божеством. *Хĕртсурт*, как

и человек, ходит по нуждам во двор. Поэтому, ложась спать, дверь не закрывают [Поле 89: 97; ЧГИ 31: 32; 144: 254 и др.]. О видении *Хĕртсурта* имеются легенды.

У *Хĕртсурта* нрав очень смирный и нежный. Не любит ругань и шум. Его постоянный эпитет — *ырă* «добрый» [Поле 89: 79; ЧГИ 21: 6; 162: 178 и др.].

*Хĕртсурт* провожает всех членов семьи, когда они покидают дом временно или навсегда. Так, умершему, лежащему в гробу, вытирают лицо полотенцем или его же рубашкой перед выносом. В противном случае вместе с ним уйдет и *Хĕртсурт*.

Уходя из дома, хозяева дают наставления *Хĕртсурту* охранять хозяйство, просят следить за порядком и сохранностью имущества. Для него оставляют пищу и воду. Находясь в гостях, говорят: «Наверное, Хĕртсурт устал меня ждать. Надо идти домой, надо идти». Поэтому *Хĕртсурта* называют охранником и хозяином дома. В том числе он оберегает от пожаров [Поле 89: 68; ЧГИ 217: 524; 235: 23 и др.]. *Хĕртсурт* был первым, кого угощали принесенными гостинцами, до этого не смели просить даже дети. Гостинцами могли быть блины, сырки, пирожки, калачи. Возвращающийся из гостей, открыв дверь в дом, в первую очередь приветствовал словами: «Тавсье, Хĕртсурт» — и клал гостинец на печь. Затем приветствовал каждого члена семьи по порядку, раздавая принесенное [Поле 89: 68; ЧГИ 72: 75; 150: 470 и др.].

Покидая дом родителей, невеста откалывает кусочек от печи и приговаривает: «Хĕртсурт, пойдем со мной вместе». В новом доме этот кусочек вмазывают в печку. Иначе говоря, невеста с собой берет свою долю счастья. Войдя в дом жениха, она приседает, поджав одну ногу, три раза, приветствуя таким образом *Хĕртсурта* этого дома. В это время ее мать бросает в четыре угла гостинцы со словами: «Это — Хĕртсурту, божеству красы в доме». В первое утро после свадьбы вновь собираются гости, чтобы отведать суп, приготовленный молодой. За суп каждый кладет на стол сколько-нибудь денег. Эти деньги кладут на печь, и таким образом выкупается место у *Хĕртсурта* для нового члена семьи. У осетин также молодая может быть приобщена к новой семье только с разрешения аналогичного божества.

За месяц до начала жатвы *Хĕртсурт* отправляется в поле и присматривает за поспевающим хлебом. Когда *Хĕртсурт* в поле, хочется жить там, говорят чуваши. Действительно, раньше в страду вся деревня пустела и почти вымирала — все, включая грудных младенцев, переселялись в поле, т.е. туда, где *Хĕртсурт*. Поздно вечером,

возвращаясь домой, один серп оставляли у снопа, полагая, что им будет жать *Хĕртсурт*. В *чӳклеме* кусочек от нового каравая кладут на печь, чтобы самым первым попробовал *Хĕртсурт*. Конечно, это знак благодарения за выращенный урожай и ожидание возвращения выделенного кусочка сторицей [ЧГИ 156: 82; 176: 222; Ашмарин 1950: 57 и др.]. Таким образом, *Хĕртсурта* можно назвать покровительницей земледелия. Гиндукушское аналогичное божество также активно помогает домочадцам: толчет рис, колет абрикосовые косточки.

Когда домашние уснут, *Хĕртсурт* принимается за пряжу [ЧГИ 150: 305, 306; 160: 480 и др.]. «Кольцо, надеваемое обыкновенно на веретено для тяжести, у нее серебряное» [Магнитский 1881: 50]. Поэтому ночью можно услышать звук веретена. В таком случае следует быстро вскочить и отнять веретено — у такого человека дело будет идти гладко. Без ее помощи у женщин работа не спорится. Таджикское божество Деви сафед также считается покровителем прях.

*Хĕртсурт* — очень почитаемое божество, его называют добрым, спокойным. До начала жертвоприношения семья моется в бане и надевает чистую одежду белого цвета. На моление хозяин дома также приготавливает специальную одежду, голова при этом должна быть обнаженной. В конце совершает коленопреклонение. Особо трепетный подход к данному божеству просматривается в способе подачи каши: на печь кладется подушка, на нее ставят чашку с кашей и ложками, накрывают чистым полотенцем или скатертью [ЧГИ 21: 6; 147: 217, 218 и др.].

В молитвенной речи *Хĕртсурта* просили покровительствовать дому, охранять от разорения, дать знать наперед о всех несчастьях, беречь от огня, мора, болезней. Умоляли, чтобы дети внешностью и умом были достойными; дать в дальний угол дома сноху, а к двери — зятя; дать возможность дожить до седых волос, седой бороды и желтых зубов. Также просили его не покидать родной очаг [ЧГИ 21: 6; 31: 32; 146: 524 и др.].

Говоря о периодичности жертвоприношений в честь *Хĕртсурт*, источники указывают на ежегодность их проведения. О месяце проведения этого праздника имеются разные сведения: в месяц *чӳк*, зимой, в месяц *нурăс*, в *мункун*. Но есть совсем неопределенные сроки — «смотря по удобству». Вопрос проясняется, когда тексты говорят о проведении его после ритуала, посвященного началу употребления нового урожая. Значит, праздник *Хĕртсурта* приходится на то время, когда проведут обряд «старения» нового урожая, т.е. сразу после *чӳклеме*. Позже, с угасанием народных традиций, этот ритуал проводили раз в пять лет. Днем ритуала можно считать среду или суббо-

ту — именно их называют источники. У таджиков такой день — пятница. Конкретное время суток — вечер, после заката солнца, поздний вечер, полночь. Все темпоральные характеристики объединяет один признак — темное время суток. Цель ритуала — чтобы *Хĕртсурт* хорошо присматривал за членами семьи, домом, порядком, чтобы не ушел. Аналогично у таджиков: покровительство, чтобы не навлечь на себя беду, чтобы не болели люди и скот. Обряд считается семейным, и в нем участвуют только члены семьи в полном составе. Основным жертвенным даром является каша пшенная или полбенная, которую заправляют маслом способом «на глазок». И сам обряд в целом называется «каша Хĕртсурта». К каше полагается лепешка, обязательно пресная, с «пупком» и «носами», на одну половину ее с помощью ложки наносятся рисунки-символы. Во время моления ею накрывают посуду с кашей. Кашу можно преподнести божеству и на горбушке хлеба. В качестве жертвенных даров могут быть также *йăва, юсман*, палишка, сырок, пирожок, блинчик. Как видим, все дары растительные. Из жертв животного происхождения можно назвать гуся, на бульоне которого варится каша. Каша также может вариться на молоке. В горячей каше варят яйцо. Осетины своему Быната хицау жертвовали барана, козу или домашнюю птицу. То, что молились у печи, а пищу клали на печь, шесток или столб у печи, лишний раз указывает на локус божества *Хĕртсурт*. Специальная жертва в виде каши этому божеству готовится сразу после постройки печи в новом доме, после чего уже проводится переход туда. В этой связи глава семьи приглашает родственников, а также соседей, которые приносили по курице, кто победнее — давали деньги на кашу. Невеста, покидая родительский очаг, должна была поесть кашу, сваренную для *Хĕртсурта*, в противном случае в доме жениха ей не разрешали кушать подобную кашу, что означало неприятие в новую семью. Кроме того, *Хĕртсурта* угощали блюдом из молозива до употребления самими и теленком, для чего собирали коровье молоко в первые три дня после отела. Молозиво по-чувашски *ĕне ырри*, где *ĕне* — «корова», а *ырри* — производное от *ырă*. Думается, слово должно быть переведено на русский язык как «благодать коровы». Помимо перечисленных случаев, бывали спорадические и текущие причины угощения *Хĕртсурта*. Например, перед тем как ложиться спать, кто-либо из домашних просил его охранять дом и давал кусочек пищи [Поле 90: 149–150, 177 и др.].

Приготовленная каша накладывалась в два блюда. Одно ставили на стол, за который рассаживались все члены семьи, а другое — на печь или на стол в *тĕпеле*. Никого, кроме домашних, данной кашей не угощали. Не составляли исключение и гости. Такая же ситуация,

например, у осетин. В блюдо, предназначенное *Хĕртсурту*, втыкали столько ложек, сколько человек в семье, плюс одну. Утром, встав рано, эту кашу поедали всей семьей, что воспринималось за поедание каши семейством *Хĕртсурта*. И в остальных случаях во время еды для *Хĕртсурта* на стол клали одну лишнюю ложку. Любой новый вид пищи выделялся ему в первую очередь [ЧГИ 21: 7; 31: 32–33 и др.]. Все факты, несомненно, говорят в пользу совершения совместной еды семьи и божества.

В период *сурхури* кашу, приготовленную в честь *Хĕртсурта*, сначала несли в прясло, совершали ритуал угощения, затем съедали в доме. При выгоне скота обращались к *Хĕртсурту* и просили беречь и сохранить скот. Обряд «молозиво» проводится по тому же сценарию. Из-за того что *Хĕртсурт* выполняет, в частности, и функции покровителя скота, его иногда путают с *Пихампаром* [Поле 89: 79; ЧГИ 150: 470–471 и др.].

Поскольку от *Хĕртсурта* зависело счастье, отношение к нему варьировалось от глубокого почитания до страха перед ним. В любом случае, это божество надо было иметь в доме и уделять ему внимание.

**Аша** или *Аша турă* — божество. Соответствует авестийскому понятию «Аша — порядок, истина, справедливость (принцип, правящий всем миром)» [Стеблин-Каменский 2003: 334].

Корень слова — *аш*, т.е. «переходи, преодолевая препятствия (обычно в виде воды, грязи)» [Автор: 188; ЧГИ 172: 3об.; 209: 354 и др.]. В киргизском *ас*, алтайском, башкирском и татарском *аш* означает то же самое: «через, сверх, перейти». Имя авестийского божества *Аша* этимологически соответствует ведическому *Рта* [Стеблин-Каменский 1993: 8, 201; Чунакова 1997: 17]. Полное совпадение этих терминов наблюдается и на семантическом уровне.

*Аша* как в чувашском пантеоне, так и в авестийских гимнах является символом разума и наилучшего распорядка. *Айван ашана каçар тире* «Прости нам наше неразумение», — говорят чуваши в молениях. Авестийцы воспевали свое божество *Аша* в специальном гимне «Аша Вахишта-яшт». Поскольку зороастрийская религия в основе дуальная, божеству правды-праведности противостоит божество лжи *Друг*. Согласно зороастрийскому афоризму, «Есть лишь один путь, этот путь Аша, все остальное — беспутье» [Брагинский 1987: 142]. Как божество справедливости, *Аша* может благословить на праведные дела против зла и лжи. Так, в «Гимне Аши» Висташпа молит *Аши*:

Такую дай удачу,
Чтоб одолеть сумел я

Хьяонского злодея
Арэджатаспу лживого [Стеблин-Каменский 1990: 121].

Мост Чинват (= чуваш. мостик в обряде *юпа)* могут перейти лишь те, кто является преданным последователем *asha* — правды и порядка, т.е. *asha* приравнивается ведическому *rta* — фундаментальному принципу индо-иранской религии [Gnoli 1995: 334]. *Аша* («правда») является ближайшим помощником и опорой Ахура Мазды.

Поскольку любой человек — это всего лишь произведение Творца, а не божественная суть, то он склонен совершать ошибки и подвергаться соблазну. Поэтому рано или поздно придет время раскаяния. Божество *Аша* является тем лицом в пантеоне, к которому обращаются с просьбой простить за неразумные поступки, слова и мысли. Логично у него же просить разум и удачу. В словосочетании *Аша каçар* слово *каçар буквально* означает «переводи, способствуй переходу через трудное препятствие», а также приобретает переносное значение «прости». Так, в молении по случаю инициирования дождя, в частности, говорят: «Есть известные нам (правила), есть и неизвестные, Аша, прости». В домашних молениях во время еды каши в финале ритуала обязательно следует произнести: «Аша, прости нас». Позже смысл слова *Аша* было утерян, а выражение «Аша, прости» стали понимать только как «Пожалуйста прости», «Прости из снисхождения», «Снисходительно прости» и т.д. [Магнитский 1881: 50, 71, 83 и др.].

В «Авесте» на этот счет имеются пространные толкования. Например, основательно объясняется, что перед *Аша* могут молиться только люди без физических и моральных изъянов.

Вот так сказала Аши
Благая: «Не приму я
Тех возлияний, что мне
Приносится мужчиной
Неплодием больным,
Ни женщиной бесплодной...»
Потом благая Аши
Пожаловалась плача
На шлюху, что ребенка
Родит с другим мужчиной
И мужу принесет...
Затем благая Аши
Пожаловалась плача:

«Ужасные проступки
Те люди совершают,
Что девушек уводят
И возвращают поздно
Бездетными назад» [Стеблин-Каменский 1990: 122–123].

Термин *Аша* в чувашской религии и мифологии часто встречается в сочетании *Аша патман карчăк* «старуха Аша патман». Например, в лечебных заговорах: «Из-за Волги, из-за Суры пришла невредимая старуха Аша, она дует, она плюет: пусть ее дуновение, пусть ее плевание будут полезными, пусть не будет нужды больше дуть». Согласно одному из вариантов, старуха эта проживает в озере в темном лесу, а лес — в степи. Волосы у нее золотые (седые, серебряные, медные), единственный во рту зуб — золотой (серебряный, железный), язык у нее стальной, посох железный, волосы медные, глаза жемчужные, а на cunnus'e — единственный пух. Как писал Н.И. Золотницкий, «старуха эта, по своему значению, должна принадлежать к числу добрых земных божеств» [1875: 177]. В Авесте *Аша* тоже женского пола.

Что касается термина *патман* в этом словосочетании, то Н.И. Золотницкий объяснял его значение через глагол *пут* «погрузиться, вязнуть, тонуть», а *патман* есть отрицательное причастие настоящего-прошедшего времени и значит «не утопающий, невредимый». Н.И. Золотницкому возразил Д. Мессарош: «Если бы Н.И. Золотницкий поискал среди суеверий соседних казанских татар, то не нужно было бы толковать ему все это в таком невозможном виде. В наговорах казанских татар тоже имеется старуха Аша патман… В конце нескольких таких татарских наговоров — в собранном нами материалах — находим такую фразу:

… Это не моя рука,
Рука Эйшэ батман'а.

Знахарь этим хочет сказать, что он не сам лечит, пришла *Эйшэ батман* и ее рука действует, она дует (плюет), она колдует» [Мессарош 2000: 264].

Н.А. Андреев-Урхи вместо *патман* советовал читать *атман* и видел связь с древнеиндийским *Атман* (источник и носитель субъективного «Я»). Выходит, одни видят в мифической старухе невредимое божество, способное излечивать, а другие имеют в виду старуху, обладающую магической силой снимать сглазы и наговоры.

В принципе, суть одна. К тому же, действительно, в чувашских текстах термин «старуха Атман» встречается.

Ее лечение всегда имеет положительный исход. Она не фигурирует в ритуалах с отрицательными целями. Например, в тексте заговора, записанном в 1927 г. от Д. Падимировой Н.Я. Золотовым, снимать сглаз из-за Волги приходит старуха *Аша патман*. Волосы у нее золотые, зубы серебряные. Она является в виде грома и молнии, но, согласно ее же заявлению, она мощнее грома и молнии. В то же время в заговоре колдуньи, направленной на порчу, вместо *Аша патман* действует злой дух (например, *Сотана*), а является он не из-за Волги, а сквозь три слоя преисподней. Его колдование, наоборот, приносит облегчение самому злому духу, а адресату — невыносимый недуг [РАН, ф. 77, оп. 3. 27: 34, 38].

Что касается объяснения *Аша патман* Н.И. Ашмариным [1929: 211] и М.Р. Федотовым [1996: 76] через имена жены и дочери Магомета (Айша и Фатима), то это очень сомнительно. Нет серьезных оснований возводить и к хазарскому титулу *абшад* «каган», как это делает П.В. Денисов [1969: 110–116].

Наличие в чувашских источниках термина *аша юпи* в значении центрального столба в доме дает возможность причислять божество *Аша* к домашним божествам. Ведь и авсестийское понятие *аша*, и ведийское *рта* подразумевают и слаженную жизнь в семье. Факт *аша юпи/уша юпи* также соотносится с авестийским божеством утренней зари *Ушахина*.

В качестве предварительной гипотезы можно предположить, что предки чувашей сувары и предки ведийских и авестийских ариев имели культурно-религиозную общность. Таким контактно-материнским пространством мог быть район Индии — Ирана — Центральной Азии, время — V–II вв. до н.э. Если учесть наличие народа «сувары/саувиры» в Махабхарате и в современной Индии, то хронология этих связей может значительно углубиться.

**Вут** — божество огня. Поскольку огонь — явление универсальное, нет основания считать заимствованным это обожествление одним народом у другого. Прав Т.М. Михайлов, отвергающий мнение Доржи Банзарова о том, что боготворение огня перешло в Монголию из Персии [Михайлов 1980: 228]. Не имеет смысла прокладывать генетическую связь между чувашами и персами, основываясь лишь на том факте, что у обоих народов сильно развит культ огня. Божественный характер огня можно встретить в любом уголке Старого и Нового Света. Например, у шотландцев и ирландцев к божеству огня обращаются во многих жизненно важных случаях: «Ей

молятся о ниспослании урожая, просят защиты от пожара, она же считается доброй покровительницей браков, очага, помогает женщинам при родах» [Гроздова 1977: 88]. Чуваши полагали, что у *Вут* имеются глаза. Например, в пословице говорится: «В глаза Вут — воду». У осетин слово «очаг» состоит из двух частей: *арт* «огонь» и *каст* «глаза» [Абаев 1958: 70]. Согласно фольклорным представлениям чувашей, огонь — одушевленное существо [ЧГИ 174: 91]. Как считали древние римляне, огонь имеет вечно бодрствующую душу [см.: Санду 1975: 81]. Обряды, посвященные огню, были распространены повсеместно. Относительно пола этого божества имеются противоположные высказывания. У бурят хозяином огня считается седоволосый старик. В эзотеризме на этот счет находим более категорическое указание: «Огонь и Пламя — мужского рода и противоположны воде, относящейся к роду женскому. Изучающие символизм должны это хорошо запомнить, как имеющее большое значение» [Тайная 1994: 78]. Исследователь кумандинского материала говорит, что хозяин огня мыслится в образе женщины и называется «мать-огонь» [Сатлаев 1974: 148–149]. У хакасов представляется в образе старой женщины со множеством косичек [Михайлов 1980: 164]. Сюда же можно добавить материалы других народов, где, по объяснению исследователей, огонь женского пола (например, у казахов есть «огонь-мать»). В связи с этим напомним, что у божества-огня имеются и мать, и отец. У чувашей мать огня — *Вут ама* или *Вут амăшĕ*. Исследователи путают термины, обозначающие сам огонь и его мать. У многих народов *Ут, От, Ат, Вут, Вут хуçи, От эзи*, а также ведийское *Агни*, римское *Веста*, греческое *Гестия*, иранское *Атар* — это огонь, а *Вут ами, От эне, От ана* — его мать. Основное свойство божества огня — это очищение, ибо нет элемента чище, чем огонь. Его наиболее близкими символическими параллелями являются понятия «солнце» и «царская власть» [Жуковская 1988: 164]. Реконструктивно можно указать, что у таджиков, как и у персов, домá с огнем в центре служили помещением для молений [Рахимов 1990: 3, 146].

«Огонь следует почитать», — говорят чуваши. Фольклорно-религиозное поведение, архаические элементы хозяйственно-культурного типа, бытовой этикет — эти и другие действия строились на уважительном отношении к огню. У некоторых этносов формы культа огня занимали подчеркнуто официальный характер. Такими можно считать иранцев-зороастрийцев, мадьяр, древних тюрков, многих индоевропейцев. Так, в представлении осетин «красота» и «чистота» не мыслились вне связи с «огнем». Осетинские понятия «красивый»

и «чистый» образованы от глаголов «греть, жечь» [Абаев 1949: 72]. По отношению к *Вут* существует множество запретов, не допускающих осквернения этой живой и чистой силы. Так, согласно чувашскому этикету, «осквернением огня считается плевание, произнесение над ним неприличных слов» [ЧГИ 174: 98]. В иранской мифологии осквернение огня считалось тягчайшим преступлением. В своде законов Чингисхана имелась специальная статья, запрещающая осквернять огонь. Нарушение табу приводит к различным наказаниям в виде болезней. Например, у плюющего в огонь по всему телу будут чирьи, а тот, кто балуется с огнем, будет мочиться под себя.

*Вут* как существо живое имеет свойство стареть. В этом случае возникают массовые бедствия в виде частых пожаров и мора. Явные признаки устаревшего огня подводят к необходимости добывания нового (молодого) огня [Поле 89: 119–120; ЧГИ 72: 87 и др.].

По признанию чувашей, без огня и горячего угля нет жизни, так было исстари. *Вут* как символ дома, видимо, мог призвать духов предков на помощь домочадцам.

Жертва божеству *Вут* приносится дома в кругу семьи в зимнее время. Его основной пищей считается кисель. Моление проводится у горящей печи в коленопреклоненном положении. Жертвенная пища ставится в глиняной чашке к устью печи. Вариантами угощения могут быть каша, *юсман*, суп, горбушка хлеба, а также сваренные гусь и утка [ЧГИ 40: 269; 67: 203; 174: 97 и др.].

**Вут ама** — мать божества *Вут*. Обладает огромной силой. Синонимы: *Вут амăшĕ* «Мать огня», *Вутăмпи* «Прекрасная огненная женщина». В молениях почти всегда сопровождается эпитетами *аслă* «великая, старшая» и *ырă* «добрая». То, что *Вут ама* и *Вут амăшĕ* — синонимы, подтверждается источниками. Например, в 1990 г. автор записал текст про божества типа *Вут*. В одном из эпизодов, рассказывая про *Вут ама*, информант вставила объяснение: «Ведь матери Вут мы тоже молимся». Н.И. Ашмарин также дает как варианты одного термина словосочетания *Вут ама, Вут ами* и *Вут амăш*. Соответствует скифскому божеству очага *Табити* (*tap* на санскритском и иранском «греть, жечь»).

В основном этот персонаж встречается в вербальных текстах. Из заговора для приворожения узнаем, что она родилась с появлением Вселенной. При обращении к ней просят быть спокойной, не уходить из дома, а чужую *Вут ама* не впускать. Напоминают, что здесь ее дом, где всегда готовы перина, подушка, тулуп. Видимо, упоминание именно этих предметов служит аргументацией ее теплолюбивости. Просят довольствоваться принесенной жертвой. Часто обращают-

ся к ней больные, страдающие от сглаза, *Вупăра*, от боли в животе. Умоляют «выдуть», «выкурить» болезнь [Поле 90: 215; ЧГИ 21:5; 24: 496 и др.].

Излюбленной пищей *Вут ама*, видимо, является пиво. В *чӳклеме* ей посвящают специальный ковш. Часты такие жертвы, как каша, лепешка, блины, ягненок. В домашних условиях жертву скатывают с лопаты в печь, а в общественных жертвоприношениях у сельчан собирают крупу, масло и мясо (например, после пожара) [ЧГИ 177: 124; 180: 382г; 215: 307 и др.].

**Çĕр**: божество земли. В определении понятий, производных от *Çĕр*, нет последовательности — под ними понимают то духов, то божеств, то конкретно землю. Не делал различий и Н.И. Ашмарин. Такой универсальный подход оправдан, хотя в контекстах есть возможность говорить более определенно. Все они проявляют свою суть через моления и обряды. В источниках у него разные названия: *Çĕр* «земля», *Çĕрти тора* «божество на земле» и *Çĕр турри* «божество земли». В ритуале с последним снопом горбушку хлеба и целый кусочек сырка зарывают в землю у несжатого клочка урожая, а остатками стеблей с колосьями связывают серпы вместе. Это форма жертвенного дара. Такое действие сами исполнители называли благодарением божеству, растящему урожай зерновых. В известном семейно-родовом обряде — осеннем приношении пива — совершается семи- или девятикратное моление. Здесь в ряду важных божеств упоминается и *Çĕр*, в честь которого в особую посуду отливают кружку пива. В качестве жертвенной пищи помимо пива подходят лепешка, *юсман* и др. В молении, обращенном к нему, просят довольствоваться принесенной жертвенной едой [ЧГИ 151: 90; 173: 45; 174: 421 и др.].

Чуваши обращались к *Çĕр* как к матери-прародительнице, посвящали ей молитвы. В обряде кражи земли разыгрывается сцена свадьбы, где в качестве жениха выступает выбранный заранее юноша, а невестой считалась земля. Существует специальный праздник земли — *çинçе*. Отмечается он по случаю беременности земли. Отмечается день рождения божества *Çĕр* [ЧГИ 72: 94; Ашмарин 1937а: 85, 91 и др.]. У славян зафиксирован праздник в честь именинницы-земли, когда народ не работает и дает отдых земле [Афанасьев 1994: 144]. В молении по случаю получения нового урожая обращаются к этому доброму божеству и просят, чтобы она вырастила колосья с початок палочника, а стебли — как у камыша, чтобы к колосу прибавлялся колос, к зерну — зерно. При этом к земле обращаются со словами *Чĕрĕ çĕр анне*, т.е. «Живая мать-земля» (ср. «мать-сыра земля» у русских, что, видимо, несколько отличается от чувашского). Согласно

религиозной логике чувашей, все растущее и плодящееся в природе обязано божеству земли.

Аналогичное отношение к хозяйке земли наблюдается у многих народов. Эвенкийские охотники, например, перед выходом на охоту посылали к хозяйке земли, имевшей облик старухи, шамана, который выпрашивал или крал у нее шерстинки, спрятанные за пазухой. Эти шерстинки должны превратиться в зверей [Анисимов 1949: 176].

Ритуал прохождения сквозь земляное отверстие также предполагает символическое перерождение животных и людей села, подверженного мору.

Божество *Çĕр* способно и отрицательно воздействовать на человека. В таких случаях чуваши воспринимают данное божество наравне с духами типа *Усал*. Например, *Çĕр*, живущий в дереве, может давить человека так же, как и дух *Вупăр*. *Çĕр* может догнать и задавить ночного путника. Такой человек уже не поправится. Если хотят проклясть человека, заслужившего это своим дурным отношением к родителям и родне, то обращаются к *Çĕр*, чтобы она проглотила такого человека [ЧГИ 154: 363; Ашмарин 1937а: 85, 101].

Имеется ряд мер для избавления от возможных отрицательных воздействий со стороны *Çĕр*. Например, идут на перекресток и закапывают в землю ритуальные вещи; на месте, где упал человек, совершают специальное моление; бросают в могильную яму монеты. Славяне (русские, болгары, сербы) считают, что лихорадка и некоторые другие болезни исходят от божества земли. В таких случаях они кланяются земле или валяются на ней и просят прощения [Афанасьев 1994: 144]. Нет ничего странного в том, что земля-родительница выступает в качестве силы, способной проглотить, упрятать в землю. Ведь человек призван уходить туда, из чего сотворен. Поэтому клятва с землей во рту — самая верная.

**Çĕр ашшĕ** — отец божества земли. Принадлежит к числу добрых и особо почитаемых. Вместе с *Çĕр амăшĕ* составляет пару. В молениях к ним обращаются одновременно. Отмечают их неодолимую силу и жизненную энергию. Например, в заговорах от *усалов* ставят непреодолимое условие: когда *усалы* сумеют войти в землю на 77 саженей и одолеть божеств *Çĕр ашшĕ* и *Çĕр амăшĕ*, пусть только тогда победят меня [ЧГИ 40: 267; 150: 362; 235: 28 и др.].

Вырастить посеянное зерно — основное содействие со стороны божества *Çĕр ашшĕ*. Поэтому осенью совершают ему, как и ряду других божеств, благодарственное моление, держа в руках кружку пива, сваренного из нового зерна [ЧГИ 176: 77; 179: 144; 180: 382г и др.].

Топка бани, начало свадьбы, появление на свет новой души — эти и другие события являются причиной для обращения к данному божеству.

Перед рытьем могилы спрашивают у *Çĕр ашшĕ* разрешения; опустив покойника в землю, отдают в распоряжение этого божества.

**Çĕр амăшĕ** — мать божества земли. Вместе с отцом божества земли они держат землю в устойчивом состоянии, также олицетворяют саму землю.

К данному персонажу обращаются с просьбой вырастить урожай и благодарят его за выращенный. Например, просят вырастить из одного зерна тысячу. В осеннем жертвоприношении пивом из нового урожая ей посвящают отдельный ковш [ЧГИ 5: 62об.; 21: 169; 151: 90 и др.].

Причин для обращения к божеству земли предостаточно — после рождения ребенка, при топке бани, во время прошения блага молодоженам, при проводах в солдаты.

Определенные виды болезней также требуют обращения к данному божеству. У нее просят прощения за необдуманный поступок, ее упоминают в заговорах, ей дают жертвенный дар.

Перед началом рытья могилы непременно просят разрешения у *Çĕр ашшĕ* и *Çĕр амăшĕ* рыть землю. Вначале дают жертву в виде хлеба, сырка или монеты, затем называют имя новопреставленного и просят для него уголок земли.

**Çĕр тавраш** — божества типа *Çĕр*. Такое объединительное обращение к ним встречается в обрядах очищения в широком смысле. Универсальное очищение с обращением к этим божествам без перечисления конкретных персонажей предполагает налаживание отношений с духами типа *Кĕлĕ, Сулу*, с духами предков, а также устранение порчи. Имеются отдельные обряды, когда просят божества типа *Çĕр* очистить дом от *усалов*, излечить пчел и членов семьи [Поле 90: 190–191; ЧГИ 243: 30 и др.].

**Карта турри** — хозяин прясла. Слово *карта* (варианты: *град, гард, хард*) «прясло, ограда» встречается у многих народов мира: у евреев, армян, грузин, осетин, персов, тюрков, коми, мордвы, хантов, манси, а также у немцев и славян. Зафиксировано слово и в Древней Скандинавии, например, в виде названия города — *Утгард* «внешнее огражденное пространство». Притом *Карта турри* «божество прясла» и *Карташ турри* «божество (скотного) двора» — одно и то же, ибо *карташ* является производным от *карта* + *ăш* «то, что внутри ограды».

Является покровителем, хранителем и защитником домашних животных. Ему поклоняются с просьбой содержать скот здоровым,

предотвратить падеж. У данного божества во дворе бывает любимое животное, за которым оно присматривает особо [ЧГИ 154: 219; 207: 67; Сбоев 1865: 107 и др.].

Специальное моление ему совершалось один раз в год осенью в связи с переходом скота на зимние условия содержания, обычно после *кĕр сăри*. Не следует путать моление *Карта турри* и жертвоприношение *Пихампару* — хранителю домашнего скота от волков. В руки *Пихампару* отдавали скот весной при выгоне скота на пастбище, а в руки *Карта турри* — осенью, когда скот переходит на домашнее питание [ЧГИ 151: 253; 154: 219; Магнитский 1881: 53 и др.].

Согласно рассказу одного компетентного информанта, ритуал, посвященный данному божеству, раньше проводился в каждом хозяйстве, а ныне — только в коренном доме рода. Причину такой трансформации объясняют выветриванием из сознания людей старинных традиций [Поле 90: 149]. Толкование должно быть воспринято осторожно, это редкий случай, когда речь идет о превращении семейного обряда в родовой, а не наоборот.

Основная жертвенная пища — котел каши из полбы или пшена. В середине каши делается углубление, куда вливается в изобилии скоромное масло. Поскольку такая каша была вкусной, ее целый год ждали дети. Пеклась также одна лепешка с неровными краями и «пуповиной». *Юсман* и *йăва* пекли в определенном количестве [Поле 90: 148–149; ЧГИ 151: 254 и др.].

Весь ритуал жертвоприношения проходил в прясле. На пол стелили чистую солому, туда же загоняли скот. В середину устанавливали стол, на стол — кашу, ложки, лепешку и т.д. Хозяин, отвесив земной поклон, отламывал край лепешки и, положив на него ложку масленой каши, все это размещал на столе в виде жертвы божеству-покровителю скота. Рядом на чистом месте зажигали небольшой костер, иногда и кашу варили там же [ЧГИ 151: 253; 154: 219; 167: 79 и др.]. Обряд жертвоприношения божествам домашнего скота проводился, естественно, всеми народами, занимавшимися скотоводством. У бурят, например, этот обряд назывался *шэрээ*, что значит «стол, престол, жертвенник, навес на четырех столбах или накрест сложенная куча дров для сжигания жертвенных продуктов; шаманский ящик». «У бурят, как и у монголов, алтайцев и других народов, шэрээ могли представлять собой низенький стол с четырьмя ножками, на который ставили посуду с жертвенными продуктами, чаши для вина, огонь с арса (можжевельником), зажженный на железном листе» [Михайлов 1980: 185–186]. В таком описании просматривается аналогия с чувашским обрядом: стол с

котлом, чаши, огонь посреди двора или прясла. Приготовив все необходимое, начинали моление.

Молящиеся обращались лицом на восток, взяв шапку под мышку, просили *Карта турри* способствовать размножению скота так, чтобы один конец стада был в хлеву, а другой — в воде [ЧГИ 33: 288; 151: 253–254 и др.].

Участники обряда, сложив ноги, тут же садились вокруг котла и ели. Поев, кланялись, взявшись за дужку котла. Угощали скот обрядовой пищей и свежей соломой. Потушив огонь, уходили в дом [ЧГИ 151: 254; 167: 79; 179: 221 и др.]. Таким образом, происходила совместная еда божества *Карта турри*, семьи и скота.

Характерно, что *Карта турри* — персонаж не только единственного числа. Из вербального текста выясняется, что их много — *карта туррисем* «божества прясла». Речь идет об обществе или семействе божеств, обитающих в скотном дворе [ЧГИ 33: 288; 151: 254; Магнитский 1881: 52 и др.].

Полагали: если во время ритуала дети передерутся, то божество скота не сохранит животных в целости. На случай падежа скота существовал обряд закапывания околевшего животного там, куда загоняется скотина. Все это делалось в великой тайне, никем из исполнителей обряда не разглашалось.

**Пихампар** (*Пиханпар*) — хозяин скота и зверей. Персонаж из разряда *Турă*, хотя по отношению к нему можно встретить термины «дух», «ырă», «пророк», «ангел», «хранитель». Есть упоминания об отце и матери, о его ребенке [Георги 1799: 39; ЧГИ 24: 585; 40: 266 и др.].

В молениях просят *Пихампара* удерживать своих собак, под которыми подразумеваются волки, не давать им воли, ибо он сам — божество волков, их глава, в иных местах — тесть волка. Вообще считается смотрителем медведей и волков. Является покровителем домашнего скота, охраняет его от хищных зверей. От него же зависит плодородие животных. Особенно любит лошадей, а понравившемуся коню завивает гриву, разъезжает на лошади чалой масти. В обряде, посвященном божеству прясла, его называют хозяином прясла. Судя по текстам молений, можно констатировать, что слова, обращенные к нему, он слушает, оставаясь невидимым людям [Поле 90: 151; 94: 262; ЧГИ 24: 496 и др.].

Слово *Пихампар* — персидского происхождения. Одно из его значений — «белый жеребец». Интересно, что в чувашском встречается пример написания данного слова через дефис: *пих-ампар*; кроме того, *паха* — слово, используемое детьми, означающее «лошадь», а

также клич созывания лошадей. Подобное морфемное деление слова, конечно, говорит в пользу признания *пах/пих* корнем. В персидском *пэйамбар* — «пророк, посланник, апостол», эпитет Зороастра. Н.Я. Бичурин указывал, что в конце I тыс. до н.э. и в начале н.э. в Восточном Туркестане в пределах южного Тянь-Шаня проживали племена, восходящие к предку по имени Пегамбер. Н.А. Андреев определял их как предков современных чувашей. Слово вошло в марийский, татарский, башкирский, казахский, киргизский языки. У марийцев встречается и в значении младшего жреца, фигурирующего на свадьбах и других домашних торжествах с молениями. Чуваши склонны данный персонаж причислять к пантеону татарских божеств [Поле 90: 177, 214; ЧГИ 151: 126 и др.]. В данном факте просматривается или заимствование, или подзабытая древность.

*Пихампар* — божество доброе и почитаемое. Замечание информантов о том, что он младше божества *Турă*, одновременно говорит о его близости по статусу к лидеру божеств. Действительно, *Пихампар* нередко в списках стоит сразу же за *Турă* и *Пӳлĕх*. Иногда идет за *Хĕвел* и *Уйăх*. Порой божество-посредник *Кепе* перепоручает ему свои обязанности: просит узнать, как протекает жизнь на земле, однако не доверяет и снисходит сам. С приходом христианства миссию *Пихампара,* в представлении чувашей, выполняют Георгий Победоносец или Илия пророк [Милькович 1906: 59–60; Георги 1799: 39 и др.].

Судя по месту моления, он проживает в хлеву (прясле). Однако по отношению к нему применяется эпитет «верхний; находящийся наверху». Есть и конкретное указание: его дом висит на цепях между небом и землей [ЧГИ 160: 270а, 271; 206: 258 и др.].

Несмотря на то, что *Пихампар* является хозяином скота и зверей, часты обращения к нему по нуждам земледелия. По представлению чувашей, у него веки висят как рукавицы. Если он разозлится на народ, то откроет веки и посмотрит на землю, тогда приходит беда: земля засыхает, тучи разбегаются, наступает засуха. Поэтому его следует умилостивлять. Важным ритуалом, когда *Пихампара* просят помочь вырастить хороший урожай, является *чӳклеме*.

Жертвенными дарами ему служат пиво, каша, бык. Жертвоприношение быком, как мы знаем, производится на *киреметище*, когда в качестве адресата упоминают и *Пихампара* [Георги 1799: 40; ЧГИ 21: 161, 162 и др.].

Некоторые информанты приписывают *Пихампару* функции божества *Пирĕшти*. Как видим, у нас появляются аргументы в пользу отнесения *Пихампара* к числу заимствованных персонажей. Видимо,

он где-то вытеснил исконное божество прясла *Карта*, а где-то существует параллельно с ним.

**Пирёшти** — персональное божество, оберегающее человека. Слово восходит к персидскому *фäриштä* «ангел, вестник». Аналогичный ангел-хранитель под именем *Пахапан хрештак* есть у армян [ЧГИ 24: 585; Гаффаров 1976а: 60; Арутюнян 1988: 295 и др.].

У каждого человека на обоих плечах сидит по *Пирёшти*. Их никто не видит. С сидящим на правом плече связывают добрые предзнаменования. Например, в свадебной песне есть такие строки:

За уральскими горами
Растет, извиваясь, вика.
Сберегут ли нас, не сберегут ли
Пирёшти, сидящие на двух плечах.

Согласно народному объяснению, человек обретает *Пирёшти* вместе с именем. Известно, что наречение именем происходит во время специального сбора родни. Имя называет старик рода. Затем совместно садятся есть, а один из них сует голову в печь и кричит в трубу: «Пикула (т.е. того, кому только что дали имя) Пирёшти, иди сюда кушать вместе с Пикулом!». Данный факт несомненно говорит о двух моментах: новорожденный обретает статус человека одновременно с обретением *Пирёшти*; его личное божество питается вместе с ним. Полагаю, что ритуал пришивания бересты на два плеча постоянно плачущему ребенку имеет отношение к этому божеству [Поле 94: 259; ЧГИ 152: 135; 206: 51 и др.]. Согласно представлению армян, Пахапан хрештаки сопровождают человека с момента рождения, один охраняет душу, другой — тело человека.

Два *Пирёшти* на обоих плечах невидимым письмом ведут летопись человека. Они фиксируют все, что говорит их хозяин — и плохие, и хорошие высказывания. Фиксируют и его поступки. Видимо, *Пирёшти* иногда отстает от человека: если тот долго не возвращается (а он в его же интересах должен быть здесь), то *Пирёшти* очень сильно кричит, т.е. зовет, предупреждая о неладном. По поверью армян, аналогичные божества располагаются так: добрый на правом плече, а его антипод — на левом и соответственно регистрируют добрые и дурные поступки человека. Характерно смещение функций *Пирёшти* на функции двух других божеств — *Хёртсурта* и *Пихампара*. Так, *Пирёшти* якобы так же, как и *Хёртсурт*, по ночам прядет, а при переезде хозяева зовут его с собой, откалывая кусок глины от печи. По другим версиям, *Пирёшти* любит, как и *Пихампар*, ухаживать за

любимой лошадью и заплетает ей гриву [Поле 88: 15, 97; Автор и др.]. Видимо, такая путаница возникла в ходе заимствования имен божеств. Здесь помогло бы картографирование терминологии, на основании которого можно было бы говорить о диалектном характере их распространения, однако в настоящее время диалекты смешались вследствие миграции чувашей по республике и России.

*Пирĕшти* называется чувашами добрым и чистым божеством. Есть тексты, свидетельствующие о приходе *Пирĕшти* вместе с *Хĕрлĕ çыр* в гости к *Турă*. В списках он стоит в ряду, возглавляемом *Турă* и *Пӳлĕх*.

Должно быть, *Пирĕшти* питается тем же, что и его хозяин. Об особых видах жертв тексты не говорят. Встречающиеся дары в виде молодого быка, гостинца и обуви, видимо, результат смещения функций персонажа на другие божества.

В вербальном тексте, как и в армянском, четко различаются *Пирĕшти*, которые оберегают души, и те, которые оберегают тела. В молениях просят их оберегать во время сна, на переправе, в лесах, а также уберечь от дурных поступков. К ним же обращаются с просьбой вылечить от хвори.

*Пирĕшти*, как видим, бывает много, так как каждый человек имеет по два.

**Патша** (*Патша турă*), т.е. Правитель, Царь; согласно традиционному представлению чувашей, стоит во главе перечня земных добрых божеств. Имеет семью: жену и сыновей. Этимология слова восходит к персидскому *падишах*.

В текстах молений подчеркивается единство *Турă* и *Патши*: «Турă на небе, Патша на земле; мир принадлежит божеству Турă, народ принадлежит Патше», — говорят чуваши. Согласно народным текстам, характер жизни каждого зависит от небесного *Турă* и земного *Патши*. У них же выпрашивается к двери — зятя, в *тĕпел* «угол у печи» — сноху, скамейку детей, целый пол ягнят и целый двор скота. Единство этих двух персонажей обеспечивает людям счастье, здоровье, а также защиту от врагов. Иногда *Турă* называют Царем, а *Патшу* — Богом [ЧГИ 6: 599; 21: 170; 27: 168 и др.].

*Патша* является божеством на земле. Издревле чуваши обожествляли своего *Патшу*, считая его ставленником высочайшего *Турă*, приписывали ему божественную натуру. На торжествах его имя произносится сразу же после имени *Турă*, прежде всех других божеств. *Патша* как ставленник *Турă* призван водворить между людьми «спокойствие, порядок, благоустройство» [Сбоев 1865: 128]. Как земное божество, он получил от *Турă* все, поэтому не станет творить то, что не положено. Божественная власть позволяет ему творить между

своими подданными суд и расправу, карать за всякое преступление, особенно за нарушение прав личности. Такими правами не обладают ни *Кепе*, ни *Пӳлӗх*, ни *Пихампар*. Для людей блаженная жизнь настает тогда, когда все при содействии земного *Турӑ* (т.е. *Патши*) сделаются добродетельными. *Патша* состоит в сакральных связях с высшими божествами, и эта власть не уходит вместе с ним, а наследуется его преемником.

Во все времена прославлялся культ правителя. На празднике по случаю выращенного урожая хлеб и пиво посвящались божеству *Турӑ* и царю *Патше*. Эти продукты были высшими жертвенными дарами. Верховность Царя символизировалась знаками. В Древнем Египете это изображение змеи на лбу фараона, в Китае — дракон. Монголы царскую власть ассоциировали цветом золота, и символизировали ее солнце и огонь. Александр Македонский в торжественных случаях надевал корону с бараньими рогами. На печати Чингисхана красовалась надпись: «Бог — на небе, Хан — на земле».

Служение *Патше* (т.е. воинская повинность) считалось предписанием от *Турӑ*. В благословении рекруту родители подчеркивали, что отдают сына в руки небесного *Турӑ* и земного *Патши*, желают ему хорошо отслужить и вернуться топтать землю на могилах отца и матери. Однако военная служба в то же время воспринималась как тягость, исходящее от *Патши* горе. Особенно хорошо иллюстрируют это песни, исполняемые рекрутом во время проводов в солдаты.

**Валь** — божество-распределитель блага. Буквальное значение слова — «часть, доля». В словаре Н.И. Ашмарина фигурирует как *Валь-турӑ*, т.е. «божество Валь». Такое же объяснение получил автор этих строк в одной из экспедиций. В *чӳклеме* его еще называют *Валь тытан*, т.е. «Держащий долю». В основном встречается в молениях, которые консервативны, т.е. мало подвержены изменениям, в них много клишированных выражений. Это обеспечивает сохранение становящихся непонятными понятий. В молении по случаю приготовления еды из нового урожая часто используется термин *валь* в значении «часть зерна»: «Дай одну из трех частей на пропитание, а две части дай (возможность) положить в закрома».

Лексема *валь* в обрядовом контексте оказалась очень плодотворной для словообразования. Одно из таких активных образований — *валли* «для, ради», — встречается в сочетании *ал валли* «для руки». В обрядовых сценах это доля от жертвенной пищи (кусок хлеба или мяса), полученная каждым в руки перед молением. *Вале/Валле* тоже божество, однако это название получилось от *валь* в дательном падеже; впоследствии *Вале* воспринято как существительное в имени-

тельном падеже, и далее от него образована новая форма дательного же падежа *Валлене*. Поскольку *валь* — это обозначение процесса раздачи, то получилась еще одна форма названия божества: *Валеҫ/ Валĕҫ* «(божество) распределяющее, раздающее (добро)». К форме *валь* восходит другая форма — *валем*, что значит «бремя, охапка сена; куча; мелкие копны, из которых складывается целая копна». Фонетическими вариантами *валем*, в свою очередь, являются *валĕм, вальăм, вальам, вайум, мелĕм, мелим*. Народная фантазия пошла дальше, и получилось словосочетание *Валем хуҫа* «хозяин Валем», что породило дополнительное значение слова *валь*, перекинув мост к культам предков, затем слившись и перемешавшись с созвучным исламским культом *Вали* «покровитель» [Резван 2000: 14]. Таким образом зародилось еще одно почитаемое существо в лице *Валем хуҫа*. То, что *Валь, Валем* и *Валем хуҫа* одно и то же, находит подтверждение и со стороны этимологов.

*Валь* в молениях стоит в одном ряду с такими божествами, как *Турă* и *Ҫут тĕнче*, что говорит о его высоком ранге [Поле 90: 166, 237; ЧГИ 21: 169 и др.]. Обязательное время, когда следует обращаться со словами благодарений и жертвенным даром к божеству *Валь*, — это обряд *Учук*. Вербальный текст, обращенный к нему, исполнен тепла и чувства почитания.

Основная жертва — каша, пиво. Из живности подходит ягненок.

**Мур** — существа, распространяющие повальную смерть на людей и скот (ср. рус. «мор», «эпидемия»). Живут в большой воде под мостом. Одни из них бывают старшими, другие — младшими. Если предстоит мор людской — идет один из старших, если мор на животных и птиц, то посылают младших. Но в обоих случаях предварительно проводится подсчет подлежащих убиению. Не вошедшие в число перечисленных умерщвлению не подлежат. Существенным штрихом для определения *муров* является то, что их на такие действия направляет *Турă*. *Муры* выполняют волю божества *Турă* и, таким образом, должны быть помещены в класс божеств. Причина таких указаний со стороны *Турă* — неряшливость людей и животных, порочное поведение и неправильное ведение жизненно важных дел, несоблюдение заведенных традиций [ЧГИ 184: 119; 218: 107; III–147: 151 и др.].

Облик *Мура* определяется его метаморфозностью. Он может быть человеком, волком, собакой, кошкой, может принять вид другого животного. Выполнять поручение идет в облике человека или собаки. Если предстоит мор скота, то под колодой для лошади нечаянно можно обнаружить чужую белую собаку. Если предстоит мор

лошадей, то он, как *Киремет*, в деревню въезжает в облике барина на повозке, запряженной несколькими лошадьми [ЧГИ 184: 118, 119; 218: 107 и др.].

Предстоящий визит *Мура* снотолкователи узнают через сны: приснится, будто идет повальная рубка леса или лес валится от бури, а в поле очень много сжато, но не убрано.

Получив предзнаменование, сельчане не пускают на базар со скотом, а также запрещают торговлю продуктами животноводства (мясом, маслом).

Как следует, божеству *Мур* совершают жертвоприношения. В молении просят съесть жертвенную пищу, оставить скот и людей в сохранности.

В первую очередь, на столб ворот кладут лепешку, чтобы *Мур* поел и не трогал живущих в этом доме. Во-вторых, каждый хозяин в хлеву за потолок вешал сосуд (котелок, корзиночка, кувшин), куда при признаках мора наливал немного молока и клал немного каши или хлеба. В-третьих (в более серьезных случаях), из теста готовили фигурку человека и относили за пределы деревни (на кладбище, в поле). Это, разумеется, своеобразный откуп, замена души символической фигуркой. Разница в одном: если ставится цель отвратить *Мура* от отдельного дома, то фигурку относил хозяин, если от деревни — то народ нанимал за хорошие деньги одного человека, который и отвозил фигурку за межи [ЧГИ 184: 119; 218: 107; 236: 161 и др.].

Этимологически слово *мур/мор* восходит к латинскому корню.

**Çил** — божество ветра. В пользу такого определения аргументов достаточно. Есть и прямое указание. Так, в осеннем ритуале жертвоприношения пивом один ковш преподносится божеству *Çил турри*. В жизненно важных обрядах при обращении к божествам (а не духам) в этом ряду значительное место занимает и *Çил*. В списке божеств типа *Турă* ему отводится высокое место. Например, его упоминают в такой последовательности: *Турă, Çил, Хĕвел*. Видимо, относится к числу добрых. Некоторые источники называют его божеством 2-го разряда. В основном в списках следует за такими божествами, как *Турă, Хĕвел, Перекет, Пӳлĕх*. По отношению к нему часто применяют эпитеты «добрый», «тихий». Однако есть примеры с эпитетом «сердитый», когда речь идет о резком и пронзительном ветре, вредном для хлебов [ЧГИ 40: 269; 150: 465; 160: 271 и др.].

Наиболее почетная жертва в адрес *Çил* — это ковш пива из нового урожая. Типичными считаются также каша и *юсман*.

Смысл вербальных текстов, адресованных ему, сводится к просьбе не иссушать растущий хлеб.

Иногда к *Çил* обращаются через его мать. Видимо, после тщательных обращений к самому божеству ветра.

**Çил амăшĕ** — мать божества *Çил*. Одно из почитаемых божеств. Однако ее характер иногда определяется словом *усал*, т.е. «вредная, злая», ибо время от времени уносит вещи, срывает крыши. В списках стоит в ряду таких персонажей, как *Турă, Пӳлĕх, Тур амăшĕ*. Слепая. Согласно легендам (близким к анекдотам), она держит ветер в закрытой бочке. Вытаскивает пробку бочки и начинается ветер. Затем, слепая, долго не может заткнуть дыру в бочке. В этом случае ветер начинает шалить. Как видим, ветрами правит не божество *Çил*, а его мать. Как советуют мельники, чтобы остановить разгулявшийся ветер, надо обращаться к матери божества *Çил* [Поле 89: 107; ЧГИ 150: 362; 160: 271 и др.].

К данному божеству в основном применяется эпитет *ырă* «добрая».

Как и к *Турă*, к ней обращаются от имени дома, детей, скота и птицы. Просят не засушить растущий хлеб, не причинять вред скоту. Поскольку ветер гонит дождевые облака, у нее просят не перебивать тяжелым градом хлеб и скот. Частенько к матери и отцу божества *Çил* обращаются одновременно.

Самая почитаемая жертва ей — ковш пива из нового урожая. Уместен котел каши. В иерархии она ниже божества *Çил*, об этом говорит статус жертвы. Например, если *Çил* дают барана, то его матери достаточно ягненка [ЧГИ 204: 282; 206: 191; 209: 397 и др.].

**Шыв** — божество воды (варианты: *Шу, Шыв турри*). Весной, когда вода очистится от мутных потоков, проводят специальный обряд жертвоприношения этому божеству. Жертвенными дарами служат лепешки с «пупком» и «носами», а также кисель. Отдельно просят благополучия скоту, чтобы он не тонул в воде и грязи. День проведения такого ритуала — пятница. Божеству воды осенью посвящали специальный ковш пива из нового урожая. Цель таких обрядов — почитание [Поле 94: 265; ЧГИ 147: 220; 160: 228 и др.].

Водное пространство, глубина и стихия воды всегда служили предметом таинственности и неопознанности. По представлению чувашей, если при переходе воды человек испугается или его охватит чувство страха, то такой человек непременно заболеет: у него будет болеть желудок или голова. Если утомленный жарой будет пить воду из родника лежа, то такого «схватит» вода и он заболеет простудой. Родниковую воду следует пить из кружки или с ладони.

Причины болезней, исходящих от божества воды, определяет знахарь. Он же указывает на виды необходимых жертвенных даров [Поле 94: 269–270; ЧГИ 147: 221 и др.]. Если жертва для ритуала по-

читания божества, то требуется готовый продукт (лепешка, кисель), если жертва для избавления от напастей, то она состоит из крупы, муки, хмеля.

В молениях, обращенных к *Шыв*, сообщается содержание просьб. Просят от имени семьи и домашнего скота. Главное — чтобы божество *Шыв* не пугало, не засосало и не «схватило». Такие моления может произнести каждый человек, но в сложных ситуациях обращаются за помощью к знахарю. Из молений видно, что у божества есть свое семейство. Во-первых, божество *Шыв* имеет сорок одну ипостась, т.е. этих божеств много. Во-вторых, у него есть дед, бабушка, отец, мать и т.д. [ЧГИ 147: 220–221; 176: 225 и др.].

**Çут тёнче** (*Çут çанталăк*) — «свет, мир», буквально — «светлый мир», т.е. божество этого мира. Однозначно относил его к числу божеств Н.И. Ашмарин, а Н.В. Никольский назвал его богом света. Имеются сведения о наличии у него матери. Показательно объяснение моего информанта, высказанное им в своем доме в ходе беседы со священником, зашедшим в гости. На вопрос служителя церкви: «Почему у Вас в доме нет иконы?» — она ответила буквально следующее: «У нас (т.е. у чувашей, придерживающихся своих древних верований. — *А.С.*) ведь не человека называют божеством, не лошадь называют божеством, не корову называют божеством, а Çут çанталăк называют божеством» [Поле 94: 265; ЧГИ 40: 265; Ашмарин 1937: 281 и др.].

Статус *Çут тёнче* определяется перечислением его в одном ряду вслед за божествами *Турă* и *Пӳлĕх*. Самой уверительной клятвой являются слова «Пусть не увижу я çут тёнче», т.е. «Пусть покину я этот мир», что косвенно подтверждает важность и почитаемость данного божества [ЧГИ 21: 161, 168; 40: 265 и др.].

К нему обращаются в таких жизненно важных обрядах, как *Учук* и *чӳклеме*.

Из жертв ему следует назвать пиво, из растительных — *юсман* и *йăва*. Из даров животного происхождения — овца, ягненок, гусь.

**Пĕр тĕрли**. Н.И. Ашмарин, допускавший некоторые вольности в дефинициях «божество» и «дух», данный персонаж назвал однозначно «божеством». В источниках встречаются испорченные варианты правописания названия этого божества. *Пĕр* «один» + *тĕрли* «разный, всевозможный, всякий» = «однообразный, однотипный». А. Вамбери вторую часть термина читал как *taur*, *teir*, т.е. «божество». Н.И. Ашмарин словосочетание перевел как «одноипостасный», а В.А. Сбоев — «бог одновидный» [ЧГИ 40: 268; Сбоев 1865: 105; Ашмарин 1935а: 168 и др.].

А. Вамбери относительно него сделал пометку: «божество, которое для нас не совсем понятно». В списках оно следует вслед за такими персонажами, как *Турă, Кепе, Хĕвел, Пӳлĕх, Пихампар*. Видимо, следует согласиться с Н.И. Ашмариным, определившим его как *Аслă турă* «великое, старшее божество».

Одна из известных функций божества *Пĕр тĕрли* — это обезвреживание употребляемой чувашами пищи. Другая предполагаемая функция — покровительство ткацкого ремесла.

Основная просьба к нему — не оставлять молящихся.

**Пир** относится к типу злых божеств (*усал турă*). В списках следует в одном ряду за божеством *Çил* и духом *Вупăр*. Обитает в лесу [ЧГИ 184: 121–123 и др.]. Если уж пристал, то от него невозможно избавиться даже жертвоприношением. Поэтому о внезапно скончавшемся говорят, что к нему пристал *Пир турри*. Зафиксированное словосочетание *Пир çаннă* содержит в себе название этого божества и означает «паралич», а буквально «ударил Пир», т.е. наказан божеством *Пир*.

Мы склонны видеть здесь персидскую основу: на языке пехлеви *pir* значит «старый», а в персидском слово встречается в составе *pirmard* и *pirzan* «старик», «старуха», т.е. «близкий к смерти». Поэтому чуваши считают данный случай безнадежным и не прибегают ни к каким спасительным обрядам. Слово в значении «старик, святой, повелитель» вошло в некоторые наречия тюркских языков, например, в крымский диалект караимского языка. *Пир* в Индии — «священная сила», а в Дагестане — «священное место».

**Перекет** — божество бережливости и изобилия. От него зависит благосостояние, плодородие в широком смысле, счастливое супружество; охраняет клады в земле. Как полагают исследователи, слово еврейско-финикийского происхождения, к нам пришло в составе арабской лексики. Означает «полнота, богатство, изобилие». Божество однозначно доброе. Имеет отца, мать, жену и множество детей [ЧГИ 21: 169; 40: 266; 180: 382г и др.].

Статус божества *Перекет* определяется упоминанием его вслед за божествами *Турă, Пӳлĕх, Хĕвел* и *Уйăх*. Отнесение его некоторыми исследователями в 6 или 8 разряд божеств весьма относительно.

Стабильные жертвенные дары ему — хлеб и пиво.

В молениях просят его послать людям бережливость, милость и успех.

**Вăрман турри** — хозяин леса. В перечне чувашских божеств и духов его не следует путать с *Арçури*, ибо это два разных персонажа.

Метаморфозен, поэтому может принять самый причудливый облик, особенно ночью.

От его расположенности зависит удача охотников, поэтому ему поклоняются перед охотой. В то же время любит пугать людей.

Чтобы угодить ему, необходимо совершить жертвоприношение в лесном овраге.

Представление о нем бытует по настоящее время [ЧГИ 40: 269; 184: 121–122 и др.].

### Духи

Вступлением к теме могут послужить слова, содержащиеся в письме в Казань этнографа XIX в. В.А. Сбоева к редактору и издателю А.И. Артемьеву. В частности, он писал: «Но злым богам уж и счета нет, и я затрудняюсь, как Вам передать понятие о чувашской диабологии или чертовщине... Извините же меня, почтеннейший Ал. Ив., если в настоящем письме найдете далеко не полную перечень чувашских злых богов» [Сбоев 1865: 109]. Только одна поправка к письму В.А. Сбоева: он, как и многие исследователи того времени, под злыми богами здесь имел в виду тех персонажей, которых мы в своей работе будем называть «духами». В нашем исследовании понятие «дух» не соответствует традиционным философским и теологическим определениям (например: «Бог есть дух»). Понятию «дух» мы не придаем культурологический смысл (например, «духовная пища»). В книге «дух» рассматривается только в этнологическом аспекте. Так, если божества дуальны, то духи — однозначно вредные субстанции.

### Духи типа Усал

**Усал** (*Осал*) — нечистый дух. Ему присущи такие характеристики, как злой, нехороший, жестокий. Порой поведением напоминает некоторых божеств и духов; например, *Çил амăшĕ, Вупăр, Арçури*. Имеются сведения о его ребенке [ЧГИ 21: 513; 156: 171; 167: 86 и др.].

Как объясняют информанты, *усалы* происходят от людей, умерших неестественной смертью. Например, умер человек в овраге, и теперь там с людьми происходят несчастья. Как известно, в них превращаются новорожденные, которых родили девушки и сами же убили. Также старый веник, выброшенный из бани, превращается в *Усала*.

Согласно устному рассказу, *Турă* и *Усал* некогда жили как два брата. Затем они стали жить отдельно. Начали делить все между собой. Сначала они поделили землю: Усал взял овраги, воды, дыры в земле, склоны. *Турă* стал владеть полями, лугами, ровными местами и лесами. Также поделили деревья, травы, животных, птиц. Чистые своим поведением люди достались божеству *Турă*, а нечистые — *Усалу*. *Турă* был старшим, а *Усал* — младшим. Теперь, чтобы предостеречь себя от отрицательных воздействий *Усала*, чуваши обращаются к *Турă*. Например, в молениях: «На овине зажжем очаг, сбереги нас от случайного пожара, держи подальше Усала». *Турă* преследует его как нечистую силу и ударяет своим кнутом. Тогда тот ищет убежище и пристает к человеку. Если человек не успеет обратиться к *Турă*, то может пострадать вместе с нечистым духом [ЧГИ 28: 276; 176: 83, 231 и др.].

*Усал* метаморфозен. Внешний облик его меняется в зависимости от выполняемой миссии. Например, во время мора он является в виде кошки; когда мутнеет рассудок человека, к нему приходит в облике человека, собаки, кошки, индюка. Сведений о его портрете мало. Так, когда он управляет вихрем, то он большеносый. Коза является собственностью *Усала*, поэтому она рогатая, говорят чуваши [ЧГИ 151: 238; 179: 37; 204: 244 и др.].

Вредоносное воздействие на человека *Усал* может нанести в случаях отклонения от норм поведения. В числе таких нарушений чуваши называют чрезмерное употребление хмельного, взгляд ночью в окно из дома, хождение в лесу или в поле без повода. Эти и другие аналогичные поступки создают условия для того, чтобы *Усал* пристал к человеку. Такой человек заболевает, т.е. начинаются нарушения в его организме. Болят кости и суставы, расслабляется тело, болит голова. У него могут начаться истерия и эпилепсия. Он начинает сохнуть, может умереть [Ашмарин 1928: 180; 1929а: 296, 297 и др.].

Имеется много способов защиты от *Усала*. Самый эффективный — с использованием прутика рябины. Этого дерева он боится. Достаточно повесить рябину в виде кусочка или в форме креста на шею — защита обеспечена. Так поступают женщины до и после родов, рябиновые кресты вешают детям, а также телятам. Теми же свойствами обладает железо. Например, вокруг кровати новорожденного и роженицы очерчивают круг железом; в обряде допекания ребенка в корыто кладут нож; рядом с ребенком, если его оставляют ненадолго дома, кладут железный предмет. *Усала* также можно обмануть. Так, он приходит к телу умершего человека и стремится остаться с кем-либо из живых. Чтобы этого не случилось, придумы-

вают разные хитрости. Одна из них используется при встрече несущих гроб на кладбище: тогда следует сделать несколько шагов вместе со всеми и повернуть обратно. *Усал* подумает, что этот человек тоже идет на кладбище и не станет приставать к встречному [Поле 89: 131; ЧГИ 31: 3; 151: 238 и др.].

Изгнание приставшего *Усала* из тела также производится рябиной. Ею ударяют заболевшего, приговаривая: «Усал, выходи». Именно на это рассчитаны удары прутиком в обряде *сĕрен*. Конечно, эффективно произнесение заговоров [ЧГИ 151: 27; 154: 8; 244: 140 и др.].

Разные вредные божества и злокозненные духи порой синонимизируются с *Усалом*. Так, *Киреметя* называют отдельно живущим *Усалом*, *Йĕрĕха* — *Усалом*, живущим в дереве; он, говорят, присутствует в вихре и в воде, ассоциируя, таким образом, духов *Çавра çил* и *Вутăш* [ЧГИ 156: 171; 167: 80; 176: 221 и др.].

Часто встречается во множественном числе (*усалсем*), от него же образуется собирательный термин *усал-тĕсел* «нечистые духи вообще».

**Ийе** — духи из класса *усалов*. Основная функция — поражение людей и скота. Слово имеет много фонетических разновидностей: *Ийĕе, Ăйа, Ăйĕа, Ыйа, Ĕйе, Ĕйĕе*. Согласно легенде, это существа, прогнанные божеством *Турă* с небес. При объяснении сути этого духа информанты делают замечание, чтобы его не путали с *Киреметем* и *Йĕрĕх*. Имеются сведения, что *Ийе* бывают семи видов, хотя такое указание неправомерно, ибо, смотря по локусу обитания и по эпитетам, их сопровождающим, а также по облику, их намного больше. У них есть матери и отцы, а также дети [Поле 88: 18; ЧГИ 72: 74; 154: 362 и др.].

Имеют облик человека. Всегда нагие, так как в бане, где они в основном обитают, нет надобности одеваться. В полночь показываются в виде множества мелких людей, свиньи или какого-либо другого животного. Бывают мужчины и женщины, трехглазые, без плеч, без костей, а также хромые, старые, желтые, худые, калеки, жирные, горбатые, слепые, молодые и т.д. На ощупь напоминают легкие. Волосы длинные. Все эти признаки облика говорят о том, что *Ийе* вполне материальны [Поле 90: 211; ЧГИ 150: 512; 154: 362 и др.].

Из-за того что во всякой бане есть *Ийе*, их принято называть банными духами. Однако это далеко не так. Местами их обитания являются и другие локусы, поэтому они бывают также земные, водные, полевые, домашние, подпольные, печные, подлестничные, лесные; их можно застать в зыбках, в хлеву, в дороге, в ветрах и даже бывают вместе с гостем, пришедшим в дом. Все эти места являются

изначальными локусами, ибо каждый проживает там, куда упал в правремя, когда их сбросил с небес *Турă* [ЧГИ 72: 74; 150: 512; 172: 2об. и др.].

Частыми эпитетами, сопровождающими эти существа, являются: злой, ночной, бегающий попусту, плаксивый, гордый, щекочущий и т.д.

Пристают как к детям, так и ко взрослым, от чего люди серьезно заболевают.

Причинами заболеваний от *Ийе* являются нарушения неписаных предписаний. Одно из таких правил — нельзя просто так ложиться на землю, падать. Например, нельзя спать на меже, т.е. на непропаханной, неокультуренной полосе между загонами и в конце загона. Не принято оставлять ребенка одного на земле, вообще ложиться на сырую землю без предварительной молитвы. Падающего ребенка «подхватывает» *Ийе*. На месте бывшей пешей и проезжей дороги не ставят хлев, ибо кони будут худые. Как видим, все перечисленные предписания указывают на непременную связь духа *Ийе* и земли. Баня — одно из верных мест, где можно пострадать от *Ийе*. Поэтому не моются в бане одни, особенно вечером. Конечно, нельзя оставлять ребенка одного в бане. Дети, боясь *Ийе*, мимо бань пробегают со страхом. Этот дух может пристать к ребенку тех родителей, которые скандалят между собой [Поле 88: 18, 19; ЧГИ 172: 2об. и др.].

Имеются определенные меры защиты, позволяющие предотвратить возможное отрицательное воздействие со стороны духа *Ийе*. Входя в баню, например, следует сказать: «Сёмелле-пёсмелле». *Ийе*, видимо, может пристать к человеку от веника. Об этом говорит проведение обрядовых действий с веником. Учитывая, что рябина считается оберегом, в веники втыкают рябиновые прутики, перед тем как начать париться. Поддав пару, ударяют веником по каменке три раза, чтобы нечистый дух удалился, а некоторые старики оставляют веники, сложив их один на другой крестообразно, в противном случае ими может попариться *Ийе* [ЧГИ 150: 512, 513; 174: 553 и др.].

Соприкасавшийся с *Ийе* тяжело заболевает. Если это ребенок, то он будет постоянно плакать, худеть. Такие соскакивают ночью и кричат. Конечно, их надо успокаивать. *Ийе* любят «жевать» человека, особенно руки, ноги, плечи, а также другие кости. Такие люди расслабляются, не владеют своими членами. Иными словами, у них немеют отдельные части тела, «отнимаются» руки, ноги и т.д., т.е. их одолевает паралич. Если *Ийе* «жевал» достаточно хорошо, то такой человек будет только сидеть или лежать. Дух особенно любит хозяйничать в банях. Здесь он человека, оставшегося одного, запаривает,

щекочет (иногда до смерти), сажает на каменку, бросает на печку. Затем вынимает кишки и наматывает их вокруг столбов лавки. Из-за него люди часто сходят с ума, у них начинается бред. Внешними признаками сумасшедшего являются: недержание головы, расслабленность всего тела, косоглазие, слюнотечение, громкий смех, непроизвольная игра рук, шумное испускание газов из живота, бурная игра, брань. Таких называют одержимыми духом *Ийе*. Опасности для общества они не представляют, но постоянно бормочут. Еще один признак — это шишки на затылке, если их число превышает три. Вообще три шишки на затылке считаются «узлами жизнеспособности». А лишнее — признак овладения человеком, особенно ребенком, духом *Ийе*. Шишек может быть до 30. У такого человека зрачки принимают белый цвет, развивается косоглазие. Часто *Ийе* меняет своих больных детей на здоровых детей человека. Обмененного ребенка можно отличать по тем же признакам. Но вылечить его очень трудно. От *Ийе* страдает и скот: животные худеют, у них «сворачивается» шея, лошадей ночью крадет и загоняет до изнеможения [Поле 88: 19; ЧГИ 72: 74, 76 и др.].

Жертвенными дарами для *Ийе* являются фигурки из теста в форме человека, лошади, коровы, теленка, птиц и зверей, что говорит об опасности этого духа. Ведь данные изображения — символы-заменители кровавых, т.е. самых дорогих, жертв. Также можно приносить мелкие лепешки или блинчики, хлеб.

Лечение представляет собой цепь сложных магических действий. Наиболее эффективных три: «сжигание» больного в печи, «купание» на пороге, хлестание прутьями шиповника. Говорят, после этого *Ийе* забирает обмененного ребенка, больной начинает говорить, идет на поправку [ЧГИ 31: 15; 72: 74; 173: 259 и др.].

**Вĕре çĕлен**, в основе термина — *вĕр* «произнести наговор, колдовать», т.е. заколдованный змей. Есть и другое толкование: *вĕре* от тюрк. *өрәк* «призрак», т.е. «призрачный», «змей-призрак». Написание и объяснение через *Вĕри çĕлен* «горячий, огненный змей» неверно, хотя такое толкование исходит от действительной огненной природы данного персонажа. Бывают мужского и женского пола. Есть сведения, указывающее на мельницу как на место его обитания. Информанты помещают его в класс *усалов* [ЧГИ 151: 289; 154: 318; 176: 229 и др.].

*Вĕре çĕлен* происходит от младенцев, рожденных девушками и выброшенных в овраги, колодцы и т.д. Ребенок будто бы не умирает, а живет в выброшенном месте до 18-летнего возраста. В этот период за ним ухаживают другие существа. От мальчиков получаются *Вĕре*

*çĕлен* мужского пола, а от девочек — женского пола. В поведении они походят на своих распутных матерей [ЧГИ 151: 246; 154: 366; 173: 37 и др.].

Они двух-, трехголовые, имеют туловище с крыльями, хвост с дубинообразным окончанием, ноги напоминают куриные. Перед женщинами предстают как мужчины, перед мужчинами — как женщины.

Свои похождения начинают вечером или ночью. Поскольку они огненны, в полете наблюдается длинный шлейф огня, поэтому их еще сравнивают с падающим метеором. Во время полета от них сыплются искорки. Вначале спускаются в дупло дерева или во двор. Перед приземлением пропадает его светящееся свойство, а далее он теряется из вида. Говорят, в дом заходит через дымовое отверстие. К нужному человеку уже подходит в человеческом облике [Поле 90: 224; ЧГИ 246: 289 и др.].

Пристают к людям, убитым горем. Например, к девушкам, не сумевшим выйти за своего парня, к молодым женщинам, не дождавшимся своих мужей из армии, к вдовам, чьи мужья умерли рано (если они будут сильно горевать, страдать и плакать). К ним является *Вĕре çĕлен* в образе любимого человека. Если девушка выбросила сына-младенца, то именно он будет посещать ее в качестве любовника в течение оставшейся жизни. Поэтому изредка этот персонаж включают в список добрых божеств, оправдывая такое исключение как справедливую месть по отношению к жестокой матери [ЧГИ 151: 246, 289, 318 и др.].

Есть одна форма защиты от *Вĕре çĕлен*. Если человек во сне вступает в эротическую игру со знакомым или знакомой — это предвестие предстоящей беды: к нему вскоре может пристать *Вĕре çĕлен*. В таком случае сон следует рассказать тому, с кем происходила игра. В этом случае злой дух в следующий раз не подойдет.

Войдя в спальню к женщине в образе привлекательного мужчины, а к мужчине — в образе привлекательной женщины, склоняет их к сожительству. Всю ночь они вдвоем разговаривают, обнимаются, занимаются любовью. Брошенный сын, достигнув 18-летнего возраста, посещает свою мать в виде хорошего парня. Все это рассматривается как болезнь [ЧГИ 151: 246; 159: 73; 184: 327 и др.].

Человек, страдающий от такого духа, молчит об этом всю жизнь. Ибо, согласно поверью, после рассказа он тут же умирает.

*Вĕре çĕлен*, пристав к человеку, замучивает до смерти. Страдающий вначале становится бледным, затем худеет и умирает. Чуваши называют людей, хворающих долго, одержимыми злым духом *Вĕре çĕлен*. Узнается об этом окончательно тогда, когда несут гроб на кладбище.

Тело такого человека, как у знахарей и колдунов, бывает особенно тяжелым, ибо на гроб такого покойника садятся злые духи. Кроме личной, дух *Вĕре çĕлен* представляет и общественную опасность. Поскольку в полете от них сыплется огонь, растущий хлеб обжигается, вследствие чего случаются неурожаи [ЧГИ 173: 37; 174: 694–695 и др.].

Имеются разные гарантированные способы защиты от этого злого духа. Некоторые «огораживают железом» дом страдающего человека, т.е. прочерчивают землю вокруг дома железным предметом. Но это не вполне может обезопасить, ибо дух может влететь в трубу. Можно ночью выйти во двор и стрелять из ружья. Причем духа отпугивает не звук, а запах пороха. С внешней стороны в бревна дома втыкают березовые щепки, чтобы *Вĕре çĕлен* не смог подойти. Если домашние догадались о наваждении такого духа, то заводят в дом на ночь свинью. Как только в доме появится *Вĕре çĕлен*, свинья начинает сильно визжать, и дух начинает визжать и в конце концов убегает. Чтобы ночью он не пришел в постель, под подушку кладут ветку шиповника, ибо тот боится колючек растения. У страдающего человека также пачкают нижнее белье, одежду и постельные принадлежности куриным пометом. Все действия следует повторить три раза подряд. Тогда *Вĕре çĕлен* уходит, заплакав как дитя, т.е. как тот ребенок, которого убила мать [ЧГИ 159: 73, 74; 173: 37 и др.].

В более сложных ситуациях приглашают знахаря. Для совершения обряда исцеления он берет ковш воды и ножницы. В заговоре ставится серия невыполнимых условий (из песка построить дом и др.). Потом проводит ножницами по голой ноге больного, натирает заговоренной водой. В конце вода дается хворающему для питья. Суть: от заколдованного путем заговора существа можно избавиться только наговором.

Тема *Вĕре çĕлен* активно бытует и в наши дни. В экспедициях об этом можно записать былички. Очевидцы утверждают, что тыльная сторона у этого духа голая и красная, поэтому он избегает вставать спиной к человеку, к которому пристал.

**Вупăр** (*Вопăр, Вăпăр*) — дух из класса *усалов*. К числу божеств не может быть отнесен, хотя такая путаница имеет место. Его разновидности в виде вампиров и упырей встречаются у ряда народов Европы и Азии [ЧГИ 151: 125; 172: 2об.; Жуковская 1993: 43].

По убеждению чувашей, *Вупăр* тоже человек. Вернее, только по происхождению. Он чаще всего получается от женщин, которых прокляли родители. Пристает только к одиноким и вдовым (к парням — нет), особенно когда человек спит на не привычном месте

(например, в клети). К мужчинам пристает Вупăр-женщина, к женщинам — Вупăр-мужчина [ЧГИ 151: 125; 184: 122; 204: 139 и др.]. Он, обладающий магией оборотня, может принять облик кошки, рыбы, медведя или незнакомого человека.

Совершать свои вредные действия отправляется верхом на мялке. *Вупăр* всем телом наваливается на спящего и давит его, отчего застывают суставы, руки, ноги, пальцы. Поэтому свалить его с себя невозможно. Пропадает голос. В итоге человек становится совсем беспомощным. В это время *Вупăр* высасывает кровь, а самого человека во сне одолевают кошмары. От него также могут пострадать дети и скот, у них он вызывает расстройство желудка. После того как в доме побывал *Вупăр*, пропадает вкус простокваши.

Другое бедствие, исходящее от него, — способность «съедать» луну и солнце. Такое объяснение давали чуваши затмению. Говорят, что луна и солнце могут быть и больших размеров, однако они не растут, так как время от времени их поедает *Вупăр*. Поднимается он на небо по неспиленной липе, у которой содрали кору. Если *Вупăру* удастся добраться до светил и съесть хотя бы часть, то у народа настанет тяжелый период в жизни, в том числе будет падать скот [Поле 88: 128; ЧГИ 151: 250; 172: 2об. и др.].

Существует несколько вариантов защиты от *Вупăра*. Самый простой и верный — пошевельнуть мизинцем, однако это не всегда удается. Замечено, что он боится горячей золы, которую домашние насыпают у двери, преграждая выход, и ловят. Человеку, к которому пристает этот дух, вешают рябиновый крест. Исчезает он и от запаха пота между пальцами ног. В него можно бросить железный предмет, например, ножницы или сердечник от телеги. Если все это не помогает, обращаются к знахарю или ворожее. Для освобождения луны или солнца из пасти этого духа бросали к небу горящую золу, головешку или расщепленную вилообразную ветку [ЧГИ 151: 125, 250; 172: 2об. и др.].

Чуваши *Вупăру* жертвоприношение не совершают. Марийцы также своему *Вуверу* (Упырю) не приносят никаких жертв.

Почувствовав, что на человека наваливается *Вупăр*, следует перекрестить все щели в доме. Тогда дух превратится во что-либо (например, в кусок сукна), которое можно обнаружить при свете. Такую вещь нужно прижечь, а рано утром на человеке-оборотне, бродившем ночью, будут видны следы наказания (например, почерневшие от прижигания губы).

Зафиксированы рассказы людей, подвергшихся нападению со стороны *Вупăра*. Записаны они и автором в экспедициях. Они пов-

торяют изложенный сюжет, но ни один рассказчик этого персонажа воочию не видел.

**Хаяр** — злой дух. Такое определение давал и Н.И. Ашмарин. Однако он допускает неверное толкование матери и отца *Хаяра*, называя их божествами.

Действительно, этот дух, не мотивируя, насылает жестокие болезни. У человека одновременно начинает болеть в нескольких местах: голова, желудок, бок. Больной краснеет и сильно потеет. Становится невозможно поднять голову из-за ужасной боли. Как свидетельствуют информаторы, больные рыдают медвежьим голосом. Если ничего не предпринимать, человек умирает в течение трех-четырех часов.

Чтобы *Хаяр* не принес беды, в профилактических целях следует приносить жертвы. Наиболее приемлемыми жертвами считаются *юсман*, каша, лепешка, хлеб. Особо следует сказать о монете-жертве. Ее также бросали при болезнях от *Хаяра*. Специальное жертвоприношение «монета Хаяру» проделывается на свадьбе, при проводах в солдаты, а также при отправлении в дальний путь. Обряд проводится непременно на внешней стороне околицы, на краю поля. Сначала делают три круга по солнцу, потом старший дружка (если во время свадьбы) совершает три поклона на восток и со словами: «Все хаяры, все нечистые духи пусть отделятся от нас, как эта монета», — бросает монету. После этих слов двигаются дальше [ЧГИ 5: 89; 29: 17–18 и др.]. Суть обряда — оставление всей нечисти во внешнем (чужом всем) пространстве.

Монета используется и при лечении. Однако лечение непременно включает заговор против *Хаяра*. В вербальном тексте создаются невыполнимые для *Хаяра* условия. Кроме того, на огне калили кусок хлеба, обводили им вокруг головы больного и опять бросали в огонь, полагая, что хлеб вбирает в себя болезнь и уничтожается в огне [Поле 89: 105; ЧГИ 215: 306, 327 и др.].

И.А. Дмитриев сетует, что слово *Хаяр* исследователи переводят как «злой». Упрекает в этом и автора этих строк. Он предлагает толковать слово как «строгий», «не прощающий вольности в нравственной жизни» [1997: 147]. Если примем предложение И.А. Дмитриева, то обнаружим, что его подход можно применить не только к духам, но и ко всему пантеону. Разве божества *Турă, Çил, Пирĕшти* не строги, разве они подталкивают на дурные поступки? Естественно, нужна дефиниция каждого персонажа. Что касается *Хаяра*, то он действительно не просто строгий, но вредный и жестокий, т.е. злой. В то же время «злая сила» может быть и «доброй», если действует на пользу [Голан 1993: 225]. К тому же чуваши к вредным духам относились

компромиссно, стараясь извлечь и из них пользу; для этого они «привязывали» их к определенным локусам.

*Хаяр* часто используется во множественном числе как имя нарицательное. Кроме того, существует много духов, принадлежащих к его семейству. Например, *Вил хаяр*, пристающий к человеку, ставшему свидетелем ссоры людей у трупа.

**Алпас** (*Алпастӑ*) — дух из класса *усалов*. Иногда переводят как «злой дух», «бес». По действиям схож с *Вупӑр, Вӗре çӗлен* и *Аçтаха*. Состоит из двух слов: *алп/улӑп* «исполин» + *пас/пус* «давить», т.е. «исполинское давление» [Ашмарин 1928: 164–166 и др.].

Обычно предстает в облике женщины с распущенными волосами. К девушкам приходит в облике парня, к парням — в виде девушки. Когда уходит, наказывает, чтобы ему в спину не смотрели, так как со спины он отвратительный. При непослушании сильно избивает.

В ритуале *чӳклеме* молельщик, произнося это слово, обращается к мужчинам рода, сидящим у двери. Видимо, имеется в виду аспект мужской функции в продолжении рода.

От контакта с *Алпас* возникают разные болезни — сглаз, лихорадка, горячка. Человек не может двигаться, говорить, мучается кошмарами.

Лечение основано на произнесении заговоров. Имеется специальный заговор от *Алпас*. В тексте упоминаются разные виды *Алпас*, всех их прогоняют прочь.

### Духи типа Шуйттан

Духам, рассматриваемым в этом параграфе, исконно присущи функции *Шуйттана*. Как заметил В.А. Сбоев, *Шуйттан* был злым началом в древнем дуалистическом вероучении чувашей. «Но впоследствии времени понятие о шайтане подобно понятию о Торе распалось на несколько частей: явилось множество злых богов, которыми всеми приличествовал предикат шайтана», «которые по прямой линии происходят уже от шайтана» [Сбоев 1865: 109, 124].

**Шуйттан** — злой дух. Слово происходит от арабского *шайтан* «злой дух, сатана, дьявол». Аналогично в тюркских, русском, марийском, удмуртском, мордовском языках.

Основным местом обитания считается вода, проживает также в лесах и в подполе. На земле их мало, но они очень свирепые. Их всегда преследует *Турӑ*, поэтому, если окажутся вблизи воды, ныряют туда и спасаются. Утопленников, полагают чуваши, затаскивают в воду *шуйттаны* [Георги 1799: 39; ЧГИ 151: 126; 167: 103 и др.].

Они метаморфозны. Согласно народному поверью, людям являются в образе человека, рыбы, собаки, козы. Колдуны пользуются их услугами и принимают разный вид.

Временем активности является *сурхури*, что совпадает с чертовой неделей у русских и татар.

Самоубийцы, утопленники и другие, умершие неестественной смертью, попадают в распоряжение *шуйттанов*.

Убегая от преследования *Турă*, *шуйттаны* ищут место, куда можно спрятаться. Поэтому во время грозы не советуют открывать двери и окна. Если гроза застанет человека вне дома, то спешат взять в руки рябину, ибо *Шуйттан* боится ее и не будет приставать, убегая от *Турă*. По этой же причине над дверью помещают рябину, татарник, железный предмет. Закладывая фундамент дома, молятся *Турă*, чтобы он не подпускал *Шуйттана* к жильцам этого дома. Оставляя ребенка на короткое время одного, родители кладут к нему ветку можжевельника, нож или ножницы, чтобы злой дух наткнулся на острые вещи и не смог подойти к беззащитному младенцу [ЧГИ 156: 171; 167: 139; 168: 305 и др.].

Для изгнания навалившегося или приставшего *Шуйттана* проводят специальные обряды. Так, существует сложный и многоступенчатый ритуал изгнания его из подпола. Проводится он с приглашением знахаря. Иногда достаточно проделать элементарные профилактические действия. Так, старший дружка ударяет нагайкой подушку, прежде чем туда сядет жених.

Помимо обозначения конкретного духа, слово *шуйттан* может выступать как собирательный термин. Например, дух *Çавра çил* тот же самый *Шуйттан*, вихрь образуется им же. Дух *Шыври* часто ассоциируется с *Шуйттаном*.

*Шуйттан* может заменить духа *Ийе*: застав человека одного в бане, он вытаскивает кишки и наматывает их вокруг столба полки. Он же, как *Вупăр*, давит человека во сне [ЧГИ 151: 125, 126; 174: 285 и др.].

Нередко *шуйттаны* выступают во множественном лице, например, они пристают к новопогребенному, тогда тот отгоняет их палкой таволги, которую дают ему в руки при укладывании в гроб. О множественности *шуйттанов* говорит и факт присутствия среди них старых и молодых, а также использование слова с суффиксом со значением множественности. Все это позволяет говорить о них как о персонажах нарицательных.

**Арçури** — дух, обитающий в лесах, особенно больших. Иногда встречается в оврагах. Относится к числу злых [ЧГИ 176: 229; 184: 121; 207: 369 и др.].

Вера в них в старину была сильной, многие говорили о встречах с ними. И в настоящее время сохранились верования. По крайней мере, в их реальное существование верит больше людей, чем в существование домашних божеств и духов.

Насчет происхождения духа имеются две версии. Первая говорит о происхождении от человека. Согласно этой интерпретации, в *Арҫури* превращаются люди, умершие неестественной смертью. Ежегодно, в день своей смерти, такое существо выходит на свет божий. Большая вероятность превратиться в *Арҫури* у людей, убитых в лесу. К числу таких превращений относятся в первую очередь новорожденные, которых родили девушки и тайком выбросили. Если ребенка бросили в овраг, он уходит в лес и обращается в *Арҫури*. Особенно это относится к тем детям, которых мать плохо прикрыла землей. Аналогично происходит и с душами дряхлых стариков, которых увели в лес и убили из-за ненадобности. Их души впоследствии кричат так же, как кричали при убийстве. Как известно, похороны — это соблюдение определенных религиозных обрядов. Одно из основных правил требует предания тела земле, чтобы труп оказался ниже слоя чернозема. Если после погребения какая-нибудь часть тела осталась непокрытой, то это — гарантия превращения тела в *Арҫури,* так как именно кости способствуют такой метаморфозе, точнее — *Арҫури* происходит из берцовой кости. Вторая версия происхождения — небесная. Согласно легенде (вероятно, легенда имеет христианскую основу), у *Турă* на небе было много служителей. Некоторые из них вздумали злоупотреблять близостью к *Турă*. Вследствие этого *Турă* прогнал их с неба. Они попадали кто куда. Те, кто упал в лес, превратились в *шуйттанов* и *арҫури*. Убивать *Арҫури* не имеет смысла, ибо из каждой капли его крови появляется несметное количество других [ЧГИ 153: 57; 167: 103; 176: 229 и др.]. В плане происхождения *Арҫури* следует подтвердить высказывание В.А. Ендерова: «Арҫури вначале олицетворял одухотворенные силы природы, а именно, духа-хозяина леса» [1984: 68].

По своему росту *Арҫури* равен высоте деревьев в лесу. Покрыт шерстью. Голова у него большая, четыре глаза спереди и сзади с просяное зерно. Лицо и волосы черные, три руки и три ноги. Определить пол практически невозможно. Само слово *Арҫури* читается как *ар* + *ҫури* «дитя мужчины» и *ар* + *ҫурри* «полмужчины», что дает возможность говорить о его принадлежности к мужскому полу. Н.И. Ашмарин, снабжая чувашские тексты переводами на русский, употреблял по отношению к *Арҫури* местоимения как «он», так и «она». Аргументов в пользу женского пола больше. Некоторыми

информантами *Арçури* рисуется с большими грудями, которые сравнивают с коровьим выменем, мешками, снопами, при беге груди болтаются в разные стороны. Волосы у нее длиннее конского хвоста, до земли. Поведением напоминает нескромную женщину с мужскими повадками. Когда бежит к человеку, то ржет, как лошадь, а трясется, как распутная баба. В целом, говорить о конкретном устойчивом облике *Арçури* невозможно. Он принимает разные формы и виды, в том числе образы людей, животных, птиц, копны и т.д. Может изобразить также целый свадебный поезд с песнями, криками и шумом. Он громко свистит, хохочет, плачет, как ребенок. Является также в виде сильного ветра, производя страшный шум над лесом [ЧГИ 177: 514; 207: 369; III–40: 43 и др.].

В спокойном настроении *Арçури* забирается на большое дерево и плетет лапти при свете луны. В руках у него сучок вместо кочедыка. Крик его похож на крик человека, умирающего насильственной смертью. Обычная ходьба сопровождается неимоверным криком и треском ломающихся веток и деревьев. Частое его передвижение объясняют боязнью зверей, грызущих кости [ЧГИ 184: 122; Ашмарин 1928: 309, 310 и др.].

*Арçури* — персонаж вредный. Обычно из четырех углов леса идут четверо и сходятся в центре леса. Там они совещаются о том, когда, где, кого напугать. Они бегут за человеком и зовут по имени. Особенно одолевают, когда человек один. Намерения у них всегда злые. Цель — завлечь в глушь и погубить. Поскольку он знает имя, вначале человек может его и не опознать. Следуя за зовом *Арçури* и заблудившись, человек вначале теряет голос. Охотников он завлекает, приняв вид хромого зверька или подстреленной птицы. По мнению других исследователей, сильно щекочет и доводит до смерти. Третьи утверждают, что сначала вытаскивает зубы, а потом съедает и самого человека. Любая встреча с *Арçури* вызывает тяжелую болезнь [ЧГИ 177: 518–519; 184: 122 и др.].

Есть несколько способов для спасения от *Арçури*. Так как он боится рябины, чуваши носили на шее рябиновые кресты. Крест можно сделать и из земли. В пути при встрече с ним следует переменить обувь с ноги на ногу. Избавиться от этого духа можно молитвой или наговором. Тогда он отступает с криком и смехом. *Арçури* очень боится собак, кнута, огня и соли. Например, если травить его собакой, то он начинает умолять, чтобы человек отозвал собаку к себе. Бросание в *Арçури* куска хлеба, видимо, форма жертвоприношения. Главный совет — не откликаться на зов этого лесного духа. Если откликнулся, то следует это сделать после каждого зова *Арçури,* четыре–пять

раз. Тогда он подумает, что его дразнят, и не подойдет [ЧГИ 177: 519; Ашмарин 1928: 309, 311 и др.].

Заболевший от встречи с данным духом совершает жертвоприношение сам или знахарь от его имени. В качестве жертвенного дара могут быть накрошены хлеб, яйцо, также фигурка из теста, лепешки, каша. Можно накрахмалить ткань и порезать на ленты. Жертвенный дар относится в поле или овраг [ЧГИ 184: 122; 207: 35, 369 и др.].

В настоящее время вера в них уходит, отсюда разъяснение, что *Арҫури* теперь не шалят. Основной причиной считают грозы, ибо молния всегда преследует и убивает их. К тому же во время ревизий земли пользовались железными цепями, а поскольку *арҫури* боятся железа, они убежали за Волгу, разъясняют информаторы.

**Вутăш**. В определении нет единого взгляда. В качестве синонима называют термин *Шыври* «тот, кто в воде». Одни источники видят в нем духа, другие — божество. В понимании первых, *Вутăш* — злой персонаж, по рангу следует за духом *Вупăр*, является водным аналогом *Шуйттана*. В понимании вторых, *Вутăш* — это *турă* (божество) в воде, его сопровождает эпитет *ырă* «добрый». Видимо, имеет семью, ибо встречается упоминание о его отце и матери. На русский язык чаще переводят как «водяной» [ЧГИ 40: 268; 150: 362; 223: 134 и др.]. Однако исследователи на основе этимологических раскладок высказывают совсем иное представление об этом персонаже. Например, Н.И. Ильминский [1890: 50] высказал этимологию в виде *вут* + *йыш* «дух огня». Ф.И. Гордеев склонен в слове *вутăш* видеть индоиранское или иранское наследие. Он марийское *водыж/вадыж* сопоставляет с др.-инд. *vaatas*, авест. *vaata*, перс, *baad*, осет. *иад* «ветер, бог ветра, буря». «Перенос семантики “ветер” → “бог”, как мы видим в древнеиндийском примере, произошел на индоиранской почве, что и дошло до наших дней в марийском языке» [Гордеев 1983: 9]. Действительно, в марийском пантеоне слово *водыж* составляет вторую часть многих теонимов. Например, *вут вадыж* «дух воды», *кувар водыж* «дух моста», *Керемет водыж* «дух Киреметя». Кроме того, в персидском языке понятие «огонь» наряду с *ат* передается и словом *аташ* [Стариков 1993: 602], что дает возможность говорить о связи понятий «огонь» и *вутăш*. Тем не менее в распоряжении исследователей слишком мало фактов в пользу такой версии. А текстов, где *Вутăш* представлен водным духом, предостаточно.

Данный дух обитает в водах: реках, озерах, прудах, колодцах, родниках. Особо глубокие водоемы, называемые в народе бездонными, обязательно населены ими. Они фактически являются хозяевами вод. Обитающие в родниках очень маленькие и похожи на новорож-

денных детей. Согласно легендам, в мифические времена *Турă* за непослушание прогнал своих служителей с неба, те, которые упали в воду, стали называться *Вутăш*. По представлению некоторых исследователей, водные существа не что иное, как души утопленников, особенно — краденых детей. Людям они являются в виде больших рыб, черных собак и голых людей. Приблизиться к ним невозможно: они исчезают или прыгают в воду. Если выходят на берег, то можно заметить, что тела этих водных людей синие. В жаркие дни любят сидеть на берегу и расчесывать волосы. Иногда на берегу под солнцем они засыпают. Расчесыванием волос занимаются и в ночное время. Как объясняет народ, количество *вутăш* было бы больше, но они любят на заре выходить на берег, где их ловят и пожирают волки [ЧГИ 72: 74; 150: 362; 154: 364 и др.].

Существует специальный обряд, посвященный духу воды *Вутăш*. Проводят его осенью после обряда, посвященного духу овина. В эти дни все в деревне родникам и колодцам приносили жертву в виде киселя и блинов.

Те духи, которые проживают в родниках, считаются особенно полезными. Они человеку не вредят. Как объясняют в народе, все родниковые воды, выходящие из-под земли, пробиваются под давлением этих *вутăш*. Наличие *Вутăш* делает данный водоем чистым и здоровым. Отдельным рыбакам водяные способствуют в рыбной лове.

*Вутăш* может вредно воздействовать на людей. Если человек у воды намочит ноги или упадет и при этом испугается, то, говорят, это *Вутăш* «схватил». После человек начинает страдать от частого кашля. Больше всего *Вутăш* любит затаскивать в глубокие места и топить людей. После умерщвления выпускает на поверхность воды. Невсплывших они используют вместо лошади [ЧГИ 151: 126; 154: 364; 176: 231 и др.].

Жертвенные дары — верный способ умилостивления этого духа. Собираясь пить воду из родника, чуваш бросает в родник несколько свежеотщипленных травинок. В свадебном обряде хождения за водой у родника оставляли нитку в дар *Вутăш*. Из продуктов наиболее уместными жертвами являются горбушка хлеба, яйцо, кисель. При постройке водяной мельницы в основание стараются заложить какое-нибудь животное. Так поступали, к примеру, и крещеные татары [ЧГИ 72: 74; 151: 126; 154: 364 и др.].

Естественно, жертвоприношение сопровождается молением. Например, во время ритуала инициирования дождя старики прежде всего обращались к *Вутăш*, заложив картуз или шляпу под мышку.

При этом велели всем детям кланяться воде. Черпая воду по любому случаю, говорили: «Добрый Вутăш, позволь». Упоминали и отца, и мать *Вутăш*. Отдав жертву и взяв воду, говорили: «Довольствуйся». Если человек не обращается к *Вутăш* с подобными словами, то он, говорят, очень горюет, дает слово отомстить за неприлежное отношение: сушит родники, насылает кашель [ЧГИ 162: 181; 206: 193, 237 и др.].

**Чун илли** (*Эсрел*) — дух смерти типа *Шуйттан*. *Чун илли* — букв. «забирающий душу», *Эсрел* восходит к арабскому *Азраил* «ангел смерти». Первично, конечно, *Чун илли,* но в настоящее время оба термина сосуществуют. Естественно, злой [ЧГИ 245: 83; Альквист 1997: 3; Сбоев 1865: 124 и др.].

Умирающий человек видит приближение к нему *Эсреля*. Если его хотят увидеть остальные люди, в это время можно расположиться на печи и смотреть в хомут. Вместе с *Эсрелем* идет и *Шуйттан*, что дает повод классифицировать *Эсреля* как относящегося к классу *шуйттанов*. Однако увидевший все это умирает. Приближающийся *Эсрел* наводит ужас на человека еще издали. Представляет он из себя человеческую фигуру высотой с дом, но состоит из одних костей, в руках — коса. Глаза расположены на затылке. Бывают черные и белые, черные очень злые. В обычное время — той величины, с кем идет или стоит рядом.

Раньше смерти не было, говорят чуваши. Дряхлые старики стали надоедать *Турă* просьбами о смерти. Тогда *Турă* сжалился над стариками и сотворил для таких лиц смерть — *Эсреля*. Приказал смерти умерщвлять глубоких стариков, а молодых не велел трогать. *Эсрел* против воли человека не умерщвляет, а сначала спрашивает его. Поражает как людей, так и животных. Людей на бедных и богатых не делит. Убивает внезапной, но мучительной смертью. Ему же приписывают смерть от апоплексии. Умерщвляет через надрезание затылочной кости. Вследствие чего мертвецы смотреть вверх не могут. Пока *Эсрел* не поразил косой, человек не умирает. Все это чувствует сам умирающий. Он даже может сказать: «Ой, меня поразил, умираю». Иногда *Эсрел* ходит с шилом и молотком, поэтому его сравнивают с коновалом. Говорят, *Эсрел* забирает душу человека и, уходя, одевается в рубашку, сорванную с умершего. Чуваши пытались обманывать *Эсреля*. Например, в семьях, где часто умирали дети, новорожденным давали странные, «нечеловеческие» имена (*Çӳппи* «Сор», *Упа* «Медведь»), проводили разные обряды. Причина заложения шелком глаз и ушей умершего также объясняется желанием уйти от ответа перед *Эсрелем* на том свете. Ибо *Эсрел* спросит: «Кто

идет за тобой?». А новоумерший ответит, что не видел, не слышал [ЧГИ 184: 120; 207: 439–440 и др.].

*Эсрелю* чуваши в жертву приносили черного барана. Количество определял знахарь. «Притом баранов этих не кололи, не ели и даже шкур с них не снимали, но, разбив каждого из них на три части, оставляли в лесу или в овраге, смотря по указанию йомси, в пищу самому Эсрелю» [Сбоев 1865: 124].

Смерти от рук *Эсреля* можно избежать заклинаниями. Согласно поверью, умершие в целомудрии девушки на том свете становятся женами *Эсреля* и стирают ему рубашки. Поэтому взрослых девушек родители стараются обязательно выдать замуж.

В лечебных обрядах также встречается имя *Эсреля*, от которого стараются избавиться с помощью разных ритуальных действий и текстов.

Согласно поверью, при ударе *Эсреля* изба обрызгивается кровью умирающего. Поэтому перед смертью из дома выносят одежду, посуду, другие вещи. А после выноса умершего моют бревна до седьмого звена.

**Çавра çил** — дух вихря. Чуваши понятию *çавра çил* «вихрь» придают два значения: 1) вихрь и 2) находящийся внутри вихря дух. В одном источнике так и написано: «Если в поле разыграется çавра çил (вихрь), то внутри обязательно находится Çавра çил (дух)». Семейство данного духа составляют его мать, а также другие персонажи *(Çавра çил хаярĕ, Çавра çил амăшĕ* и т.д.). Столб пыли не что иное, как передвигающийся в пространстве дух *Çавра çил*.

Вихрь, как известно, представляет собой закрученное движение ветра. Движение производится не самим духом *Çавра çил*, а другими отрицательными персонажами, находящимися вместе с ним в столбе пыли и служащими средством передвижения. Среди них — *Усал*. Он, большеносый, дует и по ходу поднимает много пыли. По другим версиям, вихрем двигает *Шуйттан* или группа *шуйттанов*. По мере стремительного продвижения они играют на инструменте и пляшут. На поздних этапах мифических духов заменили более реальные персонажи. Иногда объясняли, что вихрем правят колдуны и ворожеи. Другие говорят, что вихрь — это умерший неестественной смертью (висельник, утопленник, самоубийца), он служит лошадью для вредных духов. Сюда же относится толкование, будто на вихре разъезжает хромой татарин. Порой, говорят, внутри вихря находится даже девушка. Чтобы увидеть ее, следует посмотреть в глазок от сучка, но делать это надо осторожно: если девушка сама заметит, может так ударить, что испустишь дух или потеряешь дар речи [Поле 89:

104; ЧГИ 151: 24; 156: 171 и др.]. Типологический мотив находим и у других народов. Так, по толкованию казахов, вихрем двигает джин. Таким образом, вихрем правит дух *Çавра çил*, которого называют то *Усал*, то *Шуйттан*. Эти, а также другие персонажи служат лишь средством передвижения для этого духа. Вариации толкований о духе, находящемся внутри вихря, объяснимы, на наш взгляд, не столько локальными особенностями, а представляют собой плод фантазии человека, стадиально изменяющейся в силу социально-бытовых перемен.

Так как внутри столба пыли находятся нечистые духи, чуваши ужасно боятся соприкосновения с этим явлением, ибо, говорят, оказавшийся внутри вихря непременно заболеет и умрет.

Страх быть поврежденным, как и должно быть, вызывает защитную реакцию. Увидя приближение вихря, плевали в его сторону несколько раз со словами: «Турă, помилуй». Можно предупредить надвигающийся вихрь словами: *Ури! Ури! Ури*!, т.е. «Ноги, ноги, ноги (вижу)!», отчего разоблаченный дух меняет направление. В приближающийся вихрь необходимо кинуть ножом или топором, чтобы он не налетел на человека и не искалечил его, не измял, вообще не причинил какого-нибудь зла. При этом следует говорить: «Наткнись на кончик ножа, наткнись на кончик ножа, зарежься ножом». Брошенный нож пропадает, так как втыкается в сидящий там персонаж и уносится. Можно даже увидеть, как из вихря сочится кровь [Поле 88: 4–5; 89: 128 и др.].

### Другие духи

**Ваттисем** — духи предков. Синонимами выступают *Вилнисем* «умершие», *Ват асаттесем* «старые дедушки» [ЧГИ 178: 203; 243: 395; Ашмарин 1930: 185 и др.]. Так, термин *Ваттисене асăнни* буквально означает «поминание стариков», но понимается как «поминание умерших предков», в первую очередь тех, кого при жизни не видели, т.е. далеких по времени предков, превратившихся в духов. Поэтому необходимо предупредить, что понятие «духи предков» воспринимается народом не как представление о конкретных личностях семьи или рода, умерших недавно. В данное понятие вкладываются более широкие исконные представления человека, воспитывавшегося на вековых традициях родоплеменного объединения. Считалось, что предки продолжают управлять нормами жизни своего рода. Поэтому люди связывали с духами предков не только прошлое, но прежде всего верили в зависимость от них будущей жизни

реально существующего человека. Исходя из такого представления проводили соответствующие обряды. Идея «духи предков» удивительно согласуется с религией синто. Японцы также не проводят «четкой разграничительной линии между людьми и ками. В каком-то смысле сами люди и есть ками, вернее, ками находятся в них или же в конечном счете они могут стать ками. Так или иначе, тем, что человек живет, он обязан как ками, так и своим предкам. Поэтому его первейшая обязанность благодарить ками и своих предков за то, что они дали ему жизнь и за их любовь к нему. Эта концепция сыновней почтительности и поклонения духам предков — главное в учении синто о человеке» [Арутюнов 1968: 14].

В году духов предков специально поминают три раза: в *çимĕк, мункун* и *кĕр сăри*. Кроме того, к ним обращаются в *юпа*, когда новопреставленного приобщают к ранее умершим родственникам. Помимо всего, в жизни много других случаев для обращения к ним. Например, во время свадьбы, при проводах в солдаты [Поле 89: 90; ЧГИ 178: 203; 235: 135 и др.].

Местами поминаний служат дома (особенно коренные), кладбища, перекрестки. Особо следует отметить локус, где в сороковины устраивают мостик. Проведение поминальных действий на этом месте равносильно общению с духами предков.

Участниками ритуалов, посвященных духам предков, являются кровные родственники старшего возраста, притом собираются в том доме, куда сходятся мужские линии. Так, женщина отправляется вместе с мужем в дом свекра. Молодежь в таких торжествах участия почти не принимает, но дети могут пассивно присутствовать, особенно в *çимĕк* на кладбище. Как видим, обращение к чужим духам предков, находящихся вне круга коренного дома, не практикуется. Такая аналогия наблюдается почти во всем мире. Так, у мапуче «в каждой семье почитали только своих предков, поскольку было маловероятно, что чужие духи окажут помощь и поддержку» [Боркес, Адрисола 1987: 157].

Как известно, родственники на том свете нуждаются в общении с живыми. Основная забота — символическое их кормление время от времени. Если нарушается это правило, они дают о себе знать. Например, являются во сне, из рук падает кусок хлеба. Если живые на все это не реагируют, они насылают беды. Тогда говорят: «Умершие схватили». У живого родственника начинает что-либо болеть: поясница, нога, бок, глаз, рука. Причем болит обязательно с левой стороны [Поле 89: 63, 90, 225; и др.]. Внезапное (без предупреждения) наказание воспринимается живыми как нарушение неписаных пра-

вил. Такой оборот дела красноречиво описал Л. Леви-Брюль на материале зулусов: «Серьезно заболел ребенок. На помощь призвали гадателя. Последний сообщил, что болезнь вызвана гневом предков. "Почему же, восклицает отец, они не предупредили меня во сне, что они в чем-нибудь нуждаются, вместо того, чтобы дать об этом знать путем убийства этого ребенка? Что помешало им сообщить мне во сне, на что они жалуются, вместо того, чтобы, не говоря ни слова, явиться губить это дитя? Эти покойники — идиоты. Почему они проявили себя таким образом, ничего не говоря? Ступайте, приведите козу (для жертвоприношения, которое должно умиротворить покойников)". Негодование отца вполне понятно. Покойники нарушили обычно соблюдаемое молчаливое соглашение между ними и живыми» [1937: 137].

Краткий вербальный текст заключает в себе пожелание, чтобы еда была перед умершими родственниками. Произносит слово старейшина рода.

Ритуалы, проводимые с целью символического кормления духов предков, могут быть обозначены терминами *асáнни* и *хывни*. Первая форма относится к кормлению за столом или на кладбище в присутствии родни или нескольких родственников по особым праздникам, а вторая — отдельным человеком (или каждым по отдельности), а также по спорадически возникающим случаям. К примеру, в *мункун* собираются поминать, а в случае, когда заболит поясница и знающие люди объяснят, что это знак со стороны родственника, находящегося в ином мире, то проводится (самим заболевшим или знахарем) элементарное действо путем отделения кусочка пищи. Можно перед едой прòсто бросить кусочек под стол со словами: «Пусть и Ваттисем кушают». Из растительной пищи используются в первую очередь блины и лепешка. И, конечно, варят пиво. Но все полуфабрикаты (солод, мука, крупа) не должны быть первинками нового урожая, т.е. готовятся из тех видов, которых «старили» во время обряда *чӳклеме*. Тесто пресное, а не кислое. Из пищи животного происхождения — вареное яйцо, масло скоромное, курятина. Весь комплекс еды, а также кружку воды можно увидеть на столе, накрытом в честь духов предков. В XX в. к ним прибавились продукты, купленные на базаре [Поле 89: 63, 78, 90 др.].

**Хытăм** — вредный дух, в основе названия которого глагол *хыт* «затвердеть, застыть». Отсюда и его негативный характер по отношению к людям, скоту, пашне, урожаю.

По рассказам очевидцев, представляет собой существо с ветвистыми рогами, большими светящимися глазами и длинными зубами.

Пристает как к пожилым, так и к детям, а также к скоту. Вероятность приставания велика, если человек засыпает в горе и в слезах [Поле 89: 68, 69; ЧГИ 33: 100 и др.].

Обычно действуют вдвоем. Причем очень дерзки: при входе, как обычно, открывают дверь, шагают очень шумно.

У потерпевшего застывают суставы, он постепенно становится недвижимым и худеет. Возникают и другие опасные болезни, например, воспаление селезенки. Причины недуга и способы ритуального лечения определяют знахари. Следует отметить, что *Хытăм* действует и на урожай, вследствие чего, должно быть, хлеб перестает расти, т.е. «затвердевает». В словаре Н.И. Ашмарина упоминается моление древних чувашей об урожае под названием *хыт чӳк* [ЧГИ 33: 100; 154: 362; Ашмарин 1936а: 130 и др.].

Верная защита от него — успеть перелечь на другое место.

Жертвы ему бывают растительные и кровавые. В первом варианте готовится или солод, или хмель, или мука. Жертву завязывают в платок и кладут под камень. Во втором варианте режут барана или телку. Кости закапывают на перекрестке дорог. Если в течение семи лет кто-нибудь споткнется и упадет на этом месте, у него заболит желудок или выпадет прямая кишка [ЧГИ 33: 100–101; 154: 362 и др.].

При классификации персонажей его не следует путать с *Вупăр*. Основные отличия: человек способен встать и уйти на другую постель; их двое; *Хытăму* совершают жертвоприношение, а *Вупăру* — нет; подходит очень шумно, а *Вупăр* — очень тихо и незаметно; застывают суставы или отдельные органы, а не все тело.

## *Глава 5*
## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ

Пространство (*хутлăх*) — важнейшая категория традиционной религии. Оно трехмерно: имеет длину, ширину и высоту. Любое сакральное пространство (деревня, гора, роща) человеком осваивается, с религиозной точки зрения, отделяется от окружающего профанного пространства. С этого времени данный локус будет иметь с человеческим обществом внутреннюю связь. Этим объясняется внутренняя тяга людей к родным местам, туда возвращаются, «чувствуя необходимость восстановить, обновить свою витальную энергию» [Элиаде 1999б: 253]. Верной опорой при построении целостной картины являются материалы о пространственных представлениях чу-

вашей с религиозно-фольклорным мышлением. При исследовании объектов логичнее следовать от центра к периферии.

**Центр** *варри* — символическая точка, актуализирующая средоточие религиозной сакральности в пространстве. Невозможно жить вне пространства, и, следовательно, необходимо стремиться в нем иметь свое гнездо. Однако, «чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить» [Элиаде 1994: 23], а религиозный человек осваивает пространство и центр жизни посредством ритуала [Топоров 1988а: 22]. Такая централизация себя и своих действий осуществляется в разных вариациях.

Наиболее частым случаем является расположение главного объекта в центре. Так, сват, вернувшись со сговора, рассказывает о своих успехах, встав на середину избы. Семейное моление совершается у стола, переставленного в центр избы. Умершего моют, уложив на луб на полу в середине избы. Для сравнения: удмуртский молельный дом куала не имеет ни пола, ни потолка, ни печи, ничего, кроме одного стола в середине. В определенных случаях «центр тяжести» может быть перенесен во двор. Например, действия от падежа лошадей совершаются посреди двора/прясла/хлева, для чего стелют шкуру лошади и пляшут на ней с рукоплесканиями; здесь, конечно, пляска призвана предотвратить дальнейший падеж и утвердить жизнь. В ритуале принесения каши духу двора центральным местом является горящий на середине двора небольшой костер [Паллас 1773: 140; ЧГИ 21: 4, 513 и др.]. «Человек стремится расположиться в некоем Центре, откуда может общаться с богами. Его жилище — это микрокосм, микрокосмом является, впрочем, и его тело. Уподобление дом — тело — космос возникает сравнительно рано» [Элиаде 2000: 335]. Аналогичные примеры можно продолжить: установление котла в середине прясла, хижина в центре киреметища, еда в середине гумна по окончании обработки зерна и т.д. Символически их можно передать знаком .

В некоторых случаях центр объекта обозначается более зримо. Так, знахари кладут «на стол небольшие два куска хлеба и два угля на четыре угла, а в середину еще один кусок хлеба, в который втыкают иглу, и, подняв руку вверх, держат и смотрят, куда игла с хлебом поворотится — к хлебу ли, или к углю» [Миллер 1791: 49]. В ритуале с целью избавления от Ийе спускаются в подпол и ставят четыре блина по углам и пятый на середину. Такое расположение можно передать знаком .

Имеются несколько усложненные обозначения центра вводимого в действие локуса. В семейном обряде жертвоприношения барана на середину двора выставляется стол, а на него кладут хлеб, соль и воду. В молении за здоровье членов семьи стол выдвигается в центр избы, на стол ставится котел каши. В жертвоприношении божеству *Хĕртсурт* на середину пола ставят стул, а на него — посуду с водой для обливания гуся [ЧГИ 29: 198; 209: 364; 215: 407 и др.]. Все подобные примеры умещаются в схему .

Нахождение в круглом пространстве — следующий тип реализации центра. Наиболее показательным является «глазок» для масла в котле или чашке каши, сваренной как в сакральных, так и профанных целях. В некоторых ритуалах круг с лункой в середине дополняется ложками, разложенными по краям посуды. Сюда же относятся обрядовые лепешки и каравай с «пупком» в середине [ЧГИ 21: 5; 31: 33, 860 и др.]. Обозначим их символикой .

Следующий тип более высшего уровня централизации религиозной семантики в пространстве известен в науке как Axis Mundi — ось Земли. Смысл таких вариаций сводится к совершению ритуальных действий в Центре, где сосредоточен «максимум сакральности» [Топоров 1988а: 13]. Так, киреметным местом может быть одинокое дерево посреди поля. Невеста в своем плаче сравнивает себя с березой на середине двора, которую срубил отец, а женский хор свадьбы высказывает пожелание, чтобы посреди двора выросла яблоня: .

Аналогичная ситуация — дерево в центре — искусственно создается при устройстве *шилĕк*, когда на время свадьбы во дворе устанавливают столы и скамейки, а в самом центре — принесенное из леса дерево: [ЧГИ 6: 49; 28: 889; 29: 17; и др.]. Это космическое дерево, располагающееся в Центре Мира и соединяющее Небо и Землю.

Другая вариация Axis Mundi — столб в Центре — встречается в чувашской народной религии во множестве ситуаций. Наиболее очевидный пример — это привязывание лошадей свадебного поезда за столб, врытый в середине двора. В любовном заговоре говорится о четырехугольном Мире, в середине которого имеется резной столб. Сюда же можно отнести столб у печи, не имеющий утилитарной цели. Хижина киреметища содержит шест, проходящий сквозь кровлю, а наверху утверждено железное кольцо: .

Таким образом, возникает постоянная необходимость находиться в Центре. Мирча Элиаде привел пример об ахилпах, которые «постоянно таскали с собой священный столб, Axis Mundi, чтобы не удаляться от Центра и постоянно находиться в контакте со сверхземным Миром» [2000: 271]. Перебравшись на новое место жительства, ахилпы в первую очередь устанавливали этот столп, а вокруг разбивали жилища.

В заговорах описывается столб, находящийся в центре острова, который, в свою очередь, помещается посреди семидесяти семи морей: [Паллас 1773: 141; ЧГИ 149: 11, 12 и др.].

Свеча в центре — такая же ось. Большая свеча, например, поддерживается всю ночь на столе в *юпа*. Она может быть установлена на хлебе или на чашке. Кроме того, вокруг ставят множество мелких свечей в честь каждого умершего близкого родственника, кого помнят или знают. По сути, они тоже представляют ось, через которую происходит общение живых с конкретным умершим лицом. Схематично это выглядит так: [ЧГИ 147: 208; 206: 56; 232: 331 и др.].

Птица на столбе, столб — на воде, в степи или на острове ( ) — апогейное, на наш взгляд, представление об Axis Mundi. Так, в ритуале инициирования дождя в воду втыкают крепкий прут, а на него закрепляют воробышка. В заговоре: «Посреди степи круглое озеро, посреди него золотой столб, на золотом столбе орел, когда тот орел перевернется и нырнет на дно воды — пусть тогда сглазится». Аналогично в саламалик [ЧГИ 23: 120; 146: 47; 160: 443 и др.]. Апогейным данный тип можно считать потому, что здесь присутствует живая душа в виде птицы наверху — символа благополучия.

Об архаичности мотива «птица на столбе» говорит и наличие его в памятниках Древней Индии: установив у Столпа лестницу, жрец с женой поднимаются до верха и восклицают: «Мы достигли неба!». «В иных случаях жрец простирает руки (так птица расправляет крылья!)» [Элиаде 2000: 52]. Упрощенно получается аналогичная схема. Таким образом, и невооруженному глазу видна центральная часть чувашского архаического орнамента: .

«Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов» [Топоров 1988а: 13–14].

**Дом** (изба) *пӳрт/çурт/кил* — целостный религиозно-этнографический объект, его составные (клеть, дверь, печка и т.д.) в ритуалах могут функционировать как вместе, так и по отдельности.

При выборе места под новый дом учитываются разные моменты: расстояние от другого дома, наличие достаточного количества воды как в близлежащих речках, так и в колодцах, пригодность почвы для зерновых и т.д. Одним из убедительных оснований для определения локуса для избы у чувашей является место, где ложится отдыхать корова. Дом, воздвигнутый на таком месте, говорят, будет теплым. В противоположность этому место под гусем предопределяет прохладу в доме [Ашмарин 1936: 87].

При закладке дома соблюдают ряд обрядов. Например, в углы первого венца кладут серебряные монеты и шерсть [ЧГИ 150: 514].

Особое значение придают переходу в новый дом. Людям запрещается первые три ночи ночевать в новом доме, ибо, по поверьям, этим человек обеспечивает себе скорую кончину. Поэтому принято в первые три ночи пускать туда кошку или курицу. Но, согласно некоторым источникам, птицу в новый дом пускать нельзя, так как она, голоногая, несет в дом бедность [Поле 89: 67; ЧГИ 168: 363]. Собираясь перейти в новый дом, в старом доме варят кашу *Хĕртсурт пăтти* и несут ее в новый. Затем затапливается печь в новой избе, это называется «пустить дым из трубы». Приготовив пива, созывают родню и соседей. Приглашая, говорят: «Пить пиво, кушать кашу в честь Хĕртсурта». Гости кладут на стол деньги. Естественно, перед совместной едой все становятся на моление, обращая взор на восток. Просят, чтобы *Турă* дал им жить в этом доме счастливо и богато [Поле 90: 152, 185; Димитриев 1960: 284 и др.].

Однако может случиться, что дом построен на не удачном месте. Считается, что в такой семье дети будут умирать друг за другом. Тогда решается вопрос о переносе дома на другое место, обычно — на край деревни. Второй причиной переноса является поведение змеи, живущей в любом жилище. Ее свист или появление на глаза ставят перед необходимостью переселения на другой участок или передвижения избы на несколько саженей [ЧГИ 172: 16; Ашмарин 1934: 213].

Сложность и специфика материала состоит в том, что слова *пӳрт, çурт, кил* и их производные, передающие понятие «дом», невозможно рассматривать вкупе. Попытка отнести их на счет диалектных вариантов явно искусственна и не подтверждается источниками.

*Пӳрт* — это изба, что значительно у́же понятия «дом». Слово «дом» может относиться к *пӳрт* только в узком значении. В обрядах *пӳрт* противопоставляется двору, сеням и другим постройкам в домашнем хозяйстве. В свою очередь, в *пӳрт* могут быть такие вещи, как мебель, утварь, постельные принадлежности и т.д. *Пӳрт* — это

непосредственно жилище. В семье и в роду он, как правило, входит в круг наследуемых объектов. Например, умирающий хозяин обязательно скажет: «Тебе — пӳрт, тебе — скот, тебе — постель и т.д.».

Родственными слову *пӳрт* являются русск. *пертъ* «жилая карельская изба», др.-русск. *пьртъ* «баня», лит. *pirtis* «баня, льномяльня», лтш. *pirts* «баня (парная)», фин. *pirtti* «баня, курная изба», мар. *pört* «дом» [Фасмер 1971: 245; Егоров 1964: 172]. Причем в сундырском говоре чувашского языка и в марийском одинаково *пӧрт* [Федотов 1990: 313]. В.Г. Егоров склонен видеть здесь заимствование из марийского. Однако можно предположить более широкое — финно-балто-славянское — родство.

Дом-пӳрт наделен значительной ритуальной нагрузкой. Так, в обряде задержания летнего тепла на зиму в домах пекут пироги и, закрывая начинку в тесто, восклицают: «Вот теперь закрываем. Всю зиму в нашем доме тепло будет». Примечательно, что невесту со двора в *пӳрт* вносят на руках. Молодая, становящаяся членом этой семьи, должна не выглядеть чужаком и не оставлять следы в *пӳрт*. Ритуал старается изобразить ее исконно домашней. Есть варианты, когда сразу после внесения невеста выходит из дома во двор в сопровождении домашних. При выходе ее три раза останавливают, удержав за ноги, что опять говорит в пользу «одомашнивания» молодой. Рекрут, покидая *пӳрт*, выходит из дверей задом наперед, чтобы не оборачиваться в дверях. Таким образом он обращен к неизвестному (т.е. неокультуренной стороне) спиной и лицом вовнутрь (т.е. к освоенному пространству), что должно обеспечить ему возвращение. Видеть во сне новый дом — к покойнику, ибо только что построенная изба символизирует смерть ближнего. Аналогично у славян: переход в новый дом, а также переход девушки в другой дом в качестве невесты уподобляется смерти. Так как существует символ «дом — гроб», при внесении изготовленного гроба в *пӳрт* все должны оттуда выйти. Также в избу нельзя вносить пустое ведро, оно должно быть обязательно полным. Если ведро пустое, его надо оставить в сенях [Поле 89: 67, 74, 117 и др.].

*Çурт* в отличие от *пӳрт* понятие более широкое. Во-первых, любой *çурт* включает двор, который является следствием постройки избы *пӳрт* и других хозяйственных построек — клети, конюшни, забора, ворот, сеней и т.д. Наличие и расположение вспомогательных строений зависят от разных факторов: нахождение дома на солнечной или несолнечной стороне улицы, верховые это чуваши или полевые, у оврага дом или у речки, состоятельный хозяин или низкого достатка и т.д. Определения Н.И. Ашмарина (*çурт* — это строе-

ние, включающее двор со всеми относящимися к нему постройками [1937: 273]) и В.Г. Егорова (*çурт* — это изба с надворными постройками [1964: 134]) представляются обоснованными. А высказывание М.Р. Федотова о том, что *çурт* — это дом с надворными постройками, а также и жилище, и изба [1968: 134], не вполне логично. Конечно, изба *пӳрт* значительно у́же, чем *çурт* «дом с надворными постройками». Ведь чуваши говорят, что свадебный поезд (люди, лошади, телеги) заехал не в *пӳрт*, а в *çурт*, имея в виду открытые ворота, привязывание лошадей к столбам ворот от лабаза и т.д. Чуваш всегда старается обосноваться на земле навечно, что отражается в его молитвах-обращениях к божествам. Например, в *чӳклеме*: «Содействуй, чтобы старанием моим построенный çурт вечно стоял» [ЧГИ 179: 145]. Согласно текстам молений, прибавлять *çурт* к *çурт*, богатство — к богатству, душу — к душе и жить в целостности-сохранности — высшее благо. Сравнение старшим дружкой дома свата с конторой не просто плод фантазии и поэтизации, но и стремление чуваша к такому идеалу. *Çурт* — самостоятельная единица. Например, видя похоронную процессию на улице, родственники и близкие устанавливают перед своим домом стол и стулья, где останавливаются и совершают ритуал прощания этого *çурт* с умершим [Поле 89: 86; ЧГИ 15: 3; 25: 93 и др.].

Согласно В.Г. Егорову [1964: 221], *çурт* — общетюркское слово, означающее «юрта, страна, стан». Марийское *çурт* и удмуртское *юрт* М.Р. Федотов [1990: 238] считал заимствованием из чувашского. Исследования показывают, что *jurt/çурт* и родственные понятия значительно шире смысла «жилище», они определяют территорию, занятую родом или семьей. Поэтому на пространственном уровне такая территория, как правило, делится на несколько локусов [Асоян 1990: 130].

Сложное слово *çурт-йӗр*, как правомерно указывал В.Г. Егоров [1964: 221], — это дом с усадьбой, где *йӗр* является трансформированным от *çӗр* «земля» словом. Издревле *çурт-йӗр* принадлежал одному патриарху. Поэтому, чтобы был порядок в *çурт-йӗр*, нужен один хозяин [Ашмарин 1937: 274]. Поэтому, провожая предка в иной мир, умоляют: «Благослови свой çурт-йӗр и детей своих» [ЧГИ 21: 519], так как его власть над домом и домочадцами остается.

Основное и часто употребляемое слово, применяемое к понятию «дом» у чувашей, — это *кил*. Оно шире, чем *пӳрт* и *çурт*, включает оба термина, а также понятия «люди» и «скот».

*Кил* — это дом, имеющий действующий очаг [Егоров 1964: 112], что, естественно, соединяет вместе домочадцев, скот, избу, пост-

ройки, землю, имущество. Если, скажем, *кил* — это жилище и двор [Ашмарин 1934: 208], мы допустим сужение признаков объекта. Без жильцов *кил* перестает быть домом. *Кил* — объект, где живут, откуда временно уходят и куда возвращаются.

При рассмотрении дома как ритуального объекта просматриваются три уровня значения *кил* — речь идет об общесельском, родовом и семейном назначениях. Для определения функции *кил* в общесельском контексте лакмусами являются обряды вызывания дождя, *Учук* и *сĕрен*. Каждый *кил* принимает непосредственное участие, например, в ритуале вызывания дождя [ЧГИ 152: 188; 156: 143; 160: 393 и др.]: выделяет продукты (крупу, масло, яйца), отправляет к месту сбора своего представителя и через него участвует в молении и обливании водой. Интересные акценты на *кил* как на совместный культурный участок находим в ритуалах родового порядка *мункун, кĕр сăри, ĕрет*. Даже в свадебной обрядности, обычно рассматриваемой в исследованиях в рамках семейных церемоний, *кил* выглядит как родовая ячейка. Утром после первой брачной ночи невесты и жениха проводят *киле кĕме кайни*, что значит хождение невесты по родне: ее и сопровождающих по очереди принимают в каждом доме родового куста. Причем посещают вначале нововыстроенный дом родственника [Ашмарин 1934: 209]. Обособленный характер *кил* приобретает в обрядах, проводимых в кругу семьи, — в обрядах *Хĕртсурту, хывни*, а также в частных молениях. К примеру, если молодая, покидая отчий *кил*, не ела кашу, приготовленную для *Хĕртсурта*, в новом *кил* ее лишали права есть такую кашу, а заодно — иметь покровительство божества нового дома, что делало все ее усилия бесперспективными [Поле 90: 149]. Поэтому вопрос *Килĕнте ĕçсем мĕнле?* «Как дела дома?» подразумевает интерес к состоянию дел дома вообще — членов семьи, живности и хозяйства в данное время. Как видим, семантика *кил*, как, впрочем, и *пӳрт*, и *çурт*, может быть изучена только по источникам на языке оригинала. Обозначение этих по сути разных объектов одним словом «дом» в отрыве от контекста слишком абстрактно. Но включение знака «дом» в контекст позволяет произвести реконструкцию языка оригинала. Так, возьмем обряд *сĕрен*, при котором «с музыкой обходят все село из дома в дом, выгоняя злых духов» [ЧГИ 158: 69]. Для выяснения, что имеется в виду (*пӳрт, çурт, кил*?), необходимо знать содержание данного обряда, а также владеть кодами семантки каждого зашифрованного объекта. В результате узнаем, что это *кил*. Такой «перевод» возможен практически с любого языка. К примеру, с удмуртского: «Ряженые получают в каждом доме небольшое угощение» [Максимов 1925: 109–110] в чувашском имеется в виду *кил*.

Родственные чувашскому *кил* слова встречаются в основном в кавказском ареале (хазары, азербайджане, турки) [Фасмер 1971: 562–563; Егоров 1964: 112]. Этимологи при этом приводят название столицы хазар *Саркел*, что на чувашском означает *сарă* «желтый, прекрасный» или *шурă* «белый» + *кил* «дом».

Ритуал всегда противопоставляет *кил* наружному, неосвоенному, дикому. Например, в заговоре для отворожения говорится буквально следующее: «Когда лесная дикая лошадь и домашняя (килти) лошадь начинают кушать из одного корыта...» [ЧГИ 204: 265]. *Кил* всегда рад доброму гостю. Замечательный обычай, таящий в себе еще более широкое представление, существует у чувашей. Каждого приходящего встречают словом *Кил* «Заходи, войди». Семантика его непосредственно напоминает входящему: «Это — кил, мы рады тебе».

Для иллюстрации неоднозначности понятий *кил* и *пӳрт* приведем примеры. Обряд «очищение деревни от болезней»: «В качестве жертвенных даров от каждого дома (кил) собирали солод, муку, крупу, дрова, масло, соль и в сторожке готовили пиво и прочее» [ЧГИ 204: 137]. Обряд *сĕрен*: «Затем все, начиная с крайнего дома (кил) до другого конца, заходят в каждый дом (кил). Как только заходят в дом (пӳрт), имеющие трещотки шумят трещотками, имеющие прутья не больно ударяют хозяев с целью выпровождения болезней, а более взрослых девушек ударяют сильнее, поэтому те в это время покидают дом (пӳрт)» [ЧГИ 179: 119]. Обряд, обращенный к духу *Хĕртсурт*: «Зайдя в дом (пӳрт) по возвращении из гостей, не соблюдают снимать шапку и перекреститься перед иконой. Заходят и говорят: "Благодарю, Хĕртсурт". Затем приветствуют тех, кто дома (килте)» [ЧГИ 160: 480]. Эти и другие факты свидетельствуют о том, что сборы на макрообряд делаются не от каждого *пӳрт*, а от *кил*, т.е. необходимые продукты выдает не дом как материальный объект, а проживающая там семья (*кил*). Говорят, что рекрут или родня ходит не из *пӳрт* в *пӳрт*, а из *кил* в *кил*, так как они ходят, прощаясь или угощаясь, не из избы в избу, а от семьи к семье, не в дом, а к родне. Если ритуал происходит в избе *пӳрт*, но семантически направлен на участников обряда, то говорят не в *пӳрт*, а в *кил*.

В текстах, содержащих описание ритуала, можно встретить словосочетание *кил-çурт*. Здесь обычно имеют в виду избу, двор, все постройки и территорию. Но это понятие не включает семью, скот, птицу и пчел. Поэтому в молениях говорят: «Дай возможность жениться, иметь детей, сноху, пчел, скот и кил-çурт» [Ашмарин 1934: 211–212]. Видимо, исторически слово *çурт* у чувашей возникло позднее, чем *кил*. В словаре П.С. Палласа, изданном в конце XVIII в. и

подготовленном на опыте словарей-предшественников, слово «дом» по-черемисски *сюрть*, а по-чувашски *киль* [1789: 117]. Если верить П.С. Палласу и его предшественникам, чуваши в понятие *кил* включали и представление *çурт*, что подтверждается изложенными фактами. Но ритуальная семантика *кил-çурт* очень напоминает знакомые функции *пӳрт*. Например, укладывая умершего в гроб, ему сообщают: «Тебе ведь изготовили вечный кил-çурт, навечно уходишь отсюда, прощаешься» [Поле 88: 23].

*Кил-йыш* — «семья», «все члены семьи» [Ашмарин 1934: 210; Егоров 1964: 112]. Другое словосочетание *кил-ăш* (букв. «нутро дома») несколько шире — то, что внутри дома, двора, построек (обитает) [Ашмарин 1934: 209]. Знахарь, очищая порчу, может сказать: «Вон, как у вас кил ăш неспокойно, как весенняя вода». Здесь он имеет в виду такое состояние, как *пӳрт, çурт*, а также *кил* в целом. С целью установления порядка и гармонии проводят периодические обряды *карта пăтти* во благо скота, находящегося во дворе, хлеве и прясле.

Полученные путем прибавления к *кил* и *çурт* слова *тĕн* «корень, основа» словосочетания *тĕн çурт* и *тĕн кил* означают «исконный, родной, отчий». «Для человека, выделившегося и имеющего свой дом, дом отца будет тĕп кил» [Ашмарин 1941: 62, 67].

Таким образом *тĕн çурт/тĕн кил* становятся гнездом для родни по мужской линии. Ритуал всячески подчеркивает эту связь и соблюдает ее в своих действиях. В *мункун* вначале собираются в отцовском, т.е. «коренном», доме. В *çимĕк* выделившиеся из одного дома сперва идут в *тĕн кил*, чтобы совершить вместе символическое кормление умерших в этом доме, затем каждый в своем доме проделывает те же действия по отношению к умершим в своих домах. Родовое моление пивом сначала проводят в *тĕн çурт*, а потом его можно совершить в других домах рода [ЧГИ 21: 535; 180: 420; 215: 426].

Тем не менее в семантическом плане между *тĕн кил* и *тĕн çурт* существуют различия, как между понятиями *çурт* и *кил*. К *тĕн çурт* сходятся дома, хозяева которых по мужской линии восходят к дому предка. *Тĕн кил* же объединяет не домá, а тех мужчин и женщин и членов их семей, которые сами или их отцы и деды родились в этом доме.

Таким образом, *пӳрт* «изба», *çурт* «хозяйство, дом, земля» и *кил* «çурт + жильцы + скот» иерархически последовательны по отношению друг к другу: *пӳрт* → *çурт* → *кил*. Аналогична их семантическая и ритуальная нагруженность. *Пӳрт* и *çурт*, в отличие от *кил*, могут быть и нежилыми. Все ритуалы, привязанные к этим объектам, проводятся с соблюдением их специфики (окультуренный — неокультуренный, жилой — нежилой, основной — второстепенный и т.д.).

Среди обрядов, в которых дом (а через него — семья, род, село — в зависимости от ритуала) оказывается в центре — *çумăр чӳк, Учук, Хĕртсурт* и др. Соответственно функциональному назначению дома в каждом локусе несет свою службу то или иное божество или дух. Например, *Хĕртсурт* — на печке, *Йĕрĕх* — в клети или сенях, *Ийе* — в бане и т.д.

**Передний угол** *кĕреке*, по традиционным представлениям, — это *малти кĕтес* [Поле 90: 151] «угол в избе, находящийся в мал ен». Поэтому верными представляются переводы этого понятия как «передний угол в избе» [Ашмарин 1934а: 277; Федотов 1990: 194]. Как некрещеные, так и крещеные этот угол еще называют *Тур кĕтесси* «угол божества Турă» [ЧГИ 180: 406, 436].

В *кĕреке* обязательно присутствует стол [Ашмарин 1934а: 278]. Отсюда — сидеть за столом в *кĕреке* означает быть на почетном месте [Егоров 1964: 107]. Учитывая, что трапеза находится на столе, иногда накладываются друг на друга понятия *кĕреке* и «стол». Например, говорят: в *чӳклеме* чашку с кашей ставят на *кĕреке* [ЧГИ 21: 165], имея в виду подачу еды в *кĕреке* в широком смысле. Отсюда словосочетание *кĕреке хуши* [ЧГИ 29: 2, 7; 151: 89] — пространство, подразумевающее место между передним углом и столом. Задвигать стол вплотную к углу не принято. Множество примеров свидетельствует о возможности сохранения семантики переднего угла и без стола [ЧГИ 21: 524, 527, 531]. Например, тексты объясняют, что в *юпа* ночью переставленный к двери стол устанавливают обратно в *кĕреке*. Поэтому справедливы предупреждения, согласно которым *кĕреке* — это не стол, а передний угол.

По другим источникам, «кĕреке — место за столом на стуле, на стороне двери» [Автóр; Ашмарин 1934а: 277].

Третье значение *кĕреке* связано с понятием «ковш». Согласно словарю Н.И. Ашмарина, *кĕреке* «ковш» представляет собой деревянный сосуд с ручкой для пива, употреблявшийся раньше при молениях и обычно украшенный резьбой. У чагатайцев слово *корага* означало «чашку» [Радлов 1899: 1251]. Более точное отношение *кĕреке* к ковшу находим у Н.И. Ашмарина: «кĕреке курки — ковш с длинной ручкой для разливания пива» [1934а: 279], т.е. специальный ковш, используемый в *кĕреке*.

Еще один существенный нюанс в семантике *кĕреке* — это «пиршественный стол, установленный яствами и напитками» [Егоров 1964: 107]. Хозяин славится тем, как умеет встречать гостей. Сажать в *кĕреке* — значит сажать за накрытый стол. Когда говорят, что ухо-

дящий в солдаты целует хлеб, находящийся в *кĕреке* [ЧГИ 181: 202], имеется в виду хлеб на столе в переднем углу.

В свадебных обрядах и в *чӳклеме* значение *кĕреке* просматривается особенно отчетливо.

Место в *кĕреке* как наиболее почетную и сакральную часть избы на пирах и по ритуальным случаям занимают старики. Они несут основную семантическую нагрузку обряда. Так происходит в *чӳклеме*, на свадьбах, в *мункун* и т.д. Историю и значение сцены «старики в кĕреке» хорошо описал Г.Н. Волков: «Когда чувашами была полностью утеряна государственность, общественная жизнь, в основном, оказалась загнанной в семейно-родовую сферу, то пиры выполняли функцию народных собраний. Песня "Алран кайми" до сих пор исполняется как зачин перед началом пира, т.е. веками сохраняется его роль гимна перед торжественным собранием. Песню запевают старики, особо почетная часть народа, до начала угощения, т.е. все исполнители гимна совершенно трезвые» [1974: 326–327]. Действительно, песня *кĕреке юрри* и в наши дни как дома, так и на концертах воспринимается чувашами как гимн, и они слушают и поют ее стоя, проникаясь чувством принадлежности к единому племени.

В любом случае, место в *кĕреке* (в углу, а не за столом вообще) занимают только мужчины. Например, дожидаясь жениха и его родных, невестина родня располагается в доме таким образом: девушки — в чулане, мужчины — в *кĕреке* [ЧГИ 29: 28]. В любом обряде распорядитель находится в *кĕреке*, и все указания и замечания исходят оттуда. Как правило, это место занимал самый древний старик в роду или семье, сам хозяин, а также, при отсутствии в доме отца и дедушки, старший сын. Поэтому понятна мечта одного из сыновей, выраженная в песне:

Стать бы мне старшим сыном отца,
Спеть бы, стоя у кĕреке [Ашмарин 1934а: 277].

Рассаживание за *кĕреке* лишь стариков/мужчин обязательно только в начале и во время наиболее сакральной части обряда. По завершении ритуала за столом могут угощаться женщины, молодежь, дети. Тем не менее все они избегают садиться в углу.

*Кĕреке* — центр семьи, рода, здесь произносят самые сокровенные слова, здесь можно найти успокоение и опору всем, кто имеет родственное отношение к этому дому.

Кĕреке отца — большое кĕреке,
На кĕреке ли опереться,
На отца ли опереться? — рассуждается в песне [Ашмарин 1934а: 277].

Речь, видимо, ведется от имени сына, уже отделившегося или отделяющегося от отца. Собравшиеся по обрядовому случаю за стол одного *кĕреке* — самые близкие родственники. *Кĕреке* является точкой отсчета при рассаживании собравшихся: от *кĕреке* в сторону *тĕпел* — женщины, в сторону двери — мужчины. *Кĕреке* в ритуалах никогда не должно пустовать, поэтому одно из желаний хозяев — иметь там зятя, т.е. удачно выдать дочь замуж. Аналогично рассуждают русские: у них также место в красном углу — по преимуществу мужское пространство [Байбурин 1976: 9].

Интересное отношение имеет *кĕреке* к судьбе девушки. В связи с этим приведем строки из песни (несомненно, они из плача невесты):

Желая встать к кĕреке,
Не пожалела девичью жизнь [Ашмарин 1934а: 277].

Речь идет о единственной возможности девушки (шире — вообще женщин) побывать в *кĕреке* — на их собственной свадьбе. Уже после того, как вещи и приданое невесты погружены на телегу, ее сажают в *кĕреке* в отцовском доме. Здесь она поет прощальную — девичий плач [ЧГИ 29: 26, 31, 32]. Разумеется, она (уже вместе со своим женихом) также единственный раз в жизни побывает в *кĕреке* дома свекра.

Ритуалы в *кĕреке* и вокруг него — прекрасный материал для изучения этикета чувашей [ЧГИ 6: 599; 29: 17; 156: 335 и др.]. Находящийся в *кĕреке* всегда пример другим: ведет себя складно, лишнего не говорит, не напивается, нарезает хлеб, распоряжается застольем.

Любимого усадим в кĕреке,
Нелюбимого усадим к двери, — говорится в песне.

В присутствии стариков встать в *кĕреке* и петь считается крайне неприличным. Поднимать кружку высоко не принято. Но на участника обряда, выпившего изрядно во время такого застолья, не злятся, его просто уводят. Прошедшего к *кĕреке* без приглашения сравнивают с иноплеменником. Гости, уходя, в своих песнях желают *кĕреке* этого хозяина постоянно иметь мед — символ радушия, тепла и достатка.

Особое место занимает понятие *икĕ кĕреке* — букв. «два кĕреке». В текстах речь идет о почетном угле:

Меж двумя кĕреке
Двенадцать кружек играют.
Если двенадцать кружек не хватит,
Из желтого ковша угощают [ЧГИ 29: 365].

Но почему их два? Это выражение, как правило, встречаем в слове старшего дружки. Поэтизация, преувеличение? Возможно, имеется в виду (действительный, поэтический, мифический) пятистенный дом? Но допустимо ли в одном доме иметь два *кĕреке* (следовательно, два центра и двух хозяев)? Вопрос пока остается открытым.

А.К. Байбурин семантику красного угла у русских связывает с понятиями «свет», «юг», «восток». Данное положение он оправдывает расположением окон в двух стенах, сходящихся в переднем углу. В домах, где окна расположены на восток и на юг, угол между ними занимает такое же положение. До появления окон естественным освещением служил вход, направленный в сторону света. Такой ориентации могли мешать только объективные обстоятельства — преобладание с той стороны ветров, специфика планирования поселения, необходимость смотреть на дорогу и на улицу. «Следовательно, "красный" угол в данном случае расценивался как функционально эквивалентный востоку даже в тех случаях, когда он ориентирован на другие стороны света» [Байбурин 1976: 9]. Это объяснение может быть применено к чувашскому материалу.

**Угол** *кĕтес* — место схождения двух сторон, используемое в религиозных назначениях; несколько углов могут образовать площадь. Этимон слова *кĕтес* одинаков с марийским *кыдеж*, русским *кутец*, финским *kota*, санскритским *katas*.

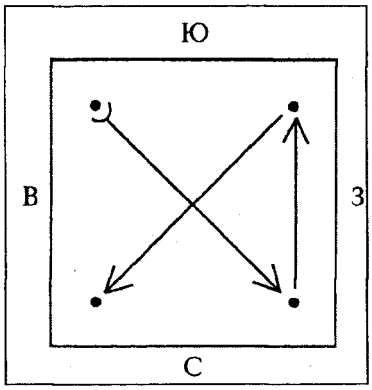
Материалы чаще говорят о четырехугольных площадях земли и строениях с четырьмя углами. *Киреметище* — четырехугольное, обнесено забором; дом свата, согласно речи старшего дружки, снаружи восьмиугольный, а изнутри — четырехугольный; усадьба хозяина имеет четырехугольную форму [Паллас 1773: 139; ЧГИ 7: 54; 24: 713 и др.]. В удмуртской *куале* встречаем четырехугольную квадратную лубяную коробочку.

Угол является местом для совершения ритуалов. Особенно отличаются в этом плане углы домов. Еще при закладке избы после третьего венца в переднем углу под бревном оставляют монету, завернутую в шерсть, с целью пожелания этому дому богатства и тепла. В старину в чувашских домах передний угол служил божницей, где

обитало божество *Йĕрĕх* в берестяной корзине. Тут семья ела жертвенную пищу, туда же ставили свечи по обрядовым случаям (например, на свадьбах) [Vambery 1885: 483; ЧГИ 72: 82; 206: 305 и др.].

Часто в ритуалах функционируют четыре угла дома одновременно. В целях избавления от болезней, исходящих от божеств и духов (от *Ийе*, от *Сак айĕнчи*), жертвенную пищу бросают во все четыре угла дома (чаще — в подполе). В *сĕрен* дети бьют рябиновыми прутьями четыре угла избы. В *юпа* специальная плакальщица выходит из дома и, подходя к каждому углу, «издает голос» — плачет навзрыд, произнеся слова речитативом. Важно отметить, что существует иерархия углов [ЧГИ 21: 527; 31: 8; 150: 472 и др.]. Так, во время сбора родни в честь новорожденного жертву сначала бросают в передний угол, затем в угол за печку, потом в угол *тĕпеля*, потом — в дверной (Схема 7).

Схема 7. Угол




Получается своеобразный крест, позволяющий еще раз «освоить» пространство дома, т.е. восстановить гармонию и первопорядок.

**Пол** *урай*. Обрядовая семантика прослеживается на материалах домашних ритуалов.

Есть ряд обрядов, действия которых происходят в центре пола. Так поступают, когда обращаются к божествам *Тӳрĕ кĕлĕ, Хĕртсурт, Киремет*: стол или стул переставляют на середину, на них размещают необходимую посуду и жертвенную пищу. Аналогичные действия в обрядах *килĕш пăтти, çын пуç пăтти, мункун*. Если при родах помощь повитухи оказывается недейственной, роженицу кладут в центр пола и велят мужу перешагнуть через нее. Явившийся на сватовство сват встает на середину и перечисляет, что и сколько приготовлено калыма родителями жениха [ЧГИ 29: 3, 198; 151: 93 и др.].

Как видим, важнейшие ритуалы в домашних условиях совершаются в центре пола (дома, жилого пространства). Выбирается наиболее сакральная точка, откуда лучше всего выйти на связь с божествами и духами и высока вероятность быть услышанным и увиденным. Обещания и торжественные речи произносятся здесь же.

Пол — место для временного содержания молодого скота. Наличием ягнят и телят на полу определяется состояние крестьянина. В молениях по случаю испечения хлеба из нового урожая непременно высказывается желание иметь полный пол ягнят: «Пусть у двери будет зять, у печи — сноха, полная скамейка детей, полный пол ягнят, полный двор скота». Аналогичное пожелание высказывают дети в *сурхури* после получения гостинцев: «Пусть будет полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой — в прясле (при отправлении на водопой)» [Поле 94: 265; ЧНМ, учет. № 4477. 722: 25об.; ЧГИ 5: 56об. и др.].

Проведение лечебных обрядов на полу способствует их эффективности. Так, излечивая больного ребенка от болезней *кӱп* и *Ийе*, его одевают в сукман и кладут на пол; знахарка «избивает» ребенка шиповником, а также «пинает» лаптями, т.е. проводит обряд изгнания болезнетворных духов.

Пол — символ низа. На это указывает и образование слова *урай: ура* «нога», *ай* «под, низ» — то, что под ногами, внизу. Духи с отрицательными качествами скидывают щепки с печи на пол; при клятве на пол кладут липовую палку и заставляют подозреваемого перешагнуть через нее; умершего моют на полу, постелив луб; духи умерших в *мункун* являются домой и сидят на полу, свесив головы [ЧГИ 209: 331; 215: 365; 218: 16 и др.]. Все перечисленные примеры связаны с низом, с иным миром или намекают на возможность такой связи. Подметание пола в обратную сторону после выноса покойника является дополнением к мотиву «пол — низ» и рассчитано на недопущение следующего покойника в доме.

**Печь** (печка) *кӑмака*. Этимологию возводят к древнетюркскому *kön* «гореть» [Федотов 1992: 56]. В традициях «печь складена у дверей по правую руку» [Паллас 1773: 138]. За печью оставляется пустое место. Этнологи отмечают противолежание печного угла по отношению к переднему углу по принципу «темный — светлый» [Байбурин 1976: 8–9]. В старину при строительстве печи родные устраивали помочи. В избах «по-черному» трубы не выводились, дым выходил из выреза в стене, расположенного справа от двери.

Печь — излюбленное место обитания множества божеств и духов. Пожалуй, трудно назвать другое пространство, освоенное

человеком, где бы так плотно сосуществовали божества и духи. Поскольку понятия «печь» и «огонь» входят в один семантический ряд, здесь — место божества *Вут*. При обращении к нему вставали на колени перед горнушкой печи, в которой постоянно держали жар. В молитве, в частности, говорилось: «Огненное божество, помилуй, спаси, подай здравие мне с домашними моими» [ЧГИ 40: 269]. На печке живет божество *Кăмака амăшĕ* «Мать печи», в ее честь во время жертвоприношения божеству земли *Çĕр йыш* ставят свечи. Здесь, должно быть, учитывается единый субстрат печи (глины) и земли. Примечательно, что божества и духи, обитающие на (под, за) печи, отчетливо делятся по принципу дуальности. Первые — *ырăсем* (букв. «добрые»), вторые — *усалсем* «злые». В обращениях к ним иногда обходятся этими обобщающими понятиями. Например, хозяйка отламывает от горбушки хлеба кусочки и «бросает сначала в передний угол, потом в угол против печки, затем на печку и на полати. При этом она повторяет: *Çырлахăр, ырăсем* «Довольствуйтесь, добрые (божества и духи)» [ЧГИ 215: 425]. Одни из божеств и духов постоянно обитают в печи, другие являются туда время от времени. Приходящие входят в окно и направляются к устью, начинают разбрасывать разложенные для сушки щепки. В таком случае следует быстро покинуть избу. В *сĕрен* молодые обходчики с целью изгнания из жилища злых духов ударяют прутьями углы домов, печь и двери. В числе божеств, обитающих на (за, под) печи, также *Хĕртсурт* и *Пирĕшти*. В составе отрицательных духов — *Инкек* и *Вупăр*. Духи предков, которые любят являться домой и, лежа, охать на печи, могут в зависимости от отношения к ним как поощрять, так и наказывать.

Наиболее часто упоминаемый в связи с печкой дух — это *Хĕртсурт*. После завершения строительства дома и печи в нем хозяева устраивают праздник с приглашением гостей, называется этот ритуал *Хĕртсурт пăтти* — каша в честь божества *Хĕртсурт*. Затем можно переходить в новый дом жить. Указать конкретное место у печи, где обитает *Хĕртсурт*, невозможно. Согласно многим источникам, оно живет на печи. Если дети спрашивают, в какой же части печи находится *Хĕртсурт*, родители отвечают уклончиво: «Возможно, на печи». По другим рассказам, оно живет за печью, поэтому дети боятся даже просунуть руку за печь. Третьи указывают, что местом обитания *Хĕртсурта* следует полагать подпечье. Учитывая такое разнообразие мест, пищу ему кладут и под печку, и за печку, и на печку. Полагают, у *Хĕртсурта* очень спокойный нрав. Имеет женский облик, любит прясть по ночам. Согласно легенде,

однажды девушка собралась ночью во двор по нужде и вдруг увидела в избе женщину в белом, крутящую в руке веретено (обычно железное). Согласно одним вариантам, девушка сильно испугалась, а *Хĕртсурт* исчез; согласно другим — божество случайно проткнуло ей веретеном глаз. Следует отнять у божества веретено и немного попрясть — у такой женщины в руках дело будет «кипеть», или достаточно покрутить этим веретеном после *Хĕртсурта*. В домашних обрядах у ритуальной лепешки выковыривают «пупок» и «носы» и кладут в печурку. Первый белый хлеб из нового урожая следует положить на печку *Хĕртсурту*. Этого божества угощают также молозивом. Но специальной и излюбленной едой *Хĕртсурта* считается каша. В середине тарелки с кашей делают лунку и заправляют ее топленым маслом. В кашу втыкают столько ложек, сколько членов в семье, покрывают миску чистым полотенцем и ставят на подушке на печку (варианты: к устью печи, в печь). В более упрощенной форме обряда ложку каши кладут на горбушку хлеба. Утром следующего дня эту кашу съедают всей семьей. Вербальный текст при кормлении божества такой же, как и при закладке фундамента дома. *Хĕртсурта* угощают принесенным гостинцем. Учитывая чрезвычайную распространенность обрядов, указывающих на связь «печь — Хĕртсурт», вполне можно допустить, что термин *кăмака амăшĕ* «мать печи» является эпитетом *Хĕртсурта* [Поле 90: 177; ЧГИ 21: 7; 24: 263 и др.].

На печи обитает и другое божество — *Пирĕшти*. Ему также вечером ставят чашку с кашей [Автор; Ашмарин 1935а: 225].

*Инкек* (букв. «беда, горе») также живет на печи. Однажды семья, измаявшись, решила навсегда покинуть дом и таким образом избавиться от духа *Инкек*. Но по дороге жена хозяина вспомнила про забытую вещь и вернулась. Дома на печи она увидела *Усала* — бородатого человека, надевающего обувь. Семья так и не смогла отделаться от этого духа.

Дух *Вупăр*, давящий человека во время сна, также связан с печью. Так, в поисках этого духа в печи часто обнаруживают чужую кошку.

В *юпа*, выпроваживая духа предка из дома на кладбище, наказывают: «Не приходи собачьим голосом, не пугай нас своей тенью, не разлеживайся на печи и не охай там».

Печь служит для приготовления пищи — как повседневной, так и обрядовой. Например, такая сугубо ритуальная пища, как *юсман* и молозиво, готовится именно в печи. Несоблюдение обрядовых правил может привести к разрушению печи. Именно на это указывают участники *сурхури*, приходящие в дом:

Если нас не угостят колобком —
Пусть отколется устье печи!
Если нас не угостят пирогами —
Пусть отколется основание печи! [Ашмарин 1934а: 128].

Колдунья, собираясь на порчу, за одну ночь успевает на печи посеять просо, вырастить его, обмолотить и перетолочь, сварить кашу, съесть и, сев на помело, вылететь в трубу. Обрядовые напитки на основе меда ставят бродить на печь.

Печь является местом, куда приносят жертвенные дары. При строительстве дома, как известно, в фундамент закладывают какую-нибудь жертву: монету, шерсть, петуха и т.д. Если забыли сделать это своевременно, то с таким же успехом дары можно положить под перекладину потолка перед печкой. Чтобы уберечь дом от *усалов*, при кладке печи в середину закладывают петуха, ибо *усалы* боятся его. Если печке не принести дар, то она не будет теплой. До употребления новой бочки пива совершают возлияние к устью печи. В осеннем поминании умерших родственников свечи ставят у двери, но у печи также должна гореть одна свеча. Вдова, проводив гостей, садится на скамейку рядом у печки и три раза совершает жертвенное возлияние. В своей речи она упрекает покинувшего мужа и сожалеет, что одна мучается в жизни, одна растит детей [Поле 90: 170; ЧГИ 179: 34; 207: 435 и др.]. Чтобы не пугаться покойника, сначала смотрят на печку, потом — на него.

Печь как творец и хранитель огня обладает свойством очищения. Так, в печи сушат и сжигают кости жертвенного животного, остатки еды вообще, туда же бросают остатки от недогоревших свеч. В печи калят камень и вслед за выносом покойника из дома выбрасывают в ворота [Миллер 1791: 60; ЧГИ 31: 55; 72: 83 и др.]. Такие этапы обращения с костями, как осторожное отделение по суставам, тщательное очищение от мяса, сушка и сжигание в печи, а также другие признаки указывают на связь с зороастрийскими ритуалами обращения с умершими. В обоих случаях цель одна — избежать осквернения и быстрее достичь цели. Эта гипотеза нуждается в продолжении исследований в данном направлении.

Семантическая связь «печь — женщина» особенно примечательна. Она прослеживается на широком круге жанров обрядности и верований чувашей. В родовом обряде *чӳклеме* совершают коленопреклонение старикам своего рода. При этом женщины располагаются у печи. В случае переезда на новое место хранителя домашнего очага *Пирĕшти* забирают с собой. Делается это женой хозяина путем со-

скобления глины печи и сопровождается словами: «Не отставай от нас. На новом месте поставим новый дом, ты там будешь беречь дом. Айда, добрый Пирёшти, айда». Глина с печи помещается в кисет, а кисет кладется в карман под полами.

В детском цикле обрядов мотив женской натуры печи активно используется. Опытные повитухи обязательно совершают «допекание» ребенка: приняв младенца, помыв и запеленав его, кладут на деревянную лопату; в таком положении повитуха сует новорожденного в теплую печь три раза. К детям часто пристают разные болезни. Причину искали в духах. Например, болезнь от духа *Ниш* изгоняют посредством обрядов: «допекают» ребенка, сжигают *Ниш* в печи. Здесь, конечно, печь уподобляется женщине, а больной младенец возвращается в исходное положение (принцип «хаос — гармония»). Аналогичен обряд излечения от болезни, исходящей от духа *Ийе*: больного ребенка кладут в теплую печь, через некоторое время его вынимают и изображают изгнание болезни путем «избивания» ребенка шиповником [ЧГИ 5: 57; 31: 3, 11 и др.].

На связи «печь — женщина» акцентирует внимание и свадебная обрядность. После сватовства невеста плачет и выражает нежелание прощаться с печкой в отцовском доме:

Превратилась бы в белую кошку,
Не слезала бы с твоей печи.

Покидая родительский дом, девушка целует печь и откалывает себе кусок глины от печи. Прибывшую в дом свекра невесту вносят и сажают напротив печи. Тут молодая подходит к печи и делает ей земной поклон со словами: «Пусть пройдет век мой перед тобой благополучно». Потом она вешает на печку подарки (*сурпан, масмак*), а также кладет мелочь и гостинцы. Основные действия, связанные с невестой, совершаются у печи (девичья *салма*, снятие покрывала и др.). Утром после брачной ночи молодая обязана встать к очагу и испечь первые блины [Поле 89: 126; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274; ЧГИ 29: 27 и др.].

Вообще с печными заботами в доме прочно связана женщина, мужчина же следит за порядком во дворе, ухаживает за скотом.

На свадьбе молодых ставят рядом спинами к восточной стороне печи. Таким образом, они смотрят на народ и одновременно обращены лицами на восток. Это наиболее обозримое место со всех точек избы. Основные действия, связанные с взаимоотношениями «участник — молодые», происходят именно тут. Здесь их покрывают войлоком (символ единой крыши над головой), кормят (плещут из ложек

супом), проводят обряд «девичья салма», снимают покрывало невесты и повязывают *сурпаном*. Эти элементы обрядности составляют содержание свадьбы [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 158; 29: 135; и др.].

Печь занимает центральное место и в наиболее торжественном и сакральном обряде *чӳклеме*: старики рода усаживаются за стол и запевают гимн земледельцев — песню «Алран кайми...», а на карниз печи около очага вешают «богато вышитое полотенце, которое не выполняет никаких других функций, кроме торжественно-ритуальных. Полотенце это передавалось из поколения в поколение, оно выполняло функцию своеобразного "флага над очагом"» [Волков 1974: 327].

Печь — символ родного дома. Рекрут, уходя на военную службу, подходит к печи, откалывает кусок глины и кладет в свой вещмешок. Этот родной кусочек он бережет и привозит с собой обратно домой. Прощаясь, рекрут целует печь, хлеб на столе, а также отца и мать, жену и других членов семьи. Целование обязательно: это как бы взаимообещание вновь быть вместе. Информанты, рассказывая нам об этой сцене, отмечают, что они также напоминали своим сыновьям о необходимости целовать печь. При совершении этих церемоний мать молится о том, чтобы тепло печи и в дальнейшем согревало ее сына [Поле 90: 156, 218; ЧГИ 154: 219 и др.].

С печью связан ряд поверий и примет. Затапливая впервые новую печь, выходят на улицу и смотрят: если дым идет на восток или на юг, жизнь в дальнейшем сложится хорошо. Открыть в первый раз устье печи разрешают человеку с открытым характером, чтобы хорошо горели дрова. Если печь плохо вытягивает дым, то сетуют и ссылаются на нехороший нрав того, кому было разрешено открыть заслонку.

**Столб у печи** *уша юпи*. Нами зафиксировано более 20 лексических и фонетических вариантов обозначения этого понятия: *Аша юпи, ушшай йопи; улчупи, ольчапи, ульҫа юпи; вăта юпи; сентĕре юпи; виҫе юпи; уса юпи; пукане; картлашка;* и др. Ориентиром для указания его места служит печка, в традиционных домах помещается вертикально от пола до потолка в переднем, т.е. в юго-восточном, углу печи. Синонимами являются «столбик», «подпорка», «шест», «стойка». В зависимости от материала могут назвать «доской у печи». В традиционных домах именно на этот столб/доску и вешали полотенце, украшенное вышивкой и не употребляемое в утилитарных целях. Исконно не имел никаких утилитарных целей и сам столб, хотя плотно приставлен к стенке печи. Поскольку *уша юпи* находится в углу печи, позже к нему прикрепляли горизонтальные

дощечки и устраивали полочки для мелкой кухонной утвари. Отсюда другое название — *сентёре юпи* «столб полки». В курных избах на перекладину, идущую вперед от этого столба, клали два шеста, на которых сушили дрова. В некоторых домах параллельно прибивали другой столб и устраивали более вместительные полки, напоминающие шкаф. От *уша юпи* с восточной стороны печи по направлению к двери размещалась лавка-скамейка, не предназначенная для сиденья. Аналогичный столб имеется и в банях [Поле 90: 222; Автор: 188; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283 и др.]. Столб, подпорка, шест в юрте в некоторых тюркских языках называется *багана*. Это же слово в форме *пукане/пуканя* имеется в верховом диалекте чувашей и в марийском языке [Федотов 1990: 214]. Таковы исходные данные об этом объекте.

«Атхарваведа» (IX, 3) и горные таджики называли его «царским столбом». Горно-таджикское «население наделяло столб свойствами, присущими живому существу, — видеть, фиксировать, помогать, вредить, защищать, обеспечить добром, благополучием» [Бабаева 1993: 59]. В литературе по археологическим культурам и традиционной этнографии этот столб называется «центральным» и «серединным». Так, исследователи Синташы попытались реконструировать ритуальный домик: «В деревянном срубе с наружными размерами 5,2 × 4,6 м, ориентированном короткой стороной по оси В — З..., находилась дверь, в которую должны были проникать лучи восходящего солнца и освещать стоящее в центре помещения "древо жизни"... Трапезу могли начинать рано утром при солнечном восходе, когда светило через дверной проем ярко освещало "древо жизни"» [Генинг и др. 1992: 240–241]. «В старинном жилище ряда национальностей Дагестана посередине жилого помещения установлен столб, подпирающий крышу. Конструктивно-технической необходимости в этом столбе нет: расстояния между стенами невелики, а балки достаточно мощны, так что если центральный столб убрать, крыша не рухнет» [Голан 1993: 158]. Ценные выводы получены И.М. Денисовой: «Связь этого столба с печью неслучайна — видимо, уже в глубокой древности эти два неотъемлемых компонента жилища слились в единый семантический комплекс... Например, в центре квадратных жилищ на Почепском селище (бассейн р. Десна, первые века нашей эры) под развалами печей обнаружены глубокие столбовые ямы — видимо, крупный столб здесь уже входил в конструкцию печи» [1990: 106]. Реконструировать семантику «столба-дерева» помогают рудименты японского жилища, где «один из опорных столбов отличался

от остальных: все столбы делались строго цилиндрической формы с тщательно заглаженной поверхностью, а один остался в своем естественном виде, с кривизной и неровностями; он символизировал природу. Характерно, что этот столб не является несущим: он декоративен» [Голан 1993: 169].

Столб у печи также олицетворяет покойников. Каждый человек, покидая свой родной дом навсегда, прощается с ним, или даже душа уходит в этот столб. Поэтому перед выносом умершего из избы на печной столб прикрепляют восковые свечи или вешают чистое полотенце. Верят, что, покидая дом, душа покойника вытирается им (по другим версиям — просто касается). Полевые экспедиции дают дополнительные материалы о столбе у печи, подкрепляют представление конкретными примерами. Информанты рассказывают ритуальные эпизоды, свидетелями которых они были. Одна из моих собеседниц привела примеры, имевшие место при проводах одной покойницы и собственного брата. Согласно рассказу, перед выносом покойника женщина повесила полотенце на столб у печи и решила понаблюдать за ним. Для этого она вышла во двор и тайком смотрела через окно в избу. Действительно, чистое полотенце на столбе после выноса покойника и выхода всех родственников из дома в совершенно пустой и безветренной избе качнулось, будто кто-то вытерся им. Также она заметила покачивание огня в лампе. Зажигание свечи на столбе у печи в дни поминовений предков (в *мункун, юпа, кĕр сăри*) указывает на связь этой колонны с духами потусторонних родственников. Об этом же свидетельствует присаживание вдовы на лавку у печи в дни поминания предков. Согласно поверию, духи предков, явившись в гости, размещаются именно на этой лавке. В обычное время на эту лавку никто не садится. В дни поминовений туда в качестве жертвенной пищи размещают ведро пива и бросают крошки от хлебных изделий. Иначе говоря, столб у печи служит жертвенником при обращении к духам, предкам и божествам.

Связь «столб у печи — предки» хорошо описана в книге Н.С. Бабаевой «Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности». В частности, она пишет: «В домах старого типа... особо выделяют функции опорного столба дома, как вместилища душ предков... Считалось, что существует незримая связь между умершим человеком и столбом его дома... Чувство страха переплеталось с почитанием и уважением столба» [1993: 59]. По мнению Б.Н. Путилова, такой столб не только символизировал тесные связи с родовыми предками, но также обозначал место, откуда начинается путь в землю предков [1980: 102–104].

В старину столб у печи был в каждом доме. Как уже отметили, находился он в переднем углу печи, что соответствует центру избы. Об этом же говорит нахождение столба против матицы, ибо матица лежит по направлению З — В и в домах с одной матицей делит потолок (и избу вообще) на две равные половины. Во время обрядов похоронно-поминального цикла приходящие в дом родственники принесенные свечи ставили у двери вдоль бревна. А одну длинную свечу хозяева (или от имени родни самый старый в родне) ставили на столб у печи. Называлась она «свечой дома». Конечно, установление и зажигание свечи на *уша юпи* на семантическом уровне следует читать как сотворение дома. Здесь же произносились моления с целью обеспечения благополучия в доме, в семье, во дворе, в пути. Одним из синонимов у *уша юпи* является *вăта юпа* «срединный столб». Учитывая функционально-семантическую аналогию, чуваши мужской половой орган также называют *вăта юпа*. Например, желая выразить возвращение откуда-либо ни с чем, говорят: «Поехал в Сибирь и еле с вăта юпа обратно вернулся», т.е. чуть не лишился там главного. О том, что этот столб символизирует дом, свидетельствуют обрядовые сцены. Так, молодой через некоторое время со своей женой и со стариками рода посещает тестя с тещей. Зайдя к родителям жены, он в первую очередь приветствовал дом вообще, вытаскивал из кармана платок и вешал на *уша юпи*. Прощаясь с родным домом, рекрут делал три круга у этого столба.

В пользу семантической пары «уша юпи — дом» можно привести длинный ряд примеров, основываясь на сравнительном материале. Так, горные таджики, заходя к кому-либо в дом, обращались с приветствием именно к этому столбу [Брагинский 1984: 16]. Народы Центральной Азии и Казахстана дымовой круг юрты соотносили с женским лоном, а шест — с мужским началом. «Процесс установки юрты отождествлялся, по-видимому, с процессом соединения этих начал, созидания, начала новой жизни, акта оплодотворения» [Шаханова 1995: 337–338]. В пользу такого сравнения говорит и фаллическая форма центрального столба у народности кума (Новая Гвинея). У таджиков главный опорный столб олицетворял душу (*джон* — чуваш. *чун*) жилища. Поэтому они во время землетрясения обнимали этот столб, прося отвратить беду, спасти дом от разрушения. Бухарцы «иногда послед закапывали у центрального столба или у ворот дома» [Антонова 1990: 104].

Как видим, столбом у печи обозначали центр дома, к нему обращались с молитвами, он служил душой жилища и обеспечивал плодородие.

Молясь у столба и ставя туда свечу, обращались к божеству *Кил пуç* «Глава дома», обеспечивающему сохранность дома в широком смысле. Божеству *Хĕртсурт* кашу с маслом подавали на *уша юпи*. Можно также у этого столба обращаться к божествам, находящимся вне жилого пространства, например, к *киреметям*. В домах, где имеется *уша юпи*, злые духи, проникающие в жилище, не могут пройти дальше дверной площадки. Девушка, выходя замуж, с собой приносила куклу божества *Тӳркĕлли* и размещала на *уша юпи*. Затем она приветствовала божество, опускаясь на правое колено, складывая ладони и как бы умывая лицо. Так она делала три раза подряд, прося благословения. Церемония повторялась каждое утро в течение трех месяцев. Если сноха не нравилась свекровке, то этот срок мог продлиться до 6 месяцев.

По представлению калашей Гиндукуша, столб — почти живое существо: «К нему бегут во время землетрясений, частых в Читрале. С ним прощаются, осыпая его при этом мукой, и такое же приношение он получает после благополучного возвращения… Если отелилась корова, его мажут молозивом или первым маслом, а при забое животного по случаю праздника этот столб смазывают жиром. Здесь же вешают ячменный сноп» [Йеттмар 1986: 456]. В таджикском жилище, где навес держится на нескольких столбах, главный опорный столб олицетворял бога-творца Муртузо-Али, именно он (столб-бог) управлял домом и на нем держался дом. Первые созревшие колосья нового урожая привязывали к верхней части главного столба-колонны, туда же налепляли только что испеченный блин [Мухиддинов 1982: 78].

Таким образом, есть косвенное основание утверждать, что пантеон божеств чувашей включал божество *Уша*.

Примечательно, что использование столба как жертвенника было известно и детям. Так, в частушке, произносимой в *сĕрен*, обходчики упоминают и этот столб, ибо он служил местом, куда откладывали деньги для приобретения жертвенного дара:

Дядя Ваççили!
На уша юпа
Нет ли одной копейки?!
В яме для выгребания золы
Нет ли одного яйца?! [ЧГИ IV–674: 143].

Столб у печи как место временного хранения залога для жертвенного дара в рудиментарной форме имеет место у ряда народов. Например, у таджиков: «После первой пахоты, которая обычно начи-

нается вместе с началом навруза, хозяин бросал часть семян с крыши через рузан в дом, а женщины старались поймать их в подол. Считалось добрым предзнаменованием, если удавалось поймать все зерно. Семена складывали потом в мешок и вешали на главный столб... деревянного каркаса дома, где они оставались несколько дней. Затем семена смешивали с остальными и сеяли» [Розенфельд 1970: 117].

*Уша юпи* имеется и на святилищах. Так, о чувашских *киреметищах* П.С. Паллас оставил такое наблюдение: «В середине оной хижины воткнут в землю длинный сквозь кровлю проходящий шест, на котором в верху утверждено с низу плоское, а к верху острое железное кольцо» [1773: 140]. У чувашских молельных строений не было ни потолка, ни пола, а в центре стоял столб *уша юпи.* На определенной высоте столба буравили дыру, куда вбивали деревянный гвоздь, а на него вешали белое холщовое полотенце. Его меняли раз в год во время *Учук.*

Культовое строение для неофитов у индейцев Северной Америки — квакиютль — представляло модель мира. Внутри такого дома также стоял столб. По их представлению, по этому столбу можно было подняться на Небо или спуститься в Ад [Элиаде 1999в: 170].

Центральный столб в бане, размещенный между печкой и лавкой, для колдунов служит сакральной точкой, где можно проводить обучение избранников. По свидетельству очевидцев, колдуны ведут своего ученика в баню, сажают на лавку у главного столба, снимают с шеи крест (если имеется).

Термин *уша юпи* и его синонимы в настоящее время редко встречаются. Даже такой знаток этнографии чувашей, как К.П. Прокопьев, еще в 1901 г., записывая информацию об этом столбе, сделал замечание: «В первый раз я слышал это название» [ЧГИ 21: 534]. Как передал нам искусствовед А.А. Трофимов, звезду Венеру некрещеные чуваши Татарстана называют *Уша çăлтăр* «звезда Уша». Эта звезда, как известно, в утреннем небе исчезает самой последней и, как объясняют чуваши, передает эстафету света Солнцу. *Уша* встречается в удмуртском языке в значении лавки вдоль печи (из переписки с Ф.П. Пукраковым).

А в «Авесте» *уша* — букв. «заря», «восток» [Стеблин-Каменский 2003: 60]. «В старинных памятниках праздник Пасхи — (*ôstartaga, aostartagâ*), апрель — *ôstarmânoth.* Остара (*Ostara, Eastre, Eostre*) — древне-германская богиня зори, блестящего утра и весны, приводящая с востока воскресающее (восстающее от ночного и зимнего сна) солнце... Имя это восходит к снкр. корню *ush,* от которого образо-

вались речения: снкр. *ushas* — зоря, *usrâ* (в Ведах) — утро, рассвет, лит. *auszra* — утренняя зоря, *auszta* — рассвет, зенд. *ushaçtara* — восточный, др.-нем. *ôstan (ôst)*, англос. *east*, скан. *austur* — восток, слав. *утро, jutro*» [Афанасьев 1994б: 700]. Материал о древнеиндийском божестве *Ушас* находим в «Ригведе», здесь около 20 гимнов посвящены этому божеству. Как полагают исследователи, временем сложения ригведийской мифологии с богиней *Ушас* «Заря» является индоевропейская культурно-языковая общность [Невелева 1991: 210]. Производными от *уша* являются названия двух горных вершин — *Ушида* и *Ушидарна* «(букв. примерно "Рассветная", "Восходная"), расположенных, как предполагают, в Систане. Возможно, что вершины эти находились на востоке, и из-за них вставало солнце утром. Определение времени по движению солнца над горными вершинами принято у горцев-иранцев» [Стеблин-Каменский 1993: 203].

Как видим, ведийское *Ushas* и авестийское *Ushā* соответствуют чувашским названиям божества *Уша* и столба у печи. Притом чувашское слово по произношению ближе к авестийскому, чем к ведийскому.

**Тĕпел** *тĕпел* — пространство в избе; имеет широкое и узкоконкретное значения.

В узком значении имеется в виду передняя правая от входа часть избы перед печкой, обычно загораживается голландкой и занавешивается занавеской. Здесь размещается стол. В избе обычно две широкие скамейки: одна, на восточной стороне, занимает всю длину от двери до почетного угла; другая, покороче, занимает половину южной части от этого угла в сторону *тĕпел*. На праздниках мужчины располагаются за столом в почетном углу, женщины — за столом в *тĕпеле* или за столом с мужчинами, но на короткой южной скамейке на стороне *тĕпеля* [Ашмарин 1941: 69–71].

Широкое значение слова *тĕпел* — половина избы, расположенная напротив двери, как правило, южная часть. Даже на улицах с двусторонними рядами избы стараются ставить окнами на юг, с расчетом, чтобы передняя сторона была обращена на солнце. Если на полу только один стык половиц, он приходится на середину и располагается под матицей. Такой стык служит границей между передней и дверной частями в избе. Понятие *тĕпел* в широком смысле есть и в структуре устройства *шилĕк* во время свадьбы; место, где устанавливают два стола, называется *тĕпел* «передняя сторона». Следует заметить: в *шилĕк* передняя сторона размещается под лабазом и находится в глубине, т.е. на северной стороне от двора, где веселится народ. Казалось бы, такой *тĕпел* следует назвать не «передней частью», а,

наоборот, задней. Но здесь понятие «передний» (*мал*) основывается на обращении лицом к солнцу, как и окна избы. Пришедшим в дом чужим людям предлагают пройти от двери — в *тĕпелелле*. Если перевести такое приглашение буквально, то имеется в виду предложение не стоять у двери, а, как правило, разместиться на широкой восточной скамейке на середине дверной половины избы, т.е. чуть ближе к передней половине. Поэтому пришедший на сватовство сват вначале садится на скамейку близко к двери и намекает: «Зачем проходить дальше, вот и шапку рядом положил, если не выйдет толк, то выйти ближе» [ЧГИ 177: 68]. Во время коленопреклонения молодых родители жениха размещаются в *тĕпеле*, т.е. в передней части избы. Аналогично на проводах в солдаты [ЧГИ 206: 48; 209: 324]. В народе бытуют шутки и поговорки, помогающие четко различать переднюю и дверную части в избе, а также их семантические функции. Так, выражая явное нежелание пропустить человека дальше двери, хозяева могут сказать: «Пройди в тĕпел, садись у двери».

Но бывают вербальные тексты, по которым невозможно различить узкое и широкое значения термина *тĕпел*, например, «Снует то в тĕпел, то к двери».

Поэтому определение *тĕпел* двойное: 1) место в передней части избы перед печкой (примерно четверть избы); 2) передняя часть избы напротив двери (примерно половина избы).

Конечно же, *тĕпел* в узком смысле представляет собой пространство, где размещена повседневная кухонная утварь, туда же обращены устье печи, дверца голландки и устье очага под котлом. На этой территории размещен пищеблок. Здесь после гостей часть пищи оставляют на потом, часть выливают в кадку для отходов на корм скоту.

Место у печи, как известно, населено божествами и духами. Каша *Хĕртсурту* вначале ставится на стол в *тĕпеле*, потом переставляется на печь. А.А. Трофимов и в самом термине *тĕпел* (*тĕп* «основа, корень» + *ел* «сторона») склонен видеть связь с духами предков [1993: 60]. Просматривается также этимологическая связь с русским «тябло», латинским «tabula» и английским «table». Сакральность этой территории заключается и в факте переставления стола именно из *тĕпеля* на середину пола или к двери во время семейных и родовых молений.

Чуваши часто выражали желание иметь в *тĕпеле* сноху, а у двери — зятя. Родовой обряд *чӳклеме* в этом плане особенно выделяется. Естественно, сноха как будущая мать будущих наследников рода служит символом домашнего очага, дыма из трубы и гарантии

домашнего уюта. Существуют специальные моления, в которых знахарь выпрашивает у божеств сноху, чтобы угол у печки не был пуст. Идея этих молений одна: будет сноха в *тĕпеле* — будет и сын-наследник. Поэтому не требуется особых объяснений, почему прибывшую невесту вносят на руках и сажают в *тĕпел* за занавеску. Причем занавеску она захватывает из дома родителей. Но молодая якобы не хочет войти в дом и не желает садиться [ЧНМ, учет № 4477. 530: 40; ЧГИ 5: 56об.; 6: 600 и др.]. Характерно, что у таджиков невеста успокаивается после того, как свекровь обещает ей доску и скалку для раскатывания теста [Кисляков 1959: 131]. В шуточной песне-частушке хор женской стороны упрекает зятя, что тот ищет глазами свою невесту у двери, уточняет, что его милая в *тĕпеле* за пестрой занавеской. Выясняется: с появлением снохи место у печи становится ее владением.

Если смотреть более шире, *тĕпел* — место женщин вообще. Когда в пантеон начинают входить христианские персонажи, чуваши божество под именем «Мать-божество» помещают в пространство перед печкой. Перед выносом покойника из дома женщины и старухи все сидят в *тĕпеле* и просят умершего родственника благополучно поселиться на том свете и не пугать их своими приходами домой. В большинстве ритуалов с застольем старики размещаются в переедем углу, молодые — у двери, а женщины — в *тĕпеле*. При угощении гостей пивом жена хозяина начинает преподносить кружки с *тĕпеля*, а муж — с конца скамейки от двери. Ведущий при обращении к женщинам смотрит в сторону *тĕпеля*. Повзрослевшие девушки, собираясь на обряд «девичье пиво», занимают не все пространство в избе, а только *тĕпел*. Вышедшая замуж женщина уже не пользуется правом возиться в *тĕпеле* у своих родителей. Понятие «заиметь сноху» чуваши могут выразить через словосочетание «заиметь человека в тĕпеле», т.е. женщину, готовящую еду. Было принято, чтобы в пространстве у печи всегда находилась женщина. Если в доме нет молодой женщины, там стряпала старуха. Поэтому, оставшись в доме одна, женщина отказывалась выйти из дома. «Я, человек в тĕпеле, и так из женщин одна в доме», — заявляла она. Все эти факты подтверждают единство женщины и *тĕпеля*, позволяют признать данное пространство женским [ЧГИ 21: 170, 171; 145: 683 и др.].

И при ритуальном размещении за столом в переднем углу избы женщины садятся от угла в сторону *тĕпеля*, принимая за ориентир именно пространство перед печкой.

*Тĕпел* как расположенная вглубь территория, служит наиболее сакральным, родным, заветным и жизнеобеспечивающим местом.

Если обычно пол моют и подметают от *тӗпеля* к двери, то после выноса покойника — наоборот [ЧГИ 21: 523; 151: 124; 204: 247 и др.]. Цель — предотвратить «выход» следующего человека из дома.

С пространством у печи связан ряд поверий и примет. При наличии в семье тяжелобольного на пол пускали его вошь: если побежит в сторону двери — плохи дела, если в сторону *тӗпеля* — поправится.

**Отверстие для** выхода **дыма** в стене избы «по-черному», а также бани — *тӗнӗ*. Данное отверстие вырезалось в стене с целью выпускания дыма во время топки, его открывали также в случае угара в избе. Находилось около двери, по входу справа, выше уровня печки. Иногда *тӗнӗ* называют «дымовым окном», «слуховым окном» и «кошачьим окном». Естественно, служило вместо форточки и вентилятора. Отверстие в обычное время затыкали тряпкой. *Тӗнӗ* теперь в домах нет, но можно встретить в банях «по-черному» (без трубы) [ЧГИ 218: 16, 19; Ашмарин 1941: 52 и др.].

У монголов в юртах отверстие с аналогичной функцией называется *тооно* [Жуковская 1989: 13–14].

*Тӗнӗ* является входным отверстием для всевозможных духов и существ с отрицательными характеристиками — *усалов*, колдунов и т.п. Так, колдуны используют *тӗнӗ* как для выхода, так и для входа в помещение. Поэтому в определенные дни хозяйки предпринимали меры для предотвращения бед: около *тӗнӗ* и других отверстий и дверей втыкали рябиновые прутики. Оставляя детей дома без взрослых, родители давали инструкцию: «Смотрите! Из дома никуда не уходите, вечером одни во двор не ходите. Если услышите в тёнё разговор, толкайте кочергой».

В дни, когда родственники собираются в честь духов предков (*юпа, мункун, кӗр сӑри*), в свои дома являются умершие члены семьи. Они усаживаются за стол и обедают. Поскольку они — духи, их не видно. Для того чтобы их увидеть, следует посмотреть в дом через *тӗнӗ*. Но делать этого не рекомендуется, ибо увидевший их умирает. В дни поминовений предков около *тӗнӗ* зажигают свечу, называемую «свечой дома» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 28: 541; 31: 65 и др.].

Посмотрев в *тӗнӗ*, также можно увидеть солдата, ушедшего из этого дома на военную службу.

Вообще, *тӗнӗ* представляет собой границу «этого» и «того» миров. По обе стороны дымового отверстия располагаются семантические поля «свой — чужой», «наш — чужой», «мой — не мой» и т.д. Как известно, вечером, а также в *мункун* огонь (горячий жар) соседям не дают, но, чтобы избежать порчи, можно дать огонь через *тӗнӗ*. Когда новорожденного вручают матери через *тӗнӗ*, действует тот же принцип (обман злых духов, имитация приема «чужого» ребенка).

**Окно** *чӳрече (кантăк)*. Слово восходит к персидскому *дариче* «маленькая дверь; оконце; форточка», где *дар* «дверь» + *-ча* — суффикс уменьшительности [Егоров 1964: 328]. В разных фонетических вариантах встречается у среднеазиатских и поволжско-приуральских тюрков, а также у калмыков и марийцев. В чувашском начальное *д/т* перед гласным переднего ряда перешло в *ч*. *Кантăк* < *карăнтăк* «растягивать», ибо до появления стекла окна затягивали грудобрюшной перегородкой крупных животных [Радлов 1899: 174; Егоров 1964: 88; Федотов 1990: 189]. В башкирском сохранилась история слова «окно» в виде словосочетания *карындык тэзрэ*, что значит «окно, затянутое брюшиной» (в чувашском звучало бы *кантăклă чӳрече*). *Кантăк* у чувашей бытует в основном в значении «оконное стекло».

Окно в ритуальном контексте более всего используется в обрядах *сурхури* и «выкуп ребенка».

Приглашая на ритуальные события, чуваши обычно стучатся или кричат в окно, не заходя в дом. Так, в *юпа* всадник скачет по деревне и громким, страшным голосом приглашает родственников на сборы, из домов в окно кричат в ответ так же громко [ЧГИ 21: 531; 173: 351; 207: 45]. В окно стучатся, когда желают зайти на ночлег. Охранники, сторожа, бригадиры с целью объявления о чем-либо стучатся в окно и высказывают содержание сообщения [Автор; Ашмарин 1934: 61]. Таким образом, окно служит для связи с внешним миром.

Чуваши, а также славяне и многие другие народы считают, что душа при отделении от тела вылетает в окно, поэтому в это время спешат открыть его и ставят на подоконник посуду с водой.

На ранних этапах культур жилища не имели окон. Свет поступал во входное отверстие, или с этой целью оставляли крышу не полностью закрытой. Вследствие этого в самые отдаленные (в ритуальном смысле — сакральные) части дома свет не поступал. Аналогично самые ценные в религиозном плане части храма (например, алтарь) скрыты как от естественного света, так и от глаз посторонних. Ибо «окно как нерегламентированный вход в дом (вместо двери), согласно мифологической традиции, используется нечистой силой и смертью» [Топоров 1988: 250]. Видимо, именно этот фактор имеют в виду, когда выбрасывают в окно 41 кусочек хлеба как дар беспокоящим детей духам [ЧГИ 154: 363]: получив жертву, нежелательные силы должны отступить от этого дома. По этой причине запрещают детям сидеть на подоконнике [Ашмарин 1934: 60].

Зная о возможности проникновения нежелательных духов в окно, предпринимали ряд мер защитного характера. Так как дом — крепость, защита от внешнего неосвоенного мира, окна у чувашей в

прошлом «делались маленькие и в малом количестве» [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 13]. Резьба, орнаменты, несущие эстетические функции, наделены в первую очередь охранной магией [Топоров 1988: 250]. С целью нейтрализации злых духов с окном связаны разные приемы ритуального характера. Известно, что в первую ночь *мункуна* колдуны выходят на порчу. Поэтому еще вечером чуваши в окна, двери, заборы втыкают свежие рябиновые прутики [ЧГИ 160: 32; 206: 175; 209: 373]. От *Вупăра*, наваливающегося во время сна на человека, можно спастись, поставив заранее на окна и дверь рябиновую ветку. Если в момент нападения *Вупăра* его заметят домашние, то подсыпают к окнам и дверям горячие угли или просто закрывают их и ловят [ЧГИ 184: 122; 204: 139].

Прогоняя нежелательных духов, в *сĕрен* колядники хлопают ставнями [Поле 89: 253,264]. В целях таинства и полной изоляции от внешнего мира во время наиболее сакральных домашних ритуалов ставни окон снаружи закрываются, а изнутри занавешиваются. Так поступают, например, когда проводят жертвоприношение во благо сыновей, находящихся на войне [Поле 94: 270].

Примечателен обряд выкупа ребенка. С целью обмана злых духов, охотящихся за душой новорожденного, ребенка подносят к окну с улицы и предлагают купить [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 40об.; ЧГИ 184: 114; 206: 179 и др.]. «Приобретая» (например, за непочатый хлеб) своего ребенка, родители путают духов, «доказывая» им, что новорожденный не из этого дома. Дополнительным штрихом к данному эпизоду является обряд от *Ниш*, где вручающий вылеченного ребенка говорит матери в окно: «Чистого ребенка вручаю тебе, духи Ниш и Ийе отстали от него» [Ашмарин 1935а: 32]. Новорожденный, получаемый в окно, считается свободным от ненасытных духов. Вынос из избы умершего в високосный год не в дверь, а в окно [ЧГИ 150: 217] рассчитан на запутывание души умершего, чтобы он больше не нашел дверь в дом и не повлек за собой другого члена семьи.

Окно как запасной вход используется в ритуале вызывания дождя [Поле 89: 107]: здесь влезают в окно и окатывают скрывающихся от обливания людей (пусть даже в постели).

Существует обычай, когда молодежь подслушивает под чужими окнами [ЧГИ 146: 717; 174: 288; 177: 117 и др.]. Парни и девушки по теме разговора в домах судят о своей судьбе. Допустимо, что в лице колядников ходят души умерших и интересуются, что говорят о них. Такой факт, как подслушивание (прижимая ухо к земле) на месте, где жгут солому и лапти в *мункун*, косвенно говорит в пользу хождения душ предков.

Фольклор и обрядовый материал (например, *улах*) часто используют мотив связи окна с любовной тематикой [ЧГИ 7: 772; 14: 91]. Согласно частушке, девушка кричит в окно и предлагает платок. Если платок окажется коротким, то она сама согласна выйти на улицу, заявляет молодая.

Окно — символ женских слез. Из плача невесты:

Шыпыр-шыпыр дождь идет,
Из окна видать [Ашмарин 1941: 268].

Должно быть, молодой видятся собственные слезы в чужом доме. В другой песне она успокаивает мать:

В каждый вечер, мама,
Не плачь у окна [Ашмарин 1934: 60].

У окна персонажи мечтают и предаются размышлениям.

Наиболее яркая характеристика окна — сравнение их с глазами. Окно в чувашском языке обладает рядом «глазных» атрибутов: *чӳрече (кантӑк) куҫӗ* — букв. «глаза окна», т.е. звено (отдельное стекло) окна; также *катӑк харши* — букв. «брови окна», т.е. оконная рама; *чӳрече хуппи* (ср. *куҫ хупанки*) — букв. «веко окна», т.е. ставни [Ашмарин 1934: 61; 1941: 268].

**Дверь** *алӑк* как составная часть дома также включается в содержание понятия «пространство». Заходя в дом, чуваши обычно объявляют о своем приходе выражением *Ман килес* [ЧГИ 156: 335], перевод: «Я вхожу в дом», чем одновременно подчеркивается назначение двери как границы между «этим» и «тем» пространством. Чуваши придавали двери в плане защиты от внешнего мира особое значение. Эта особенность отмечается и письменными источниками. «Избные двери навешивают извнутри избы, т.е. двери у чувашей отворяются внутрь избы, а у русских — в наружную сторону. Это у чуваш делалось в старину, потому что извнутри крепче можно было подпирать двери шестами» [ЧНМ, учет. № 4477, инв. 530: 13].

В тюркских языках (кирг., узб.) *эшик* «дверь», тур. *эшик* «порог» [Егоров 1964: 24; Севортян 1974: 396–397]. Отсюда в чувашском *ашӑк* + *ла* «утеплить, обить дверь». В.Г. Егоров указывает на неясность происхождения слова *алӑк*. По-моему, этимологи не видят явное: *ал* «рука» + *ӑк* (словообразовательный аффикс к именной основе существительного, образующий уменьшительно-ласкательное значение, т.е. то, что открывается и закрывается рукой и имеет ручку).

Дверь наибольшую ритуальную нагрузку имеет в родовом обряде *чӳклеме*, а также в *юпа* и при выносе умершего из дома.

При проведении обрядов в домашних условиях дверь становится объектом, в сторону которого обращаются, около которого совершаются действия, который служит основным ценностным ориентиром. На время ритуала дверь чуть приоткрывается. Прощающегося с этим миром или уже испустившего дух родственника кладут на скамейку около двери головой в сторону *тĕпел* (место перед печкой), т.е. лицом к двери. По этому поводу некоторые источники выражают недоумение: мол, кладут умирающего на скамейку около двери, а не ближе к углу с иконой, дескать, чуваши боятся мертвеца. Дело, конечно, не в боязни. Просто наблюдатель смотрит на явление глазами христианина. Дверь — линия между «внутренним» и «внешним», поэтому, вынося из избы гроб, его в дверях три раза раскачивают. Видимо, акцентируют внимание покидающего свой дом на том, чтобы он не забыл, что уходит, и не стал своими нежелательными приходами тревожить домочадцев. Поэтому на сороковой день после смерти юпа-заместитель укладывается на постель около двери, ибо *юпа*, хотя и воплощает собой реального человека, не жилец в этом доме, а просто временно пришедший для окончательного прощания [ЧГИ 147: 206; 151: 88; 204: 247 и др.].

Для обозначения происходящих у двери действий используется выражение *алăк патне* «у/к двери». Приступая к ритуалу, в первую очередь к двери переставляют стол, что строго соблюдается в *кĕр сăри, хывни* и *мункун* [Поле 90: 234; ЧГИ 21: 164, 524 и др.]. Стол берется не из переднего угла, а из *тĕпел*. Можно в качестве обрядового стола использовать нары около двери, покрыв их скатертью. Иногда обходятся установкой на нары решета, на которое отделяют кусочки еды для божеств и духов.

Переставленный к двери стол служит местом трапезы для явившихся на отмечаемое событие божеств и духов. Упрощенной формой угощения таких гостей является бросание первого блина в угол двери.

Около двери зажигается самодельная свеча, прикрепляемая к стене. Если обряд посвящен недавно умершему, то обходятся одной свечой (например, в день похорон). Если это общее посвящение, то свеч должно быть столько, сколько людей умерло в этом доме. Конечно, зажигая свечу, произносили слова-обращения и пожелания. Но свечи сопровождают не все обряды. В *çимĕк*, например, хотя ритуал очень похож на *мункун*, свечи не используются [ЧГИ 21: 521, 523; 31: 62 и др.]. Если вместо стола обходятся решетом, то свечи зажигаются по его периметру.

Хозяин дома (или назначенный) встает у двери с шапкой под мышкой и совершает моление.

При угощении пивом в обрядах с приоткрытой дверью соблюдается правило преподнесения ковша гостям начиная от *тĕпел* в сторону двери. После догорания зажженных свечей их около двери больше не ставят. Желающие или опоздавшие могут установить свечи на столе. Остатки от еды выливают к двери в специальную посуду. Кусочки угощения после обряда или выбрасывались, или уносились собаками.

В родовом ритуале *чӳклеме* в тексте моления обязательно присутствует желание иметь у двери зятя, а в *тĕпеле* — сноху [ЧГИ 5: 56об.; 25: 93; 31: 76 и др.]. Аналогичное желание имеет место в свадебном ритуале [ЧГИ 26: 9; Ашмарин 1928: 139]. В старину жениха сажали на нары у двери, отгородив это место занавесом. Свадебная частушка напоминает молодому, что нечего невесту искать у двери, его любимая в *тĕпеле* за занавеской сидит под покрывалом.

Смысл установления стола, свеч и прочих атрибутов у двери состоит в намерении обращаться к нечленам семьи, рода, т.е. к внешним силам. Что касается обрядов, проводимых во время выноса умершего, то акцент ставится на проводы неживого за дверь.

В большинстве ритуалов, совершаемых в доме, лица обращены в сторону двери — *алăк патнелле* [ЧГИ 28: 400; 30: 365; 33: 900 и др.]. Так, в *чӳклеме* после приготовления всего необходимого ведущий встает на ноги, держа в руках чашку с кашей, покрытую цельным хлебом. Сам смотрит в сторону приоткрытой двери и приглашает всех к участию в ритуале. Аналогично при початии бочки пива, в *килĕш пăтти* и т.д. До начала моления участникам на вытянутые ладони кладут кусочки мяса. В молении перечисляют всех имеющих отношение к конкретному обряду божеств и духов. Заканчивают моление словом «Аминь» и клонят головы в сторону двери. Так повторяется три раза. Некоторые архивные источники отмечают, что чуваши не обращаются в молениях в сторону иконы или же адресуются к ней только после моления в сторону двери, и поворот в сторону иконы длится не долго, как в сторону двери, а крестное осенение вообще отсутствует. Разумеется, речь идет о начальном этапе синкретизма. Если в доме совершается закалывание жертвенной животности, то голова жертвы при этом должна быть обращена в сторону приоткрытой двери. Например, так режут гуся в обряде *Хĕртсурту*. В связи с этим существовали интересные поверия. Если хотели узнать судьбу рекрута, пускали на пол таракана и смотрели: побежит в *тĕпел* — останется дома, в сторону двери — заберут в солдаты.

Еще одно выражение — *алăк патĕнче* — указывает на нахождение кого-либо в локусе около двери [ЧГИ 14: 6; 167: 128; 180: 406 и др.].

Так, предводитель обряда обращается к участникам в отдельности: к тем, кто сидит у двери (т.е. мужчинам), и к тем, кто в *тĕпеле* (т.е. женщинам). Расположение мужчин в избе во время праздников и обрядов совершается от *кĕреке* в сторону двери. Возвращающихся с похорон встречает старик за столом и не пускает дальше дверного пространства, желая их делу безуспешного продолжения. Нахождение вблизи двери иногда расценивается как недопущение к участию в обрядовом мероприятии. Учитывая такой код, на посиделках *улах* поют следующее:

Попробовавший нос от пирога,
Наверное, думает, что ел пирог.
Просидевший у двери,
Наверное, думает, что был на улахе [ЧГИ 14: 6, 162].

При трудных родах, а также во время отделения души от тела слегка приоткрывали дверь, чтобы облегчить выход [ЧГИ 206: 186]. Подобно поступали славяне: «старались открыть дверь, окно, заслонку печи, сверлили в стене отверстие» [Чистов 1987: 411].

Тексты не всегда дают ясное представление о том, в какую географическую сторону обращаются молельщики: на восток, юг, запад? «По старинному обыкновению сделаны двери на восток», — отмечает исследователь чувашей XVIII в. [Паллас 1773: 138]. Такое же расположение дверей зафиксировано в других доступных нам источниках. Они утверждают, что обращаются к двери, значит, на восток, ибо раньше у всех двери были с востока [ЧГИ 209: 364; 215: 233]. По другим источникам, «двери располагаются всегда на полдень» [РГВИА, ф. ВУА. 19025: 22об.], «чувашские дома... обращены дверьми к югу» [Strahlenberg 1893: 249], хотя имеются и возражения на этот счет. Так, Г.Ф. Миллер, ссылаясь на своего толмача, говорит, что Страленбергово объявление не подтверждается [1791: 9]. Объясняя ориентацию дверей юрт в Средней Азии, В.В. Бартольд заметил, что со временем «древнетурецкий культ востока уступил место монгольскому культу юга, в двери юрт едва ли не во всей Средней Азии теперь обращены на юг, а не на восток, как было прежде» [1968: 463]. Согласно этому толкованию, обращение на восток первично, а на юг — вторично.

Обращение к двери в ритуалах называют *мал ен* «передней стороной», ибо в старину все дома строились лицом в «переднюю сторону», а двери отворялись прямо во двор. Под *мал ен* чуваши вначале имели в виду восток, а потом — юг. Дверь стала синонимом *мал ен*.

Поэтому позже участники обряда в домах вставали на ноги и обращали свои лица к двери, в какую бы сторону она ни была [Лепехин 1771: 138; ЧГИ 146: 655; 180: 382 и др.].

Поскольку дверь — граница внешнего и внутреннего пространств, ее следует ритуально обозначить. Стараясь уберечься от болезней, злых духов и порчи, на дверь клали предметы, обладающие охранительными свойствами: рябину, татарник, железо. Во время грозы дверь не разрешалось открывать, ибо убегающий от молнии *Шуйттан* может забежать в дом [ЧГИ 184: 122; 206: 175; 207: 436 и др.].

В дверном пространстве могут задержаться недоброжелательные духи. Поэтому ритуал требует ударять о дверь нагайкой, палкой и другими приспособлениями при входе и выходе. Особенно отличаются в этом плане свадебная обрядность и *сĕрен* [ЧГИ 21: 543; 29: 7,8 и др.]. Так, старший дружка, входя в дом, ударяет плеткой ворота, дверь сеней, дверь избы и место, куда будут садиться жених и он сам. Удар наносится крестообразно.

Нельзя войти в дверь без разрешения. Поэтому в *сĕрен* руководители шествия вначале открывают дверь в дом, просовывают внутрь головы и обращаются к хозяевам, объявляют о цели своего прихода. На свадьбе с жениха взимают деньги за пропуск невесты в дом, называется это «платой за дверь» [ЧГИ 15: 392; Ашмарин 1928: 142].

Выйти за дверь — значит покинуть этот дом, иногда навсегда. Показателен плач невесты:

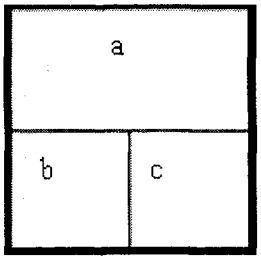
Вышла за дверь — лишилась опоры,
Ибо попрощалась с отцом и матерью [ЧГИ 173: 168].

Или:

Старшая сестра, подложи мне подушку,
Младшая сестра, открой мне дверь [ЧГИ 173: 314].

В дверное пространство входит не только дверной проем, но и место у двери. Называется оно *алăк сыппи* «часть избы ближе к двери». Варианты: *урай сыппи* и *хăма сыпăкĕ* «близкая к двери часть пола до первого стыка половиц». Удачную схему, указывающую место *алăк сыпи* в домашнем пространстве, поместил в свой словарь Н.И. Ашмарин [1928: 147] (Схема 8).

Схема 8. Пространство в доме




*a* — тёпел
*b* — дверная часть
*c* — печка

С околодверным пространством дома имеют связь ритуальные коды, известные всем. Когда ритуал говорит о переставлении стола к двери или о людях, находящихся у двери, речь идет именно о пространстве b, а не о двери непосредственно. Например, вернувшимся с кладбища участникам обряда *юпа* до прохождения ими за первый стык половиц преподносят по ковшу пива [ЧГИ 24: 708].

Части двери также несут ритуальную нагрузку. Так, больного ребенка, раздев, ставят на порог и обмывают чистой водой из реки. С целью отучивания огненного змея к порогу кладут рябину. На пороге закалывают жертвенную курицу [ЧГИ 207: 437; 215: 433; Ашмарин 1928: 141]. Здесь порог способен «проглатывать» болезни, служит жертвенником, охраняет дом от доступа нечистей.

Вынося умершего из двери, раскачивают гроб и трижды ударяют о косяк. «Делается это для того, чтобы… показать покойнику, что ему больше здесь нет дела» [ЧГИ 40: 259]. С той же целью в Германии стучат по посуде и другим предметам, чтобы душа умершего не могла в них спрятаться [Липперт 1901: 311]. Также ударяют о косяк намогильным памятником *юпа* [ЧГИ 21: 529]. При выводе невесты из дома молодая крепко хватается за косяк, плачет, обращаясь к родителям: «Отец и мать, что вы мне дадите?». Отец обещает овцу или теленка, та отпускает руку, и ее выводят. При внесении в дом жениха невеста опять цепляется за косяк, но уже выражая нежелание войти в чужой дом [ЧГИ 173: 30; 209: 320–321]. Косяк является местом, куда ставят ритуальные свечи или лучинки [ЧГИ 151: 245, 248; 176: 224 и др.]. В щели у косяка прячут срезанные ногти [ЧГИ 173: 20], видимо, оттуда удобнее их забрать с собой на тот свет. Косяк является местом нанесения познавательных знаков дома в библейских рассказах, туда же следует записать заповедные слова, сказанные Господом [Исх. 12: 7; Втор. 6: 4–9].

Ручка двери в обрядах «участвует» в основном при избавлении от недугов [Поле 89: 105; 94: 274; ЧГИ 167: 139 и др.]: дверную ручку

споласкивают и поят этой водой. Умысел такого действия находим в заговоре: «Тысяча человек входит, тысяча человек выходит, и ты (название недуга или болезни) так же расходись» [ЧГИ 215: 327–328], т.е. свойство гостя — временность — должна перейти на болезнь в человеке. Интересную пометку о дверной ручке содержит словарь Н.И. Ашмарина [1928: 151]. В числе материалов, которые могли быть использованы чувашами при изготовлении ручки (железо, дерево, веревка), называется бычий уд. Это символично: знак быка при двери обеспечивает надежность, сакральность и причастность этого дома к *Турă*, ибо бык — главная жертва *Турă* и его символ.

**Матица** *мачча каштти (приклат)*. При постройке сруба матица укладывается за один–два ряда до верха. Обычно в нее упирается пятками пара стропилин сарая.

Матица занимает активную ритуальную позицию в свадебной обрядности, а также проявляет знаковый характер в обряде проводов в солдаты.

Семантика матицы очевидна. Действия и моления, совершаемые от сглаза, происходят в доме под матицей [Поле 88: 41]. Знахарь, разместив больного под самую матицу, перечисляет все возможные причины недуга. Сваха садится под самую матицу [ЧГИ 154: 22; 174: 167]. Она таким образом ставит вопрос ребром: разговор должен состояться и решиться положительно или отрицательно. Видимо, речь идет о некоей точке в доме, через которую возможно выйти на связь с сильными божествами и духами. Сообщив им о своих просьбах, надеются на кардинальное изменение ситуации. Должно быть, поэтому, видя невозможность предотвращения предписанного природой (замужество), невеста в своем плаче фактически успокаивает сама себя:

Изба отца — деревянная изба,
В деревянной избе матица,
Но ухватиться за матицу (и остаться) невозможно [Ашмарин 1936: 272].

Жених, согласно хору со стороны невесты, на свадьбе поглядывает на матицу [Ашмарин 1935: 216]. Возможно, этим он подчеркивает значение данной части избы в его личной и семейной жизни. Судьбу солдата, находящегося вдали от дома, определяют по вещам (по горбушке, монете), привязанным к матице [Поле 94: 248, 263]. Выходит, действительно «место под матицей — топографический центр, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или за печью» [Байбурин 1976: 8].

**Чердак**, подволок *мачча тăрри (мачча çийĕ)*.

Место между потолком и крышей являлось жилым пространством для *Йĕрĕх* — хранителя дома. Кузовок для него вешали за поперечный брус на чердаке [Поле 89: 110]. С распространением православной веры служители Церкви «чистке чердаков» придавали первоочередное значение. Материалов на этот счет много как в архивах, так и в памяти нынешних стариков. Так, примерно в 1914 г. в д. Юреево Самарской губ. Священник Александр Ефремов в полном облачении и с крестом в руке залезал на подлавку жилых изб и снимал висящие там под крышей кузовки *йĕрĕхов* [ЧГИ 215: 447]. О выбрасывании священниками в 1920–30-х гг. изображений *йĕрĕхов* с кузовками при всем народе рассказывали нам старухи в Оренбургской области. Видимо, на чердаке в старину находились и другие божества, имеющие отношение к покровительству дома и семьи. Такое предположение косвенно подтверждают мансийские источники. Именно чердак в жилище у манси являлся местом наивысшей сакральной значимости. Здесь «находились семейные пубы — духи-покровители дома и семьи, а также некоторые предметы культовой атрибутики» [Гемуев 1990: 13].

Чердак имеет женскую «печать». С одной стороны, при рождении девочки послед обыкновенно прячут на чердак (в то время как у мальчиков послед относят в конюшню) [ЧГИ 174: 111]. Таким образом, женский пол с рождения привязан к чердачному пространству. С другой стороны, отмечается нежелание женщин залезать туда даже по необходимости. Помню, меня, еще дошкольника, мать постоянно просила залезать на чердак, чтобы выгрести сажу из дымоходной трубы (на чердаке у трубы имеется невмазанный кирпич, служащий дверцей при чистке), хотя сама могла выполнить это лучше и быстрее. Ретроспективно допустимо: она понимала сакральность чердака (желание приучить к труду в данном случае вторично). Добавим, что чуваши, которых крестили против их воли, иконы заносили на чердак: во-первых, они убирали из переднего угла чужой символ, во-вторых, икону помещали на чердак именно над передним углом, придавая ей сакральное значение. Можно найти аналогии из мансийской этнографии. У манси женщинам, учитывая их «нечистоту», запрещали бывать на чердаке, маленьким девочкам и старухам разрешалось. Но на практике женский пол любого возраста избегал чердака [Гемуев 1990: 13–14].

**Сени** *алкум*. Лет триста назад чуваши, видимо, не имели сеней. Например, два исследователя XVIII в. высказывают об этом совершенно противоположные наблюдения. Как свидетельствует И.И. Лепехин [1771: 138], дома́ у чувашей расположены посреди

двора и не имеют никаких построек, как то сеней или чуланов, а двери домов выходят прямо во двор. По рассказу другого очевидца, П.С. Палласа [1773: 138], у чувашей дома имеют пристрои-навесы или сени, в которых они летом спят. Слово *алкум* «сени» двусоставное: *алăк* «дверь» + *ум* «впереди; то, что находится впереди», т.е. «преддверие, пространство перед входом в дом».

В сенях проводят моления при совершении некоторых обрядов (*чӳклеме, килĕш пăтти, ырăсен чӳкĕ*). Предварительно туда выносят стол из избы и покрывают его белой скатертью. Затем приносят туда кашу в котле, пиво в ведре, белый хлеб в чашке и ставят на стол. На моление туда выходит только молельщик (обычно — глава дома). При молении он обращается в сторону открытой двери, ведущей во двор, поэтому его взгляд направлен на восток [ЧГИ 5: 62; 21: 2; 147: 193 и др.].

Ритуальные действия однозначно дают понять, что сени по отношению к дому в узком смысле являются наружным пространством. Если кто-либо из семьи служит в армии (т.е. в отдаленном пространстве), то в особо значимые дни (например, в *мункун*) его зовут через сенное окошко обедать и вообще участвовать в семейно-родовых мероприятиях. В *юпа* в сени ставят стол и подносят каждому по кружке пива. Возвращаясь с кладбища после установления намогильного столба, в сенях моют лицо и только потом заходят в избу. В обряде изгнания духа *Ийе* из подпола данного духа выгоняют в открытую настежь дверь в сени, бросают вслед несколько блинов [ЧГИ 31: 62; 172: 26об.; 208: 114 и др.]. Все эти примеры указывают на сени как на наружное пространство, разделяя избу и сени в ритуально-религиозном плане.

Входить из сеней в избу с пустой посудой нельзя. Например, в *юпа, кĕр сăри* и в других случаях во двор или на улицу выносят отделенные части пищи, адресованные духам предков. Возвращаясь, ведро или чашку оставляют в сенях. Если есть необходимость занести их в избу, то заносят обязательно полными. Например, сходят к роднику или к колодцу и вносят в дом. Отсюда следует: сени — место нахождения пустой утвари.

Поскольку сени — это не жилой дом, они считаются укромным местом. Так, в *улах* не нашедшего спрятанное кольцо парня и хозяйку кольца — девушку — выводят из избы в сени на некоторое время.

Сени — атрибут жилища людей с оседлыми традициями.

**Чулан** *чăлан*. Еще в XVIII в. чуланы в домах чувашей почти не встречались. Двери из домов выходили прямо во двор. Чуланы, как и сени, появились позже.

В чулане одевали жениха и невесту. Вначале мужская и женская свадьбы гуляют отдельно. Затем они встречаются в доме отца невесты. Однако мужская свадьба приходит раньше и размещается у стола в доме, а женская половина свадьбы приходит чуть позже и идет в чулан. После старший и другие дружки выходят в чулан и проводят обряд вытаскивания табуретки из-под невесты. Практически только после этого свадьба объединяется в одно целое. Также известно, что не имеющие клетей закрывали молодоженов в брачную ночь в чулан [ЧГИ 29: 26,28; 215: 451 и др.].

Этимология *чăлан*, видимо, восходит к русскому *чулан*.

**Двор** *карташ* — это пространство, получающееся неспециально в результате возведения построек. При патриархально-родовом объединении домов, дворы получались весьма вместительные. Есть описания свадеб, когда во двор въезжали всадники и 20–30 повозок и совершали три круга. Ближайшие этимологические родственники имеются в мордовском и коми языках.

В *сĕрен* глава дома, выпроводив детей-обходчиков, выходит во двор и вытряхивает рубашку, сопровождая свое действие краткой фразой: «Пусть хворь-болезнь уходит». Новорожденного ребенка вручают матери в окно со двора. Все эти и другие моменты [ЧГИ 5: 57; 21: 519; 27: 203 и др.] говорят о дворе как о внешнем по отношению к дому пространстве.

Тем не менее, находясь между собственно домом и чужим пространством, двор часто фигурирует как порубежный локус. Примеров очень много [Поле 89: 76; 90: 158, 218 и др.]. Собираясь в дорогу, при выходе из двора примечают: если встретится собака, женщина или несущий пустое ведро человек — дело не будет ладиться, тогда следует вернуться во двор и подождать. Подготовив все к севу, перед выездом во дворе проводят небольшой ритуал: берут горсть зерна и бросают через лошадей с пожеланием вырастить хлеб в рост лошади. Провожать родственников, пришедших на пир, хозяин выходит во двор. Таким образом, двор становится рубежным пространством между домом и улицей — не своей территорией. Двор — это пространство, откуда можно отправиться на чужбину, в нежелательном направлении, а также в дом — на освоенную, окультуренную, благоприятную территорию. В одной легенде о духе *Çавра çил* говорится о мальчике, уснувшем во дворе, откуда его уносит вихрь. Не зря в ритуалах больного ребенка «истязают» во дворе, пытаясь изгнать из него нежелательных духов. Новорожденного ребенка выносят во двор и оставляют на некоторое время — отсюда его путь может идти или к дому, или от дома. Свадебные действия во дворе — яр-

кий пример иллюстрации пограничного пространства. Молодежь в *сурхури* во дворе проводит ряд гаданий, желая узнать скорое или нескорое замужество (женитьбу). Например, в какую сторону концом упадет поставленная жердь — на той стороне и находится суженый (суженая). Невеста в своем плаче сравнивает себя с березой посреди отцовского двора, которую родитель срубает. Въехав во двор невесты, дружка требует вывести ее к ним. Непосредственные приготовления к свадьбе начинаются с устройства *шилĕк* — стол, скамейка, еда, дерево во дворе. Во двор свекра невесту вводят две женщины. При проводах умершего из дома на кладбище двор выступает рубежным пространством, где прерывается связь уходящего родственника с домашними. Если смерть случилась летом, тело умершего моют во дворе, там же делают гроб и столб (крест). Потом устанавливают посреди двора стол и стул. После выноса умершего из дома, маленьких детей, если они есть, переносят через гроб. Под ноги выезжающим лошадям кладут дымящийся трут. Все эти и другие детали призваны подчеркнуть рубежный характер прощания во дворе.

Двор также является местом для обращения к божествам и духам. Самые сакральные ритуалы включают моление во дворе с обращением на восток. Предварительно на середину двора устанавливают стол с ритуальной пищей. Согласно свидетелю XVIII в., «хозяин дома выходит из своей хижины, выносит приготовленную жертву, поставляют на жертвенник, стоящий на траве среди двора, обращается к востоку, становится на колени, делает почитаемым своим Божествам Богу вышнему и Государю земное поклонение» [Милькович 1906а: 61]. Аналогично молились *Киреметю*. Вообще, чуваши старались размещать дворы «на высоких местах» [Паллас 1773: 138]. При рождении ребенка во двор выбрасывали яйцо, чтобы пришедшие за душой младенца духи удовлетворились и ушли. Важно отметить, что в перечне добрых пенатов есть божество *Карта(ш)* [ЧГИ 184: 121].

Двор — пространство, где происходит общение с предками, здесь их встречают, отсюда же их провожают [Поле 89: 92; 90: 136, 275 и др.]. Особенно выделяются в этом плане обряды *мункун, çимĕк, кĕр сăри* и *юпа*. Так, в *мункун* в коренном доме собирают родню, стол выносят во двор, а на стол устанавливают котел каши и другую пищу. В *çимĕк* двор устилается свежей травой. Марийцы также в этот день совершают возлияния во дворе.

**Клеть** *кĕлет*. Традиционно клети располагались в стороне от дома — через улицу, у оврагов или рек, в конце огорода, т.е. на некотором расстоянии от культурного пространства. Клеть была неотъемлемым элементом в хозяйстве. На это обращали внимание и путешес-

твенники XVIII в.: «Деревни их обыкновенно состоят из рассеянных домов с малыми клетями без огороженных дворов» [Паллас 1773: 138]. В отличие от изб по-черному, их называли «белой клетью». Поскольку отапливаемый дом без дымоотводной трубы не мог выполнять некоторые функции, то их переносили в клеть, т.е. клеть иногда заменяла избу. Например, там хранили основные материальные ценности (хлеб, другие продукты, одежду, утварь), в ней летом происходили пиры и свадьбы. Поэтому за сохранностью имущества в клети зорко следили. Над дверью с внутренней стороны клали железо с целью отпугивания злых духов. Кроме того, полагали, что замки таких дверей не поддаются ворам. В календарных обрядах изгнания нежелательных сил обязательно создавали шум вокруг строений, в том числе и клети, чтобы обезопасить помещение [ЧГИ 177: 647; 215: 227, 451].

Клеть у чувашей считается обиталищем целого ряда божеств и духов. Существует специальный обряд, называемый «каша Киреметю, проживающему в клети». Ковш, используемый в обрядах, посвященных *Киреметю*, хранился в клети в особом месте, и об этом мог знать только предводитель обряда. Если обряд *Киреметю* проводился в доме, то остатки каши выливали к клети. *Киремет* общесельского уровня проживал в клети какого-либо состоятельного человека или в клети, построенный на народные деньги. Туда относили дары, завязанные в белый платок. Согласно рассказам, *Киремет* представлялся барином, разъезжающим на запряженной карете. Видеть, как он въезжает в клеть, было невозможно: как только он подъезжал к клети, тут же исчезал. Другое божество — *Йĕрĕх* — также могло обитать в клети. Жилище *Йĕрĕха* в виде кузовка вешали в клети на самом высоком месте, т.е. под крышу. Кроме систематических кормлений, этому божеству давали кашу в индивидуальных обрядах от болезней (от чирей, от болезней глаз и в других случаях). Однако *Йĕрĕх*, как и *Киремет*, обитал еще и в общесельской клети. Чаще всего такая клеть пустовала. Сквернословить, оправляться, ругаться у такого объекта нельзя. Клеть является жилищем и божества *Тӳркĕлли*. Помимо названных божеств, здесь обращались и к таким божествам, как *Хĕртсурт, Çĕр ашшĕ, Çĕр амăшĕ, Пихампар*. В отдельных случаях здесь молились *Турă* [Поле 88: 29; 89: 88; ЧГИ 33: 99 и др.]. Все названные признаки в соотношении «божества — клеть» говорят о функциональных соответствиях *кĕлет* у чувашей и *куала* у удмуртов. Отличие состоит только в отсутствии пола в *куала*.

Естественно, не все могли иметь клети по причине несостоятельности. В таких хозяйствах обмолот зерна оставляли на более поздний

срок, ибо в клеть можно заложить хлеб только в обработанном виде, т.е. в виде сухого зерна. Кроме того, до проведения обряда *чӳклеме* употреблять хлеб из нового урожая нельзя. Поэтому вырастить урожай — это полдела, главное — заложить урожай в клеть, рассортировав по видам и учитывая дальнейшее расходование. В молениях по самым разным случаям (*чӳклеме*, «выпрашивание дождя», «последний сноп» и др.) просили божеств и духов «заполнить зерном семь клетей». Получив в клеть зерна, появляется другая забота — задача бережливого хранения и расходования. Моления являются источниками, указывающими на виды хлебных растений у чувашей — это прежде всего рожь, овес и полба. Согласно вербальным текстам, в клети держали зерно на три случая: на продажу, употребление и на сев. Здесь же хранятся куриные яйца (на или в зерне). С клетью как хранилищем продуктов связаны гадания в *сурхури* [ЧГИ 21: 166; 23: 219; 24: 575 и др.].

Клеть — локус взрослой девушки в семье. Письменные источники не сохранили прямых свидетельств об этом. Следы находим в обрядовой поэзии. Возьмем песни *Вăйă*:

Где кукует кукушка?
На березе у рощи.
Где спит прекрасная девушка?
В клети посреди улицы.
У клети двери кленовые,
Пинем и откроем,
Когда будем проходить на Вăйă,
Дружно будем петь песню [ЧГИ 151: 352].

Естественно, поведение девушки в этом возрасте, когда она ночует одна в клети (т.е. практически вне поля зрения родителей), должно быть безупречным. Именно на это указывает следующая хороводная песня:

Не открывайте дверь в гумно,
Чужого барана не впускайте.
Не открывайте дверь клети,
Чужого парня не впускайте.
Можете осрамиться на всю деревню,
А лица будут краснеть перед всеми [ЧГИ 7: 778].

Однако задача парней — обмануть или соблазнить таких девушек:

У клети, расположенной поперек,
На коне скакали молодцы, молодцы.
Шестеро-семеро, сговорившись, сговорившись,
Обманули сестру, сестру [ЧГИ 5: 94об.].

Образ девушки, восседающей на сундуке в клети и прядущей с помощью золотого веретена, встречается в заговорах. Можно привести другие примеры, указывающие на клеть как на локус девушки. После умыкания девушку закрывают именно в клеть какого-либо родственника.

Аналогичная ситуация у удмуртов: по окончании сватовства жених и невеста пользуются полной свободой, чему способствует обычай девушек спать в клети. Они иногда ночами бывают вместе, угощая друг друга кумышкой и лакомством. Но в то же время вместе в дом родителей не входят. Несмотря на свободу нравов, девушки до свадьбы становились матерями очень редко [Багин 1897: 5].

Невестина свадьба начинается в клети. В это время там готовят каравай и масло, а глава свадьбы режет хлеб на мелкие куски, мажет маслом и раздает всем присутствующим. Затем начинает молиться. После снимают с невесты девичью одежду и одевают во все женское. Невеста плачет. Перед отъездом из дома тестя девушки — подруги невесты — препятствуют жениху войти в клеть за вещами. Он откупается мелкими монетами, и, таким образом, выносят заранее приготовленные вещи, принадлежащие невесте. Погрузив имущество, жених на место вещей кладет монету. В известном обряде снятия покрывала мальчишка бежит с покрывалом в клеть и прячет там в муку, а вбежав в дом, обсыпает людей [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 126, 144 и др.]. Как видим, в период от сватовства до брачной ночи невеста тесно связана с клетью в доме своего отца.

Мужская свадьба также начинается вечером в клети. Туда выходит собравшаяся родня. Из клети основные персонажи свадьбы выходят с нагайками в руках, а музыкант — играя на пузыре. Сразу после приезда в дом свекра, невесту сажают в *тёпел* у печи, а жениха на некоторое время отводят в клеть [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274; ЧГИ 1: 134; 207: 80; и др.].

В первую брачную ночь клеть является локусом жениха и невесты. Здесь они уже в качестве жены и мужа проводят свою первую ночь. Причем невеста идет в клеть в шапке жениха, т.е. под покровительством мужа в чужую клеть. После этой ночи молодая вступает в хозяйственные дела по дому как полноправный член семьи.

Таким образом, клеть является локусом взрослой девушки, невесты, жениха, а также жениха и невесты вместе. Там же проводится часть основных свадебных обрядов. Если возьмем во внимание семантическую параллель «свадьба — смерть», то клеть как постройка без потолка напоминает *чартак* на могиле.

Признаки клети как пространства потустороннего мира проявляются и в других случаях. Например, в заговорах от сглаза упоминается клеть, находящаяся за семьюдесятью семью морями. Проводив сына-рекрута, мать вешает под крышу клети горбушку хлеба, которая впоследствии указывает на состояние солдата в чужих краях. Иногда невеста, за неимением своей клети, идет переодеваться к соседям, т.е. в данном случае понятия «клеть» и «соседи» выступают на одном уровне. Все эти примеры указывают на клеть как на иное пространство по отношению к семье, к дому.

Конечно, клеть, заполненная хлебом, одеждой, утварью, может быть только у народа, ведущего оседлый образ жизни.

Этимология чувашского *кĕлет* восходит к русскому *клеть*, более широко — имеет родственников в славянских, греческом, латинском, готском и других языках.

**Прясло** *карта* — имеются в виду холодные (неутепленные) стойла для скота. Корень слова *кар* «огораживать». Аналогично происхождение слова *карташ* «двор». Поэтому, учитывая функциональное сходство, прясло и двор как огороженные места следует рассматривать комплексно.

В прясле имеются божества и духи, от которых зависит состояние домашних животных. Их объединяет термин *карта туррисем* «прясельные божества». Как полагают чуваши, в прясле живет *Карта йышĕ*. С просьбой сохранить скот здоровым, раз в год в месяц *чӳк* ему приносят жертву в виде каши. Если жертва будет принята, это божество заплетает гривы лошадей так, что человек будет не в состоянии расплести. Другое божество — *Картари кĕлĕ* — также живет в прясле. Оно присматривает за скотом, не допускает беды. *Пихампар* тоже относится к прясельным божествам. Ему приносят лепешку и кашу. В числе злополучных духов можно назвать *Ийе*. Этого духа стараются изгонять из прясла. От характера отношений данных божеств и духов к тому или иному скоту зависит, будет ли скот жить. Например, если божество не взлюбит скот, то оно будет у него отбирать корм и относить другому. И наоборот [ЧГИ 33: 288; 150: 305; 154: 219 и др.].

Во благо скота проводили обряд *карта пăтти*. Источники определяют разное время проведения этого обряда: после *мункуна*,

осенью после первых снегов, зимой. Иногда за время *карта пăтти* называют канун Миколы, что имеет в виду или начало мая или начало декабря. Все названные сроки составляют хронологические и локальные варианты ритуала. Важно отметить то, что обряд проводится один раз в год. В качестве жертвенной пищи готовятся каша, лепешки, *юсман, йăва*, яйца. Кашу в прясло выносят непосредственно в котле (варианты — в чашке). В прясле в середине устанавливают стол, на котором располагают специально приготовленную пищу. Расчистив место, в прясле зажигают небольшой символический костер. Вербальный текст моления содержит благодарение духов и божеств за имеющийся скот и просьбу в дальнейшем приумножать количество домашнего скота. Источники называют несколько мест употребления пищи: ели в прясле; заносили домой и ели; все оставляли в прясле [Поле 90: 146, 148; 94: 247 и др.].

В прясле происходит ряд других обрядов. Так, в *сурхури* здесь молодежь ловит в темноте овец за ноги и строит предположения о своем будущем супруге (черный, светлый, кудрявый); после первого выгона скота бросают вербовые прутья в знак пожелания плодовитости; вычистив прясло от навоза, валяются на свежестеленной соломе, высказывая пожелание тучности скоту и т.д.

Скот у земледельца — значительная часть состояния. Поэтому в молениях по разным случаям жизни высказывается желание иметь полное прясло животных. Если случалось покупать скот, то, прежде чем пустить его в прясло, проводили обряд приобщения. Для этого отрезают кусок хлеба, кружат им вокруг крючка для подвешивания котла и дают новому скоту. При этом говорят: «Будь главой прясла, из дома никуда не уходи». Прясло — загон для скота, здесь животные проводят основное время. Поэтому хозяин, желая выразить обилие скотного двора, в молениях применял клишированные формулы: «Пусть один конец (скота) будет в хлеву, а другой — у воды» [Поле 89: 95; 90: 165, 173 и др.].

Прясло включается в круг культурного освоенного пространства, и отношение к нему соответствующее — как к части дома. Например, рекрут, прощаясь с домом, берет пучок сена или горсть зерна, идет в прясло и дает корм животным. Смысл такого жеста — пожелание скоту жить сытно до его возвращения.

Прясло, несомненно, характеризует скотоводческий уклад жизни. Однако скотоводство у чувашей сопутствовало земледелию и служило дополнительной формой приумножения богатства.

**Лабаз** *лупас*. Наиболее важным божествам чуваши приносят жертву на высоких строениях. Например, божеству *Мăн кĕлĕ* следует выре-

зать «пупок» и «носы» жертвенной лепешки и кинуть на лабаз [Поле 90: 172]. Лабаз также символизирует отчий дом. Так, в плаче невесты приводится поэтическая параллель «под крышей лабаза/в доме отца»:

Черного грача птенцы
Собрались под крышу лабаза.
Чужие черные чуваши
Собрались в доме отца [ЧГИ 6: 49].

Персидский материал содержит эпизод, где в адрес духов предков в конце года пищу выставляют на крышах домов. Цель этого ритуала — выпрашивание у предков благополучия в новом году [Басилов 1993: 167].

**Ворота** *хапха (хам, алăк)*. Ворота как рубежная линия представляют опасность ввиду населенности духами. Дети-обходчики в *сĕрен* при входе в приглашенный дом своими нагайками и палками шумно ударяют по верхней части ворот. В обряде очищения дома для удовлетворения духов на ворота кладут жертвенные дары в виде муки и крупы. В первом случае духов изгоняют ударами, шумом и криком, а во втором их просят не проходить дальше ворот в дом. В обрядах перехода (роды, свадьба, проводы в солдаты, смерть) поступают одинаково: подстерегающему духу отдают яйцо, которым предварительно три раза кружат над головой человека. Таким образом откупаются, давая духам яйцо вместо души [Поле 90: 214; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 264; РГО, р.37, оп. 1. 48: 1об. и др.].

По источникам прослеживается явная связь ворот с предками данного дома. Достаточно перечислить действия и моления, проводимые у ворот. В первый день смерти члена семьи у ворот на уличной стороне режут курицу, туда же выбрасывают первые испеченные блины, пух и перья, а также кости от жертвенной курицы. Затем в третий день со дня смерти отделенная часть пищи вновь выносится на улицу к воротам и оставляется у петельной части. В *юпа,* кроме выноса жертвенной пищи, у ворот проводят ряд важных церемоний. Во-первых, изготовленный столб-юпа прислоняется к воротам; во-вторых, трапеза за столом в доме начинается только после символического кормления покидающего навсегда члена семьи у ворот; в третьих, родственника приглашают, выходя к воротам; в-четвертых, утром вновь провожают на кладбище, устроив у ворот стол и костер. Примерно та же последовательность соблюдается в весеннем и осеннем поминаниях предков [Поле 94: 244–245; ЧГИ 6: 578 и др.].

Одновременно с отделением души родственника принимаются меры по выпровождению ее за ворота. В противном случае явившиеся за душой духи могут успеть зайти в дом. Идущие за водой для обмывания умершего берут с собой три нитки. Одну из них бросают выйдя за ворота, вторую — по пути, третью — у родника, таким образом прокладывая путь от дома. Воду, использованную при обмывании, выплескивают под ворота. Нижнюю одежду, в которой умер человек, тут же бросают за ворота; затем ее на палке несут на речку и полощут с помощью палки. После этого белье оставляется в канаву кладбища. Вынося из ворот, гроб три раза раскачивают взад-вперед, обеспечивая тем самым благополучный проход: добро не должно уйти, а все плохое должно быть вынесено с умершим. Это действие сопровождается плакальщиками, объясняющими, что покидающий окончательно потерял голос.

В обрядовом контексте ворота как лицо дома обычно подробно обрисовываются. Отличается в этом плане речь старшего дружки, использующего прием поэтического преувеличения. Согласно его описанию, у свата ворота на четырех столбах, с тремя дверьми, крыша из жести, столбы жемчужные, двери стеклянные, петли медные, ручка серебряная. В *сёрен* дети и молодежь ходят по улице и стучат палками о ворота, хозяева выходят и одаривают их жертвенными продуктами в виде яиц, белого хлеба, сырка. Если детей не пускают в дом, то продукты в основном дают из-под ворот. Некоторые приглашают обходчиков в дом. Свадебные песни содержат строки, указывающие на желание иметь у ворот среди народа жениха или невесту, т.е. выйти замуж или жениться. В некоторых местах основное действо — снятие девичьего головного убора и одевание женского — происходит именно у ворот свекра. Согласно обычаю, одну бочку пива ставят у ворот жениха, чтобы проходящие люди, не заходя в дом, могли угоститься. Ворота несут семантическую нагрузку дома в целом, включая жильцов. Например, если кто-либо из членов семьи заболел лихорадкой, то на ворота приклеивают записку о том, что такого-то (имя больного) дома нет. Увидев эту записку, лихорадка будто бы заплачет, как ребенок, и не сможет пристать к этому человеку. Если завистники вздумают навести тень позора на девушку, ночью измажут ворота ее отца дегтем [Поле 90: 180; 94: 266; ЧГИ 24: 712 и др.]. Факты говорят о воротах как о внешнем представителе дома. Чтобы высказать лестные слова о хозяине, описывают его ворота почти сказочными эпитетами, в *сёрен* жертвенные дары кладут под воротами, скопление празднично одетых людей у ворот — признак свадьбы.

Ворота являются частью пограничного периметра дома. Более того, они находятся на том отрезке границы, который следует обозначить наиболее четко — они представляют собой физическую линию между улицей и двором. Реальная граница дополняется символическими знаками. Один из вариантов — втыкание накануне *мункуна* рябиновых прутьев по окружности границы дома: на ворота, амбары и сараи. Если в хозяйстве случится скотский мор, то череп черной собаки зарывают у ворот мордой к улице, чтобы не допустить нечистых духов домой. С целью защиты границы на ворота со стороны улицы прибивают подкову. Вслед выносимому покойнику и в лицо умершим родственникам, пришедшим с того света для встречи своего сородича, бросают каленый камень — в противном случае кто-нибудь из умерших родственников заберется в дом и возьмет кого-либо с собой. Ходивших на кладбище по любому поводу встречают у ворот с водой: здесь все должны мыть руки и пройти в дом чистыми. Сцена закрывания ворот перед свадебным поездом жениха — явление характерное. Ворота как рубеж не могут быть преодолены чужими без платы. Здесь происходит первый диалог между экзогамными сторонами. Въезд в ворота обставляется пышной церемонией, вызывающей наибольший интерес и у зрителей. С воротами же связан ряд примет. Например, если при отправлении на сев у ворот первым встретят бородатого человека, то к хорошему урожаю. В *сурхури* девушки одевают на голову корзину или кадку, в таком виде они пытаются выйти в открытые ворота — если заденут, то не выйти им в течение года замуж. Иными словами, удача вне дома напрямую связана с удачным преодолением границы [Поле 90: 214; ЧГИ 1: 156; 27: 205 и др.].

Ворота — место встречи и проводов. Приведем лишь небольшое количество примеров. В обряде «девичье пиво» подъезжающих девушек встречают, раскрыв ворота. Свадьбу встречают у ворот; рекрут, выйдя из ворот, садится на телегу или сани и уезжает, т.е. основная масса родственников провожает его у ворот [Поле 89: 71,101; ЧГИ 18, инв. 895: 4 и др.].

Ворота — существенный признак оседлого образа жизни.

**Улица** *урам* — внешнее от дома и двора пространство, используемое при исполнении религиозных ритуалов.

Жильцы одной улицы могут составить форму религиозной общины, о чем свидетельствует ряд материалов. В ритуале инициирования дождя отдельная улица выступает самостоятельной ячейкой. Его могут проводить не только на общесельском уровне, но и — чаще всего — на уровне улицы. Инициаторами являются женщины. Сидя у какого-либо дома на улице, они заводят разговор о бездождье, о воз-

можности низкого урожая. Сбор продуктов проводится со всей улицы. Варят-готовят еду также всей улицей. В конце ритуала заходят в воду в одежде. Кроме того, идут по улице и обливают каждого встречного, не оставляя никого без участия. В сугубо семейно-родовом обряде наречения именем также часть действий происходит на улице. Так, новорожденного выносят на улицу, подходят со стороны улицы к открытому окну и говорят: «Ребенка продаю, не купите ли?». Мать отдает несколько копеек и берет младенца. После этого нарекают каким-либо «уличным» именем: *Урамйе* «Взятый с улицы», *Праххи* «Брошенный». Или другой вариант: выходят на улицу с новорожденным на руках, назовут именем того, кого увидят первым. Если у малыша было церковное имя, то его бракуют [ЧГИ 6: 651; 72: 86; 156: 143 и др.]. Как видим, улица «включается» в церемонию наречения имени. Взросление парней и девушек на виду у улицы требует соответствующего поведения. Свадебный материал указывает на это особо.

Так, в своем плаче невеста напоминает родственникам, что не нарушала этикет деревенского мира:

Не переходила через улицу,
Не ломала ветки яблони.
По деревне не бегала,
Не осрамила имя отца [ЧГИ 24: 358].

В данном случае поступок «Не переходила через улицу» не следует понимать буквально. Конечно, речь идет о том, что девушка не вела себя наперекор традициям поведения.

В речи старшего дружки имеется явный намек на то, что свадьба — это дело всей улицы:

Кто нам желает добра –
Выходите на широкую улицу и посмотрите на нас!
Кто нам желает зла –
Смотрите через щель (со двора)!

Хор свадьбы просит благословения у стариков улицы.

Улица регламентировала нормативы обычного права. Например, если поймали вора на месте, то его водили по улице. Тот должен был кричать: «Я своровал то-то!». Если не кричал, его били, кидали в него. В конце концов, каждая улица имела своего знахаря. Все эти факты говорят в пользу того, что улица вполне могла составить форму религиозной общины, но могла входить и в более крупную ячейку (общесельскую, межсельскую).

Улица является местом заклания жертвенной живности, посвященной духам предков. Она же — место для угощения умерших родственников, явившихся погостить. Так, первые три блина в похоронно-поминальных обрядах выбрасывают на улицу. Особую роль улица играет в *юпа* и *мункун*. Пищу, специально отделенную и оставшуюся, выносят на улицу и выливают, приглашая предков угоститься [Поле 90: 136, 158; ЧГИ 21: 527 и др.].

Улица — место для праздного проведения времени. Такими светлыми днями являются *Уяв, сĕрен, çинçе, мункун,* а также день отдыха пятница [Поле 94: 246; ЧГИ 25: 606; 72: 89 и др.]. В *çинçе*, когда засеянное поле считается забеременевшим, запрещается тревожить землю. Тогда объявляется праздник, все надевают белые рубашки и целыми днями сидят на улице, беседуя на разные темы.

Улица как внешнее пространство несет семантику прощания с уходящими навсегда или надолго. Проявляется это в разных вариантах. Так, все действия по проводам зимы проходят на улице. Здесь гуляют весь день и ночь, сжигают солому. Гроб делают непременно на улице. Вслед за гробом на улицу бросают каленый камень. Когда несут по улице, ближайшие родственники выносят стол и стул, где на короткое время останавливается шествие. Вернувшись с похорон, сани/телеги и лопаты оставляют на три дня на улице [Поле 90: 219; 89: 76, 86 и др.]. Мы не говорим о семантике прощания в *юпа, мункун* и *кĕр сăри.*

На улице проходят ритуалы по изгнанию болезней — это избивание встречных во время «девичьей пахоты», шумовые действия в *сĕрен*, выбрасывание кусочков жертвенной еды с целью избавления от сглаза и т.д. [Поле 94: 275; ЧГИ 72: 88; 173: 272 и др.].

**Баня** *мунча (мульча, мынча).* Видимо, еще в средние века предки чувашей мылись в реке вместе — и мужчины, и женщины. Вспомним, например, усердие Ибн-Фадлана в объяснении населению Волжской Булгарии мыться раздельно. Так было у большинства народов мира. О прелюбодеяниях речи не было. Параллельно существовали способы мытья дóма у теплой печки. Бани строились у речек, родников и оврагов (как правило, на несколько домов одна баня). Например, архивная запись от 1906 г. говорит о банях у оврага в д. Белая Воложка Тетюшского у. Казанской губ. Аналогично у мордвы. По состоянию на 1904 г., в д. Юрмекейкино Ядринского у. было 5 бань. Они, как и мельницы, считались местами общего пользования. Количество бань и мельниц в иных деревнях совпадало. В конце XIX — начале XX вв. во дворах появляются бани для отдельной семьи. Туда, как правило, ходили и соседи. Мылись чуваши поочередно, т.е. отде-

льно мужчины, отдельно женщины. Традиция сохраняется и поныне. Обычные (необрядовые) бани топились раз в неделю. Из бани в дом шли босыми, в том числе зимой, хотя расстояние составляло от нескольких десятков до нескольких сот метров. Исключение составляли женщины, ибо показывать голые ноги считалось неприличным [Поле 90: 211; 89: 115; ЧГИ 144: 271 и др.].

Ряд духов у чувашей обитает в бане. Здесь место духа банного огня *Мунча вучĕ*. Его кормят щепками, бросая их в печь. Поскольку бани расположены у оврагов, там же проживает дух *Мунча вар* «Банный овраг». Хозяйничает в бане дух *Ийе*. Если о других духах чуваши порою забывают, то духа *Ийе* постоянно боятся, в отношении его проводят разные обряды. Так, этот дух может пристать к беспомощным детям. Тогда приходится с помощью знахаря выгонять *Ийе* из бани. Этот дух, если не предпринять ряд ритуалов, может запарить человека, выматывать кишки. Поэтому чуваши, поддав пару, веником ударяют по каменке три раза, чтобы *Ийе* временно удалился из бани. В особых случаях с этой же целью в баню перед мытьем заносят петуха. В бане еще могут быть духи *Ниш* и *Вилĕ туйĕ*. Все они, как и овинные духи, относятся к категории неприятных [Поле 90: 167, 211, 216 и др.].

Баня — наиболее благоприятное помещение для ритуальных очищений. «Когда они предпринимают свое богомолие, тогда все вообще омываются водою, или в бане, и надевают чистое платье», — заметил о чувашах XVIII в. И.И. Лепехин [1771: 164]. Приступая к чествованию домашнего божества *Хĕртсурта*, первым делом вся семья мылась в бане. Такой ответственный обряд, как *мункун*, также начинался с мытья в бане и одевания обновки. Только после этого чуваши приступали к приготовлению пищи для духов предков. *Çимĕк*, летнее поминание умерших родственников, начинался с собирания особых трав в лесу. Их отваром тщательно мылись в бане. Весь похоронно-поминальный цикл включает банные процедуры. Здесь проявляется прежде всего ритуальный, а не гигиенический аспект. Мылись после похорон на третий, седьмой, девятый дни, по пятницам, в *юпа*. Причем каждый раз приглашали и самого умершего, для него в баню несли специальный веник, мыло и нижнее белье, которые оставляли после себя. А остающийся после других один из стариков по-настоящему хлестал по лавке, подразумевая там ушедшего в мир иной своего родственника. Шло поэтапное ритуальное очищение как самих себя, так и умершего. Баня является неотъемлемым атрибутом свадьбы. Она топится специально к свадьбе. Жених и невеста моются каждый у себя в ок-

ружении близких друзей и подруг, смывая и тем самым оставляя позади юношество [Поле 90: 155, 161, 181 и др.].

В обрядовой поэзии баня предстает в идеализированной форме. При ее описании используются гиперболы и другие образные приемы. Так, согласно речи старшего дружки, в бане у свата камни пряничные, пар шербетный, а люди собираются на этот запах.

В зависимости от повода и времени с баней связаны определенные запреты. Если она затоплена по случаю ритуального мытья в период похоронно-поминальных действий, то до сорока дней лить воду на каменку и поддавать пар нельзя — ошпарятся лицо и глаза умершего. Опасно оставлять ребенка одного в бане, к нему пристанут злые духи [ЧГИ 180: 419; 209: 336, 350 и др.].

По материалам банных обрядов можно судить о хозяйственно-культурном типе народа. Перед выездом в поле на вспашку, сев, боронование и жатву чувашская семья парилась в бане, надевала чистое белье и усердно молилась. Если идти в поле немытым, то, говорили, зерновые будут нечистыми, т.е. нездоровыми, некрепкими и сорными [Поле 89: 92, 93; ЧГИ 154: 218 и др.]. Баня — показатель оседлого земледельческого образа жизни.

Этимологию чувашского *мунча/мульча/мынча* Мартти Рясянен возводил к русской форме *мыльня* [Räsänen 1969: 337a].

Как видим, баня одновременно выступает в двух планах: с одной стороны, это место нечистых духов, расположенное в стороне от окультуренного дома, с другой — это помещение для обрядового и гигиенического очищения. Однако здесь нет противоречий, ибо нечисть телесная оставляется в нечистом пространстве.

**Гумно** *анкарти* — место для хранения необмолоченного хлеба, изредка его еще называют «большой клетью».

В обрядах семейно-родового порядка, связанных с возделыванием хлеба и сбора родни, высказывается просьба к божествам, чтобы те дали возможность благополучно свезти снопы нового урожая на гумно. «Дай, Турă, чтобы было полное гумно скирды, да так, чтобы люди увидели и радовались. Дай, Турă, бережливость гумну», — говорится в молениях. Гумно, как хранилище необработанного хлеба используется в молодежном обряде *сурхури*. Например, ночью идут туда и зубами вытаскивают колосья. Дома считают: сколько зерен, столько еще жить [ЧГИ 6: 600; 23: 218; 24: 574 и др.].

Гумно находится на некотором расстоянии от дóма, на рубеже дома, деревни и — шире — культурного (освоенного людьми) пространства. Поэтому данный локус нуждается в защите от порчи, злых духов и т.д. Одной из таких критических ситуаций считается *мункун*,

когда колдуны выходят на порчу. Вечером накануне *мункуна* хозяева идут на гумно и втыкают туда свежие прутики рябины — обереги. В *сёрен*, когда выпроваживают духов предков, последнее символическое жертвоприношение совершают за гумном. Примерно те же действия проделывают за гумном, а также в обряде *Киремет* в рамках дома. Разные болезни, исходящие от духов, следует выпроводить за гумно. Например, там ставят куклы из теста. Таким образом духи уходят, получив дары, не заходя на территорию деревни и дома. Как известно, людей, умерших в высокосный год, несут на кладбище через гумно [Поле 94: 253; ЧГИ 150: 217; 160: 32 и др.]. Слово *анкарти* «гумно» получено от слияния двух слов (*ана* «загон» + *карта* «изгородь, ограда») и содержит в себе идею ограждения, изгороди и рубежа вообще.

Разумеется, гумно — постройка, являющаяся ярким свидетельством оседлого земледельческого хозяйства с зернодельческим направлением.

**Деревня** *ял* — целостное понятие, включающее: 1) территорию, с расположенными на ней домами одного поселения, 2) людей одного селения.

Имеется ряд ритуалов, когда требуется обход деревни в целях сбора продуктов для жертвоприношения. В этом плане особо выделяется *сёрен*. Обход начинается с крайнего дома. С криком-шумом, вращая трещотки и ударяя об решетки палками, дети ходят от дома к дому, собирая яйца и другое съестное. При этом строго следят, чтобы палки и разбитые трещотки не упали на землю и не остались в деревне. Цель этих действий — изгнание нежелательных духов из деревни и очищение от болезней. Такой же обход совершается в обрядах вызывания дождя, «народное пиво» и других [Поле 94: 253; ЧГИ 152: 188; 160: 372; и др.].

Ритуалы и верования являются хорошим материалом для иллюстрации единства деревенского пространства и населения. Многие сакральные действия совершаются всей деревней сообща. Общественные моления раньше деревня проводила ежегодно. Наиболее примечательным событием на уровне села является *Учук*. Выделение живности для жертвы, доставка продуктов, приготовление и другие мероприятия проводились силами всей деревни. В ритуалы добывания нового огня и прохождения через земляные ворота включается все население. Такие, казалось бы, строго семейно-родовые события, как жатва и *чӳклеме*, также проводятся всей деревней согласованно. Важно отметить наличие у каждой деревни своего божества-покровителя. Чуваш свое поведение соизмерял с

точкой зрения всей деревни. Еще в родильном обряде присутствует моление, где высказывается пожелание «Жить в народе, посреди деревни» [Поле 94: 270; ЧГИ 67: 202–203 и др.].

Целостность деревенского пространства вызывает необходимость время от времени отмечать рамки культурного пространства. Помимо полусимволической-полуреальной ограды вокруг деревни имелись полевые ворота, через которые скотина без пастуха не могла выходить за деревню и портить хлеб. При возникновении массовой болезни людей и падения скота приходили к заключению о необходимости совершения обряда для проведения символической черты сохой или плугом, запряженным полунагими девушками. При этом перед полевыми воротами жгли солому, а столбы ворот намазывали смолой [Лепехин 1771: 138; ЧГИ 30: 357; 31: 68 и др.].

Коллективные ритуалы, единые верования, совместная еда, естественно, указывают на родственные связи на уровне деревни. Например, ритуал «народное пиво» — это настоящий пир сельчан-родственников. *Юпа*, хотя и является родовым обрядом, предполагает приглашение всех сельчан. Для этого специально снаряжается всадник, который скачет по всем улицам и кричит во всю мочь, называя имя новоумершего, и зовет в его дом на окончательные проводы. Поскольку чувашские деревни в большинстве своем основывались братьями-родственниками, строго следили, чтобы жених и невеста не были односельчанами. За невестой ездили в чужие, нематеринские деревни. Для этого существовали проверенные временем и устной памятью стариков деревни невест. Для д. Старое Ахпердино Буинского у., например, — д. Убей-Начарово того же у., расположенное за полями. Нарушители традиций осуждались, предавались осмеянию.

Посиделочные песни особенно богаты указаниями на этот счет:

Прялка уже не нова,
Новую сделать нет липы.
Наши любимые через поле,
В своей деревне нам нет парней [ЧГИ 14: 91].

В подтверждение родственности сельчан чуваши строили дома кучно, вокруг родового дома. Примечательно, что понятие «родня» имеет несколько уровней.

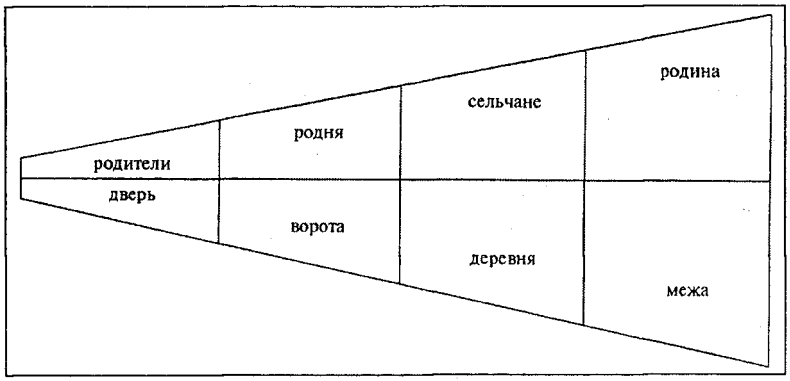
Приведем показательный пример из плача невесты:

Из двери вышла — поклонилась,
От отца-матери отделилась.
Из ворот вышла — поклонилась,

От родни отделилась.
Из деревни вышла — поклонилась,
От сельчан отделилась.
Межу перешла — поклонилась,
От родины отделилась [ЧГИ 173: 168].

Схематично (Схема 9):

Схема 9. Деревня




*Киремет*, как общесельский объект поклонения, находится за деревней (т.е. в поле, в лесу, в овраге), хотя эта территория и включается в территорию деревни в широком смысле. У чувашей не найдется ни одного поселения без *киреметного* места. Конечно, были среди них главные, мелкие, значительные и не очень. Как правило, культовые локусы за пределами селения отличались отрицательными свойствами. Так, согласно записи Е.К. Питеркина от 1913 г., у с. Большая Таяба Тетюшского у. Казанской губ. имелся овраг *Çут çырми* с характерной особенностью «схватить», т.е. поражать болезнью. Основные локусы сельских ритуалов, в том числе *Учук*, обряд инициирования дождя, располагаются за деревней. Там же находились места для выливания/выпровождения нечистей. Как выясняется, за деревней начинается чужбина. Чужаками являются и люди из другой деревни. Данный мотив проявляется в плаче невесты и в речи старшего дружки.

Оставив парня из своего села,
Вышла замуж за несколько деревень, — жалуется молодая под покрывалом.

Уходя далеко, рекрут прощается (иногда навсегда) с односельчанами и целует их. В зависимости от ситуации, людей могут выставить за деревню и впустить обратно. Например, в *сёрен* нечувашей удаляли из деревни; а если в деревню возвращается женщина презренного поведения, то ее могут впустить, предварительно облив сорока ведрами воды [Поле 94: 247; ЧГИ 24: 574; 158: 70 и др.].

**Околица** *укăлча* — ограда вокруг деревни, основной профанной целью которой является ограждение растущего урожая от потравы; край деревни. Ограда может отсутствовать, но она подразумевается. Околица представляет собой границу между селением и внешним пространством.

Например, в ритуале «девичья пахота» на околицу приглашают сорок девушек, которые будут проводить символическую борозду вокруг деревни, обеспечивая тем самым препятствие массовым болезням. Практически все религиозно-ритуальные действия у околицы подчеркивают ее пограничный характер в широком смысле [Поле 90: 220; ЧГИ 152: 126; 160: 409 и др.].

Родовой пир завершается прощанием у околицы хозяев с гостями, приехавшими из других селений. Шествие с гробом на кладбище включает обязательную остановку за околицей. Рекрут прощается с деревней и сельчанами у околицы. Названные примеры имеют одинаковую семантическую нагрузку: околица служит местом прощания с деревней.

Особый сакральный смысл принимает околица в ритуалах, посвященных духам предков: в *мункун* кости от жертвенного мяса выбрасывают за деревню в сторону кладбища; аналогично поступают с едой, отделенной родственникам, находящимся в ином мире; при умирании человека оторванную голову курицы или яйцо выбрасывают за ворота или за околицу, чтобы духи, пришедшие за душой новоумершего, остались довольны.

**Ворота полевые** *ял хапхи (уй хапхи, укăлча хапхи)*. Имеются другие варианты названия, указывающие, что это дверь в деревню, для выгона скота, для выхода на загоны и т.д.

Деревня как культурное пространство огораживалась элементарным способом, хотя бы в виде прясел. Со стороны речек и оврагов такие ограды отсутствовали. Если даже не было оград, то ворота при входе в деревню были обязательным элементом. Выполняя рациональную функцию (не давали скоту уходить самостоятельно в поле), они несли и иррациональную функцию — служили символическим рубежом деревни. Ворота обозначали границу между освоенным и неосвоенным пространствами. Они были как бы «нейтральной» ли-

нией. Именно на этой линии производили добывание нового огня в общесельском обряде избавления от эпидемий и эпизоотий. А при опахивании вокруг деревни они открывались, и три–четыре человека шли по улице с длинными кнутами, выгоняли болезни. Завершив обряд, на ворота втыкали иголку без ушка. Для рекрута именно ворота становятся рубежом, откуда начинается чужбина. Гроб с телом до ворот деревни несут на руках, а дальше — на подводе. Мост, используемый в сороковой день, также устраивается недалеко от ворот. Духи предков, приходящие в известные дни к своим родственникам, обязаны до крика петухов успеть покинуть ворота деревни, т.е. перейти рубеж, за этим строго следит старший из них [ЧГИ 72: 88; 151: 16, 22 и др.].

В некоторых вариантах свадьбы жених встречает привозимую невесту у околичных ворот. Здесь он три раза ударяет нагайкой/платком сначала ворота, затем — невесту. При первом выгоне скота женщины сопровождают стадо до ворот из деревни, где люди дружно ложатся на землю и высказывают пожелание: «Как мы лежим (спокойно), пусть и скот так же лежит, не разбегается». Рекрута провожают до ворот. Туда же выносят пиво и угощают сначала новобранца, затем — присутствующих. У околицы рекрут прощается со всеми, целуется. Окончательное прощание с ним родных и односельчан происходит у ворот. Через неделю после *юпа* к воротам деревни выносят пиво и делают вид, будто умершего родственника провожают обратно на кладбище. Названные и аналогичные им действия ясно указывают, что ворота деревни в контексте приведенных примеров являются местом проводов и встреч живых, умерших, а также скота [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 28: 898; 151: 323 и др.].

Ворота деревни — признак оседлой жизни.

**Мельница** *арман*. В данном случае не делаем разницу между ветряными и водяными мельницами. Ибо большинство источников не обозначает их различия, и по контексту невозможно определить. Термин *арман* переводится как «мельница», а конкретные указания на *çил арман* «ветряная мельница» и *шыв арман* «водяная мельница» даются лишь изредка.

Чувашский материал содержит ряд обрядов и легенд о строительных жертвах мельницам. Прежде чем приступить к фундаменту, на месте будущей мельницы надо совершить жертвоприношение кашей. Только после этого закладывается фундамент и поднимается сруб. Согласно легендам, в фундамент пруда мельницы иногда ставили живого человека, предварительно напоив и добившись согласия. Чтобы вода не прорвала запруду, по верху пруда протягивали

три нитки. Существует легенда, согласно которой старый *Шуйттан* подсказал способ ремонта прорвавшегося пруда: сначала положить туда воз хвороста, на него — стебли хмеля, все это засыпать землей, а сверху поставить рябиновый крест. После такого ремонта и пруд не прорвет, и мельница больше пользы принесет [ЧГИ 210: 233, 234; 239: 504 и др.].

Мельница — объект земледельческого уклада жизни.

**Столб** *юпа*. Столб ворот с петельной стороны считается основным местом в хозяйстве, где проводят текущие и экстренные жертвоприношения. В обряде вызывания дождя остаток воды после церемонии обливания друг друга льют на столбы ворот. Цель такого действа та же — стимуляция дождя через обращение к божествам, в диалог с которыми можно войти через обращение к данному объекту. В *мункун* отделенная часть пищи выносится к столбу ворот и предназначается находящимся в ином мире духам родственников. По пятницам в тех же целях у столба ворот с петельной стороны режут курицу или петуха, туда же выбрасывают остаток пищи. Следует отметить одну особенность — жертвенную еду выливают к столбу со стороны двора для тех, кто жил в этом доме, и со стороны улицы — для тех, кто не жил в данном доме, а безродным пищу дают к столбу ограды огорода [Поле 90: 136, 266; ЧГИ 147: 200 и др.]. При этом, как видим, прослеживается четкая связь между духами предков и столбом ворот.

В обряде, посвященном божеству прясла, ложку каши кладут на столб в прясле. Жатвенный обряд предусматривает оставление необмолоченного снопа на овинный столб. На *киреметище* имеется столб или дерево, куда сначала привязывают жертвенных животных, а затем вешают чучело из их шкур. Таким образом, перечисленные варианты столбов фактически являются медиаторами между человеком и божеством-адресатом. Сакральный столб находим и в Ригведе, в римских источниках, у многих других народов. У евреев существовало правило, согласно которому животное, выбранное не только в жертву, но даже для обычного житейского употребления, закалывали при скинии, в других местах проливать кровь животного запрещалось [Лев 17: 3–4]. Позже, в связи с изменением религиозных ориентаций, такие жертвенники и стелы подвергались уничтожению огнем как основные объекты культовых почитаний [Втор 12: 3].

Столб может быть символикой родного дома и деревни. Так, в песне проводов в солдаты приводится параллель между кукушкой и ее гнездом на столбе, с одной стороны, и родителями рекрута — с другой. Покидающему деревню рекруту кричит вслед кто-либо из детей, залезая на столб ворот: «Хлеб свой забыл!» — что означает

помнить свой дом и вернуться туда. На околице рекрут три раза совершает поклонение земле и целует столбы полевых ворот. Только затем целует провожающих [ЧГИ 27: 69; 151: 16; 173: 28 и др.].

Наличие столба в заговорных текстах характеризуется следующим образом. Обрисовывается остров, расположенный в центре семидесяти семи морей, а на острове — столб. Иными словами, столб стоит в центре всего, кроме того, описываемые объекты были сотворены одновременно с сотворением мира. Все возвращается в правильное ритуальное правремя. Затем заговор создает неисполнимое условие: когда топор (нож, коса) сможет выпустить из того столба кровь — пусть только тогда у того-то из руки (ноги) кровь выйдет. Таким образом, акцентируется неуязвимость человека. Если болезнь уже одолела человека, то заговор создает неминуемое условие: на том столбе чашка, в чашке — яйцо; яйцо упало и разбилось — сглаз упал с больного и рассеялся. То же самое в любовных заговорах: как вокруг того столба обвивается шелковый канат, пусть девушка так же обвивается вокруг парня [ЧГИ 149: 11–12; 168: 370 и др.].

Аналогичная картина — в речи старшего дружки. Здесь также описывается столб посреди острова в море. На столбе — мифический орел, у которого ноги медные, крылья серебряные, нос золотой. Орел ногами пляшет, крыльями хлопает, носом издает мелодию, а свадебный поезд, согласно речи старшего дружки, ехал по звуку этой музыки [ЧГИ 23: 210; 25: 672; 146: 47 и др.]. В данном случае столб со всеми атрибутами становится промежуточным ориентиром в пути от свата к свату. Такой столб, по верному замечанию М. Элиаде, представляет собой некую космическую ось. В подтверждение М. Элиаде приводит пример племени ахилпа (Австралия). Согласно этому мифу, божество Нумабкула вырубил из ствола эвкалипта священный столб, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. «Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба» [Элиаде 1994: 29]. Случайный слом такого столба был воспринят как катастрофа, возврат к хаосу.

В речи старшего дружки также упоминается столб во дворе свата, куда можно временно привязать коней.

Конечно, описанные варианты столбов не могут быть определителями хозяйственно-культурного типа. О столбах с ритуально-религиозными функциями можно говорить на материале как кочевников, так и земледельцев.

**Овраг** *çырма (вар)*. Происходит от слова *çыр* «размывать (водой)», *вар* восходит к древнеиндийскому *var(i)* «вода».

Как свидетельствует материал, овраг служит местом обитания определенных типов божеств и духов: божеств типа *Киремет*, второстепенных божеств *ырăсем*, духов типа *Шуйттан*. Вообще верховье оврага у чувашей считается почитаемым местом. *Киремет* может обитать как в самом овраге, овражном роднике, так и на берегу (например, на горке у оврага). Иногда название *киреметища* включает и слово «овраг»: *Чăрăшлă вар киремет* «Киремет в овраге с елью», *Кипĕт варĕ* «Овраг киреметя по названию Кипĕт» [ЧГИ 24: 261; 29: 509; 31: 27 и др.].

Овраг является объектом, откуда можно брать воду в ритуальных целях, там совершаются моления и жертвоприношения. Например, молодая после свадьбы совершает церемонию хождения за водой к роднику в овраг или на речку. Для обмывания умершего вода берется из оврага. Самые важные общесельские обряды — *Учук*, обряд провоцирования дождя, обряд «народное пиво» — проводятся за деревней у оврага с водой или речки. Причем следует отметить, что на таких собраниях обязательно обращаются к *Турă*. Например: «Эй, податель дождя Турă, посылай на нас дождя, расти хлеб хорошо, пусть по оврагу вода бежит» [Поле 94: 247; 89: 77; ЧГИ 21: 513 и др.]. Этим указывается, что вода в овраге — от *Турă*.

Овраг также представляет собой границу (пропасть) между двумя семантически противоположными пространствами. Так, в *мункун* в знак изгнания злых духов у оврага жгут старые лапти, там же разбивают часть посуды, использованной при угощении духов предков. В *сĕрен* растворяют ворота, выгоняют злых духов из домов, строек и улиц, затем идут к оврагу и бросают палки и трещотки. Семантика оврага как пропасти между деревней и кладбищем отчетливо проявляется в похоронно-поминальных обрядах. На пути из деревни на кладбище выбирается ложбина (обычно — верховье оврага), через которую прокладывается элементарный мостик из расколотых пополам бревнышек. Именно этот локус служит местом, куда выбрасываются одежда и вещи умершего, луба, на котором мыли, стружек от гроба, символических столов и стульев и т.д. В поэтической форме мост через овраг встречается в речи старшего дружки. Здесь овраг разделяет два экзогамных общества [Поле 90: 237; ЧГИ 24: 573, 712 и др.].

**Перекресток** *çул тăваткалĕ* — отличающееся особой сакральностью пересечение дорог или улиц [Поле 90: 190; ЧГИ 21: 520, 533 и др.].

Многие общесельские религиозные обряды начинаются с зазывания на перекрестке улиц, обычно — на месте утреннего сбора стада. Например, кто-либо выходит на эту площадку и кричит во все стороны: «Эй, дети села! Сĕрен! Сĕрен! Сĕрен!». Полевые перекрестки

служат местом молений и жертвоприношений. Так, участники обряда провоцирования дождя останавливаются на перекрестке, встают на колени и молятся. Свадебный поезд по дороге останавливается на перекрестках, где бросают жертвенные дары. В *сурхури* перекрестки служат местом для девичьего гадания.

Перекресток, имеющий расхождение дорог во все основные стороны света, является местом выбрасывания вещей умершего и проводов духов предков, явившихся погостить. Поскольку он является нечистым локусом, именно туда идут в целях совершения ритуалов избавления от недугов и болезней.

**Развилка** *çул юппи* — расхождение дорог, чаще встречается в обрядах перехода, имеет много общего с перекрестком и полем [Поле 88: 43; ЧГИ 21: 520; 29: 17 и др.].

Выехав в поле, свадебный поезд останавливается на развилке. Здесь народ сходит с телег и встает в кучу. Предводитель берет в руку монету, обходит поезжан и бросает монету со словами: «Хаяр, отстань, довольствуйся». На такие места девушки в *сурхури* выходят «слушать землю», т.е. гадать. Рекрут также совершает гадание: бросив монету вверх, смотрит, какой стороной упала монета. Развилка служит местом выбрасывания ритуально использованных вещей. Например, совершив какой-либо ритуал избавления от болезни, сюда выливают и выбрасывают заговоренную воду, травы, прутья, а также кости от жертвенной еды, вещи умершего. Здесь же могут провести сам обряд избавления от недугов.

**Озеро** *кӳлĕ* — естественный водоем ритуально-магического значения. Ностратическое слово *kula* «озеро, водоем» фонетически сходно со словами, имеющими значения «община, род, племя, семья, деревня, дом» в древнеирландском, литовском, дравидском, финском, алтайском и чувашском языках [Голан 1993: 78].

В лечебных заговорах говорится об острове в середине семидесяти семи морей, а в центре этого острова — озеро, в центре озера — столб, на столбе — кукушка или орел; когда ту кукушку ужалят семьдесят семь змеев, пусть лишь тогда ужалит этого Ивана змей. Аналогично в речи старшего дружки, где последние строки сообщают о том, что орел на столбе носом играет музыку, а свадебный поезд ехал под эту музыку. О невесте говорится, что она хочет превратиться в утку, плавающую в озере, а когда начнут приближаться чужаки, хотела бы уплыть на середину озера [ЧГИ 29: 25; 146: 47; 160: 443 и др.]. Несмотря на разные контексты, в перечисленных примерах озеро выступает защитным локусом, недоступным для нежелательных сил.

Есть божества и духи, обитающие в озере. Встречаем даже *Турă*, лежащего в молочном озере. Конечно, в перечне имеются *Шыври* и *Киремет*. В Чувашии в этом плане отличается озеро Эль (Янтиковский р-н). Здесь встречаем длинный список божеств и духов: отец озера Эль, мать озера Эль, *Усал* озера Эль, добрый дух озера Эль, *Хаяр* озера Эль, *Инкек* озера Эль, *Синкер* озера Эль, *Тилпер* озера Эль, Голубой дуб озера Эль и т.д. [ЧГИ 144: 250; 177: 520; 206: 192 и др.]. Естественно проведение у озера молений типа *чӳк*, а также обращение к божествам и духам с разными жизненно важными просьбами. В качестве жертвенных даров подходят *юсман*, монеты, жеребенок, утка, овца, цыпленок.

**Восток** *хĕвел тухăç*. Культ востока обнаруживаем во многих древних культурах. Так, древние тюрки, учитывая сакральную важность солнца, восточную сторону жилища оставляли открытой [Бартольд 1968: 463]. Народы Сибири и Дальнего Востока священной стороной горизонта считали восточную [Голан 1993: 35]. У чувашей понятие «восток» передается двумя словами: *хĕвел* + *тухăç* «солнце + восход», в чем, несомненно, содержится культ солнца, света, тепла, жизни, акта рождения в широком смысле. Пространство в монгольской юрте делится на западную — мужскую и восточную — женскую части [Жуковская 1988: 16], где прозрачна семантическая связь востока и женщины-родительницы.

Места культовых молений и жертвоприношений чуваши устраивали на восточной стороне деревни. Ср.: кладбище — символ иного мира — на западной стороне. Так, *киреметища* в старину обычно располагались в одной версте от селения. Если на западной стороне имеется другое *киреметище*, пусть даже на более близком расстоянии, это место уже принадлежит соседнему поселению. Как это часто случается, сакральность локуса имеет мифологическую трактовку. Так, согласно легенде, записанной в 1913 г. учителем Емелькинской церковно-приходской школы Самарской губ. Николаем Богдановым, основание *киреметища* с. Старое Ганькино объясняется следующим образом. Идет больной Туй паттăр от знахаря, и по дороге его догоняет повозка. Хозяин повозки наказывает Туй паттăру собрать народ и рассказать о встрече с ним. Он велит передать сельчанам его просьбу о желании обосноваться в роще на восточной и южной сторонах деревни. «Если сделаешь все так, как я сказал, — поправишься», — советует тот, оказавшийся, как выясняется потом, *Киреметем*. Люди на мольбище заходят с западной стороны с тем, чтобы постоянно быть лицом на восток. Выходя из дома во двор в целях исполнения обряда, останавливаются на

восточной части дворового пространства [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 115об.; Лепехин 1771: 163; Паллас 1773: 140 и др.].

Как известно, чуваши в старину домá строили дверьми на восток. Позже, с появлением сеней и чуланов, а также плановой организации поселений, двери домов оказались на северной стороне, однако, выходя из сеней во двор, люди опять оказывались лицом на восток. Поскольку в древности моления совершались стоя лицом к приоткрытой двери, выходящей к востоку, в последующем сохранилось обращение к двери как к символу востока. В хижине *киреметища* дверь также выходила на восток, или восточная сторона стен просто отсутствовала [Паллас 1773: 138, 140; ЧГИ 209: 364 и др.]. Домá и храмы древних греков, египтян, евреев, жителей Кавказа, ранних христиан, монголов были обращены дверьми на восток, чтобы восходящее солнце озаряло помещение через открытую дверь [Голан 1993: 22, 35; Жуковская 1988: 17].

Следует указать на совпадение понятий «передний угол» и «восток».

Любопытная и закономерная деталь в обрядах перехода — выбрасывание на восточную сторону куриного яйца на свадьбе после кружения им вокруг головы невесты и после отделения души родственника — несомненная связь с рассматриваемой стороной света. В первом случае невеста прощается со своими бывшими родственниками и возрождается как новый член чужого рода; во втором случае — расчет умершего на возрождение (rebirth). Таким образом, выявляется семантическая линия «восток — жизнь».

Место для заклания жертвенных животных, как правило, располагается в восточной части святилища. Туда животных подводят за пеньковый или лыковый недоуздок. Располагают их друг за другом мордами к востоку. В *Учук* их последовательность, например, такова: лошади, быки, затем бараны. При обливании водой следят, чтобы скотина и люди стояли обращенными к востоку. Забойщик во время действий также обращен лицом на восток [ЧГИ 21: 3; 152: 184; 209: 352 и др.].

Ориентация на восток и культ этой части света особо проявляются в молениях. Практически любое моление подразумевает обращение к востоку. Во время сева крестьянин, дойдя до своего загона, останавливается, поворачивается на восток и произносит соответствующую молитву. В ритуале инициирования дождя молельщик-старик берет под мышку шапку, становится лицом на восток и начинает молиться. Завершив жатву, каждый берет последний сноп и садится на него, смотря к востоку. Сидя, они просят у земли-кормилицы силы. Перечень молений на восток бесконечен. Еще исследователи

XVIII в. отмечали, что народы Поволжья (марийцы, чуваши, удмурты, мордва) не обращают внимания на местонахождение солнца во время моления, а всегда становятся лицом на восток. К примеру: во время пашни всегда садятся по направлению сохи, в какую бы сторону она ни была направлена, однако молятся, обратившись на восток [Поле 90: 151; Милькович 1906а: 61; Мокшин 1998: 122 и др.].

Моление завершается поклоном на восток. Поклоны бывают в пояс, на коленях и земные (касаясь лбом), как правило — с троекратным повтором [ЧГИ 29: 135, 512; 152: 188 и др.].

Приношение жертвенного дара божествам также совершается в сторону востока. Шкуры крупных животных в *киреметях*, например, вешают на деревья, растущие на восточной части. Перед раздачей пищи котлы переносят на восточную сторону. Затем бросают (на землю, в очаг) кусочки пищи в качестве жертвы и только затем начинают раздачу. Оставшиеся кости жертвенных животных закапывают на лугу в восточной части святилища [Миллер 1791: 59; Димитриев 1960: 301; ЧГИ 26: 227 и др.].

Рыть могилу начинают с запада в направлении востока. Гроб опускают так, чтобы голова умершего была на западе, т.е. с ориентацией на восток. Такая ингумация находит параллели в южных археологических культурах, например в Древней Колхиде. В то же время погребения абашевской культуры на территории Чувашии не укладываются в правила традиционной культуры чувашей. У них, наоборот, хоронили головой на восток, т.е. взором на запад. Столбы-юпа на могилах также ставятся лицевыми знаками на восток [Паллас 1773: 143; Димитриев 1960: 301; ЧГИ 151: 287 и др.].

**Юг** *кăнтăр* — лицевая в религиозном смысле сторона света.

Юг — сторона света, служащая ориентиром при молениях и расположения общесельских святилищ. Это характерно для многих культур и народов. Сюда же относим древнюю традицию направления могил. До появления сеней чуваши строили свои дома дверями к югу, в этой стороне теперь располагаются окна [РГВИА, ф. ВУА. 19025: 22об.; Strahlenberg 1893: 249; ЧГИ 72: 73 и др.].

В ряде случаев юг выступает синонимом понятия «восток». В этот семантический ряд можно включить слова «благо», «тепло», «порядок» и т.д.

**Запад** *хĕвел анăç* — оппозиционная востоку сторона света. С ним напрямую связаны отрицательные силы и явления в природе. Согласно традиционному верованию, «кончина света» исходит именно с той стороны. Колдуны свои магические заклинания произносят, обращаясь на запад.

Входили на *киреметище*, как правило, с западной стороны — чтобы лицом всегда быть к востоку. Западная часть *Киреметя*, как тыльная, служит местом для подготовительных действий к ритуалу (варение мяса и др.).

Традиционные кладбища устраивались на западе от деревни. Поэтому в ритуалах, адресованных предкам, если они совершались не на кладбище, молящиеся обращались на запад. Понятие «запад», «смерть», «кладбище» во всех частях Старого и Нового Света практически синонимичны. Так, айны, стремясь оградить больного от смерти, прутья, призванные очистить, клали «с наружной стороны дома, ориентируя их в западном направлении» [Спеваковский 1988: 119]. Таким образом преграждался путь злым духам, идущим с запада.

Вообще запад в широком смысле символизирует смерть, исход, трагедию. Например, в конце жатвы старик втайне от членов семьи собирает все серпы и кидает через голову в западную сторону: чей серп упадет дальше, тот умрет раньше. Вместо того чтобы сказать, что такой-то человек умер, чуваши могут сказать: *Кай енне кайнă,* т.е. ушел на запад. Аборигены Новой Зеландии избегали смотреть на заходящее солнце из-за боязни смерти. Русские верили, что не следует ложиться спать при закате, ибо солнце может принять спящего за мертвого и увести его душу [ЧГИ 179: 118; Eliade 1971: 136; Голан 1993: 35 и др.].

Тот же смысл содержится в обычае рыть могилу с западной стороны. Семантическими синонимами слова «запад» во многих языках являются «вечер», «осень».

**Север** *çурçĕр* — тыльная в религиозном смысле сторона света. Материалы похоронно-поминальной обрядности дают достаточное основание для определения части света, на которой располагается иной мир. Например, в *юпа* у мостика через овраг устанавливают символический стол, и старший в семействе, сделав несколько поклонов на север, ставит на этот столик пиво и другие угощения для умершего родственника. Конечно, поклон в сторону севера не что иное, как обращение к ушедшему в иной мир. Поэтому у могилы плачут и кланяются на север, призывая умершего принять участие в их трапезе. Затем играет музыка, а одна старуха, обратясь на полночь, подходит к огню, кланяется ему, потом смотрит на север, хлопает в ладоши и начинает плясать, тем самым завлекая умершего в общее веселие. Редкие архивные записи сохранили нам и северную ориентацию могил. Так, согласно рукописи псаломщика с. Мусирма Цивильского у. Косима Гаврилова от 1911 г., здесь могильные ямы

роют так, чтобы голова была на южной, а ноги — на северной стороне [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282; ЧГИ 206: 186; Сбоев 1865: 137 и др.]. В пользу расположения иного царства на севере говорят сравнительные материалы и косвенные факты. Согласно «Авесте», дэвовская сторона находится в северном направлении, айны выносят покойника из дома, пробив отверстие в стене на северо-западной стороне, в финском языке понятия «север» и «дно; низ, преисподняя» пишутся одинаково pohjolla/pohjola, монголы части юрты определяют, встав спиной к северу. Сюда же можно добавить, что воду, имеющую связь с семантикой иного мира (туда переправляют через воду, там живут отрицательные духи), в *кирметище* вносят через северные ворота, в то время как люди и скот заходят в другие ворота.

Северная часть является местоположением жертв на святилище, так как она свободна и удобна для направления взора на юг во время моления. В частности, в литературе XVIII в. отмечалось: «У северных ворот сделан полок или широкая лавка, на которой они разрезывают сваренное мясо на столько кусков, сколько богомольцев» [Чулков 1786: 139]. В Библии также говорится, что жертвенное животное привязывается к северной стороне жертвенника, там же его режут [Лев 1:4].

**Правый** *сылтăм* — религиозно-обрядовая ориентация с положительным знаком. В основе примет, построенных по принципу «хорошо — плохо», лежит направленность вправо или влево. Если увидеть новую луну через правое плечо или правым глазом, говорят, к счастью. Чешется правая ладонь — к преумножению денег. Развязалась правая обувь — хозяина ждет похвала со стороны [Автор; ЧГИ 167: 130; 173: 20 и др.). Не у всех народов наблюдения однозначные. Например, таджики говорят: «Чешется правая ладонь — отдать кому-либо деньги» [Андреев 1970: 171].

Правостороннее расположение жертвенных даров, адресованных божествам с положительной семантикой, является типичной в чувашской народной религии. Когда в честь *Турă* расходуют жеребенка, то левый бок идет на *шăрттан*, правый — в жертву, а остальное сжигается. В конце жатвы оставляется пучок зерна на правой стороне межи. Встав на моление, кусочек жертвенной еды берут в правую руку, а под левую мышку — шапку [ЧГИ 40: 266; 244: 40; 247: 49 и др.].

Если у молящегося в руке нет кусочка жертвенного дара, то он в правую свободную руку берет уже шапку, что опять подчеркивает возможность общения с божеством посредством правой ориентации. Приходящий в дом человек берет в правую руку шапку и дела-

ет ею вежливый взмах над полом у двери, что означает пожелание здоровья хозяевам. Укладывая в гроб, наоборот, человеку перевязывают пальцы правой руки, чтобы он не смог принять нужную для общения с *Турă* позу [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; ЧГИ 207: 68; 239: 97 и др.].

Семантическая связь «правый — родной, собственный» также имеет важное место в верованиях чувашей. Совершив коленопреклонение, молодая получает монету в кружке с пивом, в ответ она кладет в правые руки свекра и свекрови собственноручно вышитые подарки. Аналогичным образом раздает свои подарки другим родственникам. В знак любви девушка снимает кольцо с правой руки и отдает парню. Та же характеристика касается правой ноги. Так, во дворе свекра невеста сходит с телеги на постеленный войлок правой ногой, в брачную ночь она снимает жениху сначала правый сапог, на сборе в честь новорожденного мать кладет свекру и свекрови на их правые колени по *сурпану*. Прощаясь с деревней, рекрут целует правый столб околицы [ЧГИ 29: 4, 135; 184: 116; и др]. Соответствие «правый — родной» имеет важное значение у многих народов. Например, в Орловской губ. пуповину ребенка перевязывали «прядью волос с правого виска матери, чтобы он был к ней привязан» [Гаген-Торн 1960: 148].

Известно, что «правое» имеет отношение к мужчине. Находится ребенок на правой стороне живота — будет мальчик, мужчины в доме занимают правую часть помещения, за стол мужчины садятся справа и т.д. Параллели можно найти у многих этносов и религий. Так, в ламаизме правая рука — это мужское начало [Жуковская 1977: 24]. Согласно русской традиционной культуре, если нужно зачать мальчика, то мужчина должен начинать половой акт с правого боку; после акта женщина ложится на некоторое время на правый бок, чтобы родился мальчик; при совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа — тогда будет мальчик [Баранов 1998: 111].

Правая сторона имеет жизненную силу. Как известно, у человека на двух плечах два *Пирĕшти*, из них добрый хранитель сидит на правом. Во время жатвы молодую ставят на меже справа, а стариков — слева. Если человек заболел и слег, то наблюдают: свис нос вправо — значит поправится [Ашмарин 1935а: 225; 1936а: 110, 253 и др.].

**Левый** *сулахай* — пространственная ориентация с негативной семантикой.

«Левая» семантика в чувашской народной религии имеет прозрачную трактовку и укладывается в мифологические универсалии.

Например, в брачную ночь невеста разувала жениха, притом если она его не любила, сначала снимала ему левый сапог. Существует много примет и поверий, в контексте которых левая сторона несет однозначно отрицательную семантику. Увидеть новую луну через левое плечо — к несчастью, чешется левая ладонь — к денежным расходам, трогается лошадь с места с левой ноги — невесте не видать счастья в замужестве. Негативное значение левой стороны широко используется в народной поэзии. Желая выразить грусть, поющая сравнивает себя с левой полой кафтана [Поле 90: 215; Автор; ЧГИ 167: 130 и др.]. Наблюдается широкое распространение пары «левый — плохо» в верованиях многих народов. Левый — это всегда подземное, нижнее, черное (темное), западное, зимнее, женское, младшее, плохое, — писал В.Н. Басилов [1992: 27]. Ветхий Завет также соотносит левую сторону с порочной, ущербной ориентацией.

У чувашей понятие «левое» соответствует семантике женского начала. Если ребенок в животе находится на левой стороне, то будет девочка, говорят в народе, левая сторона в избе — женская и т.д. Аналогично у крещеных татар: женщина становится обычно с левой стороны от мужчины. Монголы по случаю рождения девочки варят бульон из левой ноги барана.

Левая сторона (обычно — рука, подмышка, нога) у чувашей наделена таким свойством, как неодолимость, на что исследователи обращали мало внимания. Если сеять зерно левой рукой, то враг не одолеет; умершего моют левой рукой, обернув ладонь материей; ворожея несет вещь для заговора через реку под левой мышкой; во время моления шапку кладут под левую подмышку [ЧГИ 40: 266; 72: 82; 144: 362 и др.].

Левая сторона связана со смертью, покойниками и духами предков. Если болит с левой стороны — причина исходит от умерших родственников, у больного нос отвис в левую сторону — к скорой смерти, в *юпа* варят левую часть мяса животного и т.д. [Поле 90: 228; ЧГИ 21: 24, 518 и др.].

**Кладбище** *çăва (масар)* — место для захоронения умерших. Слово *çăва* восходит к санскритскому *çava* «лишенный жизни, мертвый» (ср.: чув. *çава* «коса»). *Масар* — от арабского, означает «место посещения»; в исламе — могила святого; объект паломничества; культ «святых» получил в Поволжье широкое распространение с конца X в.

Чуваши свои кладбища выбирали в стороне от деревни, больших дорог, обязательно наличие оврага (речки) между поселением и кладбищем. Точнее — традиционное их расположение — в

углу, образующемся ближайшей рекой и впадающим туда оврагом. Конечно, семантика оврага и водной преграды здесь прозрачна: они обозначают границу между этим и тем мирами. Например, в 1987 г. археолог Е.П. Михайлов выявил старое кладбище «Кюльхиринский могильник» в Красноармейском р. в 600 м на ЮЮВ от д. Кюльхири на краю речки Чукатай, левого притока р. Сорма. Старое кладбище с. Старые Алгаши Симбирского у. располагалось на правом берегу реки Цильны, а по восточной стороне тянется овраг, по которому весной сбегают быстрые воды в пологие берега Цильны. Из-за того что кладбище в с. Старые Алгаши находилось за рекой, возникали серьезные трудности. Весной мост через реку разбирался, а «река сильно разливалась и разрушительно несла воды по своему пологому руслу. Тогда страшно было подойти к ней, а тем более переправиться... И беда, если тогда у кого-либо случится покойник!... В таких случаях умершего обыкновенно несколько дней держали дома, поджидая, не убавится ли вода; потом переправляли его на воротах или бревнах, в виде плота устроенных, и преимущественно по утрам, так сказать, по морозу, когда вода немного убывает» [Лебедев 1905: 248]. По местам расположения старых кладбищ есть возможность выявлять места первых поселенцев деревни, проследив по порядку заброшенные кладбища.

Следует еще отметить, что в старину несколько дочерних деревень хоронили умерших на одном кладбище материнского поселения. Так, сохранились сведения о наличии одного кладбища на 28 деревень. Чуваши с большой неохотой закрывают переполненные кладбища, хотя имеют новое кладбище рядом. Старики всегда желают лечь на вечный покой рядом со своими предками.

Раньше кладбища делились по национальным, вернее по конфессиональным, признакам. Так, по состоянию на 1905 г. в д. Новое Изамбаево Тетюшского у. Казанской губ. чуваши имели свое кладбище, а русские — свое. В д. Новое Ильмово Чистопольского у. Казанской губ. православное чувашское и чувашское традиционное кладбища размещались поодаль друг от друга. При этом кресты ставились у ног, а столбы — над головами [ЧГИ 21: 520; 151: 289; 180: 426 и др.]. Аналогично у удмуртов: в с. Большой Гондырь «имелись три кладбища: языческое — удмуртское, мусульманское — отатарившихся удмуртов и православное — русских» [Атаманов, Владыкин 1985: 137].

По прямоугольному периметру кладбища устраивается канава. Она служит границей, а умершие перейти ее не могут, если бы даже отсутствовала ограда. Известно, что щепки от гроба, мочалку, которой мыли умершего, его одежду выбрасывают в овраг, где устраи-

вается на 40 дней мост; но вместо оврага может использоваться и канава — в этом случае названные вещи бросают в эту канаву. Так, в Курмышском у. мостик в *юпа* клали именно через кладбищенскую канаву [ЧГИ 21: 24; 176: 175; 184: 390 и др.].

Старинные кладбища не имели оград, достаточно было обозначить окружность кладбищенского места обведенной бороздой. Затем появились символические ограды, и только в начале XX в. (по настоянию местных священников) — ограды в современном смысле. В обрядовых случаях, не связанных с проводами и поминками, чуваши за ограду кладбища обычно не заходят. Например, в *сĕрен* у ограды кладбища оставляют три яйца и три хлеба [ЧГИ 210: 229; 243: 103; Лебедев 1905: 227 и др.].

Человека, похороненного на данном кладбище первым, называют главой кладбища. В Средних Алгашах, к примеру, на действовавшем в 1902 г. кладбище первым был похоронен Ахмат. По представлениям чувашей, должность эта очень хлопотная: принимать каждого новоумершего, указать ему место, обучать, пока он не привыкнет к тамошним порядкам. Придя рыть новую могилу, следует прежде всего обратиться к божествам *Çĕр ашшĕ* и *Çĕр амăшĕ*, а также к главе кладбища, просить у них разрешения рыть землю. До *юпа* новоумершему разрешается ходить куда угодно на его усмотрение. После душа приобщается к другим и, следовательно, попадает под общий распорядок. В обычные дни глава никого не отпускает за ограду. В праздники родственники угощают обитателей кладбища, главу — первым. В месяц *юпа* начальник кладбища днем никого не отпускает, а вечером все могут посещать родные им места. Кроме главы, на кладбище имеются еще такие должности: 1) кладбищенский судья, 2) сторож, 3) глава умерших, идущих за душой новоумершего, 4) кладбищенский *Киремет* [ЧГИ 21: 24, 515; 40: 257 и др.].

Акциональный и вербальный тексты говорят о желании чувашей побыстрее избавиться от умершего родственника, переселить его на кладбище, соблюдая при этом порядки всех этапов. Напомним основные моменты. По умершему плачут, но закрывают ему глаза и ноздри; по дороге на кладбище один сидит задом наперед; на кладбище опять плачут; опуская в могилу, говорят: «Не бойся, не бойся»; с кладбища убегают бегом, мертвец тоже собирается за ними, однако все узлы на нем развязаны. На третий день закалывают домашнюю живность; кружку воды, один блин и кости от птиц выбрасывают в сторону кладбища. Сохранились сведения (особенно — в богатырских сказках), согласно которым домашние должны три ночи после похорон бодрствовать на могиле. Видимо, такой факт имел в дейс-

твительности место. Но срок этот ограничивался именно тремя ночами: больше не позволял сам мертвец. На кладбище ходят также на седьмой день после смерти. До прихода другого новоумершего захороненный выставляется на охрану. До *юпа* умершего родственника приглашают мыться в бане. В *юпа* уже происходят окончательные проводы умершего на кладбище. Проводы в целом — это поэтапное отделение умершего от живых, постепенное переселение его в другое пространство, оказание помощи в привыкании там [Миллер 1791: 78; ЧГИ 21: 23, 24 и др.].

То, что одновременно с отделением души от тела выбрасывают оторванную голову курицы или яйцо в сторону кладбища, служит обозначением безвозвратности с кладбища. Об этом же говорят положение в гроб предметов жизнеобеспечения, оставление на кладбище посуды и инструментов [Поле 90: 219; ЧГИ 21: 25; 154: 220 и др.].

Основных дат поминания родственников, находящихся на кладбище, в году три: *мункун, çимĕк* и *кĕр сăри*. В *мункун* идут на кладбище, угощают души родственников кашей, яйцами, пивом и т.д. В *çимĕк* на кладбище очень людно. Конкретным днем посещения является четверг. В этот день все надевают лучшую одежду, запрягают лошадей, снабжая дугу колокольчиками. На кладбище рассаживаются по холмикам могил строго по родам. В *кĕр сăри* родственников с кладбища приглашают домой. Дóма накрывают стол. Смотрят, чтобы на пути с кладбища домой не было препятствий и нечистот [Поле 90: 134, 178, 181 и др.]. Аналогично у многих народов. Например, в Конго и сейчас (при всеобщем запустении) дороги между поселениями и кладбищами поддерживаются в порядке для того, «чтобы предки без труда могли добраться до деревни» [Элиаде 1995: 13].

Поскольку на кладбище покоятся самые старые родственники — деды и прадеды, — туда ходят просить благословения. Так, свадьбы начинаются именно с этого эпизода. Бездетность и частое умирание новорожденных также являются причиной посещения кладбища с целью получения благословения у предков.

Уезжая далеко и надолго или насовсем, чуваши идут на кладбище прощаться с умершими родственниками. Обязательно — уходя в солдаты. Рекрут сначала прощается дома, в деревне, на околице, в поле, а потом заходит с провожающими на кладбище, где они располагаются на могиле дедов и угощают тех, едят сами. Затем садятся на машину и отправляются на призывной пункт.

Бездождие может явиться причиной посещения кладбища: в конце обряда инициирования дождя обливают могилы опойцев, якобы из-за жажды отбирающих влагу с проходящих облаков. Так, в 1902 г.

в с. Тенеево Ядринского у., согласно записи В.С. Ченчукова, могилу некого Максима-пьяницы залили 40 ведрами воды. В знойное лето (хотя и очень редко) выкапывали тела пьяниц и бросали в реку [Поле 89: 56; ЧГИ 160: 273; 232: 353 и др.].

В *сĕрен*, посвященном проводам духов предков, завершив сбор продуктов, идут в крайний дом в деревне, расположенный на кладбищенской стороне. Поздно вечером с приготовленной едой отправляются на кладбище. Туда идут и старики, и молодежь, и мужчины, и женщины. На месте сначала совершают жертвоприношение-угощение старики, затем начинают играть на скрипке, хлопать в ладоши и плясать. В *кĕр сăри* дома молятся, обратившись в сторону кладбища, т.е. на запад от деревни. А в молениях, не посвященных предкам, как известно, обращаются лицом на восток. В лечебных обрядах также обращаются к предкам: относят угощения на перекресток дорог, расположенный на кладбищенской стороне. Вообще чуваши называют кладбище постоянным домом и деревней умерших родственников [Поле 90: 225, 234; ЧГИ 173: 263 и др.].

С кладбищем связаны определенные ритуалы гаданий и порч. В *сурхури* молодежь идет на дорогу, ведущую на кладбище, и, ложась ухом к земле, слушает. В зависимости от того, чьи шаги (старика, мужчины) они услышат (или послышатся), определяют свою судьбу на следующий год. Если у чуваша пропадает что-либо и он не может найти эту вещь, то он обращается к колдуну. Тот принимает меры: идет на кладбище, сгибает ветку растущего дерева и связывает; или кусает землю на кладбище. Конечно, при этом высказывает свое желание, например, чтобы вор умер через неделю. Обычно колдуны собираются на кладбище в ночь на *калăм*. В эту ночь они превращаются в какое-либо животное и наводят порчу [Поле 89: 58, 79, 95 и др.].

**Поле** *хир (уй)* — религиозно-обрядовый локус, расположенный вне селения.

Больше всего чуваши в полях почитают одиноко стоящие деревья. Они думают, что их божества, в частности, обитают в таких деревьях. Из всех божеств выделяется *Киремет*. Иногда название местности становится названием божества, например, «*Киремет* Липовое поле». На полях другие божества типа *Киремет*. Особо следует указать на *Уй турри* «Божество поля». Имеются и другие: *Уй перекечĕ, Уй пăхакан, Уй сыхчи* и т.д. Неадекватное поведение на культовых местах вызывает болезни, говорят в народе. Как объясняют старики, во время ревизий земли мерили железными цепями, поэтому божества и духи ушли за Волгу [Поле 94: 246; ЧГИ 31: 27; 72: 45 и др.].

Где божества и духи, там моления и жертвоприношения. Совершение общесельских обрядов в полевых условиях вообще является древней традицией чувашей. Например, ритуал «народное пиво» начинается с коленопреклонения всех присутствующих в поле; для совершения межсельского обряда инициирования дождя в поле собирались люди из нескольких деревень. В полевых молениях высказывались элементарные просьбы. Если ритуал проводился в деревне, то могли его завершить земным поклоном в поле. Следует отметить, что самый масштабный обряд *Учук* < *Уй чӳкĕ* содержит в своем названии печать локуса — «Полевое моление». В качестве жертвы в поле приносили наиболее значительные дары: каша, хлеб, яйцо, жеребенок, гусь и т.д. [ЧГИ 145: 209; 151: 41; 154: 365 и др.].

Поле часто является местом выбрасывания ритуально использованных или ритуально ненужных вещей. После совершения обряда по инициированию дождя чашки-ложки и котлы домой не приносят, их или прячут, или разбивают в поле. По принесении *Киреметю* лошади голову животного оставляют в поле. Кости и перья от жертвенных даров, использованных до́ма, относят туда же. Также известно, что гроб умершему делают на улице или в поле. Конечно, щепки остаются в поле, в одном условленном месте. Такими примерами богата похоронно-поминальная обрядность [ЧГИ 21: 517, 520; 151: 248 и др.].

В целом поле выступает границей между своим и чужим пространством, местом вхождения в контакт с божествами и духами, символом иной территории. Назовем такие признаки на примере обряда *сĕрен*. Во время обхода деревни встретившегося инородца хлещут прутьями и выгоняют в поле; затем идут в поле, разводят костер, едят собранные яйца, пляшут; в конце бросают прутья, трещотки и оставшиеся яйца [ЧГИ 145: 568; 146: 470, 624 и др.].

**Роща** *ката* — небольшой лес, используемый в религиозных целях [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 257, 278; ЧГИ 208: 55 и др.]. Такие лесочки чуваши называли *киреметными*, ибо они были излюбленными местами обитания *киреметей*. Так, жители д. Емелькино Бугурусланского у. Самарской губ. имели две рощи: *Киремет* и Березняк. В старинных *киреметищах*, располагаемых в рощах, можно было видеть такую картину: столетнее дерево среди молодых, на нем бычья голова, ленточки, монеты в трещинах, у корня сосуд с кровью, шкура жертвы. Аналогичная картина у марийцев.

Чуваши имели обыкновение хоронить умерших на некотором расстоянии от деревень при рощах. Таким образом окраины лесочков обрастали кладбищами.

Чаще всего локусы религиозного назначения загораживались во избежание растаптывания травы и слома элементарных строений. В таких рощах деревья не рубили, не трогали и свалившиеся от старости деревья. Естественно, подобные рощи «своей сакральностью определяли характер окружающего пространства» [Байбурин 1981: 219].

**Лес** *вăрман* — сакральное пространство, находящееся на некотором расстоянии от поселения. По представлению чувашей, возник вместе с рождением Вселенной. В заговорах используется клише типа: «Дремучий (темный) лес, рожденный во времена рождения Вселенной...». В отличие от оврагов, впадин и склонов может иметь положительную характеристику. Лес стоит в одном ряду с равнинами и лугами. Его семантика проявляется в зависимости от контекста назначения.

Лес в целом представляет собой неосвоенное человеком пространство. Здесь обитают духи, в повседневной жизни находящиеся в стороне от поселений. Среди них следует выделить *Арçури* и *Усал*. Поскольку они находятся в месте, где люди бывают нечасто, встреча с ними представляется опасной. Отсюда — вера в их существование, по сравнению с домашними духами и божествами. Согласно текстам заговоров, мифический лес находится за семьюдесятью семью морями, т.е. на недоступном от освоенного локуса расстоянии. Поэтому пройти через лес — это все равно что преодолеть ужасное препятствие. В таких случаях обращаются к добрым божествам с просьбой оградить от опасной ситуации. Например, к *Пирĕшти*. Лесные тропы всегда полны неожиданностей. В мифологической поэзии стена из леса — граница, которую следует перейти в жизненно важных целях. Именно таким предстает лес в речи старшего дружки: «Дорога к свату пролегла через шестидесятиверстный лес, поэтому не смогли прибыть вовремя. Уж не обессудьте нас» [ЧГИ 7: 52; 23: 120, 223 и др.].

В народных текстах скопление людей нередко сравнивается с темным лесом. Это понятно, ибо лес — прежде всего растущие деревья. Отсюда — спиливание свежерастущего живого лесного дерева для изготовления памятного намогильного столба. Столбу придается антропоморфный вид, и он служит заместителем умершего. Однако важно указать на два одновременно происходящих действия: умершего провожают навсегда в иной мир, а дерево переносится из леса на могилу. В лесу убавилось одно живое существо, а в ином мире прибыло. Смысл данного примера заключается в толковании леса как живых деревьев. Тот же смысл содержится в объяснении, что новорожденного нашли в лесу. Стремление перенести свойства здоро-

вого дерева на больного ребенка заключается в протаскивании через расщепленный ствол [Поле 90: 184; ЧГИ 218: 105; 232: 329 и др.].

Как известно, чуваши свои общесельские обряды проводят в рощах или вблизи лесных колков. Притом традиционно они выбирают одно и то же место. Как объяснял М. Чулков, делается это «для возбуждения потомков своих к люблению лесов, дабы там удовлетворить их сохранению», «а не для сокрытия себя от иноверцев, как некоторые пишут» [1786: 138]. Также известно, что чуваши сохраняют веру в обожествленность деревьев в целом. Если смотреть, как говорится, в корень, то выясняется, что чуваши исконно не делали скульптурные изображения своих божеств и духов, а поклонялись объектам природы: деревьям, рощам, лесам, истокам оврагов. В таком контексте лес перестает быть просто собранием деревьев, а становится пространством-локусом, где имеются естественные условия для совершения определенных видов обрядовых действий и молений. Наиболее показательными являются обряды, посвященные божеству *Киремет*, и ритуал *Учук*. Например, *Киреметище* с. Старое Суркино Бугульминского у. Самарской губ., согласно записи учителя Старосережкинской школы Г.Н. Головина от 1905 г., находилось на расстоянии одного километра от селения в небольшом лесу. Как записал в 1913 г. в д. Новый Урюм Цивильского у. Сергей Давыдов, в двух километрах у р. Урюм имеется старый лес, состоящий из сосен и берез, где находился *киремет Хачăм*. *Киремет Сар хорăн* «Желтая береза» находился у с. Шумшеваши Ядринского у. в полутора верстах к востоку, в лесу. Такие леса обычно сохранялись и почитались, туда не ходили с топором в руках. Проведение современниками общесельских ритуалов *Учук* на ровных местах у воды объясняется уничтожением древних лесов [РГИА, ф. 796, оп. 141. 529: 2об.; ЧГИ 31: 27–28 и др.]. Например, *Учук* жители д. Старое Афонькино Шенталинского р. Самарской губ. проводят у р. Черемшан на чистом месте, однако старики при этом обращают моления в сторону небольшого леса, находящегося в километре к востоку. При этом непременно объясняют, что край леса находился у самой деревни. Впоследствии, особенно в войну 1941–1945 гг., он сильно уменьшился, так как жители стали брать оттуда деревья на дрова [Поле 90].

**Горы** (холмы, курганы) *ту (сăрт, тĕме)*, в представлении чувашей, возникли вместе с рождением Вселенной. Поэтому приходится констатировать их мифическую древность. Однозначное указание на этот счет содержат заговоры: «Высокая гора, рожденная во время рождения Вселенной (мира), на высокой горе...», «Высокая гора, появившаяся во времена возникновения 77 разных миров...» и т.д.

[ЧГИ 223: 134, 135, 137]. Вообще в мифологии народов мира — гора это первая суша, появившаяся из-под водного пространства. Гора на конкретной местности для конкретного племени всегда являлась «пупом», центром Вселенной. Этнологи указывают на такие известные горы, как Меру в Индии, Гора Солнца и Луны в Великой пустыне Китая, Геризм в Палестине. Вершина горы как самое высокое место одновременно является наиболее близкой к верховному божеству точкой. Поэтому подъем в гору — не только путешествие к Центру Мира, но и приближение к Богу. «Согласно исламской традиции, наиболее возвышенное место Земли это Ка-Аба: полярная звезда показывает, что она находится напротив центра Неба» [Элиаде 1994: 32].

И в этнологии, и в религиоведении, и в эзотеризме Святая Гора — это жилище богов. В заговоре от огня у чувашей есть на это прямое указание: «Превосходная гора божества Турă, на золотой горе золотой дом...». В легенде говорится, что *Турă* однажды пригласил всех 77 жителей Земли на одну гору и предложил выбрать самим религию. Прадед («Главный отец») нынешних чувашей *Яхунке* выбрал себе чувашскую веру [ЧГИ 210: 225; 239: 5]. Вообще у каждого народа, более того — у каждого племени и у каждой локальной этнической общности, имеется (была) гора, где можно пообщаться с божествами. Так, на севере Греции расположена гора Олимп, где обитали мифические боги. Но по всей Греции гор под этим названием более десяти. Поскольку все греки хотели иметь свой Олимп, во всех местах предполагали, что Зевс обитает именно на их горе.

Местопребыванием *киреметей* служат горы, холмы, курганы. Забираться на вершины таких гор очень затруднительно. Иногда *киреметища* располагались на склонах или у подошвы холмов. Рукописи сохранили нам и названия святилищ. Например, рядом с д. Тенеево Уфимской губ. *Киремет* обитал на горе Каврик. У д. Кильдюшево Тетюшского у. Казанской губ. было три *киреметища*, одно располагалось на западной стороне у оврага, на холмике под названием *Вĕт хăва. Киремет* д. Старые Щелканы Цивильского у. представлял собой возвышающееся место среди лугов на берегу р. Унга как остров среди моря. В отдельных местах полагали, что *Киремет* живет на кургане, образованном от земли, которую вытряхнул из лаптей мифический исполин *Улăп* [Gmelin 1751: 45; Милькович 1906а: 62; ЧГИ 160: 232 и др.].

Горы часто служат местом жертвоприношений. Обряды *Учук* и вызывания дождя не исключение. Так, к горке у с. Вознесенское Чебоксарского у. собирались из деревень, расположенных в 60–70 верстах. На местах поклонений и жертвоприношений можно увидеть ос-

тавленные ленты и холмики из костей животных [ЧГИ 174: 478; 176: 551; 177: 456]. В библейских сюжетах горы также служат местом проведения ритуальных церемоний. Если на местности нет холмов, то израильтяне устраивали насыпи из камней. Здесь они совершали совместные трапезы, приносили Богам жертвы [Быт 31: 46, 54; Исх 24: 4].

Гора как неосвоенное пространство отождествляется с чужбиной, особенно проявляется в свадебных песнях. Так, в плаче невеста заявляет:

Не боюсь подниматься в гору,
А боюсь, что не сумею спуститься;
Не боюсь выйти замуж за чужака,
А боюсь предстоящей жизни [ЧГИ 7: 225; 29: 18; 150: 444 и др.].

Чуваши, придерживающиеся дедовских традиций, склоны гор выбирали для захоронений [ЧГИ 239: 507]. Обычай отводить на «вечный покой» в горы существовал у славян, тюрков, народов Юго-Восточной Азии.

**Небо** *пĕлĕт* — расположенное напротив Земли пространство. Является местом жительства *Турă* и других благородных божеств.

Согласно мифам, «сначала Турă создал воды и бросил в них семя, семя это превратилось в блестящее, как золото, яйцо. Яйцо это было оплодотворено, и, когда морские волны его разбили, оно произвело небо и землю» [ЧГИ 207: 368]. Допустимо: такое толкование, данное священником Андреем Сенчуковым, является пересказом библейского сюжета о сотворении мира. В легендах чувашей говорится о первоначальном низком расположении неба (на уровне лабаза). Однако якобы из-за неряшливости чувашек оно ушло вверх. Тем не менее и в библейском, и в народных объяснениях говорится, что небо и земля когда-то были едины, затем они были разъединены. Первоначальный «хаос представлял все, следовательно, он был также и двуполым. Отделение Неба от Земли обозначало первый явный космогонический акт и разрыв изначального единства» [Элиаде 1996: 208].

В представлении чувашей Небо имеет семь слоев. Солнце смотрит на Землю через эти семь небес. Имеются голубое небо, ветряное небо, белое небо, инеистое небо, снежное небо, дождевое небо, градовое небо. Управляя соответствующим слоем Неба, *Турă* посылает на Землю то или иное метеорологическое явление.

**Иной мир** — пространство, куда переселяется человек после жизни на этом свете. Иначе говоря, загробная жизнь является продолжением настоящей, а смерть — лишь переходом в иной мир. Там

человек чувствует, живет. Все это, конечно, основывается на верованиях в загробную жизнь. По сути, у чувашей нет понятия «покойник». Происходят телесные изменения, но чуваш не признает смерть, а определяет это как форму перехода в иной мир. Этим объясняются постоянные таинственные эмоциональные связи между людьми, находящимися в двух противоположных мирах. Например, во время обряда инициирования дождя поливают могилы, думая, что духи предков не дают дождя. Кладбище как явный символ иного мира, как правило, находится за рекой или оврагом. Если нет естественной преграды, то делается специальный ров. «Иной мир» — буквальный перевод чувашского термина *леш тĕнче*. Кроме того, имеется множество терминов, основанных на подражании звуку проваливания гроба в бездонную пропасть: *инкăр-ханкăр, хăнкăр-ханкăр, тĕпсĕр канкăр* и т.д. Именно эти слова произносят в начале изготовления гроба, при рытье могилы, при опускании гроба, а также встречая людей, возвращающихся с похорон. Чуваш не желает иметь дело с ушедшим в мир иной и желает ему быстрейшего ухода в тартарары [ЧГИ 33: 899; 40: 253–254 и др.]. В речи современных людей, почти нерелигиозных в повседневной жизни, также проскальзывает вера в существование иного мира. Например, говорят: «Ты у меня одна на этом белом свете», допуская этим мысль существования другого мира, где обитают близкие (предки и родственники, любимые).

У поступающего в иной мир человека проверяют целостность тела, особенно наличие состриженных ногтей и волос. Такой подход, конечно, исходит из идеи о целостности человека. Поэтому при жизни волосы и ногти тщательно собираются и оберегаются.

После смерти душа человека в течение трех дней находится у своего гроба. После до сорока дней ее сопровождают и знакомят с иным миром. Затем она попадает под попечительство старейшины рода.

Доро́гой на тот свет умершему служит нитка, оставленная в роднике при зачерпывании воды для обмывания. Курица или яйцо, пожертвованные при отделении души, служат откупами злым духам. Объяснение, что эта курица водит умершего на том свете, неверно. Добравшись туда, он едет дальше на коне, зарезанном в его честь в *юпа* [ЧГИ 21: 512, 525; 244: 160 и др.].

На том свете течет такая же жизнь, как и здесь. Также одеваются, работают, питаются. Периодически проводимые ритуалы и праздники в их честь рассчитаны на поддержание нормального цикла жизнеобеспечения как на том свете, так и на этом, что обеспечивает мирную и достаточную жизнь ушедшим родственникам. Те, в свою очередь, остаются довольны и зря не тревожат живых. Например,

корова, съеденная в *юпа*, служит дойной коровой умершей. Как объясняют информанты, там дети подрастают и женятся, выходят замуж. В отличие от этого мира, там жизнь более достаточная, отсутствует служба в армии, нет взяток. Вербальные тексты похоронно-поминального цикла ясно дают понять, что чуваши заботятся об умерших родственниках и верят в загробную жизнь. Например, в *юпа* они докладывают своим предкам: «Вот, Макар, на твою долю зарезали лошадь, ты в своей тамошней жизни будь всегда сытым, нас не вспоминай». Родственники, живущие там, хотя сыты и счастливы, всегда присутствуют на пиршествах и праздниках, устраиваемых их в честь, говоря словами В.А. Сбоева, «принимают в них живое участие». Иной мир — частый объект повествования в чувашских сказках, особенно в богатырских [Салмин 1994: 223–290].

Чуваши представление о рае и аде в том виде, в каком он описывается в христианских книжках, исконно не знали. Они не делили иной мир на верхний и нижний. По представлениям чувашей, и хорошие, и плохие обитают в одном пространстве, однако имеют разную участь. В своих молениях они просят *Турă* дать им хорошее место на том свете. У добропорядочных людей по смерти будут красивые дома, достаток хлеба, праздничная одежда и т.д. Злым людям будет горько и холодно на том свете. Они будут странствовать в холодных и бесплодных степях, как кости без тела. У них не будет дело спориться: не смогут построить дом, возделывать землю, обзавестись хозяйством. Конокрадам к ногам привязывают пудовые подковы, висельники служат *шуйттанам* вместо лошадей. Живые родственники будут не в состоянии помочь таким, на пиршества, на белый свет их не пускают [Георги 1799: 39; ЧГИ 6: 600; 151: 125 и др.].

**Ад** *тамăк,* в представлении чувашей, значит «бездна» [ЧГИ 173: 37; 243: 104, 619 и др.]. Происхождение слова связывают с заимствованием из татарского *тамук*. Однако следует учесть согд. *tm*, авест. *təmah*, др.-инд. *tamas*.

Как известно, в *юпа* души мертвых переходят через символический мост, устроенный между деревней и кладбищем. При переходе грешные проваливаются в пропасть и попадают в ад на вечные мучения. Мост над пропастью-адом имеет древнюю основу. Так, мост Цинват присутствует в Видевдате (III, 7), есть он в финской традиции. По представлениям чувашей, в ад попадают только здоровые грешные люди, больные и негрешные попадают в руки *Турă*.

Распространено мнение, что готовить из осины намогильный столб не следует, так как эта порода дерева имеет связь с адом и уведет новоумершего туда.

Говорят, на первых порах в аду новопредставленные сильно голодают, ибо там их не кормят и они пользуются только тем, что отвели им родственники во время *юпа*.

В аду грешники мучаются в кипящем котле, где *шуйттаны* перемешивают их железными вилами.

Однако чуваш всегда надеется на лучшее, в том числе ищет возможности переправления из ада в рай. Одним из способов является использование ниток, раздариваемых на похоронах, в качестве натянутого мостика.

**Круг** *çавра, (тавра, кăшăл)* — символ идеи «единства, бесконечности и законченности» [Топоров, Мейлах 1988: 18], порядка и вечности. Формы проявления круга в чувашском материале самые разнообразные, в них отражены пространственные представления народа. Например, говоря: «На всю округу такой сильный колдун один», — чуваши имеют в виду окружные деревни, которые он более-менее знает или о которых достаточно наслышан.

Одна из форм круга — ограждение, а также опахивание или прочерчивание кругом. Наиболее показательным является обряд опахивания плугом вокруг деревни при возникновении массовой болезни типа мор и эпизоотия. Это общеизвестная «девичья пахота». Девушки (обычно в количестве 41), одетые в чистое нижнее белье, тянут соху и делают борозду вокруг деревни. Имеются варианты такого заграждения, семантически не отличающиеся от «девичьей пахоты». Так, вокруг роженицы, беззащитной в этот период женщины, совершают круг путем прочерчивания железным предметом; вокруг кладбища имеется борозда-канава; ложась где-нибудь в поле или в лесу отдохнуть, делают то же самое рябиной или железом [ЧГИ 21: 513; 31: 69; 180: 426 и др.]. Фольклорно-мифологический образ змея, закусившего свой хвост, это тот же замкнутый круг, преграждающий доступ в охраняемую зону. В принципе, окруженное пространство одновременно «не допускает утечки внутренней сакральной энергии, обеспечивающей должное качество и эффективность ритуала, за пределы этого круга» [Альбедиль 1994: 209].

В речи старшего дружки и в песне рекрута описывается круглое озеро посреди степи, является естественным круглым объектом, хотя его округлость всего лишь поэтическая. При необходимости магическое круглое пространство может быть очерчено на время совершения ритуала. Так, больные люди и животные вводятся в огненное кольцо, получаемое от горящей кудели. Хворого ребенка также ставят раздетым в середину круга из льна и проделывают необходимые действа [ЧГИ 23: 120; 27: 69; 160: 443 и др.].

Следующий аспект семантики круга в пространственном представлении — это акцент на его периметр. Одним из вариантов является поверье следующего характера: если в деревне кто-либо умрет из-за холеры, то будет косить людей до тех пор, пока умершие не займут кладбище по периметру. В похоронно-поминальной традиции чувашей существует обряд размещения свечей вокруг (по краям) решета или чашки. В ритуале жертвоприношения добрым духам вокруг миски с кашей раскладывают мелкие колобки. В некоторых домашних обрядах также раскладывают ложки вокруг чашки [ЧГИ 180: 427; 206: 56; 207: 200 и др.].

В *çимĕк* род располагается на могилах ушедших родственников кру́гом; завершив жатву, семья рассаживается вокруг оставленного несжатым клочка хлеба; в хороводе молодежь становится в круг; старики садятся у огня кру́гом и заводят разговор о необходимости проведения обряда инициирования дождя [Поле 94: 257; ЧГИ 204: 161, 261 и др.] — во всех этих случаях люди одной категории размещаются так, чтобы получился круг.

Еще один интересный аспект — пляска кру́гом. Так, в *юпа* на улице у ворот на ступу кладут угощения, тут же зажигают маленький костер и начинают плясать вокруг ступы и огня в сопровождении музыки. Двигаются против направления солнца. Делают три круга: первый — подальше от огня, второй — ближе, в третий раз по мере пляски затаптывают огонь. Завершив круговую пляску, уходят в дом, а замыкающий цепочку как бы невзначай пинает ступу и сваливает ее, вместе с ней падают и разбиваются чашки с угощениями [Поле 90: 184; 94: 245; ЧГИ 21: 529 и др.]. Смысл пляски — создание умершему радостного настроения, доставление ему пищи. Круг сам по себе несет идею завершенности, а пляска символизирует победу гармонии над хаосом. Варианты ритуальной пляски кру́гом встречаются и в других жизненных ситуациях: в обряде «девичье пиво», на свадьбе, в сценах похоронного обряда. Пляска в кругу вообще характерна для чувашей. Танец кру́гом — явление распространенное. Например, «коренные жители Америки устраивали хоровод с целью ускорить возвращение духов мертвых и восстановить тот жизненный уклад, какой существовал до прихода колонизаторов» [Элиаде, Кулиано 1997: 395].

Многие обряды содержат действия, связанные с обходом вокруг чего-либо с расчетом на благоприятный исход, вовлеченность всего контингента или обозначая завершенность дела. Выезжая со двора на посев, три раза обходят вокруг вороха зерна; подготовившись к *чӳклеме*, совершают обход родственников, приглашая пить пиво.

Такие обходы вокруг часты на свадьбах и в похоронно-поминальных обрядах [Поле 94: 253; Миллер 1791: 76; ЧГИ 5: 89 и др.].

Обведение чем-либо вокруг кого-либо призвано фиксировать внимание на отделение от привычного места. В таком действии одновременно содержится идея обновления, освоения нового пространства, что в свою очередь предусматривает изменение социального статуса. Завершив жатву, старший в семье собирает у всех серпы, кружит ими вокруг своей головы и бросает назад. Чей серп падает отдельно от других, тот не доживет до следующей жатвы. В ритуале в честь нового хлеба кружкой пива кружат вокруг бочки; в *сĕрен* яйцом кружат вокруг головы и кидают; на свадьбе яйцом обводят вокруг головы невесты и тоже выбрасывают; вокруг головы рекрута обводят яйцом или монетой. Примеров обведения вокруг каким-либо предметом очень много (при отделении души, в лечебных ритуалах и т.д.) [ЧГИ 179: 120; 180: 403; 204: 262 и др.].

Известные чувашские песни *çавра юрă* [Кондратьев 1993а], состоящие из четверостиший с законченным оборотом мысли, поются обычно в количестве трех куплетов. Обычно их поют, уходя с пира. Примечательно, что колдуны, умирая, поют именно эти четверостишия. Получается, что *çавра юрă* (буквально — «округленные песни») в ритуальном контексте являются знаком прощания с данным пространством.

Как говорится, круг замкнулся.

## *Глава 6*
## САКРАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Время (или календарь) — это система религиозного воззрения на цикличные явления природы. Ему, как известно, принадлежит упорядочивающая роль в обрядовой практике этноса. Однако сакральному времени и календарю присуща аналогичная функция и в системе верований. «Вместе с тем этот богатый материал остается почти не изученным... (речь идет не о календарных обрядах, а о самом календаре как системе)» [Толстая 2002: 23]. Исследователь буддизма Н.Л. Жуковская отмечает соответствие троичности деления пространства (нижний, средний и верхний миры) троичности деления времени (прошлое, настоящее и будущее) [1977: 161]. Эта же схема прослеживается на чувашском материале.

Время для религиозного человека делится на два типа: мирское и священное. Иными словами, линейное и цикличное. Если в первом случае время необратимо, то во втором оно может быть повторено. Семантическими множителями данного понятия могут быть «период», «эпоха», «сезон», «жизнь», «момент», «темп», «век», «эра». Если русский говорит «Время — деньги», англичанин — «Make money», то чуваш — «Нет ничего дороже времени».

По представлению чувашей, время до полудня идет медленнее, а после — очень быстро. Как бы в объяснение приводят поговорку: «Время до полудня едет на быке, а после — на зайце». Это говорит о том, что «время движется относительно человека, осознающего себя в непосредственном пространстве» [Успенский 1989: 31].

В целом, «народный календарь как исторически сложившаяся система членения и регламентации годового времени составляет важнейшее звено или даже (в определенном смысле) ядро всей традиционной культуры. Он организует не только обрядовый цикл, хозяйственную и бытовую практику, но в значительной степени также и верования и бытование фольклора» [Толстая 2005: 9].

Как полагали В.Г. Егоров [1964: 51] и М.Р. Федотов [1996: 114; 1968: 124], этимоны основных понятий «времени» у чувашей (*вăхăт, саман*) арабского происхождения. Однако совершенно аналогично у таджиков, афганцев, на персидском и пехлеви. В.И. Абаев, к примеру [1989: 287], считал, что осетинское *zaman* — это семито-иранское слово. Есть и другие термины, относящиеся к разным аспектам понятия «времени». Например, *тапхăр* «момент», «прием», «период» и *авăк* «короткий промежуток времени».

Даже в отношениях с божествами время превыше всего. Так, чуваши в молениях своему верховному божеству говорят: «В пору прошу, в пору даю, прими (молитву), Турă. Мы в нужное и удобное время даем (жертву), без времени не беспокой, прими, Турă». Аналогично и в обращениях к духам предков — *Ваттисем*: «В пору приходите, до поры не приходите», — т.е. приходите только в дни поминовений (приглашений), в остальное время не приходите [ЧГИ 21: 516; 151: 27, 132 и др.].

В религиях непременно есть рассказы о мифическом времени, когда только образовывались моря, острова, а также появлялись люди. Такими текстами богаты заговоры у чувашей. При этом как к природе, так и к человеку применяется глагол «родился». Исходя из текстов можно говорить о времени божеств, о времени творения земли, о времени улыпов-исполинов, о времени паттăров-богатырей, о времени современных людей и о времени, когда восстанут мертвые.

Аналогичными текстами богаты мифы обских угров с центральной фигурой демиурга *Нуми-торума* [Бауло 2004: 12].

Согласно фольклорным текстам, в правремя люди жили в достатке и блаженстве. Однако вскоре они обленились, и *Турă* наказал их, заставив самим себе обеспечивать жизнь. Теперь люди время от времени стремятся возвратиться в это правремя, повторяя одни и те же обрядовые матрицы. Именно в этом контексте следует рассматривать смысл загадочных ответов на вопрос: «Почему так делаете?» — «Прежде так делали, это по прежней вере». Например, чуваши не знают, «почему необходимо обмывать умершего речною водою, но говорят, что так было заведено изстари» [Никанор 1910: 32]. Для обозначения правремени чуваши чаще всего используют слово *авал* «в старину», «первый», «некогда», пришедшее из арабского языка (с первичным значением «начало», «первый», «прежний») [Егоров 1964: 19]. Та же ситуация в таджикском, ваханском, древнетюркском [Бертельс 1954: 16; Стеблин-Каменский 1999: 89; Древнетюркский 1969: 76] и других языках. М. Элиаде периодическое ритуальное возвращение к правремени назвал regressus ad uterum. Действительно, сотворение мира повторяется в той или иной степени в каждом ритуальном акте, особенно наглядно в обрядах исцеления. «Например, в Индии вплоть до наших дней традиционная медицина производит омоложение пожилых людей и восстановление здоровья совершенно истощенных больных, погружая и закапывая их в ров, имеющий форму матки» [Элиаде 1995: 88]. Чувашский обряд прохождения сквозь земляные ворота есть самый натуральный акт повторения такого архаического действа. Путем повторения правремени бесчисленное множество раз человек создал себе «священный календарь — свод праздников» [Элиаде 2000: 291].

В религии обряды и праздники соотносятся с временными отрезками. Предложения типа «Около çимĕк...», «До обряда Учук...», «Это было в мункун...» — привычные и понятные ориентиры во времени. Например, могут сказать: «приходите к нам в мункун» или: «Это было в день первого выгона скота». Более того, как пишет В.Н. Топоров, «лат. ritus "ритуал" при одном из возможных толкований означает время, назначенное для ритуала и так или иначе соотносимое с временем творения» [1988а: 50]. Конечно, мы имеем в виду систему праздников и обрядов, не закрепленных за определенными датами. Как говорится, «время пульсирует в обрядах» [Байбурин 1993: 124].

Промежутки праздников и обрядов, относящихся к разным временам года, определяются чувашами фазами луны и числом недель.

Таким образом, следует говорить о циклическом круговороте ежегодного календаря. Циклическое возвращение времени упраздняет историю, дает возможность жить в вечном настоящем, — говорил М. Элиаде. Время и место играют определенную роль и при классификации обрядов по жанрам.

Цикличный обрядовый календарь можно рассматривать и по сезонам соответственно природе рождения и смерти. Например, в *Çăварни* (весной) — сватовство, в *юпа* (осенью) — поминки. При этом чувашский календарь привязан к земле, т.е. имеет аграрный характер. Но «для того, чтобы один период (сезон) сменился другим, нужен очередной ритуал... Встреча весны может происходит тогда, когда реально еще стоит зима. И наоборот, после совершения обряда какой бы зимней ни была погода, она считается весенней» [Байбурин 1993: 123–124].

Исследователи справедливо указывают на «отождествление частей дня и времен года с возрастом человеческой жизни» (рождение, рост, старение и умирание) [Брагинская 1987: 614]. Однако в человеке всегда присутствует желание преодоления времени. Так, в богатырских сказках мотив стремительного роста передается через временной отсчет: новорожденный может расти по минутам, не по дням, а по часам, за день стать как двенадцатилетний. В героической сказке один из братьев растет значительно «стремительно и мощнее». Во всех текстах, где присутствует мотив быстрого роста, возникает оппозиция реального времени и роста героя: время статично, а рост будущего богатыря набирает стремительный темп [Салмин 1994: 200].

Для более подробной характеристики понятия «время» следует знать сакральный календарь народа, что возможно только при рассмотрении системы составных элементов: года, месяцев, недели, дней, суток.

### Год

Год (*çул)* — круговорот религиозного календаря. Произношение слова сходно во многих индоевропейских и тюрко-монгольских языках: перс. *sal,* пехлеви *säl,* тадж. и лат. *sol*, др.-тюрк. *jyl,* монг. *ġil.* Чуваши годы не исчисляли, а говорили о них по запомнившимся событиям: «в тот год, когда в киреметный вяз ударила молния»; «в год, когда солнце съел Вупăр», «в год, когда был худой урожай ржи» и т.д. [Патмар 1993: 56].

Протяженность жизни человека, известно, складывается из прожитых годов, а каждый год, в свою очередь, является мерой изме-

рения одного полного цикла религиозно-социальных действий. С целью правильного исполнения этого круга, человек стремится не выходить за рамки общепринятых норм. Цикл — это промежуток времени, необходимый для совершения одного круга. В этой сфере может быть праздник, земледельческий оборот действий, точка в круге, которую следует отметить особым вниманием, и т.д. Так, после завершения *Вăйă* не принято петь до следующего года хороводные мелодии. В самих хороводных песнях содержатся такие строки:

Кривулистая белая береза
По своей кривизне крутится.
Эх, к сожалению, девичий хоровод
Лишь через год возвращается [ЧГИ III–2025: 4].

Как известно, чувашский родовой праздник урожая справляется раз в год. В своих молениях земледелец благодарит божеств за добрый хлеб и просит в следующий год еще больше, чтобы хватило угоститься всей родне. Таким образом, *чӳклеме* является своеобразным этапом в цикличной жизни хлебороба. Аналогично обстояло дело в традиционной жизни любого земледельца. Египтяне также определяли год «не солнечным циклом, а временем, необходимым для сбора урожая. Они изображали слово "год" ("реннет") в виде молодого ростка с почкой. Этот же знак встречается в родственных словах: "ренпи" — "быть свежим, сильным", "реннут" — "плоды года"» [Монтэ 1989: 33].

Цикличный характер имеет отношение людей к окружающим их божествам — хозяевам дома, построек, окрестного ландшафта. Таково отношение к божеству *Йĕрĕх*: рябиновую ветвь по созрении нового плода «переменяют ежегодно» [Болтин 1788: 103]. А старая женщина в доме ежегодно этому божеству шила новое платье. То же самое можно сказать о *Киремете*, территорию которого очищали раз в год, о *Хĕртсурте*, праздничное угощение которого проводится в определенное время один раз в году, а также об удмуртском обряде *Луде*, божестве *Воршуде* и т.д.

Годичный цикл соблюдала молодая, вышедшая замуж. В новой семье она не показывала волосы старшим мужчинам, в том числе соседским. Табу можно было не соблюдать по истечении года. Молодая, придя к роднику за водой, в течение года должна выливать первое ведро в качестве заменителя жертвы. В течение года она за обедом не должна была садиться лицом к лицу со свекром и свекровью [ЧГИ III–452 (II): 113]. У русских молодые спали в подклети одни весь год до появления первого ребенка [Мыльникова, Цинциус 1926: 146].

В месяц *юпа* один раз в год на могилы новоумерших ставят деревянные антропоморфные столбы. Поэтому в этот месяц в одну ночь в деревне могли быть поминки в нескольких домах [ЧГИ III–278: 27].

У евреев существовал институт субботнего года, когда прекращались работы, связанные с земледелием. «Каждый седьмой год считался субботним годом. За каждым седьмым субботним годом следовал юбилейный год» [Геллей 1984: 146]. Идея отдохновения земли содержится и в чувашском празднике *çинçе*.

Таким образом, год равнозначен одному циклу творения, существования и разрушения. Периодическое воспроизведение Мира подтверждается таким природным явлением, как ежегодное увядание и воскрешение растительности [Элиаде 2000: 171,62].

У чувашей год состоял из двух периодов — зимы и лета [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258; ЧГИ 29: 504; 179: 219 и др.]. Понятие «год» часто передается сложным словом *çăвĕн-хĕлĕн* «летом-зимой».

Зимний месяц шесть месяцев,
Летний месяц семь месяцев, — поется в песне.

Прощаясь с умершим, к нему обращаются со словами: «Мы тебя будем поминать çăвĕн-хĕлĕн (букв. "летом-зимой", т.е. весь год, постоянно) и ты нас не оставь». Отмечая две вехи в году, обряд в честь здоровья членов семьи проводили два раза: первый раз по случаю наступления на новую траву и второй — по случаю наступления на новый снег. Таким образом, согласно народному календарю, год состоял из весны–лета и осени–зимы. Оба сезона включали в себя дни солнцестояния, как бы подчеркивая свою автономность. Отмечены эти дни и ритуально: специальное поминальное жертвоприношение кашей проводится в *мункун* (в месяц *ака*) и *кĕр сăри* (в месяц *юпа*). Данное природное явление имеет очень древние истоки и получило отражение в представлениях ряда народов. Так, у народов, населяющих Гиндукуш, «год разделяется на два времени, от солнцестояния до солнцестояния» [Биддёлф 1886: 120]. Природный год у ненцев и селькупов состоит из двух полугодий, «считающихся отдельными летним и зимним годами» [Головнёв 1995: 301]. Аналогично у евреев, славян и многих других народов.

В тесной связи с двумя сезонами стоит и определение начала года [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258; Поле 90: 165; Ашмарин 1937: 220 и др.]. Во многих культурах отмечается начало календарного года либо весной, либо летом, либо осенью. У чувашей, придерживающихся двух сезонов, начало года также определялось двояко.

Исследователи и путешественники указывали, что новый год у чувашей начинается в ноябре. В молениях *кĕр сăри*, проводимых глубокой осенью, содержатся устойчивые обороты слов *çул çаврăнăçпе*, что буквально значит «кругооборотом года» (а не «по пути», как это перевел Н.И. Ашмарин). Вместе с тем много указаний на *мункун*, проводимый в дни весеннего равноденствия, как на начало года. В вербальных текстах *мункуна* очень часто употребляется тот же оборот: *çул çаврăнăçпе*. Кроме этого, ясно говорится: «По случаю наступления года...». В конце *мункуна* на улице зажигают костры из заготовленных за год старых лаптей и каждый, перепрыгивая через огонь, говорит: «Дожить мне до этих дней следующего года, пусть все беды-недуги унесет этот огонь-жар». В рукописях XVIII–XIX вв. имеются более четкие определения типа: «чуваша году счисления имеют более от весны до предыдущей весны»; «год начинается после мункуна в месяц ака и завершается до мункуна в месяц пуш».

Для сравнения: в еврейском календаре год начинается в сентябре, 1 ноября — начало кельтского календаря, хакасы границу лета и зимы называли «голова года». Во многих странах Востока начало года приходится на начало весны. «У ногайцев, как и прежде, считается, что Новый год наступает в марте месяце (навруз ай), точнее, 21 марта» [Керейтов 2005: 265]. «С марта месяца начинали год и евреи, египтяне, мавры, персы, древние греки и римляне; латинские названия месяцев: сентябрь, октябрь, ноябрь и декабрь (= седьмой, восьмой, девятый и десятый) ясно указывают, что первоначально счет велся с марта» [Афанасьев 1994б: 659–660]. С рубежом Масленицы и Великого поста у славян связаны «космогонические поверья о ежегодном "сновании/творении" мира» [Агапкина 2002: 137].

С начала XX в. чуваши стали отмечать Новый год по старому стилю, т.е. Старый Новый год или *сурхури*, согласно ритуальному календарю. В ночь *сурхури* все должны быть сытыми, что призвано обеспечить сытость на весь год. В эту ночь и скот кормят лучше. Впрочем, все гадания в *сурхури* рассчитаны на предсказание событий в предстоящем году.

Как известно, с началом года начинается новый цикл годичных праздников.

Существовал ряд значительных праздничных жертвоприношений, совершавшихся в обязательном порядке в течение года. Одни из них посвящались основному списку божеств, другие — конкретным божествам, третьи — духам предков. Имелись обряды, которые необходимо было воспроизводить ежегодно. Ритуалы в честь всех богов и духов проводили в год два раза: осенью и весной. Так, пчеловоды после

каждой годовой ревизии пчел варили сытовый квас и приносили этот напиток в жертву старому дубу, в котором обитало божество *Йĕрĕх*. Жертвоприношение сопровождалось пением и пляской. Божества *Хĕртсурт* и *Киремет* требовали персонального к ним обращения. *Хĕртсурту* достаточно было сварить кашу раз в год, а *Кириметю* необходимо было совершать более сложные приношения. Как сообщал псаломщик с. Новые Шимкусы Тетюшского у. Казанской губ. Михаил Андреев, *Киремет* около с. Нюргечи славился на всю округу, и к нему собирались раз в год всем приходом. В ряду известных ежегодных обрядов — *Учук* в начале лета и *чӳклеме* обычно глубокой осенью. В обрядовом календаре чувашей важное место занимают родовые сборы в честь духов предков [Паллас 1773: 139; Поле 90: 136–137 и др.]. Все эти ежегодные повторения ритуалов и праздников, конечно же, нужны для возвращения в правремя, когда все воссоздается и обновляется. Поэтому исследователи говорят о пространственно-временно́й целостности обрядов годового цикла [Владыкин 1994: 225].

Правила соблюдения годовых традиций стали столь привычными и общепринятыми, что перешли в поверья, поговорки и пословицы. Многие из них заключаются фольклорным «говорят» [ЧГИ 21: 520; 204: 261, 262 и др.]. Молодежные гадания в *сурхури* построены именно на этих повериях: оставление следа своей фигуры на снегу, бросание ремней, перешагивание лошади через бастрыг и т.д. Если в деревне первым зажнет упрямый человек, то год сопровождается неудачами; если первый хлеб, испеченный из нового урожая, ест жадный человек до совершения специального ритуала, то весь год не будет урожая. Конечно, и со смертью было связано много примет: кончив жатву, самый старый в семье отходит в сторону и кидает через плечо собранные серпы; чей серп упадет отдельно от других — тот умрет в течение года, если это серп девушки — выйдет замуж, если парня — то женится. Другой пример: если при возвращении с кладбища кто-либо упадет с быстро едущей повозки — тот умрет до следующего года.

Мир творится каждый год по известной модели. «Человек лишь повторяет акт творения; его религиозный календарь отмечает на протяжении одного года все космогонические фазы, которые имели место от основания» [Элиаде 1987: 46–47]. Эти ритуальные аспекты года являются вехами в исчислении времени. Например, говорили: «Сын родился в кĕр сăри», а не «10 ноября», «Ему исполнится семь лет через десять дней после çăварни» и т.д.

**Весна** *çур* — праздник ритуального очищения [Георги 1799: 40; Поле 94: 265; ЧГИ 21: 162 и др.]. Талой водой моют внутренние сте-

ны в домах. А когда отстоятся реки, совершают обряд кормления воды киселем. На это время приходятся основные общесельские обряды очищения: *сĕрен*, «прохождение в ворота» и «девичья пахота» по необходимости. Одновременно с таянием снега и началом пахоты очищают *киреметища* и другие общественные молельни.

Весна — начало летнего периода года и года в целом. У славян также «начало весны является основной календарной границей старого и нового годов» [Агапкина 2002: 25]. По этому случаю чуваши совершали жертвоприношение сонму божеств и духов. Весна как переломное время природы вообще чревата опасностями. Как известно, ночь на *калăм* — это разгул колдунов, когда каждый из них норовит навести порчу. Поэтому следует предпринять предохранительные меры (провести «железную» ограду вокруг жилья, окуривать постройки и огород, начертить мелом кресты на двери и т.д.). Аналогичную функцию выполняют зажигаемые в *мункун* костры. И у славян «костры символизировали уничтожение нечистой силы» [Агапкина 1995: 84].

Весной пробуждается природа. «Весной и муха оживает», — говорится в народе. Крестьяне проводят праздник весеннего сева *Акатуй*. Мотивы весны и пробуждения земли и растительности типологичны. Так, у таджиков и узбеков существует красивая легенда, согласно которой «некогда один из местных жителей увидел Весну в тонком розовом платье, шагавшую над полями и садами. На голове у нее был венок из листьев и цветов. В руке она держала веточку, покрытую розовыми цветами и когда прикасалась этой веточкой к какому-нибудь дереву или растению, на нем распускались цветы. Шла Весна босиком, и там, где ступала ее нога, расцветали подснежники» [Устаев 1985: 100].

Мотив пробуждения используется чувашами и в похоронных песнях. Например:

Весной прилетит кукушка — закукует,
А твой голос нам не услыхать.

Весной, как писал М. Элиаде, снова появляется «возможность обновиться и возродиться, то есть позволить истории начаться сначала» [1987: 82].

И, наконец, весна является противоположностью осени по всем параметрам.

**Лето** *çу* в широком смысле является одним из двух периодов года.

В начале лета (в непосредственном смысле) устраивается полевое моление, проводимое всей деревней или несколькими поселениями со-

обща. Цель — благодарение за урожай в прошлом году и просьба вырастить хороший в этом году. Летом других больших жертвоприношений нет, зато даются обещания провести жертвоприношение осенью после страды и делается первый «взнос» в виде мелочи на столб лабаза.

На начало лета приходятся праздники *Вăйă, çинçе,* и *çимĕк*. В этот период молодежь устраивает также вечерние сборы на улице, проводя игры и исполняя песни. Застолье, посвященное обеспечению благополучия дома, также приурочивается к началу лета [Поле 94: 241,246; Георги 1799: 35 и др.].

Лето антипод зимы в широком смысле. Китайцы называют лето «великое Ян», а зиму — «великое Инь» [Сычёв, Сычёв 1975: 16], т.е. лето наделено мужским характером, а зима — женским.

**Осень** *кĕр* — время ритуальных воздаяний и начало зимней половины года.

Осенью земля отдает свои богатства труженику. «Осенью и воробей богат», — говорят в народе. Получив выращенное, крестьянин уделял первинки своим божествам в знак благодарности за содействие. В домах ежегодно в это время проводили жертвоприношение сонму божеств — обычно назывались имена сорока из них. Если хозяин плохо знал их имена и иерархию, то специально приглашал знатока. Назывались имена *Турă, Пӳлĕх, Перекет* и других. Особое место занимал среди них домашний пенат *Йĕрĕх*, он заслуживал обильно помасленного киселя. Некоторые и вовсе его по осени обновляли, а старое божество сплавляли по реке. Осенью божеству *Шыв* несут завариху [ЧГИ 21: 162; 176: 77; 179: 46 и др.].

Осенью проводится много обрядов семейно-родового характера. Прежде всего следует назвать *чӳклеме* — ритуал испечения хлеба из нового урожая со сбором семьи в родовом доме. Завершив полевые и домашние хлопоты, род садится за стол благодарить *Турă* за благополучный исход уборки. *Кĕр сăри* — следующий заметный обряд в деревне. Приходится он на конец месяца *юпа* (или на середину октября), когда завершаются дела на овине. На столе в эти дни обязательно пиво, а также блины, петушина или курятина. Осенью, как известно, ставят антропоморфные столбы на свежие могилы. На осень же приходится обряд примирения живых с умершими. Осень примечательна и сугубо семейными обрядами. Например, закончив дела на овине, готовят по этому поводу специальную еду. Затем следует обряд, обеспечивающий благополучие каждому члену семьи. Закрывание скота на зиму отмечается ритуалом «каша божеству прясла». Поскольку каша для этого обряда получалась особенно вкусной, дети в семьях ожидали его с нетерпением. Как известно,

традиционная свадьба проводилась в *çимĕк*, т.е. в начале лета — в промежутке между севом и началом полевых забот. Но зажиточные чуваши иногда откладывали ее на осень, когда можно было накрыть хороший стол и пригласить большое количество гостей. Поэтому в свадебных песнях встречаются и такие куплеты:

Осенью кто свадьбу играет,
Кто богат — тот играет.
Наш дядя, видимо, богат,
Осенью свадьбу играет [ЧГИ 14: 65].

Осень — пора молодежных сборов и уединений, молодежь собирается на *улах*, а также совместные рукодельные занятия. На них происходят знакомство и сближение девушек и парней [Поле 94: 261; ЧГИ 24: 591; 26: 232; и др.].

Следует отметить семантические множители слова «осень» — это «запад», «конец», «уборка», «проводы», «прохлада».

**Зима** *хĕл* — в широком смысле составляет одну половину года [Георги 1799: 35; Поле 89: 94; ЧГИ 23: 157 и др.].

Зима как холодное время является наиболее трудной для жизнеобеспечения. Поэтому она воспринимается как мера исчисления года (возраста). Так, в речи старшего дружки есть клишированные словосочетания «семь зим прозимовавший бык свата» и «три зимы прозимовавший баран свата».

Среди зимних ритуалов следует назвать кормление киселем духа воды, кашей — *Хĕртсурта* и божества прясла, обряд за здоровье всех членов семьи, а также *сурхури*. «Зимние обрядовые праздники завершались *çăварни*, празднеством, родственным русской масленице» [Сироткин 1965: 11].

Зима — пора молодежных уединений и веселий, среди них следует назвать *ларма* и *улах*. Зима как свободное от работы время позволяет людям совместно проводить время.

Представляют научный интерес этимология и семантика слова *хĕл*. Его обычно связывают с тюркским *кыш* «зима». Однако мы обращаем внимание на *хель* у скандинавов. *Хель*, например, у Снорри Стурлусона имеет два значения: 1) иной мир и 2) старуха, владеющая страной мертвых. Сюда же может быть отнесено название хазарского города *Хылык* «зимовка» [Бартольд 1973: 57]. Семантический ряд слова *хĕл* в чувашском языке («сон», «посиделки», «север», «холод», «ночь», «темно», «снег», «год», «время», «север», «низ», «женщина», «левый») лишь подтверждает наше предположение. Кроме того,

в пользу такой версии говорят контекстные значения слова *хĕл*. Как мы знаем, семантически «свадьба» и «смерть» равнозначны. Именно поэтому, как мы полагаем, одинаково одевали как жениха, так и умершего: шапка, сукман, рукавицы, а также нагайка в руки. Мост, устраиваемый на сорок дней через овраг между деревней и кладбищем, в некоторых местах называют *Хĕл каççи* — буквально «зимний переход», что подтверждает обоснованность семантической и этимологической пары «зима — смерть». Именно так называются символические мостики в д. Изванкино и с. Аликово Аликовского р. Исследователи указывают на «зимнюю» семантику роженицы, которая во время родов находится в рубежном состоянии: для нее характерна мертвенность, принадлежность к иному миру. Не зря чувашки рожали в бане или в другом строении, но не дома. Бурятки переодевались в «теплую баранью шубу и зимнюю шапку с ушами — даже летом» [Скрынникова, Батоева 2002: 51].

**Месяцы**

Луна и 1/12 или 1/13 часть года у чувашей (например, как и у славян, дравидов, тюрков, семитов, эскимосов, греков, англичан, манси, хантов и других народов) обозначены одним и тем же словом. В этом основная мысль построения календаря. «По всей видимости, ... название месяца вместе с представлением о нем вошло в обиход в связи с наблюдением за движением по небу» [Альбедиль 1994: 231]. Исследователь В.Д. Димитриев [1982: 5–19], тем не менее, считает, что у чувашей старинный календарь был лунно-солнечным. Конечно, месяц является мерилом времени. Об этом, к примеру, в древнеисландских песнях о богах и героях говорится достаточно ясно:

Измыслили боги
луны измененья,
чтоб меру дать времени [Стеблин-Каменский 1963: 32].

Как указывает И.М. Стеблин-Каменский, русск. «месяц», как и прочие родственные слова из индоевропейских языков, возможно восходят к индоевропейскому корню *mē-* «мерить» [1976: 14]. Например, на персидском «месяц» — *meh* (за любезное указание на этот факт благодарен Р.Р. Рахимову).

Отмечается влияние луны на многие стороны жизни. От лунного цикла получило название и такое явление, как месячные. Начало месяца определяется образованием новой луны. «Лунные фазы соответствуют Творению (молодая луна), росту (полнолуние) и убы-

ванию, или смерти (три безлунные ночи). Можно предположить, что эти картины вечного рождения и ущерба луны помогли кристаллизации прозрений первых людей относительно чередования жизни и смерти и легли в основу мифа о периодическом творении и разрушении Вселенной» [Элиаде 2000: 172].

Вариантов названий месяцев у чувашей очень много. Здесь речь идет только об инвариантных названиях. Главная их черта — счет по названиям земледельческо-полевых работ и по названиям основных вех годичных ритуалов [ЧГИ 21: 525; 176: 233; Ашмарин 1929а: 178 и др.]. Аналогично у многих народов мира (у германцев, скандинавов, месопотамцев).

Проведение самих ритуалов также ориентируется на лунные фазы. Например, обряд *юпа* проводится в первую пятницу после полнолуния в месяц *юпа*.

Луна служит веским аргументом в чувашских клятвах, проклятиях и божбах. Например, чтобы удостоверить в сказанном, говорят: «Чтобы мне не видеть светá луны!». Кроме того, луна у чувашей воспринимается и как божество *Уйăх*.

С луной связан целый ряд примет. Некоторые из них: в новолуние не заготавливают бревна для постройки дома; если постричься в полнолуние, то волосы будут расти лучше; в новолуние на кузнице не куют сталь — орудие быстрее отколется; и т.д.

**Ака уйăх** — месяц пашни и сева. Начинается после ухода вешних вод. С этого месяца идет исчисление года. Поскольку в месяц *ака* совершают и яровую пашню, и сеют, его переводят то как «месяц пашни», то как «месяц сева», а иногда — «месяц пашни и сева». Вообще слово *ака* означает «сев» [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Georgi 1775: 850; РГО, р. 53, оп. 1. 56: 4 и др.]. Соответствует марийскому *ага*, татарскому *сабан*, еврейскому *авив (=нисан)*.

Пашня и сев, как и любое другое значительное событие, обставляются рядом обрядовых действий и молений. Так, когда едут с плугом по улице, то не дают никому перейти дорогу. Конечно, такая трудоемкая работа требовала объединения нескольких семей, особенно если у них нет или мало лошадей, плугов и других вещей. Для выхода на сев выбираются счастливый день и человек легкой руки, который и начинает сев. По окончании сева устраивается обряд *ака пăтти* «каша по случаю сева». В конце ритуала под борозду закладывают небольшие яйца, чтобы зерно уродилось крупное. В старину ритуал совершался в поле, позже — в домах в сокращенной форме. Когда все семьи завершат сев, в деревне устраивается праздник *Акатуй* «свадьба (плуга и земли по случаю окончания) сева». В этот

месяц во второй половине XIX — первой половине XX вв. пожарники ходили по домам и ставили мелом метки на камне в бане и на двери бани, а у хозяев брали по одному яйцу. С этого дня все лето чуваши мылись в других банях, построенных в стороне от домов, у водоема.

В молениях по случаю сева просили у божеств *Турă* и *Çĕр йыш* хорошего хлеба, высказывали другие пожелания типа «Чтобы от одного зерна получилась тысяча».

В современном календаре *ака* приходится на апрель и частично на май.

**Çу уйăх** — месяц «лето». Скот выгоняют в поле на травку. Крестьянин после посевов получает возможность немного отдохнуть. «Месяц çу приносит отдых, дает силу для страды», — говорят в народе [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Georgi 1775: 850; ЧГИ 144: 172 и др.].

Из основных праздников на этот месяц приходятся *Учук* и *çимĕк*, проводимый через 48 дней после *мункуна*. В эту пору молодежь водит *Вăйă*, а на *çимĕк* играют свадьбы.

Как и у других месяцев, крайние числа этого месяца затрагивают часть мая и июнь.

**Çĕртме уйăх** — месяц паровой пашни к озимому севу [Georgi 1775: 850; ЧГИ III–452(II): 117–118 и др.]. Во время вспашки трава, проросшая в поле, оказывалась под слоем земли, где начинала гнить и превращаться в удобрение. Отсюда и название месяца — *çĕртме* «гнить». Прав и Н.И. Ашмарин, указавший, что такое название «не указывает на навозное удобрение, ибо в глубокой древности земля не нуждалась в удобрении. Чувашские деревни по Поволжью почти без исключения были окружены лесами; приходилось вырубать леса и обращать их в пахотные поля. Привозили домой только лучшие части дерева, а сучья и коренья часто жгли, зарывали, запахивали — предавали гниению» [Ашмарин 1929а: 180].

Засеянная земля нуждалась в покое, что отразилось и в поведении людей, которые справляли *çинçе*. Суть этого праздного проведения времени — табу производить земельные работы, т.е. запрет беспокоить почву. Длилось *çинçе* 12 дней. Народ проводил время на улице. Сразу же после *çинçе* приступали к паровой вспашке.

Поскольку свадьбы справлялись до цветения хлеба, месяц еще называли *хĕр уйăх* «девичий месяц». В этот промежуток времени жених часто посещал невесту, а она занималась дома приготовлением свадебных подарков [Vambery 1885: 459]. Конечно, воззрение на землю как на беременную (засеянную) и проведение свадеб именно в этом месяце говорит о неотделимости человека от природы как ее части.

Месяц в основном приходится на июнь, но иногда может захватить и май, и июль.

**Утă уйăх** — месяц сенокоса. Получил название от характера сезонной работы. Синоним — *çум уйăх* «месяц прополки», так как поля очищают от сорняков. Начинается во время подрастания трав и завершается после уборки сена [РАН, ф.21, оп.5. 149: 114; Georgi 1775: 850; ЧГИ 144: 172 и др.].

«Вот и сенокосная пора, впереди — жаркая страда; поэтому следует проводить древние обычаи», — говорили старики детям в этом месяце. Проводили моление *Учук* (в тех местах, где еще не проводили), обращались всем селом к *Турă*. Затем — моление божеству *Çĕр йыш*, после этого — семейные ритуалы. Вербальный текст обычный: чтобы от одного зерна выросли тысячи, чтобы к дому прибавлялся дом, к богатству прибавлялось богатство. В *Питрав* (29.VI) девушки и парни закрывали свой праздник *Вăйă* до следующего года.

В основном месяц приходится на июль.

**Çурла уйăх** — месяц серпа — время созревания и уборки хлебов [РАН, ф.21, оп.5. 149: 114; Georgi 1775: 850; РГО, р.53, оп. 1. 56: 4 и др.]. Аналогично у марийцев.

«Прежде чем выйти в поле с серпом, необходимо совершить жертвоприношение», — говорят чуваши. Для этого расходуется гусь и готовится каша. Среди божеств, к которым обращались в молениях, — *Турă, Пӳлĕх, Хĕрлĕ çыр* и другие.

В основном выпадает на август, но может захватить и конец июля.

**Авăн уйăхĕ** — месяц «овин». Синонимом названия этого месяца является *итем уйăхĕ* «месяц тока» [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Georgi 1775: 850; РГО, р. 53, оп. 1. 56: 71 и др.].

Примечателен проведением ритуала по случаю завершения работ на овине. Называться он может по-разному в зависимости от преобладающей пищи, приготовленной в этот день: «овинный суп», «овинная каша», «овинный петух» (если даже режут курицу), «овинное пиво». Более универсальное название — «овинная еда». Основное ядро участников составляют люди, участвовавшие совместно в обмолоте. Однако, как правило, также приходят некоторые сельчане и соседи. Завершив моление, на шиш овина вешается необмолоченный сноп (обычно — ржи) в подарок хозяину овина — божеству *Авăн кĕтӳççи*. Затем возвращаются в избу и садятся за совместную еду. Более упрощенный вариант ритуала состоит в совершении всех действий и исполнении вербального текста одним человеком из дома.

В текстах молений фактически перечисляется все элементы процесса возделывания зерна. После каждого оборота речи просят бе-

режливости, прибыли и спорыньи. Конечно, просят уберечь от случайно отскакивающей искры из овинного очага на снопы.

В этот месяц ночи становятся длиннее и девушки собираются с рукоделиями на *улахи*.

В соответствии с современным календарем данный месяц в основном приходится на сентябрь. Иногда входит и начало октября.

**Юпа уйăх** — месяц столба. В это время хлеб в основном обмолочен. Снега еще нет. Начинается цикл осенних праздников и обрядов [РАН, ф.21, оп.5. 149: 114; Поле 94: 243; Руденко 1910: 83 и др.].

Чуваши всем новоумершим ставят намогильные столбы раз в год — именно в месяц *юпа*. Отсюда название месяца — *юпа* «столб». Кстати, есть и другое объяснение: в этот месяц укрепляют надворные постройки путем обновления столбов. Затем следует *кĕр сăри* — осеннее поминание всех умерших рода. В этот же месяц проводят обряд «народное пиво» (например, самарские чуваши).

Месяц соответствует октябрю–ноябрю. Так, в 1907 г. С.И. Руденко, побывав в Чистопольском и Буинском уездах, наблюдал и зафиксировал обряды *юпа* в ноябре.

**Чӳк уйăх** — месяц жертвоприношений. Название вполне соответствует содержанию [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 258; РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Лепехин 1771: 166 и др.]. Страда и уборка завершены, поля опустели, крестьянин приступает к благодарственным молениям. Это явление, конечно, типологично. Так, в беседе с нами в 1994 г. этнолог Томас Колин из Лондона заметил, что в кельтском календаре «ноябрь» называется «кровавый», что говорит о характере совершавшихся в этот месяц религиозных действий. Месяц жертвоприношений есть в зороастрийском календаре [Топоров 1988: 157].

Некоторые информанты говорят об устойчивом количестве совершаемых в этот месяц жертвоприношений и называют число 7. Конечно, их больше. Наиболее значимые: обряд за здоровье всех членов семьи; каша по случаю завершения дел на овине; *чӳклеме, кĕр сăри*, каша в честь божества *Хĕртсурт*; каша в честь божества прясла; обряд, посвященный *Киреметю*; обряд печения *юсмана* и т.д.

Месяц совпадает с современным ноябрем. Однако при 13-месячном вклинивающемся лунном календаре захватывал и начало декабря.

**Раштав уйăх** — месяц раштав [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Поле 89: 58; Ашмарин 1929а: 181 и др.]. По Н.И. Ашмарину, назван так из-за совпадения с христианским Рождеством. Однако нельзя не учитывать и родство с арабским месяцем *рäдждä*. Не следует путать с

*сурхури*. В обоих случаях дети вечером бегают по улицам, устраивая сборы продуктов, заходят в дома.

В некоторых местах (например, в Урмарском р.) на этот месяц приходится родовой ритуал *çураçма*.

Соответствует декабрю, изредка входит начало января.

**Кăрлач уйăх** — месяц *кăрлач*. Варианты: *мăн кăрлач, раштав* [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; ЧГИ 144: 172; III–452(II): 5 и др.].

Слово *кăрлач* восходит к тюркскому этимону и означает «(месяц) крепких морозов» (ср. татар. *кырлач*, хакас. *хырлас*).

Месяц примечателен молодежными гаданиями. Подслушивание на овине: если послышится звук молотьбы — будет в следующем году хороший урожай, если тихо — будет плохой урожай. В новолуние шли на гумно и вытаскивали зубами колос: если полный — предстоит достаточный год, пустой — значит бедствовать. Падали на чистый снег и оставляли след своей фигуры: окажется там к утру колос — жди богатства, что-нибудь другое (кал собаки, ненужная вещь) — к несчастью. Есть и другие приметы. Этот месяц — пора девичьих межсельских *ларма*.

Временной диапазон: конец декабря — начало января.

**Кĕçĕн кăрлач** — «младший кăрлач» — месяц малых холодов. Следует за месяцем «старший кăрлач» [Georgi 1775: 850; ЧГИ 144: 172; 176: 233 и др.].

По объяснению информантов, бывает через два года на третий, т.е. только в 13-месячном году. «По морозам я пуще старшего брата», — предупреждает младший *кăрлач*. «Если младший разозлится — надень онучи», — говорят в народе.

Полагают, что человек, выносливый в этом месяце, и на том свете не мерзнет.

В современном календаре занимает январь — февраль.

**Нарăс уйăх** — месяц *нарăс*. Этимон персидского происхождения: *ноу* «новый, молодой, юный» (ср. англ. new) + *руз* «день, счастье, солнце». Это первый (новый) день весеннего равноденствия, поворота солнца, день иранского Нового года. Слово сохранилось также в чувашском названии с. *Нурăс* [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Georgi 1775: 850; ЧГИ 144: 172 и др.].

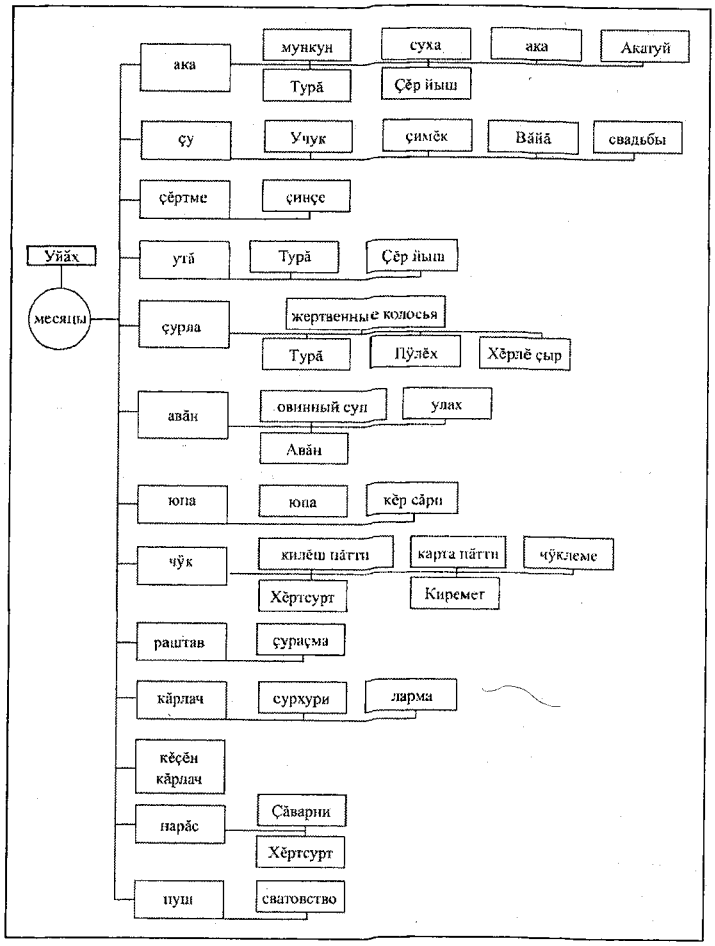
В этом месяце проводят следующие обряды. Первый из них — *Çăварни*. Ориентир для *Çăварни* — последний день новолуния в дни весеннего равноденствия. Старики запрягают лошадей и едут провожать девушек-родственниц, приехавших из других деревень на рукоделие по приготовлению приданных. Те, у кого есть повзрослевшие мальчики, начинают поговаривать о сватовстве. Затем начинаются приготовления на пиры *ĕçкĕ* по родам.

В этом же месяце всем семейством молятся домашнему божеству *Хĕртсурт*.

В разные годы захватывает вторую половину февраля и март.

В связи с рассмотрением этого месяца исследователи поднимают вопрос определения начала года у чувашей, который имеет нюансы. Во-первых, действительно, месяц *нарăс/нурăс* — это равноденствие и начало весенних подвижек в погоде. Во-вторых, название месяца у чувашей соответствует персидскому. Как известно, персы, таджики, а также народы современного Дагестана и Казахстана (ногайцы, лезгины) отмечали его в марте (9,18 или 21числа). Таджики и памирские народы (например, ваханцы) в *навруз* шьют новую одежду, красят яйца, молодежь качается на качелях, очищают избу, взрослые ходят друг к другу и угощаются, детям раздают гостинцы, в ритуальных целях используют свежие прутья, скатывают лепешки, пашут и сеют [Стеблин-Каменский 1975: 193, 203; Розенфельд 1970: 115–117]. А у чувашей название месяца, обряды *мункун* и *сĕрен* (в составе которых проводятся перечисленные у персов, таджиков и ваханцев ритуалы), также пахота и сев не сходятся в одной точке, а растягиваются на три месяца: *мункун, пуш* и *ака*. Кроме того, у чувашей действия и представления, связанные с *мункун*, более значительны (в религиозно-обрядовом плане) по сравнению с другими ориентирами для обозначения начала года. Одно дело — древнее название месяца, другое — астрономические (природные) ориентиры, третье — начало нового года у народов Центральной Азии, четвертое — начало весны у ираноязычных народов и у народов на Средней Волге, пятое — религиозные представления о начале года и связанные с ними ритуалы. Реально допустимо, что чуваши Новый год отмечали в месяц *нурăс/нарăс,* так как закрепилось название месяца и есть село в Чувашии под этим названием. Но миграция с юга (Семиречье — Кавказ) на север (Среднее Поволжье) и природно-климатическая разница внесли коррективы, растянув прежде закрепившиеся в одной точке действия сельскохозяйственного, бытового и ритуального характера на три месяца. Конечно, начало нового года у народов Австралии, Центральной Азии и Среднего Поволжья не совпадает. Это связано с тем, когда окончательно «проснется» земля-кормилица. Поэтому невозможно переносить представления одних народов на представления других народов. Поэтому с точки зрения религиозно-ритуальных действий, определить месяц *нарăс* как начало года у чувашей невозможно. См. дополнительно *мункун* в разделе «Родовые обряды».

Схема 10. Месяцы




**Пуш уйăх** — пустой (порожний, свободный) от (тяжелых) работ пора. После того как в небе над полями раздаются трели жаворонка, через неделю снег полностью сходит. Земля освобождается для работ. Поэтому чуваши и дали месяцу такое название [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 114; Georgi 1775: 850; РГО, р. 53, оп. 1. 56: 38 и др.]. Аналогично в Индии — *поуш/пус,* в Литве — *пустис.*

В этот месяц у чувашей происходило сватовство невест. Примечательно сватовство оставлением нагайки жениха в доме невесты. Поскольку название нагайки — *пуш(ă)*, то есть сторонники,

связывающие названия нагайки и месяца. В некоторые годы на этот месяц приходятся обряды *мункун* и *сĕрен*

Временной диапазон: март — апрель.

Согласно некоторым источникам, есть основание полагать, что в древнечувашском календаре данный месяц являлся началом года. На это обращали внимание и исследователи. *Мункун* — весенний праздник поминовения усопших, являющийся вехой в делении года на два сезона, — иногда приходился на конец этого месяца. Тем не менее говорить о нем как о начале года не приходится; скорее, это конец года, т.е. происходит «опустошение» календарного года. Действительно, в это время поля очищаются от снега, иссякают запасы пищи и корма. Во многом проливает свет на значение слова *пуш* латинское слово Februa и производные от него лексемы — «очищение», последний месяц римского календаря, т.е. февраль. Притом следует учесть климатическую разницу, что позволяет говорить о разрыве минимум в месяц. В одном семантическом ряду — и значение христианского поста, уходящего корнями, конечно, в более седую древность.

**Неделя**

Неделя — единица времени протяженностью несколько суток — *эрне*. В рукописях XVIII в. и в диалектах — *эрьня, арне, ӑрня* [РАН, ф. 21, оп. 5. 6: 115об.; 149: 129; Поле 90: 134 и др.]. Восходит к персидскому *адинэ* «пятница». На эпитафиях в Волжской Булгарии слово часто встречается в форме типичного чувашизма, т.е. с явлением ротацизма — закономерным замещением *з* — *р* в ауслауте и инлауте (вместо *ädinä* употреблялось *ärnä* «неделя») [Закиев, Кузьмин-Юманади 1993: 20]. От проточувашей заимствовали слово марийцы и удмурты (*арня*). У татар — *атна*, уйгур и башкир — *азна*. Этимолог М.Р. Федотов, в частности, писал: «Наши усилия найти что-либо сходное или хотя бы отдаленно напоминающее дням чувашской недели у алтайцев, монголов, якутов, тувинцев, бурят не увенчались успехом» [1962: 257]. У чувашей недели соответственно погодным изменениям, ритуальным действам и аграрным заботам имели названия. Например: неделя паводков, крапивная неделя, неделя свадеб, неделя косы, овинная неделя, неделя сказок и т.д. [Патмар 1993: 41–45].

Неделя протяженностью в семь дней была характерна не для всех народов. Так, пять дней в неделю у африканских йоруба, а у народа дед калабар — восемь. И.М. Дьяконов показал, что нередко встречающееся указание на вавилонское происхождение семидневной недели неточно: в обрядовых календарях вавилонян «обозначаются

лишь счастливые и несчастливые для каких-либо начинаний дни... Как известно, счет семидневных недель независим от счета дней месяцев; итак недель в вавилонском календаре не было» [1976: 305]. У татар в древности неделя состояла из пяти дней, а среда считалась серединой недели. Аналогично у русских (среда < *середина*), немцев (Mittwoch). Та же картина у чувашей. Так, известно, что *мункун* длится пять дней, а по другому источнику — неделю, в пятый, заключительный, день проводят *сёрен* с целью очищения. *Юн кун* (среда) — букв. «день крови», т.е. жертвоприношений и отдыха. Видимо, не правы И.Г. Георги и К.С. Милькович, определившие пятницу как начало недели у чувашей. Во-первых, при пятидневной неделе, когда среда была серединой, пятница является концом пятидневки. Во-вторых, пятница как день отдыха замыкает неделю.

Имеется специальное божество *Эрне ватти* (букв. «Недельная старуха»), являющееся стражем порядка в неделю. Особенно следит за соблюдением дня отдыха — пятницы. «В деревне Масловой передают, что если кто в четверг на пятницу будет прясть, то недельная старуха на том свете в наказание будет прясть его волосы; тех, кто на пятницу будет стирать белье, — она будет поить зольной водой; мнущих лен — она будет мять на мяльнице» [Магнитский 1881: 64–65]. Духовенство боролось против соблюдения пятницы, издавало на этот счет распоряжения: «В воскресенье и табельные дни работами заниматься никакими не должны, а дни идолопоклоннических праздников ни под каким предлогом в праздности не проводить, а употреблять таковые в общественных работах, какие в то время случатся, наблюдая, чтобы в эти дни непременно работали и по собственному хозяйству» [ГАУО, ф. 318, оп. 1. 564: 47–54]. Чуваши начинали работы в четверг, понедельник и воскресенье. Так, страду начинали в воскресенье и называли буквально «днем выноса серпа». В среду, пятницу и субботу от таких начинаний воздерживались.

Неделя у чувашей выступает в качестве меры времени. Дни наступлений основных праздников и обрядов (*Çăварни, мункун, çинçе, çимĕк, Вăйă, кĕр сăри, юпа,* сбор родни в честь новорожденного и т.д.) исчисляются неделями.

В песнях выражается сожаление об этом:

Çăварни приходит на семь дней,
Почему же не длится семь недель?

Приготовления к родовому празднику *мункун* начинают за неделю (готовят пиво, извещают и дают пробовать родственникам).

Новорожденному дают имя через неделю, до этого он имеет статус безымянного и еще не вошедшего в круг семьи и рода. В бане чуваши мылись в профанных целях раз в неделю. Чествование божества *Киремет* на уровне семьи необходимо провести раз в неделю.

Полные варианты лечебных ритуалов также занимают неделю. Поскольку современная неделя — это семь суток, то рассмотрение еженедельных религиозных действий и молений основано на описании конкретных дней недели.

**Шăмат** — суббота. От персидского или арамейского *sabt, shobat, shabbat*. Первый день после выходной пятницы. Среди некрещеных чувашей суббота и в настоящее время признается за начало новой недели.

В связи с перемещением в позднем календаре выходного дня с пятницы на воскресенье, многие атрибуты четверга были перенесены на субботу. Поэтому этот день выделяется многими сакральными событиями. Так, весенний родовой ритуал по угощению духов предков некоторые чуваши начинают в субботу. В этот день им отделяют часть приготовленной пищи, особенно пиво и курятины. Данная суббота еще называется *калăм*. Ночью в *калăм* колдуны выходят на порчу. Поэтому все стараются с вечера оградить дома и строения «железной оградой» (например, очерчивают вилами). По той причине в субботу в некоторых местах проводят *сĕрен, çимĕк* и *юпа* [Поле 90: 194, 220; Сбоев 1865: 144 и др.].

Поскольку суббота — день священный, в этот день или накануне моются в бане и надевают чистое белое белье. По этому поводу существует поверье: если в субботу больному надеть черную рубашку, то он умрет. В этот день воздерживаются от начала свадьбы.

**Вырсарни** — воскресенье — «русская пятница» [Поле 90: 194; Паллас 1773: 138; Димитриев 1960: 280 и др.]. Аналогично у удмуртов. У персов — «день недели». Они свидетельствуют о позднем вставном характере воскресенья как выходного дня.

Поскольку у чувашей выходным днем была пятница, воскресенье они не почитали. Следует учесть, что при пятидневной неделе среда оказывалась наиболее отмеченной с религиозной точки зрения (не случайно ее буквальное значение — «кровавый»). С переходом на семидневную систему недели некоторые священные действа перенеслись на воскресенье. Так, воскресенье стало днем жертвоприношения божеству *Валем хуçа*. Если раньше *мункун* начинался в среду, то позже некоторые начинали его в воскресенье. Начало ряда праздников в воскресенье вечером еще не означает, что ритуал начинается именно в этот день. Следует сказать, что вечер этого

дня у чувашей — фактически это начало другого дня, т.е. вечер воскресенья — это начало понедельника. Именно так обстоит с рядом праздничных зачинов. Например, семейное торжество по случаю угощения божества *Хёртсурт* начинается мытьем в бане в воскресенье вечером. Учитывая такую ситуацию, информанты часто предупреждают, что речь идет о другом дне. Так, относительно *сёрен* говорится: «В воскресенье вечером (или в понедельник) молодежь (от 10–12 лет) берет прутья и с музыкой обходит все село из дома в дом». В воскресенье поздно ночью можно завершить праздники. Во-первых, это уже понедельник, во-вторых, финал несакрален, как начало. Например, в последний день *Çăварни* (в воскресенье) молодежь таскает на улицу солому и, прогуляв до поздней ночи, сжигает всю солому на месте. Все объясняется тем, что у чувашей воскресенье — день вставной. Фактически в воскресенье отсутствуют религиозно-обрядовые действия. В вечер или ночь этого дня можно или завершать, или начинать действия, что равнозначно проведению действий в понедельник.

С конца XIX в. православные праздники начинают интенсивно внедряться. Так, среди чувашей начинают практиковаться два выходных дня: пятница и воскресенье. В эти дни не разводят огонь в очаге. *Мункун* постепенно сдвигается на воскресенье. Аналогично происходит и с малыми поминовениями.

**Тунти** — понедельник. Единого объяснения этимологии нет. В качестве корня слова можно видеть *тун* «отрекаться от слов, от виденного или сделанного». Соответствует такому значению поговорка: *Иртсе кайсан, тунти кун* — букв. «После того, как прошло — понедельник». Н.И. Ашмарин привел в качестве параллели русскую пословицу: «Спустя лета по малину не ходят». Тогда значение слова *тунти* можно перевести как «день отнекивания». Не так далека по смыслу другая этимология, имеющая «собратьев» в удмуртском *туно* «ворожея», коми *тун* «волшебник». Поэтому некоторые исследователи склонны рассматривать *тунти* как «день ворожбы», «день, проводимый у знахаря». Заманчива и третья версия, имеющая аналогию у крещеных татар: *тунти көн* «главный, старший, первый день». У удмуртов понедельник означает «рождение». В таком ключе воспринимал значение чувашского *тунти* и В.К. Магницкий [Магнитский 1881: 23; Ашмарин 19376: 137; Димитриев 1982: 19 и др.].

На понедельник приходятся многие праздники и ритуалы, особенно посвященные духам предков. Например, *мункун*, начинающийся в субботу или воскресенье, в понедельник имеет продолже-

ние. В этот день варят специальную пищу и совершают угощение пришедших в гости духов родственников. Вечером дети и молодежь собираются на *сёрен*. Понедельник, наряду с субботой, подходит для ритуала *юпа*.

Приметы, связанные с понедельником, противоречивы. С одной стороны, говорят, понедельник для любых действий подходящий. Советуют начинать дела в понедельник. С другой стороны, именно понедельник считается тяжелым днем. Во втором случае, видимо, имеем дело с поздним влиянием. Так, в понедельник начинают жатву, но он не подходит для завершения. Если завершение жатвы приходится на понедельник, то оставляют на другой день хотя бы немного. В этот день также существует запрет для выхода на сев и первого выгона скота.

**Ытлари** — вторник. В определении значения слова наиболее правдоподобной представляется версия происхождения от корня *ытла(шши)* «лишний, пустой», т.е. день, не имеющий автономного смысла. Действительно, нами не обнаружен никакой, хотя бы незначительный, исконно чувашский ритуал, приуроченный именно ко вторнику. Видимо, вторник в чувашском календаре оказался поздним — вставным — днем. В результате этот день у чувашей оказался «обделенным» в плане религиозных обрядов. Сведения о нем как о дне поминания усопших сразу же после *мункуна* — православная трактовка. Версия *ытла(н)/утлан* «садиться (верхом)» представляется натянутой.

Относительно вторника имеется ряд примет, противоположных по смыслу. Так, раньше и теперь у некрещеных чувашей второй день недели хорош для предпринятия важных дел и ритуалов. Однако источники содержат и советы типа: «Во вторник на сев не выходят, в этот день и птица не вьет гнездо», «Во вторник пиво не удается», «Вторник — день тяжелый» [РАН, ф. 21, оп. 5. 149; Поле 90: 194; 89: 130 и др.]. Конечно, речь идет о культурных наслоениях.

**Юн** — среда — «день крови» [Поле 90: 134; 94: 259; Паллас 1773: 144 и др.]. Такое название сохранилось у татар-кряшен, башкир, караимов, крымских татар (*кан кӳн*), а также марийцев, мордвы, удмуртов (*вӳр, вяр, вир*). Естественно, речь идет о жертвоприношениях в среду у данных народов. Здесь у исследователей разногласий нет.

Древний чувашский праздник *мункун* начинается именно в среду. В этот день моются в бане и надевают лучшую одежду. На вопрос: «Почему же этот праздник отмечается в среду?» — они объясняют, что в этот день чуваши в лице их предка получили от *Турă* свою

религию. «Наш мункун приходится раньше Пасхи», — добавляют они. Вечером на важные строения и объекты хозяйства втыкают свежие рябиновые прутики с целью ограждения от порчи колдунами. В среду открывают бочку пива, пекут блины, совершают моление и угощают духов предков. Непосредственно поминание совершается в четверг. Крещеные чуваши все действия со среды перенесли на воскресенье. Конечно, следует отметить, что первый день *мункуна* называется *калăм*. В среду чуваши собирались на ярмарку и базары, *çимĕк* начинался в среду со сбора корней трав в лечебных целях и т.д. Вайнахи, для сравнения, инициирование дождя проводили только в среду и посвящали его своему богу-громовержцу Сиели [Мадаева 1983: 90]. Славяне Сибири в XIX в. Масленицу начинали также в среду [Макаренко 1913: 142].

В праздничные среды существует ряд запретов. Например, нельзя заходить в клеть, подметать пол, открывать что-либо, в противном случае коноплю поломает сильный ветер. Имеется табу на стирку белья. В непраздничные дни по средам также соблюдается запрет на начало и завершение жатвы, резание скота и топку бани.

**Кĕçнерни** — четверг — «младшая неделя». Совершенно аналогично у удмуртов. У персов и пуштунов — «пятый день (недели)».

Основные сакральные праздники приурочены к четвергу. Достаточно их перечислить: *Çăварни, Учук, сĕрен, çинçе, мункун, çимĕк, çураçма, кĕр сăри, хывни, чӳклеме*. В праздники, а также в «четверг вечером прекращают всякую работу и с семьями идут в баню, моются и стригутся» [Месарош 2000: 321].

Чувашский четверг соответствует русской субботе, что объясняется очень просто: четверг — день, предшествующий выходной пятнице. Например, почему именно вечером по четвергам каждую неделю поминают новоумершего до проведения обряда *юпа*? Дело в том, что сутки у чувашей — с вечера до вечера, т.е. четверг вечером — это уже пятница, а не четверг. А в пятницу проводятся непосредственные ритуалы, которые мы назвали. Впрочем, словосочетание *эрне каç* «вечер пятницы» — единственное исключение, когда имеется в виду вечер с четверга на пятницу наряду с *кĕçнерни каç* «четверговый вечер». Кстати, татары также называли четверговый вечер *атна кич*, т.е. «вечер пятницы». Ночь с четверга на пятницу таджики считали опасной. Здесь, разумеется, сливаются значения «день явления усопших» и «праздный». Вечером уже не работали. Сотник вечером ходил по дворам и объявлял о предстоящем завтра празднике. Так, в *çимĕк* с четверга на пятницу даже лежащую поперек палку нельзя переложить вдоль, говорят чува-

ши, т.е. ничего не делают. Приостанавливаются все полевые и домашние работы. Интересно отметить, что великий князь Волжской Булгарии Алмуш прием по случаю торжественного чтения письма арабского халифа назначил на четверг. Прибывших в воскресенье с миссией членов посольства разместили, разбив юрты около ставки. Им пришлось дожидаться еще четыре дня. Конечно, была и другая причина: надо было дождаться приезда князей земли [Ковалевский 1956: 131]. Однако причина может крыться именно в сакральности четверга, вернее — пятницы, ибо чтение письма началось в четверг вечером по приезду князей. И здесь нельзя не провести параллель между традициями жителей Булгарии и чувашей. В то же время невозможно принять предположение Г.И. Комиссарова о том, что национальным праздничным днем в неделе у чувашей был четверг [1999: 263]. Если говорить об исконном выходном дне у чувашей, это была среда.

Приметы, связанные с четвергом, неоднозначны. Например, одни источники утверждают, что четверг не подходит для выхода на сев и жатву, так как от пореза серпом будут распухать руки. Другие источники, наоборот, утверждают, что четверг — удачный день для выхода на сев и жатву. Русские считали четверг днем, не подходящим для хозяйственных дел (так, они не сажали капусту, чтобы черви не поточили). Таджики предпочитали начинать свадьбу в этот день.

**Эрне** — пятница [Поле 90: 134; Gmelin 1751: 53; Вишневский 1846: 3 и др.]. Слово восходит к персидскому этимону. Аналогично у других народов Поволжья и Приуралья финно-угорской и тюркской группы, входивших в состав Булгарского государства. Пятница стала праздничным днем под влиянием ислама. Слово сохранилось на эпитафии чувашки-мусульманки от 1262 г. У мишарей название дня бытует в форме *атна*, у удмуртов этот день значит «большая татарская неделя» [Владыкин 1994: 223]. Расширение семантики *эрне* «день → неделя» — явление позднее. Поскольку этот день до христианизации был почитаем, его еще называли *мăнарни* [ЧГИ 808: 71об.] — «великий пятничный день». Затем конструкция была перенесена и на воскресенье: в моргаушском диалекте — *мăнсарни кун* «великий воскресный день». Следует заметить, что выражение «в пятницу вечером», в отличие от других вечеров, означает не вечер на субботу, а с четверга на пятницу.

Пятница — день молений. В этот день все дела откладываются, и время проводят в праздности и отдыхая. Даже в страду, когда дорог каждый день, в пятницу отдыхали. Ныне традиция сохранилась у не-

крещеных. Нельзя топить печи, ездить в лес и в поле. Раньше накануне, в четверг вечером, мылись в бане, надевали белые рубашки и сидели у домов. В этом плане чуваши схожи с марийцами и татарами. Как объясняют информанты, отдыхать велел сам *Турă*. По пятницам он оставляет свое жилище и отправляется на землю узнать, не работают ли чуваши. В наказание Бог посылал непогоду. С введением христианства правила стали нарушаться, и появились «пятничные старосты», назначаемые обществом из парней. Они были уполномочены проверять соблюдение религиозных установлений. Например, разгоняли в этот день с полей девушек, нанимающихся в страду жать хлеб. Конечно, в число запретов входило и прядение — один из основных видов рукоделия. Как свидетельствует сравнительный материал, аналогичное *Хĕртсурту* таджикское божество Деви Сафед считалось покровительницей прях, а пятница была ее днем, поэтому в этот день не прядут. Конечно, отдыхавшие в пятницу чуваши воскресенье за праздник не считали.

Наиболее сакральные ритуалы приходились на пятницу. Так, в этот день совершали жертвоприношение божествам *Вут, Шыв* и *Йĕрĕх*, проводили земледельческие обряды *Акатуй, сурхури, чӳклеме*, ритуалы очищения (прохождение сквозь землю и *сĕрен*), а также все этапы похоронно-поминального цикла (*мункун, çимĕк, кĕр сăри, хывни, юпа*). В праздники, длящиеся неделю и более, именно пятница отмечалась наиболее торжественно. Например, *çинçе* длится несколько дней, а в пятницу нарядно одетая молодежь выходит на *Вăйă* и играет до зари. Интересно, что в Волжской Булгарии похороны знатного вельможи были назначены на пятницу [Ковалевский 1956: 144].

С пятницей связан ряд примет и запретов, направленных на регулирование дня отдыха. Например, того, кто осмелится работать в этот день, ударит молния. В.К. Магницкий зафиксировал божество *Эрне ватти* («Недельная старуха»), наблюдающее за почитанием пятницы. Согласно знахарям, за нарушение пятничного отдыха следует уничтожение хлебов. Таджики ночь с четверга на пятницу считают опасной для матери и новорожденного.

### Сутки

Сутки — по-чувашски *талăк*; отсюда понятие «год»: *çул* «год» + *талăк* «сутки», что позволяет говорить о сутках как об основной мере исчисления времени. Аналогично у народов финно-угорской и тюркской групп в Поволжье. Как полагал В.Г. Егоров, *талăк* ис-

конно обозначал нечто целое, круглое или кругооборот. Для сравнения: в хакасском *тегилек,* туркменском *тегелек* означают «круглый» [ЧГИ 209: 349; 247: 85; Егоров 1964: 229 и др.].

Сутки как мера измерения времени отчетливо представлены в ритуалах. Например, *юпа* длится ровно сутки. Сокращенная форма свадьбы занимает такой же промежуток времени. Имеется специальный день, который чувашами назван «днем ухода змея в нору», соответствующий по времени православному празднику Воздвижения. Рассмотрение суток правильнее начинать с вечера, ибо именно так считают сами носители культуры. Вечер, как известно, это смена солнца луной. Это явление определяло начало суток в традициях многих народов, например в Дагестане, Удмуртии.

Сутки делятся на два больших отрезка — день и ночь, между ними существуют другие временные отрезки. Так, в заговорах от сглаза, в частности, говорится: «Утром, возможно, пристал; днем, возможно, пристал сглаз; при заходе солнца, возможно, пристал; в полночь, возможно, пристал сглаз; на заре, возможно, пристал; при восходе солнца, возможно, пристал сглаз...». Причем на семантическом уровне полдень соответствует лету, а полночь — зиме. Видимо, когда-то в верованиях чувашей каждой части суток соответствовало определенное божество, как это имеет место в зороастризме [Соколов 1997: 20]. Назовем имя одного божества — *Чун сыхлакан турă,* охраняющего «в течение суток души людей» [Ашмарин 1941: 237].

Далее обратим внимание на сакральные аспекты суточного цикла.

**Вечер** *каç* — завершение одних суток и начало других. У чувашей данное понятие имеет много вербальных вариантов. Для примера приведем список, основывающийся на положении Солнца в небе: «перед закатом солнца», «во время заката солнца», «к закату солнца», «когда зашло солнце», «когда село солнце», «после заката солнца до наступления темноты». Как замечают исследователи, закат — это время, когда уже не день и еще не ночь [Альбедиль 2004: 148], т.е. переходное время. Аналогичные примеры можно привести к словам «лучина», «темнота», «ночь» и т.д. Поскольку «заход солнца» соотносится с понятием «запад», то, конечно, «вечер» и «запад» составляют синонимический ряд на семантическом уровне. Аналогичная картина во многих языках. Например, «запад» и «вечер» в еврейском слова одного корня. Однако вечер — это и появление Луны на небе, что позволяет говорить о лунной основе исчисления времени чувашами. Об этом писал и Н.Р. Романов [1962: 240]. Основная специфика чувашского слова «вечер» в том, что оно в сочетании с названиями дней недели обозначает не конец, а на-

чало следующего дня, с которым его вместе произносят. Например, словосочетание *тунти каç* буквально значит «вечер понедельника», хотя по часам еще воскресный вечер, тем не менее счет идет на понедельник. То же самое: *юн кун каç* (буквально — вечер среды) фактически, по часам — во вторник вечером, а по смыслу — начало среды. Учитывая такое значение вечера, у чувашей выходным днем считалось время с вечера четверга до полудня пятницы. По этой причине начатое дело не принято завершать вечером. К вечеру чуваши приурочивали моления, считали, что вечер — это пора отхода к отдыху. Вообще было принято ложиться спать пораньше, что отразилось и в благословении молодоженам: «Вечером ложитесь пораньше, а утром вставайте раным-рано». Всякие нестандартные явления вечером считали знаком беды. Так, кудахтание курицы на шесте после заката солнца — к пожару. Наряду с понятием «вечер», слово *каç* в некоторых контекстах может означать ночь [Поле 94: 242; ЧГИ 29: 132; 176: 386 и т.д.].

Вечер — пора общения с божествами и защиты от духов. Одним из таких божеств является домашний пенат *Хĕртсурт*. Собираясь чествовать это божество, в четверг после обеда или вечером мылись в бане, а с закатом приступали к жертвоприношению. По этому случаю режут одного гуся, варят кашу и пекут лепешку с «пупком» и «носом». Дух *Вĕре çĕлен*, как известно, появляется в небе поздно вечером. Для излечивания от болезни, насланной им, постель вокруг обкладывают прутьями шиповника. Дух *Вупăр* также пристает по вечерам [ЧГИ 24: 259, 266; 31: 32 и др.].

Вечером выходят колдуны для осуществления вредных замыслов, особенно в *калăм*. Вначале они отправляются на кладбище и там принимают нужный им внешний вид. В дома, «огражденные» железом, они проникнуть не могут. В отличие от колдунов, знахари после размещения куриц на шестах гаданиями не занимаются [ЧГИ 236: 176; 238: 493; 239: 504 и др.].

Вечер — лучшее время для проведения обрядов. В *сурхури* молодежь выходит на улицу и собирает по домам продукты. Потом варят кашу, пьют пиво, гадают на предстоящий год. *Çимĕк* начинается в четверг вечером, т.е. приурочивается к пятнице, когда духам предков глава кладбища как бы дает «отпуск». Народ, взяв угощение (пиво, блины и т.д.), отправляется на телегах на кладбище. Те, кто хоронил родственников в течение года, к дугам лошадей привязывают колокольчики. Похороны — еще один пример вечернего ритуала. Хоронят вечером до заката солнца. Сила традиции настолько крепка, что и ныне этот обычай соблюдается всеми (без

различия вероисповедания). В древности чуваши хоронили быстро: если умер утром, то вечером того же дня. *Юпа* также начинали вечером. Айны считали, что умерший прибудет на кладбище вечером. Русские полагали, что спать на закате нельзя, ибо солнце может принять уснувшего за мертвого и уведет его душу. Аборигены Новой Зеландии старались по этой же причине не смотреть на заходящее солнце. С наступлением сумерек чуваши выбрасывают или сжигают оставшуюся одежду умершего. Айны, кроме всего, сжигали специально «построенный» домик из соломы. Смысл этих действий прозрачен: обеспечить умершего всем необходимым к вечеру [Поле 88: 49; ЧГИ 21: 533; 27: 202 и др.]. Совершенно аналогичны удмуртские и марийские верования.

**Ночь** *çĕр* — темное время суток, когда луна над, а солнце под горизонтом. Для обозначения ночи чуваши в основном используют слово «темно»: «с наступлением темноты», «с завершением наступления темноты», «когда совсем наступает темнота». Естественно, следует указать на синонимичность понятий «ночь» и «сон», когда все наоборот. Так, слезы во сне — к радости. Ночь, мрак, по определению исследователей, — это преддверие сотворения мира, возврат к правремени. Однако такое время еще не имеет границ, очертания и расстояния [Элиаде 1995: 86; 1987: 80]. Круговорот времени в рамках суток также имеет место в религии чувашей. Например, в заговорах есть словосочетание: «Пусть ночь приходит и уходит». Родственников, приехавших из других деревень на пир, не принято отпускать, пока они не проночуют в родовом доме три ночи. Все эти и другие аналогичные контексты говорят о ночи как о сущностном явлении в жизнеобеспечении в самом широком смысле.

Ночь является наиболее активным временем суток для божеств и духов. Домашнее божество *Хĕртсурт*, например, прядет по ночам, и ему ставят кашу на шесток. Поэтому моление и приношение даров таким божествам, как *Киремет* и *Йĕрĕх*, совершаются в ночное время в оврагах и у рек с соблюдением тишины. Символическое кормление духов предков, особенно совместная еда, проводится в это время суток. Духи предков также требуют, чтобы первые три ночи родственники сидели или спали на их могилах. Они являются домой по ночам не менее трех раз в год. Поскольку ночь — время бодрствования божеств и духов и время сна для живых, в ночные часы без острой необходимости нельзя находиться в пути, вести активный образ жизни и даже смотреть в окно на улицу. Нарушение порядка может обернуться заблуждением в дороге, болезнью и хворью [ЧГИ 21: 520; Акимова 1926: 28–29 и др.].

Ночь — время действия колдунов. Они особенно активны в ночь *калăм*. В эту ночь они успевают на печи посеять просо, вырастить, обмолотить, растолочь, сварить кашу и вылететь на помеле через трубу. Обойдя вначале семь кладбищ, колдуны отправляются на порчу. Обряды по выявлению причин болезни и изгнанию злых духов также лучше проводить ночью. Именно так делали, например, айны [Спеваковский 1988: 168].

Многие обряды проводились ночью. Наиболее характерные примеры — *юпа* и *Киремет*. С этой целью отправляются на кладбище и приглашают родственника, позвав его по имени. В *юпа* действия на символическом мосту также совершаются ночью. В старину и *Учук* проводили ночью. Например, в известной местности Девять деревень *он* приходился на ночь накануне Киятской ярмарки.

Тексты фиксируют также определенные отрезки ночи. Так, непосредственные действия *юпа* начинаются с отправления на кладбище по наступлении темноты. Сигналом к обряду «девичья пахота» является выстрел из ружья в только что покрывшееся мраком ночное небо. Ритуал божеству *Киремет* в рамках семьи начинается с варки каши на темном дворе.

Действия основных обрядов занимают всю ночь. Среди них — *сĕрен*, *юпа*, *улах*. В *юпа* в качестве светила используют длинную свечу, которую постоянно приращивают снизу. В *сĕрен* старики наставляют участников, чтобы они выдержали всю ночь. Те шумели, плясали, пели, в противном случае как деревня, так и жители не смогут очиститься от недугов. Зимние длинные ночи чуваши коротали за рукоделием и в общении с соседями и родственниками. Молодежь частенько собиралась на *улахи*, что позволяло ей вести себя в уединении более свободно.

Конечно, гадания в зимних ритуалах (*сурхури*, *улах*) занимали важное место. Гадали, в основном, о предстоящей жизни.

Ночь — один из основных признаков обрядов перехода: например, бдение при умершем, а также в *юпа*, свадьба пляшет и поет всю ночь. Ночь также наиболее опасная часть суток. Полагают, что вырытую для похорон яму нельзя оставлять на ночь, ибо ее, пустую, займет какой-либо злой дух. Поэтому рыли с утра, а хоронили в тот же день после обеда. Так же, например, у коми [Терюков 1990: 13]. Преодоление ночи в бодрствующем состоянии (пение, пляска или хотя бы не-сон) обеспечивает положительный исход предприятия (одоление болезни, очищение в широком смысле, защита от злых духов, благополучный переход души в иной мир и т.д.). И, наконец, ночь является противоположностью дневной части суток.

**Полночь** *çур çĕр* — пик ночи [Автор: 44; ЧГИ 21: 23; Магнитский 1881: 224 и др.].

В середине ночи повышается активность божеств и духов. В это время их, говорят, даже можно увидеть, что имеет нежелательные последствия. Так, согласно В.К. Магницкому, временем выхода на поклонение божеству *Киремет* чувашами всегда избирается полночь. По рассказам стариков, в *киреметных* оврагах в полуночные часы можно увидеть свет. Озера и реки в это время обращаются в бездонную пропасть, куда тащат людей духи *Вутăш*.

Именно в полночь выходят колдуны, приняв соответствующий вид.

Полночь отмечается и ритуально. Например, в *Вăйă, мункун*, девичьей пахоте, *юпа*. Например, возобновляется угощение участников *юпа*: из родника приносится ведро воды и с ковшом обходят всех по порядку; попив, те опускают в кружку монеты, которые потом отдаются музыканту. Затем кушают мясное. По данным С. Филимонова на 1903 г., в д. Яргунькино Ядринского у. проводить антропоморфный столб на кладбище всегда шли в полночь. Приготовления начинаются заранее, хотя свадьба начинается именно в полночь: в это время мужская свадьба заезжает во двор девушки. Вообще, полуночные рубежи бывают нескольких типов. Например, *Вăйă* расходится перед полночью. Также участники *мункуна* расходятся до полуночи, а обход оставшихся домов оставляют на другой день. В «Девичьей пахоте» впрягание в соху происходит, наоборот, в полночь. Качели, построенные в *мункун*, уничтожаются в полночь на *çимĕк*. Гадания в *сурхури* начинаются в полночь.

Представления о полуночи у удмуртов, марийцев и русских удивительно схожи с чувашскими [Гаврилов 1880: 160; Яковлев 1887: 25; Афанасьев 1994: 567 и др.]

**Рассвет** — существует множество лексических обозначений данного явления природы. Их можно сгруппировать вокруг понятий «свет», «заря» и «солнце». Например: «в то время, когда приходит синий свет», «с обозначением зари», «перед восходом солнца». Рассвет фактически предутро, и даже часть утра. Тому подтверждение: «рано утром до посветления». В слове «рассвет» подразумеватся понятия «подъем», «рождение», «генезис», «оригинал»; а в шотландском синонимичном «рассвету» слове *outset* вперед выступают эстетические характеристики явления — «украшение», «орнамент».

На рассвете можно увидеть облик божества *Кăвак хуппи*, однако это случается чрезвычайно редко и только со счастливчиками. Кашу,

сваренную в честь *Хĕртсурта*, съедают рано утром до восхода солнца. Для избавления от духа *Вĕре çĕлен* в лесу собирают нужные травы до появления солнца.

Многие обряды начинаются на рассвете, или к этому периоду суток приурочиваются наиболее значимые их части. Так, при начале посева до восхода солнца положено вынести в шапке или подоле несколько горстей семян и рассеять на своем загоне. Притом действие никем не должно быть замечено. Видимо, с одной стороны, боялись сглаза, с другой — старались показать процесс сева происходящим как бы от природы. Сватовство завершается перед посветлением, плач невесты и завязывание женской головной повязки *сурпан* приурочиваются также к этому времени. Многие важные элементы обряда *юпа* приурочены к рассвету (пляска и песни до рассвета, выставление стола к воротам, проводы антропоморфного столба) [Зеленин 1915: 555; Месарош 2000: 186, 189 и др.].

Полезно совершать на рассвете лечебные ритуалы. Видимо, учитываются такие семантические аспекты, как «обновление», «рождение», «чистота», «непорочность», «свет». Хворые желтухой, например, до восхода купаются в воде, где предварительно купают иволгу.

«Рассвет чреват днем» [Абрамян 1983: 130], на рассвете завершаются или начинаются ответственные этапы религиозных действ.

При выносе намогильного столба из дома, в частности, поют:

Заря идет, белея,
Белым занавесом не загородить.
Нашему родственнику пришла пора покинуть,
Златом-сребром не остановить [ЧГИ 690: 3].

Вообще, проникновение луча — «символика полового акта» [Панов 1934: 338]. Вспомним происхождение таким образом героя богатырской сказки у многих народов.

**Утро** *ир* — начало дня. Понятие может быть передано при помощи следующих словосочетаний: «с посветлением», «с восходом солнца», «с началом выгона скота», «с погашением лучинок». Являясь началом дня, утро может включать и рассвет. Например, слововочетание «рано утром» относится и к периоду суток до восхода солнца.

Анализ источников свидетельствует, что на данное время суток приходятся начало и завершение религиозно-обрядовых действий. Так, *мункун* как на общесельском, так и родовом уровне начина-

ется с утра: рано утром хозяин дома выходит к воротам встречать духов предков, потом представители каждого дома собираются на площади (главном перекрестке) деревни, приглашают родных и т.д. В *çимĕк* с утра моются в бане, *Акатуй* также проводится в утренние часы. Среди ритуалов, завершающихся утром, в первую очередь можно назвать девичье пиво, *юпа*, а также обряд, посвященный божеству *Хĕртсурт*. Например, каша, оставленная *Хĕртсурту* с вечера на ночь, съедается всей семьей утром [ЧГИ 21: 7, 23, 528 и др.]. Согласно легенде индейцев Калифорнии, земная твердь была сотворена утром [Kroeber 1907: 229–230].

Определенный интерес представляют действа по схеме «утро — вечер», «утро — утро», «вечер — утро» и т.д. Вообще, чуваши свою жизнь старались строить как в банной молитве: «Устрой нам, Турă, чтобы мы вечером легли спокойно, а утром встали легко». Моления проводили или вечером, или утром. Зажинать загон выходили к вечеру, а на другой день утром отправлялись всей семьей. *Сĕрен* начинается и завершается утром.

Поскольку утро — это обновление, в это время суток проводится много лечебных ритуалов.

**День** *кун* — светлое время суток. Узкое значение — полдень. Является противоположностью ночи. В его семантическом ряду стоят понятия «сегодня», «окно». День — антипод ночи.

Одной из выделяющихся частей дня можно считать время «ближе к полудню». Например, ближе к полудню начинают свадебные действия. К этому же времени приурочивают отправление в лес за деревом для намогильного столба.

В полдень начинают обряд провоцирования дождя. По случаю чествования божества *Хĕртсурт* в полдень моются в бане. Однако данное время дня во многих случаях считается опасным. В это время *Турă* «иногда спускается на землю и ходит в поле по межам» [Комиссаров 1999: 248]. Поэтому чуваши считают неблагополучным «производить сев в самый полдень, а также выезжать или начинать другое какое-либо дело» [Магнитский 1884: 178]. Особенно опасно купаться, ибо именно тогда на дне водоемов разверзаются бездонные пропасти, а воды кишат духами типа *Усал*. Нельзя спать в полдень во дворе, так как может унести вихрь (видимо, подумает, что мертв). Лихорадка также пристает в полдень [ЧГИ 177: 522; 204: 160; 209: 363 и др.]. Для петербуржцев полдень — это когда раздается выстрел в Петропавловской крепости.

Примечательно, с ритуальной точки зрения, время после полудня. Так, в *Учук* в это время на место подводят животных, выделен-

ных для жертвоприношения, а сельчане собираются туда с продуктами. Непосредственные действия обряда провоцирования дождя начинаются после полудня и длятся до вечера. В *мункун* после полудня женщины занимаются приготовлением ритуальной пищи. На пахоту, сев и жатву в первый день идут после полудня и делают один заход.

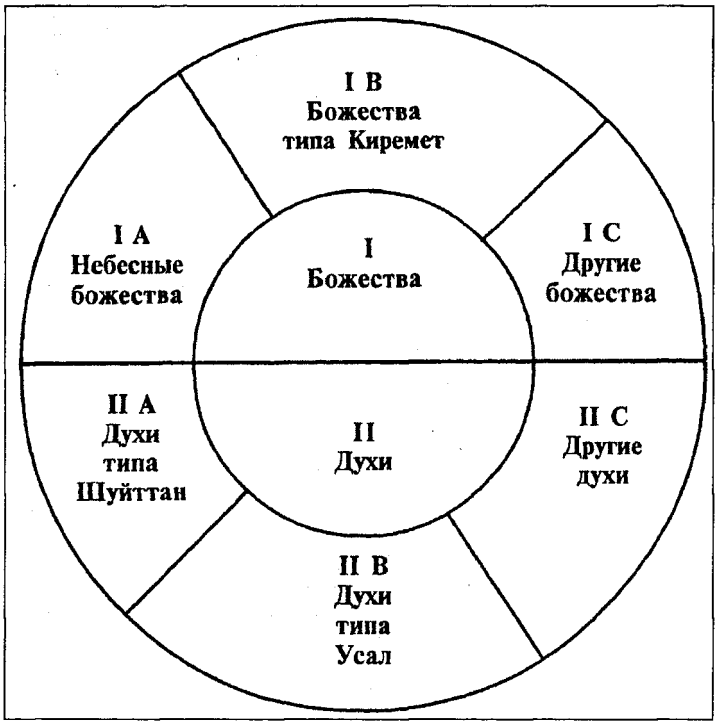
## ВЫВОДЫ II

Исследование позволяет схематично построить систему верований чувашей (Схема 11).

Схема 11. Верования

Также можем представить обобщенные и подробные схемы. Например, схема главы «Божества и духи» (Схема 12).

Схема 12. Божества и духи




Во-первых, схема объединяет части в целое, во-вторых, взаимосвязанные элементы расположены в определенном порядке, в-третьих, работает принцип взаимоисключения (I A ≠ I B, I C ≠ I A, I B ≠ I C, I A + I B + I C = I и т.д.). Однако данная система может быть расширена и усложнена. Материалы 5 и 6 глав также можно проиллюстрировать простой схемой. Как видим, система божеств и духов, а также представления о пространстве и времени являются основополагающими в верованиях народа. Достаточно отчетливо поддаются классификации божества, обитающие на небе, и божества, обитающие на земле. Первая группа возглавляется божеством *Турă*, а вторая — *Киреметем*. Имеется третья группа божеств, также занимающих в жизни чуваша немаловажное место (*Шилĕк, Кăвар, Хĕртсурт,* и т.д.). Каждое из них имеет свою нишу. Работа позволяет констатировать, что пантеон чувашей политеистичен, хотя просматриваются и элементы синтеза с мировыми религиями (например, *Турă*).

Или другие параметры (Схемы 13–15).

Схема 13. Генеалогия божеств Кĕлĕ и Валем хуҫа

Схема 14. Генеалогия некоторых божеств

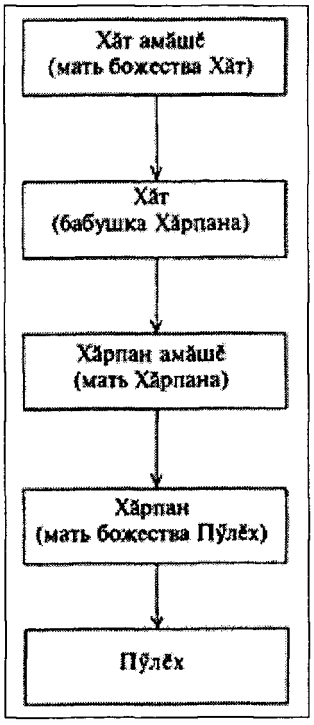
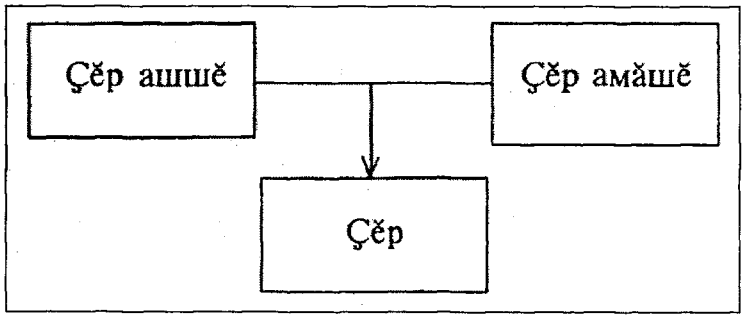


Схема 15. Генеалогия божества Çĕр



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Заключении предлагаются вкладыш «Система религии чувашей» и схема 16.

Схема 16. Система фольк-религии

Исследование самобытного и обширного слоя культуры позволило получить гносеологическое представление о фольк-религии чувашей. Расшифровку схем и таблицы-вкладыша читатель может проделать самостоятельно. Ценно то, что все элементы и блоки фольк-религии состоят в сложных обусловленных связях и состав-

ляют неразрывное целое. Тем не менее данная работа небезупречна. Например, могут сказать, что исследование представляет не систему фольк-религии, а ее систематику, т.е. систему, выработанную автором. Однако наша систематика максимально близка к естественной системе изучаемого феномена. Это все равно, что прямыми линиями рисовать круг, все время приближаясь к окружности, но никогда не достигая идеала. По крайней мере, автор стремился к тому, чтобы его систематика максимально отражала содержание и логику строения фольк-религии. В конце концов, последовательная реконструкция и классификация праздников, обрядов и верований — это изложение системы воззрений народа. Данный принцип систематики, по нашему мнению, наиболее плодотворен. На основе собранного и систематизированного материала далее можно строить таблицы и схемы, отразив в них скрещивания, соединения, взаимодействия всех блоков и элементов.

В конце концов, наша систематика не более трансцендентна, чем задача о квадратуре круга из математики, где требуется построить квадрат, равновеликий данному кругу.

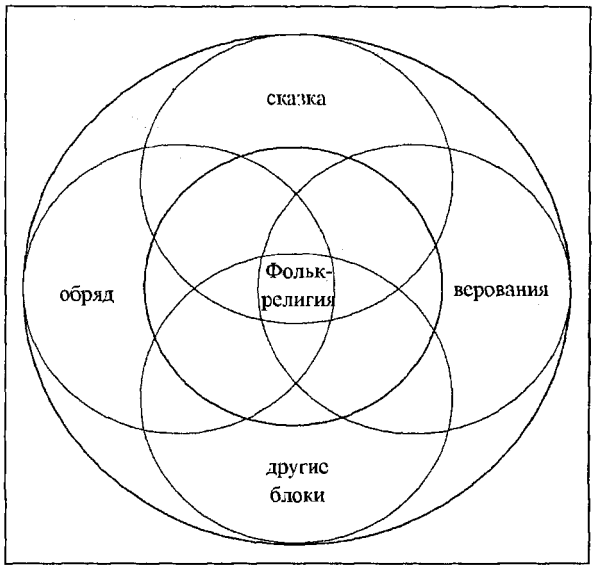
Это — синхронный (или горизонтальный) срез, ее синтагматика. Диахронный (или вертикальный) взгляд осветил бы отдельные культурно-религиозные блоки в соединении на всех уровнях. Например, обрядовые действия и моления, посвященные *кириметям*. На основе проделанной работы, естественно, можно вывести схему-парадигму и по теме «Обрядовый календарь». В принципе, изучение фольк-религии в целом можно проводить и в парадигме, но тогда следует отказаться от синтагматики, ибо оба подхода повторяют одну и ту же картину в присущих им координатах. Однако парадигматический подход в системном исследовании трудно применить по той причине, что он не способен выдать цельную, без перехлестывания блоков и элементов, схему. Помимо того, многие аспекты он оставляет вне поля зрения.

В нашей работе кто-либо, возможно, усмотрит условность и будет частично прав. Однако подобный скептицизм до конца не оправдан, если сравнить его с предложенной систематикой (точнее сказать — систематикой системы), позволяющей практически весь объем народного религиозного опыта этноса выстроить в единую стройную картину и наиболее полно изложить ее содержание. Конечно, из материала, взятого у каждого конкретного народа, получается своя система религии. Тем не менее при правильном подходе к построению систематики непременно обнаружатся общие для всех принципы, которые могут вполне применяться на иноэтническом

материале. Предлагаемая систематика уже заимствуется этнологами России, особенно в Волго-Камье. Этим же объясняется и «заимствование» целых абзацев теоретического характера у автора этих строк без ссылок.

С учетом опыта изучения автором чувашской сказки можем предложить и более широкую схему блоков культуры этноса (Схема 17). Это позволит вести предметный разговор о сохранении и восстановлении экологии культуры, во многом облегчит труды по изучению транскультурных связей. Следует, конечно, учесть, что фольк-религия — это живой организм, некомпенсированное выпадение даже одного элемента из этой цепи может повлечь гибель системы в целом. Опасно то, что этот распад в первое время не замечается, общество почувствует потерю только после отмирания целого блока системы. Подобные невосполнимые утраты разрушают культуру этноса в самом широком смысле.

Схема 17. Основные блоки культуры этноса во взаимодействии




Полевые наблюдения, архивные изыскания, изучение опубликованного материала и системное изучение подводят к выводу о генотеизме религии чувашей. Источники указывают на их промежуточный характер между Востоком и Западом. В частности, материалы служат мостом между индо-иранской и скандинавской религиями.

В то же время следует говорить о Волго-Камском едином субстрате народной религии, что выражается в сходстве религии чувашей с религией народов финно-угорской группы — прежде всего с удмуртской и марийской (*Киремет, Шилёк, сёрен* и т.д.).

У нас не остается сомнений относительно того, что религиозный опыт рассматриваемого народа — это и Авеста, и Коран, и Библия для чувашей, подзабытый и вновь пока не открытый. Современная наука объясняет глубинные сравнительно-исторические связи общностью афразийской макросемьи, а чувашские субстраты находят неожиданные подтверждения в архаических иранской и переднеазиатской культурах. Мы не говорим о том, что какой-то регион был изначальным для данного типа культуры; речь идет об обширной территории, послужившей материнским лоном для макрокультуры. Ценно то, что наш материал раскрывает ту эпоху истории проточувашей, от которой не сохранилось материальных свидетельств. Пока, как показывает сравнительный материал, ясно одно: земледельческо-скотоводческий ХКТ чувашей обнаруживает культурно-исторические аналогии с финно-уграми, в нем также прослеживаются наслоения древнеиранского, раннетюркского, праславянского и древнескандинавского происхождения. Такие труднообъяснимые связи должны восприниматься нормально, ибо все названные народы (и языки) в составе близких этносов или непосредственно восходят к ностратической макросемье. Чтобы убедиться в этом, достаточно компетентного составления древнечувашского тезауруса. Пока языковеды делают самые неожиданные заявления (например, о чувашско-японских связях), историкам религий и культур не сто́ит тратить время на удивление, у них один выход — искать встречные объяснения.

## Архивные источники

**Автор** — полевые записи и собрания автора 1967–2004 гг. 208 с. + коллекция фотографий.

**ГАУО, ф. 318, оп. 1. 564** — Дело по представлении департамента уделов о принятии мер к истреблению киремет. 1842 г. 173 л.

**ГАУО, ф. 318, оп. 13. 61** — Дело по отношению начальника Симбирской губернии о собрании по здешнему удельному имению сведений о принятых крестьянами обычаях, привычках и проч. 1847 г. 126 л.

**ИВ, р. II, оп. 4. 23** — Винтер Ел. Чувашские и мордовские сказки [с. Винтерево Симбирской губ.]. 1871 г. 12 л.

**МАЭ РАН, отд. Европы, колл. 416 (2)** — Марийская женская рубашка XIX в.

**МАЭ РАН, отд. Европы, колл. 1040** — Поступила из Бугурусланского у. Самарской губ. от Т.Е. Завражнева. Вещи и опись. 1906 г. 32 ед. хр.

**Поле 88** — экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р. Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. 54 с.

**Поле 89** — экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский рр. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 55–133.

**Поле 90** — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 134–240.

**Поле 94** — экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 241–276.

**РАН, ф. 21, оп. 5. 6** — Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов. XVIII в. 132 л.

**РАН, ф. 21, оп. 5. 149** — Миллер Г.Ф. Географические и исторические ведомости, собранные и присланные в Академию В.Н. Татищевым. 1737–1738 гг. 640 л.

**РАН, ф. 77, оп. 1. 30** — Институт языка и мышления АН СССР. Отчет о командировке в Чувашскую ССР и др. 1928 г. 140 л.

**РАН, ф. 77, оп. 3. 27** — [Золотов Н.Я.] Заговоры (приворотные, отворотные). 1927 г. 40 л.

**РАН, ф. 95, оп. 4. 5** — Куник А.А. Статьи учеников Симбирской семинарии о чувашах, составленные под руководством Н. Артемьева. 2-я пол. XIX в. 64 л.

**РГВИА, ф. ВУА. 19025** — Масленицкий Т.Г. Топографическое описание Симбирского наместничества, вообще. 1785 года. 308 л.

**РГВИА. ф. ВУА. 19026** — Масленицкий Тимофей. Топографическое зписание губернии Симбирской. 1785 г. 450 л.

**РГИА, ф. 515. оп. 15. 465** — О мерах к улучшению состояния чуваш Симбирского и Буинского уездов. 1837–1842 гг. 46 л.

**РГИА, ф. 796. оп. 141. 529** — Дело об идолопоклонническом обряде черемис и чувашей, происходившем близ деревни Нуктужи Чебоксарского уезда. 1860–1863 гг. 9 л.

**РГО, р. 37, оп. 1. 48** — Вышеславцев А. Похороны и поминальные обычаи крещеных чуваш Симбирской губ. второй половины XVIII в. 1883 г. 6 л.

**РГО, р. 53, оп. 1. 56** — Добронравов Димитрий. Словарь русско-чувашский. 1867 г. 95 л.

**РГО, р. 53, оп. 1. 72** — Макарий, архимандрит. Этнографические записки о религии чуваш, составленные в 1785 г. Нижегородским епископом Дамаскиным-Рудневым. 1849 г. 10 л.

**РНБ, ф. 885. 223** — Дамаскин, епископ. Словарь языков разных народов в Нижегородской епархии обитающих. 1785 г. 477 л.

**РНБ. Q.1V. 379** — Щербаков, исправник. Описание об идолопоклонниках-чувашах Буинского у. [1857 г.]. 21 л.

**РЭМ, ф. 1, оп. 2. 496** — Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники (рукопись, фотографии). [1907 г.]. 19 л.

**ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1. 1** — Магницкий В.К. Религия, этнография, фольклор. 1839–1901 гг. 245 л.

**ЦГА ЧР, ф. 557, оп. 3. 59–66** — Церковь в с. Тойси Буинского у. Симбирской губ. Метрические книги. 1867–1917 гг.

**ЧГИ 1** — Сказки. 1937–1938 гг. 398 с.

**ЧГИ 4** — Коньков И.Я. Семейная хроника с 1893 по 1915 год. 1926 г. 195 л.

**ЧГИ 5** — Ашмарин Н.И. Песни. 1900–1903 гг. 133 л.

**ЧГИ 6** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841–1903 гг. 652 с.

**ЧГИ 7** — Ашмарин Н.И. Этнография, топонимика, фольклор. 1899–1901 гг. 1080 с.

**ЧГИ 14** — Песни. 1896–1930 гг. 421 с.

**ЧГИ 15** — Песни, записанные А.И. Васильевым (Емелькиным). 1936 (?) г. 422 л.

**ЧГИ 18** — Юркин И.Н. Песни. 1880–1935 гг. Инв. №№ 864–899.

**ЧГИ 19а** — Фольклор. 1924–1930 гг. 502 с.

**ЧГИ 21** — Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. 611 с.

**ЧГИ 23** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1874–1899 гг. 397 с.

**ЧГИ 24** — Ашмарин Н.И. Этнография. 1883–1900 гг. 736 с.

**ЧГИ 25** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1883–1900 гг. 679 с.

**ЧГИ 26** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1897–1928 гг. 906 с.

**ЧГИ 27** — Ашмарин Н.И. Этнография, литература, фольклор. 1890–1900 гг. 578 с.

**ЧГИ 28** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1884 г. 903 с.

**ЧГИ 29** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. 648 с.

**ЧГИ 30** — Ашмарин Н.И. Чувашские тексты, доставленные В. Орловым. 1895–1907 гг. 795 с.

**ЧГИ 31** — [Петров М.П.]. Чăвашсем (этнографический очерк). 1881 г. 77 с.

**ЧГИ 33** — Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896–1907 гг. 989 с.

**ЧГИ 40** — Этнография, литература. 1907–1924 гг. 446 с.

**ЧГИ 67** — Литература, фольклор. 1932–1938 гг. 220 с.

**ЧГИ 72** — Этнография, фольклор, переводы. 1926–1930 гг. 437 с.

**ЧГИ 144** — Никольский Н.В. История, этнография, язык, фольклор. 1904–1915 гг. 412 с.

**ЧГИ 145** — Никольский Н.В. Этнография. 1903–1904 гг. 690 с.

**ЧГИ 146** — Никольский Н.В. Этнография. 1899–1905 гг. 721 с.

**ЧГИ 147** — Никольский Н.В. Этнография. 1887–1904 гг. 418 с.

**ЧГИ 149** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1903–1904 гг. 306 с.

**ЧГИ 150** — Никольский Н.В. Этнография. 1895–1919 гг. 590 с.

**ЧГИ 151** — Никольский Н.В. Этнография. 1887–1905 гг. 355 с.

**ЧГИ 152** — Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г. 190 с.

**ЧГИ 153** — Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903–1906 гг. 192 с.

**ЧГИ 154** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892–1905 гг. 405 с.

**ЧГИ 156** — Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904–1908 гг. 360 с.

**ЧГИ 158** — Никольский Н.В. Этнография. 1904–1908 гг. 179 с.

**ЧГИ 159** — Никольский Н.В. 1898–1905 гг. 691 с.

**ЧГИ 160** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899–1910 гг. 552 с.

**ЧГИ 162** — Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903–1906 гг. 939 с.

**ЧГИ 167** — Никольский Н.В. Этнография. 1903–1910 гг. 474 с.

**ЧГИ 168** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1905–1910 гг. 655 с.

**ЧГИ 172** — [Михайлов. Этнографические материалы, собранные в д. Старые Щелканы Цивильского у. Казанской губ.]. 1885 г. 58 л.

**ЧГИ 173** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909–1910 гг. 485 с.

**ЧГИ 174** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908–1910 гг. 695 с.

**ЧГИ 176** — Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, грамматика, фольклор. 1905–1911 гг. 616 с.

**ЧГИ 177** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 804 с.

**ЧГИ 178** — Никольский Н.В. История, археология, этнография, фольклор. 1902–1909 гг. 322 с.

**ЧГИ 179** — Никольский Н.В. Этнография. 1910–1911 гг. 284 с.

**ЧГИ 180** — Никольский Н.В. Религия, этнография, языкознание, фольклор. 1908–1911 гг. 502 с.

**ЧГИ 181** — Никольский Н.В. Этнография. 1907–1911 гг. 216 с.

**ЧГИ 183** — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 266 с.

**ЧГИ 184** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1919 гг. 394 с.

**ЧГИ 204** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909–1911 гг. 348 с.

**ЧГИ 206** — Никольский Н.В. Этнография. 1909–1911 гг. 261 с.

**ЧГИ 207** — Никольский Н.В. История, этнография. 1909–1911 гг. 550 с.

**ЧГИ 208** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 580 с.

**ЧГИ 209** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 646 с.

**ЧГИ 210** — Никольский Н.В. Этнография, язык, фольклор. 1909–1911 гг. 463 с.

**ЧГИ 211** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1904–1905 гг. 174 с.

**ЧГИ 215** —Никольский Н.В. Этнография. 1832–1916 гг. 537 с.

**ЧГИ 217** — Никольский Н.В. Религия, этнография, язык, фольклор. 1850–1911 гг. 660 с.

**ЧГИ 218** — Никольский Н.В. История, археология, топонимика. 1752–1911 гг. 366 с.

**ЧГИ 223** — Никольский Н.В. Религия, этнография, язык, фольклор. 1912–1913 гг. 612 с.

**ЧГИ 230** — Никольский Н.В. Материалы по этнографии чувашей. 1902–1913 гг. 227 с.

**ЧГИ 231** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899–1912 гг. 539 с.

**ЧГИ 232** — Никольский Н.В. Религия, этнография, фольклор. 1832–1912 гг. 370 с.

**ЧГИ 235** — Никольский Н.В. История, религия, этнография. 1902–1915 гг. 142 с.

**ЧГИ 236** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912–1913 гг. 556 с.

**ЧГИ 237** — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1809–1915 гг. 284 с.

**ЧГИ 238** — Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, фольклор. 1910–1913 гг. 614 с.

**ЧГИ 239** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912–1913 гг. 844 с.

**ЧГИ 242** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1829–1913 гг. 261 с.

**ЧГИ 243** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1890–1914 гг. 760 с.

**ЧГИ 244** — Никольский Н.В. История, этнография. 1813–1914 гг. 302 с.

**ЧГИ 245** — Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, литература, просвещение. 1728–1918 гг. 397 с.

**ЧГИ 246** — Никольский Н.В. Религия, этнография, языкознание, фольклор; переписка. 1852–1911 гг. 410 с.

**ЧГИ 247** — Никольский Н.В. Археология, этнография, сельское хозяйство, педагогика, литература, фольклор. 1913–1914 гг. 307 с.

**ЧГИ 251** — Никольский Н.В. Религия, этнография, педагогика. 1830–1914 гг. 410 с.

**ЧГИ 267** — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1911–1914 гг. 280 с.

**ЧГИ 268** — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1914 г. 468 с.

**ЧГИ 273** — Никольский Н.В. История. 1765–1919 гг. 386 с.

**ЧГИ 276** — Никольский Н.В. История, этнография, литература. 1737–1915 гг. 365 с.

**ЧГИ 277** — Никольский Н.В. История, этнография. 1915 г. 253 с.

**ЧГИ 284** — Никольский Н.В. Народная медицина. 1912–1925 гг. 47 л.

**ЧГИ 285** — Никольский Н.В. История, этнография, сельское хозяйство, литература, фольклор. 1915–1917 гг. 618 с.

**ЧГИ 287** — Никольский Н.В. История, религия, этнография, сельское хозяйство, язык, литература, фольклор. 1863–1926 гг. 733 с.

**ЧГИ 303** — Никольский Н.В. История, этнография, культура, литература. 1920–1929 гг. 259 с.

**ЧГИ 308** — Никольский Н.В. Этнография, образование, фольклор. 1855–1931 гг. 380 с.

**ЧГИ 317** — Никольский Н.В. Этнография, просвещение, языкознание. 1926–1929 гг. 182 с.

**ЧГИ 326** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1928 г. 247 с.

**ЧГИ 327** — Никольский Н.В. Этнография, религия. 1928 г. 100 л.

**ЧГИ 332** — Никольский Н.В. История, археология, этнография, язык, литература. 1928–1929 гг. 223 с.

**ЧГИ 338** — Никольский Н.В. Религия, просвещение, музыка. 1905–1920 гг. 142 с.

**ЧГИ 358** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1928–1929 гг. 364 с.

**ЧГИ 384** — Никольский Н.В. Этнография, литература, фольклор. 137 л.

**ЧГИ 434** — История, этнография. 1873–1949 гг. 295 л.

**ЧГИ 496** — Комиссаров Г.И. (Вандер). Исследования по чувашскому фольклору и литературе. 1926–1927 гг. 182 с.

**ЧГИ 572** — Элле К.В. Этнографические материалы. 1916 г. 148 л.

**ЧГИ 573** — Народное обрядовое моление. Ворожба. 1927 г. 102 л.

**ЧГИ 581** — Элле К.В. Древности Чувашской АССР. Т. III. 1934 г. 281 л.

**ЧГИ 623** — Элле К.В. Этнография. 1925–1928 гг. 132 с.

**ЧГИ 641** — Элле К.В. Религиозно-нравственное состояние крещеных и некрещеных инородцев по Цивильскому уезду и миссионерская деятельность за 1908 год. 1912 г. 87 с.

**ЧГИ 690** — Сироткин М.Я. Фольклор. 1937–1966 гг. 160 с.

**ЧГИ 808** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1895–1932 гг. 150 л.

**ЧГИ III–6** — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор, язык, литература. 1885–1913 гг.

**ЧГИ III–40** — Этнография, фольклор. 1880–1939 гг. 193 л.

**ЧГИ III–147** — Тетради воспитанников Симбирской центральной чувашской школы. 1884–1889 гг. 439 л.

**ЧГИ III–149** — Тетради учеников Симбирской центральной чувашской школы. [1885 г.]. 576 с.

**ЧГИ III–152** — Васильев П. Фольклорные материалы, собранные воспитанником Симбирской чувашской школы. 1886 г. 226 л.

**ЧГИ III–183** — Иванов Л.А. О религиозных представлениях некрещеных чуваш, живущих в Татарской АССР, Куйбышевской и Ульяновской обл. (по материалам экспедиции 1961 г.). 335 л.

**ЧГИ III–197** — Васильев Н.В. Материалы экспедиции в ТАССР, Куйбышевскую и Ульяновскую области. 1961 г. 502 л.

**ЧГИ III–229** — Васильев А.И. Этнография, фольклор. 1928–1931 гг. 407 л.

**ЧГИ III–278** — Димитриев В.Д. Полевые записи, сделанные в комплексной экспедиции в ТАССР, Куйбышевской и Ульяновской областях. 1961 г. 103 л.

**ЧГИ III–296** — Федулов П.Ф. История, этнография. 1967–1968 гг. 33 л.

**ЧГИ III–429** — Юренев С.Н. Предварительный отчет об этнографической поездке в Спасский и Чистопольский кантоны Татреспублики. 1929 г. 199 л.

**ЧГИ III–452 (II)** — Макаров Г.Т. История, религия и этнография с. Старое Ганькино Похвистневского р. Куйбышевской обл. 1976–1977 гг. 192 с.

**ЧГИ III–536** — Материалы экспедиции студентов ЧГУ по руководством автора в Шакуловский с/с Канашского р. Тетрадь Галины Акчуриной. 1976 г. 96 л.

**ЧГИ III–762** — Родионов В.Г. Материалы комплексной экспедиции в ТАССР, Ульяновскую и Куйбышевскую области. 1984 г. 67 л.

**ЧГИ III–2025** — Карягина М.Ф. Фольклорные произведения, записанные в д. Старое Ахпердино Батыревского р. 1983 г. 96 с.

**ЧГИ IV–674** — Егоров Н.И. Материалы комплексной экспедиции: II тетрадь. 1984 г. 192 с.

**ЧНМ, учет. № 4477. 530** — Рекеев А.В. Общий список чувашской мифологии; Моление о даровании детища и что делают при этом знахари. 1893 г. 80 л.

**ЧНМ, учет. № 4477. 722** — [Рекеев А.В.] О вероисповеданиях чуваш. [1893 г.]. Лл.13–26.

## Использованная литература


**Абаев** В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: Т. IV. Л.: Наука, 1989. 325 с.

**Абаев** В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н.И. Конрада. М.: Наука, 1974: 310–321.

**Абаев** В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 657 с.

**Абаев** В.И. Осетинский язык и фольклор. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 601 с.

**Абрамзон** С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука., 1971. 405 с.

**Абрамзон** С.М. Рождение и детство киргизского ребенка: (Из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов) // Сборник МАЭ. XII. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1949: 78–138.

**Абрамян** Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. 231 с.

**Августинович** Ф.М. О племенах, населяющих Колымский округ // Антропологическая выставка Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2, вып. 1. Приложение. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1878: 43–56.

**Агапкина** Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.

**Агапкина** Т.А. Весна // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995: 84–86.

**Ака-туйĕ** // Çутталла. Шупашкар, 1925: 57–64.

**Акимова** Т. Старое и новое (Духовная культура) // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения: Вып. 34, Ч. IV. Этнограф. сб. Саратов: Н/Волж. обл. об-во краеведения, 1926: 23–35.

**Александров** Н.А. Черемисы и чуваши. М.: Изд-во А.Я. Панафидина, 1899. 40 с.

**Алексеев** Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычеых народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 242 с.

**Алексеенко** Е.А. Кеты // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980: 50–54.

**Алимова** Б.М. Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем: (Равнин. Дагестан). Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1989. 112 с.

**Альбедиль** М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. СПб.: Азбука-классика; Петербург. востоковедение, 2004. 256 с.

**Альбедиль** М.Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока. СПб.: Азбука-классика; Петербург. востоковедение, 2003. 288 с.

**Альбедиль** М.Ф. Протоиндийские храмовые надписи // Вопросы этнической семиотики: Забытые системы письма. СПб.: Наука, 1999: 24–37.

**Альбедиль** М. Ф. Протоиндийская цивилизация: Очерки культуры. М.: Вост. лит., 1994. 272 с.

**Альквист** Август. Чăвашсем çинчен хыпарлани // Хыпар. 1997, кăрлач, 5.

**Амаякян** С.Г. Государственная религия Ванского царства. Ереван: ИАЭ, 1986. 22 с.

**Амусин** И.Д., пер., введ. и коммент. Тексты Кумрана. Вып. 1. М.: Наука, 1971. 495 с.

**Андерсон** В.Н., пер. и коммент. Путешествие Пр. Томаса от Москвы до Казани в 1842 году // ИОАИЭ. Т. XXII, вып. 3. 1906: 164–184.

**Андреев** М.С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе: Дониш, 1970. 192 с.

**Андреев** (Урхи) Н.А. Иранско-чувашские этнокультурные и языковые параллели // Труды. Вып. 59. Чебоксары: НИИ, 1975: 91–113.

**Андреев** Н.А. К вопросу о создании исторической лексикологии // Чувашский язык, литература и фольклор. Вып. 3. Чебоксары: НИИ, 1974: 3–20.

**Андреев** Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л.: Наука, 1986. 328 с.

**Андреева** Т.Б. Пиво в обрядах и обычаях севернорусских крестьян в XIX в. // ЭО. 2004. № 1: 77–88.

**Анисимов** А.Ф. Представления эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии // Сборник МАЭ. XII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949: 160–194.

**Антонова** Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 287 с., ил.

**Анучин** Д.Н. Открытие огня и способы его добывания. М.; Пг.: Госиздат; Печатный механик, 1923. 40 с.

**Арутюнов** С.А. Этничность — объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) // ЭО. 1995. № 5: 7–10.

**Арутюнов С.А.** Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.

**Арутюнов** С.А. Рец.: Б.А. Рыбаков. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с. // СЭ. 1982. № 4: 154–161.

**Арутюнов** С.А. Их больше восьми тысяч // Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1968: 3–28.

**Арутюнов** С.А., **Мкртумян** Ю.И. Проблема типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры. М.: Наука, 1984: 19–23.

**Арутюнов С.А., Щебеньков В.С.** Древнейший народ Японии: Судьбы племен айнов. М.: Наука, 1992. 209 с.

**Арутюнян** С.Б. Пахапан хрештак // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М.: Совет. энцикл., 1988: 295–296.

**Архангельский** Николай. Маслянница у чуваш. Казань: Имп. ун-т, 1910. 6 с.

**Архангельский** Н.А. Археологические достопримечательности Ядринского уезда // ИОАИЭ. Т. XVI. 1900: 213–225.

**Асланов** М.Г. Афганско-русский словарь (пушту). М.: Сов. энцикл, 1966. 994 с.

**Асоян** Ю.А. Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // СЭ. 1990. № 5: 126–131.

**Атаманов** М.Г., **Владыкин** В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX — начала XX вв. // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов: УдНИИ, 1985: 131–152.

**Афанасьев** А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Индрик, 1994. 800 с. Т. 2. 1994а. 788 с. Т. 3. 1994б. 840 с.

**Афанасьев** А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М.: Сов. Россия, 1986. 367 с.

**Афанасьева** В.К. Аккадские правители в шумерском эпосе: Саргон Древний // ВДИ. 1989. № 2: 3–13.

**Афанасьева** В.К. Первые земледельцы Нижней Месопотамии и Элама. Сложение и расцвет убайдской культуры. Ранняя культура в Сузах. Искусство периода первых деспотий в Двуречье. Вавилонская идеология и культура // История Древнего Востока. Т. 1. М.: Наука, 1983: 66–90, 293–300, 445–453.

**Ахмаров** Г.Н. Садебные обряды Казанских татар. Казань: Имп. ун-т, 1907. 40 с.

**Ахметьянов** Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. 248 с.

**Ахметьянов** Р.Г. Древние тюрко-монгольские военно-феодальные термины в татарской свадебной терминологии // СТ. 1977. № 4: 96–102.

**Ашмарин** Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 1. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. 335 с.; Вып. II. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1929. 240 с.: 13 рис., IV с.; Вып. III. Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР , 1929а. 364 с.; Вып. IV. Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР , 1929б. 352 с.; Вып. V. Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР , 1930. 420 с.; Вып. VI. Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР, 1934. 320 с.; Вып. VII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1934а. 336 с.; Вып. VIII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1935. 355 с.; Вып. IX. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1935а. 320 с.; Вып. X. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1936. 296 с.; Вып. XI. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1936а. 343 с.; Вып. XII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937. 320 с.; Вып. XIII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937а. 320 с.; Вып. XIV. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937б. 336 с.; Вып. XV. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1941. 292 с.; Вып. XVI. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1941а. 376 с.; Вып. XVII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1950. 436 с.

**Ашмарин** Н.И. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. Казань: Северо-восточ. археолог. и этнограф. ин-т, 1921. 36 с.

**Ашмарин** Н.И. Болгары и чуваши. Казань: Имп. ун-т, 1902. 132 с.

**Бабаева** Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности: (конец XIX — начало XX века). Душанбе: Дониш, 1993. 156 с.

**Багин** С.А. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда: (Этногр. очерк). М.: , 1897. 34 с.

**Бадер** Н.О. Древнейшие земледельцы Северной Месопотамии. М.: Наука, 1989. 368 с.

**Байбурин** Альберт. От редактора // Антропологический форум. 2004. № 1: 95–101.

**Байбурин** А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семиотический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

**Байбурин** А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М.: Наука, 1991а: 23–42.

**Байбурин** А.К. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры: Ответы на вопросы // СЭ. 1984. № 3: 55–57.

**Байбурин** А.К. Проблема «личность и традиция» в трудах Ю. Пентикайнена // СЭ. 1982. № 2: 133–139.

**Байбурин** А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. XXXVII. Л.: Наука, 1981: 215–226.

**Байбурин** А.К. Изучение системности культуры (к постановке вопроса) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. 1974–1976. Л.: Наука, 1977: 35–36.

**Байбурин** А.К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства). АДК. Л.: ИЭ АН СССР, 1976. 14 с.

**Байбурин** А. Несколько замечаний о структуре русского свадебного обряда // Материалы XXVI научной студенческой конференции: Литературоведение, лингвистика. Тарту: ТГУ, 1971: 5–7.

**Балашов** Д.М., **Марченко** Ю.И., **Калмыкова** Н.И. Русская свадьба: Свадеб. обряд на Верх. и Сред. Кокшенге и на Уфтюге (Тарног. р-н Вологод. обл.). М.: Современник, 1985. 390 с.

**Баранов** Д.А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // ЭО. 1998. № 4: 110–122.

**Бардавелидзе** В.В. Древние религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1957. 305 с. XXXII табл.

**Бартольд** В.В. Сочинения. Т. V. М.: Наука, 1968. 757 с. Т. VIII. 1973. 723 с.

**Бархударов** С.Г., отв. ред. Русский семантический словарь. Опыт автоматического построения тезауруса: от понятия к слову. М.: Наука, 1983. 568 с.

**Басаева** К.Д. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980: 6–15.

**Басилов** В.Н. Верование. Предков культ // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993: 45,167.

**Басилов** В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 327 с.: ил.

**Бауло** А.В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2004. 160 с.

**Баязитова** Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М.: Наука, 1986. 248 с.

**Белик** А.А. Некоторые аспекты изучения ритуала в зарубежных исследованиях // Традиционные ритуалы и верования. Ч. 2. М.: ИЭА РАН, 1995: 360–374.

[**Бель** Джон]. Белевы путешествия чрез Россию в разныя асиатские земли; а именно: в Испаган, в Пекин, в Дербент и Константинополь. Ч. 1. СПб.: Имп. АН, 1776. VIII, 251 с.

**Беляева** Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX — начало XX в.) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск: НИИ, 1982: 51–62.

**Березин** Н. Булгар на Волге. Казань: Тип. ун-та, 1853. 91 с.

**Березницкий** С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. 189 с.

**Бернштам** Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (Теория и практика этногр. исслед). Київ: Респ. ассоц. українознавців, 1992. 185 с.

**Бернштам** Т.А. Русская народная культура и народная религия // СЭ. 1989. № 1: 91–100.

**Бернштам** Т.А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986: 82–100.

**Бернштам** Т.А. Русская культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Л.: Наука, 1983. 233 с.

**Бернштам** Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Материалы и исследования. Л.: Наука, 1978: 48–71.

**Бертельс** Е.Э., гл. ред. Таджикско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностран. и нац. словарей, 1954. 789 с.

**Бессонова** С.С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 138 с.

**Биддёлф** Маоир. Народы, населяющие Гинду-Куш. Асхабад: Типо-лит. Н.В. Полторанова, 1886. 219 с.

**Бичурин** Н.Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М.: Вост. дом, 2002. 423 с., ил.

**Бичурин** Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 381 с.

**Благовещенский** Александр. История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX стол. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. 467, II с.

**Блауберг** И.В. Проблема целостности и системный подход. М.: Эдиториал УРСС, 1997. 448 с.

**Боброва** С.П. Мифологическое сознание как система. АДД. Иваново: ИГУ, 2003. 30 с.

**Бобровников** Н. Нужны ли так называемые противомусульманские и противоязыческие епархиальные миссионеры в губерниях Европейской России. Казань: Центр. тип., 1905. 18 с.

**Богаевский** П. Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М.: Изд. кн. маг. Гросман и Книбель, 1896. VI, 112 с.

**Богатырев** П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.

**Богораз** В.Г. Чукчи. Ч. I. Л.: Ин-т народов Севера, 1934. XXX, 192 с.

**Бойс** Мэри. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 303 с., ил.

**Болтин** Иван. Примечания на историю древния и нынешния России г. Леклера. Т. I. М.: Тип. гор. училища, 1788. LXIII, 615 с.

**Большаков** А.О. Египетский рельеф Старого царства из собрания Государственного Эрмитажа (№ 18123) // Эпиграфика Востока. XXIII. Л.: Наука, 1985: 3–12.

**Борде** Б.И. Основы САПР неоднородных вычислительных устройств и систем. Красноярск: КГТУ, 2001. 351 с.

**Боркес** С.А., **Адрисола** Р.А. История и этнография народа мапуче. М.: Прогресс, 1987. 264 с.

**Брагинская** Н.В. Календарь // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 1. М.: Совет. энцикл., 1987: 612–615.

**Брагинский** И.С. Аша Вахишта // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 1. М.: Совет. энцикл., 1987: 142.

**Брагинский** И.С. Иранское литературное наследие. М.: Наука, 1984. 296 с.

**Булатов** А.Б., **Димитриев** В.Д. Параллели в верованиях древних суваров и чувашей // Ученые записки. Вып. XXI. Чебоксары: НИИ, 1962: 226–236.

**Бутинов** Н.А. К вопросу о концепции родства // СЭ. 1990. № 3: 65–75.

**Бхативеданта** А.Ч. Источник вечного наслаждения. М.; Л.; Калькутта, Бомбей, Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1990. XXVIII, 868 с.

**Вайнштейн** С.И. Тувинцы // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравн. изуч. М.: Наука, 1980: 26–31.

**Ванновский**, капитан. Извлечение из отчета о рекогнисцировке в Рушане и Дарвазе // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 56. СПб.: Воен. тип., 1894: 73–125.

**Васильев** В.М. Верования и обряды мари // ИОАИЭ. Т. XXXI, вып. 1. 1920: 49–70.

**Васильев** В.М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань: Инород. обозрение, 1915. 27 с.

**Васильев** М. Языческие представления чуваш о загробной жизни // Инородческое обозрение. Кн. 5. Казань, 1913: 342–355.

**Васильев** М. Языческие представления чуваш о загробной жизни // Известия по Казанской епархии. 1904: 431–443.

**Васильев** М. Весенние праздники у черемис // Известия по Казанской епархии. 1904а: 768–781.

**Введенский** Алексей. Религиозное сознание язычества: Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. М.: Университет. тип., 1902. XII, 752 с.

**Велецкая** Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 240 с.

**Велецкая** Н.Н. Из истории славяно-балканской новогодней обрядности // Македонски фолклор. Бр. 15–16. Скопје, 1975: 13–23.

**Велецкая** Наталия. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции // Македонски фолклор. Бр. 3–4. Скопје, 1969: 317–326.

**Вербицкий** В.И. Алтайские инородцы: Сб. этногр. ст. и изслед. М.: ОЛЕАЭ, 1893. 224 с.

**Веселовский** А.Н. Собрание сочинений. Т. 16. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 376 с.

**Вечеслав** Н.Н. Естественное приращение сельского населения Казанской губернии по приходам, с обозначением племенного его состава и отношений между полами. Казань: Губ. тип., 1875. 375 с.

**Вигасин** А.А. Предисловие. Комментарии. Словарь имен и терминов // Пандей Р.Б. Древнеиндийские обряды (обычаи). М.: Высш. шк., 1990: 5–30, 219–318.

**Виноградов** Ф. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск: Симбирск. губ. вед., 1897. 18 с.

**Виноградова** Л.Н. Деревце троицкое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Междунард. отнош., 1999: 81–82.

**Виноградова** Л.Н., **Усачева** В.В. Береза // Славянская мифология: Энцикл. сл. М.: Эллис Лак, 1995: 44–46.

[**Вишневский** В.П.] О религиозных суевериях чуваш // Симбирские губернские ведомости. 1861: 169–170, 172–173, 176–178, 181–183.

**Вишневский** В.П. О религиозных поверьях чуваш. Казань: Казан. губ. ведомости, 1846. 25 с.

**Владыкин** В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.: 24 ил.

**Волков** Г.Н. Этнопедагогика. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 376 с.

**Волков** Г.Н. Этнопедагогика чувашского народа (в связи с проблемой общности народных педагогических культур). Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1966. 341 с.

**Волкова** Л.А. Земледельческая культура удмуртов: (вторая половина XIX — начала XX в.) Ижевск: УИИЯЛ, 2003. 385 с., ил.

**Волкова** Л.А. «Шийлык» обряд аграрного культа удмуртов // История и культура Волго-Вятского края (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии). Киров: Волго-Вят. кн. изд-во, 1994: 384–386.

**Волкова** Н.Г., **Джавахишвили** Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М: Наука, 1982. 239 с.

**Вольпе** М.А. Эсхатологические представления африканцев (к характеристике типологии культа предков) // Народы Азии и Африки. 1988. № 4: 50–58.

**Восканян** Г.А. Русско-персидский словарь. М.: Рус. яз., 1986. 832 с.

**Гаазе-Рапопорт** М.Г. О некоторых методологических подходах к исследованию систем // Исследование систем: (Материалы Всесоюз. симпозиума). М.: Науч. совет по философ. вопросам естествознания, 1971: 219–230.

**Гавриил**, архимандрит. История философии. Ч. VI. Казань: Университет. тип., 1840. 158 с.

**Гаврилов** Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды четвертого Археологического съезда в России. Т. II. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891: 80–156.

**Гаврилов** Борис. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Православ. миссионер. об-во, 1880. 190 с.

**Гаген-Тори** Н. Женская одежда народов Поволжья: (Материалы к этногенезу). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. 228 с.

**Гаджиева** С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М.: Наука, 1985. 359 с.

**Гакстгаузен** Август. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. М.: Тип. А.И. Мамонотова и Ко, 1869. XXII, 490 с.

**Галданова** Г.Р. Свадебная и погребально-поминальная обрядность // Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002: 110–156.

**Галданова** Г.Р. Доисламские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.

**Гаффаров** М.А. Персидско-русский словарь. Т. 2. М.: Наука, 1976а. VI, 433–962 с.

**Гегель** Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 576 с.

**Геллей** Генри Г. Краткий библейский толкователь. Торонто: Мировая христиан. миссия, 1984. 861 с.

**Гемуев** И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

**Гемуев** И.Н. Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 157 с.

**Генинг** В.Ф., **Зданович** Г.Б., **Генинг** В.В. Синташа: Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. 1. Челябинск: Юж.-Ур. кн. изд-во, 1992. 408 с.

**Геннеп** Арнольд ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточ. лит., 1999. 198 с.

**Георги** И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. I. СПб.: Акад. наук, 1799. XVI, 11, 76, 25 с.

**Герасимова** К.М. Этносоциальная основа синкретизма культовой системы ламаизма. АДД. М.: ИЭА РАН, 1989. 32 с.

**Герни** О.Р. Хетты. М.: Наука, 1987. 234 с.

**Геродот**. История в девяти книгах. М.: Ладомир, 1993. 600 с.

**Глонти** А.А., ред. и предисл. Русско-грузинский словарь. Т. 1. Тбилиси: Сабчоха Сакартвело, 1971. 632 с. Т. 2. 1973. 679 с.

**Голан** Ариэль. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 375 с.: ил.

**Головкина** О.В., зав. ред. Турецко-русский словарь. М.: Рус. яз., 1977. 968 с.

**Головкина** О.В., зав. ред. Татарско-русский словарь. М.: СЭ, 1966. 864 с.

**Головнёв** А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 607 с.

**Гондатти** Н.Л. Следы языческих верований у маньзов // Известия ОЛЕАЭ. Т. XLIII. Вып. 2. 1888: 49–73.

**Гордеев** Ф.И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 2. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1983. 287 с.

**Гордлевский** В.А. Избранные сочинения. Т. IV. М.: Наука, 1968. 612 с.

**Гордлевский** Вл. Государство сельджукидов Малой Азии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 200 с.

**Грант** Брюс. Ответы на вопросы // Антропологический форум. 2004. № 1: 37–42.

**Грачёва** Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1983. 174 с.

**Гроздова** И.Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М.: Наука, 1977: 88–109.

**Громов** Г.Г. Некоторые спорные вопросы изучения религии // СЭ. 1980. № 5: 72–83.

**Громыко** М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 278 с.

**Грюнберг** А.Л., **Стеблин-Каменский** И.М. Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. М.: Наука, 1976. 671 с.

**Гузенкова** Т.С., **Иванов** В.П. Чуваши // Народы и религии мира: Энциклопедия. М.: БРЭ, 1998: 631–633.

**Гурвич** И.С. Новые данные по традиционной обрядности коряков // Традиционные верования и быт народов Сибири: XIX — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987: 75–84.

**Гуревич** А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.

**Даль** Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М.: Рус. яз., 1981. LXXXVIII, 700 с.; Т. II. 1981а. 780 с.; Т. III. 1982. 556 с. Т. IV. 1982а. 648 с.

**Даркевич** В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. № 4: 91–102.

**Денисов** П.В. Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. 480 с.

**Денисов** П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 176 с.

**Денисов** П.В. Тĕн пуçланса кайни. Шупашкар: ЧАССР кĕн. изд-ви, 1962. 148 с.

**Денисов** П.В. Религиозные верования чуваш: Ист.-этногр. очерки. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1959. 408 с.: ил.

**Денисова** И.М. Дерево — дом — храм в русском народном искусстве // СЭ. 1990. № 6: 100–114.

**Дестунис** Г.С. Сказания Приска Панийского. СПб.: Тип. АН, 1860. 112 с.

**Дзадзиев** А.Б., **Дзуцев** Х.В., **Караев** С.М. Этнография и мифология осетин: Крат. словарь. Владикавказ: Б.и., 1994. 285 с.

**Дзенискевич** Г.И. К вопросу о культе йереха у чувашей // Сборник МАЭ. XXVIII. Л.: Наука, 1972: 221–236.

**Дзуцев** Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений: этносоциологический анализ. Владикавказ: НИИ, 1998. 267 с.

**Димитриев** В.Д. Н.В. Никольский — ученый, педагог, общественный деятель: Учеб. пособие. Чебоксары: ЧГУ, 2002. 104 с.

**Димитриев** В.Д. Население Среднего Поволжья и тюркоязычные предки чувашей в древности // История Чувашской АССР. Т. I. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983: 9–36.

**Димитриев** В.Д. Чувашский календарь и метрология. Чебоксары: ЧГУ, 1982. 36 с.

**Димитриев** В.Д. Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. — 1861 г.) // Труды / НИИ. Вып. 86. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1978: 81–119.

**Димитриев** В.Д. О динамике численности татарского и чувашского населения Казанской губернии в конце XVIII — начале XX веков // Ученые записки. Вып. 47. Чебоксары: НИИ, 1969: 242–246.

**Димитриев** В.Д. Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века // Ученые записки. Вып. XIX. Чебоксары: НИИ, 1960: 270–302.

**Димитриев** В.Д. История Чувашии XVIII века (до крестьянской войны 1773–1775 годов). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1959. 532 с.

**Димитриев** В.Д. Некоторые исторические данные вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1957: 96–118.

**Димитриев** В.Д., **Нестеров** В.А., **Тихомиров** М.Н. Вхождение Чувашии в состав Русского государства. Чувашия во второй половине XVI — начале XVII веков // История Чувашской АССР. Т. I. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983: 64–82.

**Димитриев** В.Д., **Паньков** И.П. Население Чувашского Поволжья под властью Золотой Орды // История Чувашской АССР. Т. I. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983: 46–56.

**Димитриев** В.Д., **Романов** Н.Р. Чуваши в XVII веке // История Чувашской АССР. Т. I. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983: 82–102.

**Дмитриев** В.Д. Чăвашсене Христос тĕнне мĕнле йышăнтарнă. Шупашкар: ЧАССР гос. изд-ви, 1958. 8 с.

**Дмитриев** И.А. Символ культуры — Знак — Персонаж в обрядовых текстах чувашей (Динамическая модель события и цикл как цепочка событий) // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1997: 131–157.

**Дмитриева** Юдит, **Димитриев** В.Д. Об авторе и его трудах // Месарош Дюла. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000: 5–14.

**Добромыслов** Ф. Чувашская свадьба (Из жизни чуваш Буинского уезда) // Симбирские губернские ведомости. 1876. №№ 57,58.

**Древнетюркский** словарь. Л.: Наука, 1969. XXXVIII, 676 с.

**Дубман** Э.Л., **Смирнов** Ю.Н., ред. История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. XVI — первая половина XIX века. М.: Наука, 2000. 287 с., ил.

**Дубов** И. Великий Волжский путь. Л.: ЛГУ, 1989. 257 с.

**Дубова** Н.А., **Ямсков** А.Н. «Круглый стол» «Полевые исследования в этнологии и антропологии» // ЭО. 2002. № 5: 136–140.

**Дьяконов** И.М. Люди города Ура. М.: Наука, 1990. 429 с.

**Дьяконов** И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990а. 247 с.

**Дьяконов** И.М. Протописьменный период в Двуречье // История Древнего Востока. Ч. I. М.: Наука, 1983: 107–161.

**Дьяконов** И.М. Подразделения месяца в Передней Азии // Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1976: 305–306.

**Дьяконова** В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.

**Егоров** В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 355 с.

**Егоров** Н.И. Рец.: Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары,1996. Тт.1,2 // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики.1997. № 1: 148–167.

**Егоров** Н.И. Оногуры, савиры, булгары, угоры и их взаимоотношения в I-ой половине I тысячелетия н.э. (Продолжение) // Исследования по этимологии и грамматике чувашского языка. Чебоксары: НИИ, 1988: 3–18.

**Елеонская** Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. М.: Индрик, 1994. 272 с.

**Елизаренкова** Т.Я., подг. изд. Ригведа: Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1995. 745 с.

**Елизаренкова** Т.Я., пер., коммент. и вступит. ст. Атхарваведа. Избр. М.: Наука, 1989. 407 с.

**Емельянов** А.И. Курс по этнографии вотяков. Вып. III: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань: Вот. издат. подотдел, 1921. 157 с.

**Ендеров** В.А. Образ лешего (арҫури) в чувашском фольклоре // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары: НИИ, 1984: 49–73.

**Ендиряков** В.А., **Ендирякова** Н.Г. Религиозные верования чувашского населения Егоркинской волости Чистопольского уезда Казанской губернии до октября 1917 года // Вестник Чувашского государственного педагогического университета имени И.Я. Яковлева. № 4 (9). Чебоксары, 1999: 59–62.

**Еремеев** Д.Е. «Тюрк» — этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. 1990. № 3: 129–135.

**Ефимова** А. Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л.: ЛГУ, 1926: 225–246.

**Ефремов** Стефан. О язычниках Цивильского уезда // Известия по Казанской епархии. 1913: 711–714.

**Жуковская** Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 248 с.

**Жуковская** Н.Л. Вампир // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993: 43.

**Жуковская** Н.Л. Основные категории традиционной культуры монголов. АДД. М.: ИЭА АН СССР, 1989. 35 с.

**Жуковская** Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 196 с.

**Жуковская** Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 200 с.

**Забияко** А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (статья первая) // Религиоведение. Благовещенск, М., 2005. № 4: 105–114.

**Загидуллин** И.К. Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. 224 с.

**Закиев** М.З., **Кузьмин-Юманади** Я.Ф. Волжские булгары и их потомки. Казань; М.: ИНСАН, 1993. 160 с.

**Зеленин** Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с., ил.

**Зеленин** Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2. Пг.: ИРГО, 1915. IV, 485–988с.

**Земляницкий** Т. Чуваши: (Некоторые исторические данные о чувашах вообще и в частности Козьмодемьянского уезда, в связи с вопросом о христианском просвещении их). Казань: Изд. Духов. акад., 1909. 22 с.

**Земцовский** Изалий. Об анализе одной мелодии: (К методике системного исследования в этномузыкознании) // Македонски фолклор. Скопје, 1973. Бр. 11: 65–68.

**Зифельдт-Симумяги** А.Р. К вопросу о языке хазар // Советская тюркология. 1988. № 6: 86.

**Змеев** Лев Ф. Медикотопографическое описание и статистический очерк народонаселения Бугульминского уезда Самарской губернии. М.: Тип. М.Н. Лаврова и Ко, 1883. 135, 15 с.

**Золотницкий** Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань: Имп. ун-т, 1875. 272 с.

**Зябловский** Е. Российская статистика. Ч. I. СПб.: МВД, 1832. II, 188 с.

[**Зябловский** Евдоким.] Новейшее землеописание Российской Империи. Изд. 2. Ч. I. СПб.: Тип. Глазунова, 1818. 8,324 с.

**Зябловский** Е. Статистическое описание Российской Империи в нынешнем ее состоянии. Ч. I и II. СПб.: Мор. тип. и тип. Правит. Сената, 1815. VI, 217 с.

**Иакинф.** Китай в гражданском и нравственном состоянии. Ч. 4. СПб.: Изд. Ф.В. Базунова, 1848. 179 с.: табл.

**Иванов** А. Чувашский «Ирих» // Странник: Духов. ж. Т. I. СПб., 1895: 633–634.

**Иванов** В.В., **Топоров** В.Н. Славянская мифология // Славянская мифология: Энцикл. М.: Эллис Лак, 1995: 5–14.

**Иванов** В.В., **Топоров** В.Н. Габия // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М.: Сов. энцикл., 1987: 260.

**Иванов** Н. Из языческого религиозного культа чуваш деревни Ходяковой, Ядринского у. // Известия по Казанской епархии. 1905: 1031–1037.

**Иванов** П.И. Состояние научно-исследовательской работы в ЧАССР и пути дльнейшего ее развития // Первый Всечувашский краеведческий съезд: Тез.докл. и резолюции. Чебоксары: Об-во изуч. Чуваш. края, 1929: 16–26.

**Иванов** С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар: XVIII — первая четверть XX в. Л.: Наука, 1979. 194 с.

**Иванова** Радост. Българската фолклорна сватба. С.: БАН, 1984. 266 с.

**Ивашнёва** Л.Л. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии // Русский фольклор. XVI. Л.: Наука, 1976: 191–199.

**Износков** И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 2. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1893. 36 с.

**Иллич-Свитыч** В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М.: Едиториал УРСС, 2003. XXXVI, 372 с.

**Ильин** М.И. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1926: 62–68.

**Ильминский** Н. К истории инородческих переводов // Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1890: 34–78.

**Ильминский** Н.И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов // Известия Восточного отделения Императорского археологического общества. Ч. I, вып. 5. СПб.: Тип. Имп. АН, 1860: 109–127.

**Иорданский** В.Б. Звери, люди, боги: Очерки африканской мифологии. М.: Наука, 1991. 320 с.

**Йеттмар** Карл. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.

**Кабо** В.Р. Этнографическое религиеведение // Свод этнографических понятий и терминов.[Вып. 2]. М.: Наука, 1988: 106–109.

**Кабузан** В.М. Народы России в первой половине XIX в.: Численность и этнический состав. М.: Наука, 1992. 216 с.

**Каган** М.С. Системный подход и гуманитарное знание. Л.: ЛГУ, 1991. 384 с.

**Каган** М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988. 319 с.

**Каган** М. Морфология искусства: Ист.-теорет. исслед. внутрен. мира искусств. Ч. I, II, III. Л.: Искусство, 1972. 440 с.

**Каганкатваци** Мойсей. История агван. СПб.: Имп. АН, 1861. XV, 376 с.

**Кагаров** Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады АН СССР. В. 1928. № 11: 247–254.

**Каландаров** Т.С. Исторические судьбы шугнанцев и их верований. АДК. М.: ИВ РАН, 2000. 16 с.

**Калинина** А.А. К вопросу об историческом развитии свадебного обряда (на материале Вологодской области) // Русский фольклор. XXIII. Л.: Наука, 1985: 217–226.

**Калоев** Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. 248 с.

**Кант** Иммануил. Сочинения в шести томах. Т. 2. М.: Мысль, 1964. 510 с.

**Кантария** М.В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Ученые записки. Т. VIII. Майкоп: НИИ, 1968: 348–370.

**Карпин** Жан дю План. Любопытнейшее путешествие в 1246 году к татарам. М.: Университет. тип., 1795. VII, 126 с.

**Карпов** Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001. 413 с.

**Карсавин** Л.П. Сочинения. Т.II: Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997. 420 с.

**Карутц** Рихорд. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб.: А.Ф. Девриен, 1910. VI, 189 с.: ил.

**Катанов** Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Казан. ун-т, 1897. 104 с.

**Каховский** Б.В. О язычестве волжских болгар (По археологическим данным) // Новые исследования по археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары: НИИ, 1983: 26–42.

**Каховский** В.Ф. Исследование языческого могильника близ д. Верхние Ачаки Ядринского района // Вопросы археологии и антропологии Чувашии. Чебоксары: НИИ, 1991: 3–20.

**Каховский** В.Ф. Этногенез чувашского народа и религиозный синкретизм // Труды /НИИ. Вып. 86. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1978: 47–64.

**Каховский** В.Ф. Происхождение чувашского народа: Основные этапы этнической истории. Чуваш. кн. изд-во, 1965. 484 с.

**Кашуба** М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1977: 243–273.

**Кеппен** Петр, сост. под рук. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. СПб.: Имп. АН, 1861. VII, 510 с.

**Керейтов** Р.Х. Новые элементы в календарных праздниках и обрядах ногайцев // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. СПб.: МАЭ РАН, 2005: 265.

**Кисляков** Н.А. Семья и брак у таджиков: По материалам конца XIX — начало XX века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 269 с.

**Клочков** И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М.: Наука, 1983. 208 с.

**Кнорозов** Ю.В. Иероглифические рукописи майя. Л.: Наука, 1975. 272 с.

**Коблов** Я. О татаризации инородцев Приволжского края. Казань: Центр. тип., 1910. 27 с.

**Ковалевский** А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Ст., пер. и коммент. Харьков: Харьков. ун-т, 1956. 347 с.: 1 л. ил.

**Ковалевский** А.П. Чуваши и булгары по данным Ахмеда ибн Фадлана. Чебоксары: НИИ, 1954. 64 с.

**Ковальченко** И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 440 с.

**Комиссаров** Гурий — краевед и просветитель. Уфа: Изд-во ТГТ, 1999. 525 с.

**Комиссаров** Г.И. Чуваши Казанского Заволжья. Казань: Тип. ун-та, 1911. 112, X, IV с.: ил., карты.

**Кондаков** Н.И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. 720 с.

**Кондильяк** Э.Б. де. Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства. М.: Соцэкгиз, 1938. XVI, 196 с.

**Кондратьев** М.Г., сост. Песни средненизовых чувашей. Чебоксары: НИИ, 1993. 336 с.

**Кондратьев** М.Г. Чувашская çавра юрă и ее татарские параллели. Чебоксары: НИИ, 1993а. 80 с.

**Кондратьев** М.Г. О чувашско-удмуртских этномузыкальных параллелях // Этническая культура чувашей (вопросы генезиса и эволюции). Чебоксары: НИИ, 1990: 74–102.

**Кондратьев** М.Г., сост. Песни низовых чувашей. Кн. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. 144 с. Кн. 2. 1982. 175 с.

**Кондратьев** М.Г. К вопросу о типологии чувашской народной музыки // Труды. Вып. 70. Чебоксары: НИИ, 1976: 53–73.

**Кононов** А.Н. История изучения тюркских языков в России: Дооктябрьский период . Л.: Наука, 1982. 360 с.

**Коран.** М.: Наука, 1990. 728 с.

**Корнилов** Г.Е. К уточнению объема и характера венгерско-пермско-булгаро-чувашских лексических параллелей // Исследования по исторической лексикологии чувашского языка. Чебоксары: НИИ, 1983: 96–102.

**Королёв** С.А. Поволжье // Королёв С.А. Поволжье. Пиотровский В.А., Налимов В.П. Приуралье. М.: Дело, [1912]. 1–108 с.

**Кошеленко** Г. А., ред. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М.: Наука, 1985. 495 с.

**Красновская** Н.А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1977: 12–29.

**Крейнович** Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 495 с.

**Кремлёва** И.А. К изучению обрядов завершающего жизненного цикла // Этнос и религия. М.: ИЭА РАН, 1998: 164–171.

**Крупянская** В.Ю. Семья и семейный быт // Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этногр. изуч. колхоз. деревни. М.: Изд-во АН СССР, 1958: 75–95.

**Крюков** М.В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры: (На примере типологии жилища) // Типология основных элементов традиционной культуры. М.: Наука, 1984: 7–18.

**Крюкова** Т.А. Марийская вышивка. Л.: ГМЭ, 1951. 195 с.

**Кудряшов** Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности: Опыт ист.-этногр. и конкретно-социолог. исслед. генезиса, эволюции и отмирания религиоз. пережитков чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во , 1974. 356 с.

**Кудряшов** Г. Тĕн тĕшмĕшлĕхĕ тата унпа кĕрешесси. Шупашкар: ЧАССР кĕн. изд-ви, 1970. 72 с.

**Кузнецов** И.В. Одежда армян Понта: Семиотика материальной культуры. М.: Вост. лит., 1995. 294 с.: илл., карта.

**Кузнецов** И.Д. Крестьянство Чувашии в период капитализма. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1963. 585 с.

**Кузнецов** С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. М.: А.А. Левенсон, 1905. 77 с.

**Кузьмин** С.А. Социальные системы: опыт структурного анализа. М.: Наука, 1996. 192 с.

**Кулаковский** А.Е. Научные труды. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. 484 с.

**Кулемзин** В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: ТУ, 1984. 191 с.

**Кулишер** М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1887. VII, 287 с.

**Кызласов** Л.Р. Древняя Хакасия. Изд-во МГУ, 1986. 295 с.

**Лебедев** А. Об общественном кладбище села Старых Алгашей Симбирского уезда // Симбирские епархиальные ведомости. 1905: 222–228, 246–255.

**Леви-Брюль** Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1937. 518 с.: ил.

**Леви-Строс** Клод. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с. (1-е изд. М., 1983).

**Левина** Л.М. Этнокультурная история Восточного Приаралья в I тыс. до н.э. I тыс. н.э. // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1997. 1: .

**Левинтон** Г.А. Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту: ТГУ, 1970: 27–35.

**Лелеков** Л.А. Вара // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М.: Совет. энцикл., 1987: 215.

**Леонтьев** Николай. Этнографические записки о Казанской губернии: О религии чуваш // Журнал Министерства государственных имуществ. Ч. XI. СПб., 1844: 11–15, 77–87, 110–125.

**Леопольдов** Андрей. Статистическое описание Саратовской губернии. Ч. 2. СПб.: Тип. Департамента внеш. торговли, 1839. 2,143 с.

**Лепехин** Иван. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. СПб.: Имп. АН, 1771. IV, 538 с.: 23 табл.

**Лерх** П.И. Рец.: История агван Моисея Каганкатваци. СПб., 1861 // Известия Императорского археологического общества. Т. III. СПб.: Тип. Имп. АН, 1861: 479–499.

**Линевский** А. Чуваши // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. Т. 48. М.: Библиогр. ин-т Гранат, [1929]: 679–683.

**Липинский** [А.И.], сост. Материалы для географии и статистики России: Симбир. губ. Ч. II. СПб.: Воен. тип., 1868. IV, VI, 761 с.

**Липперт** Ю. История культуры. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1901. 404 с.

**Литвинский** Б.А. Погребальный обряд и ритуалы Бактрии Тохаристана // Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.: Наука, 1984: 150–169.

**Лихачев** А.Ф. Бытовые памятники Великой Булгарии. СПб.: Тип. Имп. АН, 1876. 50 с.

**Лобачёва** Н.П. Хивинская свадьба // Этнография Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1985: 116–124.

**Лобачёва** Н.П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) //Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978: 144–178.

**Логашова** Б.-Р. Туркмены Ирана (ист.-этногр. исслед.). М.: Наука, 1976. 160 с.

**Лувсандэндэва** А., ред. Монгольско-русский словарь. М.: ГИИНС, 1957. 716 с.

**Лызлов** Андрей. Скифская история. Ч. I. М.: Тип. Компании Типографской, 1787. 206 с.

**Львов** Гр. Языческие браки у чуваш. Казань: Изд. Казан. Епархии, 1898. 10 с.

**Льюис Дейвид.** После эпохи атеизма: Религии и народы России и Средней Азии. СПб.: Шандал, 2001. 304 с.

**Люстрицкий** В., сост. Памятная книжка Казанской губернии за 1889–90 год. Ч. 2. Казань: Тип. губ. правления, 1890. 72 с.

**Лядов** В., сост. Европейская Россия в физическом и этнографическом отношениях. СПб.: Тип. П.А. Кулиша,1861. II, 194 с.

**Магницкий** В.К. Об ирихах у чувашей // ИОАИЭ. Т. IX, вып. 1. 1891: 1–13.

**Магницкий** В.К. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда, Казанской губ.: (Курганы. Киремети. Жертвенные приношения...) // ИОАИЭ. Т.III. 1884: 160–179.

**Магницкий** В.К. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка: Губ. тип., 1883. 58 с.

**Магнитский** В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собр. в некоторых местностях Казан. губ. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. V, 266 с.

**Магницкий** В.К., **Золотницкий** Н.И. О жертвенных приношениях чуваш. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1875. 8 с.

**Мадаева** З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX — начале XX в. // СЭ. 1983. № 4: 87–94.

**Мазин** А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орогонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.

**Мазо** В.Л. Ледники и ледниковые системы: неустойчивость и самоорганизация. М.: ВИНИТИ, 1989. 148 с.

**Майнов** В.Н. Инородцы Среднего Поволжья // Живописная Россия. Т. 8, Ч. I СПб.; М.: Т-во М.О. Вольф, 1901: 57–118.

**Макаренко** Алексей. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточ. Сибирь. Енисейская губерния. СПб.: ИРГО, 1913. 293 с.

**Максимов** В., сообщил. Молитвенный обряд у Глазовских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1926: 72–76.

**Максимов** В.А. Вотяки: Краткий ист.-этногр. очерк. Ижевск: Удкнига, 1925. 126, II с.

**Максимов** Семён. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. Казань: Казан. епархия, 1876. 30 с.

**Максютова** Н.Х. Свадебные термины в башкирском языке // Башкирский языковедческий сборник. Уфа: ИИЯЛ, 1975: 32–42.

**Малиновский** Бронислав. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.

**Малиновский** Л.Г. Модельно-конструктивное мышление. М.: Наука, 2003. 656 с.

**Малов** Евфимий. О влиянии еврейства на чуваш: Опыт объяснения некоторых чуваш. слов. Казань: Имп. ун-т, 1882. 28 с.

**Маляров** И.Я. Похоронные обычаи и поверья горных черемис Казанской губернии Козмодемьянского уезда // Известия по Казанской губернии. 1876: 740–747.

**Мандельштам** И. Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. Ч. I. СПб.: Типо-лит. А.Е. Ландау, 1882. 336, IV с.

**Маркарян** Э.С. Вопросы системного исследования общества. М.: Знание, 1972. 62 с.

**Марр** Н.Я. Избранные работы. Т. 5. М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1935. XXI, 668 с.

**Массон** В.М. Первые цивилизации. Л.: Наука, 1989. 276 с.

**Матвеев** С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа: Электрич. губ. тип., 1910. 57 с.

**Матвеев** С.М. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань: Имп. ун-т, 1899. 35 с.

**Матвеев** С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань: Имп. ун-т, 1896. 39 с.

**Матлин** М.Г. Русская народная свадьба села Акшуат Барышского района Ульяновской области // Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск: УГПУ, 1997: 8–24.

**Маторин** Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. М.: Безбожник, 1929. 176 с.

**Мейтарчиян** М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М.: ИВ РАН, 1999. 242 с., ил.

**Мельников** П.И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск: Мордов. Кн. изд-во, 1981. 136 с.

**Мензис А.** История религии: Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1897. IV, 338 с.

**Месарош** Дюла. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

**Миллер** В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: Сев.-Осетин. ин-т гуманит. исслед., 1992. 716 с.

**Миллер** Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб.: Имп. АН, 1791. VIII, 99, II с.: 8 л. ил.

**Милькович** [К.С.] Быт и верования чуваш Синбирской губернии // ИОАИЭ. Т. XXII. 1906: 38–60.

**Милькович** [К.С.] Извлечения из «Исторического описания о Казанской губернии» // ИОАИЭ. Т. XXII. 1906а: 60–63.

**Милькович** [К. С.] Быт и верования татар Синбирской губернии, в 1783 году. Казань: Казан. епархия, 1905. 14 с.

**[Милькович** К.С.] О чувашах: Этнограф. очерк неизвест. автора XVIII столетия. Казань: Тип. губ. правления, 1888. I, V, 35 с.

**Минниахметова** Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ, 2000. 168 с.

**Мириманов** В.Б. Искусство тропической Африки: Типология. Систематика. Эволюция. М.: Искусство, 1986. 310 с., XLV, 519 ил.

**Миролюбов** В.И. Из быта крещеных чуваш. Казань: Казан. епархия, 1889. 19 с.

**Митрохин** Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001: 436–442.

**Митрохин** Л.Н. Философия религии. М.: Республика, 1993. 416 с.

**Мифтахов** З.З. Курс лекций по истории татарского народа. Ч. I Казань: Дом печати, 1998. 485 с.

**Михайлов** В.И. Обряды и обычаи чуваш // Записки Императоского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XVII, вып. II. СПб.: ИРГО, 1891: 87–130.

**Михайлов** С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. 423 с.

**Михайлов** Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.

**Михайлов** Т.М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.

**Михеев** И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1926: 41–48.

**Мокшин** Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998. 248 с.: ил.

**Монтэ** Пьер. Египет Рамсесов: Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М.: Наука, 1989. 376 с.

**Муродов** О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнограф. исслед. к истории религии и атеизма). Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.

**Мухиддинов** И. Обычаи и обряды припамирских таджиков, связанных с жилищем: Конец XIX — начало XX в. // СЭ. 1982. № 2: 76–82.

**Мыльникова** К. и **Цинциус** В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л.: ЛГУ, 1926: 17–170.

**Наршахи** Мухаммад. История Бухары. Ташкент: Ф. и Г. бр. Каменские, 1897. 124, II с.

**Невелева** С.Л. Махабхарата: Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Наука, 1991. 228 с.

**Никанор,** архиепископ. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань: Казан. епархия, 1910. 38 с.

**Никитин** Г.А., **Крюкова** Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. 167 с.

**Никифоров** Ф.Н. Стюхинские чуваши. Казань: Типо-лит. ун-та, 1905. 26 с.

**Никольский** В.К., **Бердоносов** М.В., сост. Религии наименее культурных племен: Сб. этногр. материалов. М.; Л.: Моск. рабочий, 1931. 328 с.

**Никольский** Н.В. История мари (черемис): Вып. I. Казань: Изд-во отд. мари при отд. по делам национальностей, 1920. 180 с.

**Никольский** Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: 3-я тип., 1919. 104 с.

**Никольский** Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках: Ист. очерк. Казань: Казан. ун-т, 1912. 486 с., карты.

**Никольский** Н.В. Этнографические заметки о чувашах Козмодемьянского уезда Казанской губернии. Казань: Имп. Казан. ун-т, 1911. 26 с.

**Новик** Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.

**Новруский** Н. Старинные чувашские верования // Симбирские епархиальные ведомости. 1899: 235–242, 289–295, 326–332, 364–369.

**Норманн** Э. и **Аннист** А. Систематизация заговоров, мифологических представлений и верований, календарных земледельческих обрядов, народных примет, народных обычаев и связанных с ними верований // Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных материалов. Вильнюс: Ин-т литов. яз. и лит-ры, 1964: 98–104.

**Нюстрем** Эрик, сост. Библейский словарь: Энциклопедический словарь. Торонто: Мировая христианеская миссия, 1982. XI, 523 с.

**Овсянников** А. Очерки и картины Поволжья. СПб.: Тип.-литогр. Цедербаума и Голденблюма, 1878. 335 с.

**Оглоблин** А.К. Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев // Этнография детства: Традицион. формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1988: 5–38.

**Окладников** А.П. Проблемы генезиса религиозной формы сознания в свете современных открытий археологической науки // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М.: Мысль, 1976: 30–42.

**П.,** свящ. Шилёк // Известия по Казанской епархии. 1913: 909–910.

**Паллас** П.С., сост. Сравнительный словарь всех языков и наречий. Ч. I. СПб.: Тип. Шнора, 1787. XVII. 411 с. Ч. II. 1789. VII, 491 с.

**Паллас** П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I СПб.: Имп. АН, 1773. X, 115, 657 с.: 117 ил.

**Пандей** Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М.: ВШ, 1990. 319 с.

**Панеш** Э.Х. Этническая психология и межнациональные отношения: Взаимодействие и особенности эволюции: (На примере Западного Кавказа). СПб.: Европ. дом, 1996. 304 с.

**Панов** В.А., вступ. ст. и коммент. Автобиография Тимура: Богатыр. сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Academia, 1934. 351 с.: сх., вкл.

**Пантусов** А. Чувашские поверья в Курмышском уезде // СГВ. 1867. № 22.

**Пассек** Т.С. Круг чувашских праздников // Академия наук СССР: XLV. Академику Н.Я. Марру. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935: 527–541.

**Пассек** Т.С., **Латынин** Б.А. Анализ чувашского мифа о происхождении Керемети // Яфетический сборник. VI. Л.: Изд-во АН СССР, 1930а: 46–50.

**Патмар** И.А. Халăх мерченĕсем. Çĕрпӳ: Патмар, 1993. 86 с.

**Пекарский** П. Путешествие академика Николая Иосифа Делиля в Березов в 1740 году // Записки Императорской Академии наук. Т. VI. СПб., 1865: 58–61.

**Первая** всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. Т.XIV. Казан. губ. СПб.: Слово, 1904. 283 с.

**Первоначальный** учебник русского языка для татар. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1894. 130, II с.

**Петров** Д.П. Чувашия: Ист.-полит. и соц.-экон. очерк. М.;Л.: Госиздат, 1926. 104 с., ил., карт.

**Петрухин** В.Я. Комментарии // Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999: 428–455.

**Петрухин** В.Я. Мировое дерево // Славянская мифология: Энцикл. сл. М.: Эллис Лак, 1995: 262.

**Пирцио-Бироли** Д. Культурная антропология Тропической Африки. М.: Вост. лит-ра, 2001. 336 с.

**Плечов** Г.Н. Состояние и основные тенденции изменения характера религиозности населения Чувашской АССР // Труды. Вып. 86. Чебоксары: НИИ, 1978: 132–160.

**Плутарх**. Моралии // ВДИ. 1979. № 2: 227–252.

**Полное** собрание Законов Российской Империи, с 1649 года. Т. VI. 1720–1722. [СПб.:] Тип. Его Имп. Величества Канцелярии, 1830. I, 816 с.; Т. XII. 1744–1748. I, 961 с.

**Полунин** Г.В. Динамика рельефа и методы исследования изолированной морской береговой системы (на примере полигона острова Тюленей). Южно-Сахалинск: ИМГиГ, 1988. 43 с.

**Померанцева** Н.А. Эстетические основы искусства Древнего Египта. М.: Искусство, 1985. 255 с.

**Попов** Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева . СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1903. 403 с.

**Потанин** Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Т. III. 1884: 189–255.

**Поцелуевский** А.П. Гокленские детские игрушки // Туркменоведение. 1931. № 7–9: 97–100.

**Пригожин** Илья, **Стенгерс** Изабелла. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. М.: Прогресс, 1999. 268 с., ил.

**Прокопий** Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М.: Алетейя, 1998. 544 с.

**Прокопьев** К. Брак у чуваш. Казань: Имп. ун-т, 1903. 63 с.

**Прокопьев** К.П. Обряд прохождения в земляные ворота (Из быта чуваш) // ИОАИЭ. Т. XIX. 1903а: 208–213.

**Прокопьев** К.П. Похороны и поминки у чуваш. Казань: Имп. ун-т, 1903б. 39 с.

**Пропп** В.Я. Фольклор и действительность: Избр. ст. М.: Наука, 1976. 325 с.

**Пропп** В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.

**Путилов** Б.Н. Миф обряд песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. 383 с.

**Радлов** В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собр. и пер. Н.Ф. Катановым: Перевод. СПб.: Имп. АН, 1907. VI, 659 с.

**Радлов** В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. II. СПб.: Тип. АН, 1899. 1814, 64 с.

**Разумовский** О.С. Бихевиоральные системы. Новосибирск: Наука, 1993. 240 с.

**Рак** И.В., сост., общ. ред., примеч. и справоч. разд. Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Рус. христиан. гуманитар. ин-т, 1997. 477 с.: ил.

**Рахимов** М. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // Известия отделения общественных наук / АН ТССР. 3. Сталинабад, 1953: 107–130.

**Рахимов** Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л.: Наука, 1990. 156 с.

**Ревуненкова** Е.В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры // Сборник МАЭ. Т. XXX. Л.: Наука, 1974: 167–180.

**Резван** Е.А. Коран как историко-этнографический источник и литературный памятник. АДД. СПб.: МАЭ, 2000. 48 с.

**Резолюции** и пожелания, принятые Общечувашским национальным съездом, состоявшимся в г. Симбирске с 20 по 28 июня 1917 года. Симбирск: Тип. исполнит. Комитета, 1917. 30 с.

**Рекеев** Алексей. Из чувашских преданий и верований: 2. Казань: Имп. ун-т, 1896а. 5 с.; 3. 1986б. 9 с.; 4. 1897. 15 с.

**Риттих** А.Ф., сост. Материалы для этнографии России. XIV: Казан. губ. Ч. I. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1870. X, II, 111 с., прил.

**Рихтер** Е.В. Некоторые особенности погребального обряда сету // СЭ. 1979. 2: 116–128.

**Родионов** В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары: НИИ, 1990: 3–64.

**Розенфельд** А.З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // СЭ. 1970. 3: 114–119.

**Романов** Н.Р. Уй-хир уявĕсемпе йăлисем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1966. 36 с.

**Романов** Н.Р. Чувашский народный календарь // Ученые записки. Вып. XXI. Чебоксары: НИИ, 1962: 237–244.

**Рона-Таш** А. Основные звуковые изменения в истории чувашского языка // Вопросы фонетики, грамматики и ономастики чувашского языка. Чебоксары: НИИ, 1987: 43–47.

**Руденко** С.И. Башкиры: Опыт этнолог. моногр. Ч. II. Быт башкир. Л.: РГО, 1925. 330 с.: карты.

**Руденко** С.И. Добывание огня трением у чувашей // Труды студенческих научных кружков физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. Т. 1, вып. 1. СПб.: Ун-т, 1911: 61–68.

**Руденко** С. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб.: Гос. Рус. музей, 1910: 81–88.

**Румянцев** Н. Православные обряды и праздники и их происхождение. М.: Молод. гвардия, 1938. 94 с.

**Рыбаков** Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. 608 с.

**Рычков** Петр. Топография Оренбургская. Ч. I СПб.: Имп. АН, 1762. 331 с.

**Рэдклифф-Браун** А.Р. Структура и функции в примитивном обществе: Очерки и лекции. М.: Восточ. лит-ра, 2001. 304 с.

**Рябинский** К. [С.] Ардинский приход Козьмодемьянского уезда // ИОАИЭ. Т. XVI. 1900: 176–212.

**С.** Г.С. Несколько слов о чувашах // Известия по Казанской епархии. 1913: 1413–1416.

**Савельева** Т.Н. Храмовые хозяйства Египта времен Древнего царства (III–VIII династии). М.: Наука, 1992. 129 с.

**Садиков** Р.Р. Верования закамских удмуртов: Процессы возрождения древних традиций // V Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. М.: Ассоциация этнографов и антропологов России, 2003: 314.

**Садовский** В.Н. Система // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2001: 552–553.

**Садовский** В.Н. Основания общей теории систем: Логико-методол. анализ. М.: Наука, 1974. 279 с.

**Салмин** А.К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1994. 339 с., вкладка.

**Сандy** Кристеа. Культ огня у южно-дунайских румын (Морава, Тимок-Видин) и арумын // Македонски фолклор. 1975. Бр. 15–16: 81–92.

**Сарианиди** В. Древнебактрийский пантеон // Информационный бюллетень /Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Вып. 10. М.: Наука, 1986: 5–21.

**Сатлаев** Ф. Кумандинцы (Ист.-этногр. очерк XIX — первой четверти XX в.). Горно-Алтайск: Алт. кн. изд. , 1974. 200 с.

**Сбоев** В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях: Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М.: Тип. С. Орлова, 1865. 188 с.

**Светлов** В.А. Индуктивная систематизация: (Логико-методол. аспект). Иркутск: Иркутск. ун-т, 1987. 171 с.

**Севортян** Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1974. 767 с.

**Семёнов** А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. Т. 1. СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1912: 523–561.

**Семёнов** Ю.И. Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985: 198–243.

**Серов** С.Я. Календарный праздник и его место в Европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Ист. Корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 39–54 с.

**Серов** С.Я. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1977: 49–69.

**Симченко** Ю.Б. Нганасаны // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравн. изуч. М.: Наука, 1980: 44–50.

**Сироткин** М.Я. Чувашский фольклор: Очерк устно-поэтич. народ. творчества. Чебоксары: Чуваш кн. изд-во, 1965. 132 с.

**Сироткин** М., **Иванов** Л.А. Народные и семейные обычаи и праздники // Чуваши: Этнограф. исслед. Ч. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1970: 78–92.

**Сказкин** С.Д., ред. Настольная книга атеиста. М.: Политиздат, 1987. 431 с.

**Скрынникова** Т.Д., **Батоева** Д.Б. Обряд испрашивания сулдэ ребенка. Родильная обрядность // Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002: 11–109.

**Смелов** В.Я. Очерк религиозных верований чуваш // Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881: 243–261.

**Смирницкая** О.А. и **Стеблин-Каменский** М.И., подг. изд. Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970. 255 с.

**Смирнов** И. Чуваши // Энциклопедический словарь. Т. 76. СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1903: 933–938.

**Смирнов** И.Н. Пермяки. Казань: Имп. ун-т, 1891. 289 с.

**Смоляк** А.В., **Соколова** З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М.: Наука, 1981: 91–107.

**Соколов** С.Н. [Зороастризм] // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Рус. христиан. гуманитар. ин-т, 1997: 7–21.

**Солодухо** Н.М. Однородность и неоднородность в развитии систем. Казань: КГУ, 1989. 174 с.

**Соломоник** И.Н. Керамат (группа кукол в малайских представлениях «ваянг Кулит» и связанные с ними древние верования малайцев) // ЭО. 1998. № 4: 94–100.

**Сообщение** из Спасского кантона о некрещеных чувашах // Вестник научного общества татароведения. № 6. Изд. Акад. центра народ. комиссариата просвещ. ТССР. 1927: 110–111.

**Спасский** Н. Очерки по родиноведению: Казан. губ. Казань: Имп. ун-т, 1912. II, 376 с.: карта.

**Спеваковский** А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов: (Религиоз. воззрения в традицион. айн. об-ве). М.: Наука, 1988. 205 с.

**Срезневский** И.И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян. Харьков: ХУ, 1846. 4, 107 с.

**Стариков** А.А. Комментарии // Фирдоуси. Шахнаме. Т. I. М.: Ладомир-Наука, 1993: 599–644.

**Стеблин-Каменский** И.М. Перевод и примечания // Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. 352 с.

**Стеблин-Каменский** И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербург. востоковед., 1999. 478 с.: ил.

**Стеблин-Каменский** И.М., пер., предисл., примеч. и словарь. Авеста. Избр. гимны; Из Видевдата. М.: Дружба народов; Алма-Ата: КРАМДС Ахмед Ясави, 1993. 208 с.: ил.

**Стеблин-Каменский** И.М., пер. с авест. и коммент. Авеста: Избр. гимны. Душанбе: Адиб, 1990. 175 с.

**Стеблин-Каменский** И.М. Памирские языки и мифологии древних иранцев // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М.: Наука, 1981: 238–241.

**Стеблин-Каменский** И.М. Примечания переводчика // Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1976: 6–206.

**Стеблин-Каменский** И.М. Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. Вып. XVI. М.: Наука, 1975: 192–209.

**Стеблин-Каменский** М.И., ред., вступ. ст. и коммент. **Старшая Эдда:** Древнеисланд. песни о богах и героях. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 261 с.

**Столярова** Г.Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО. 2006. № 2: 96–115.

**Султангареева** Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 244 с.

**Султангареева** Р. Башкирские обряды как фольклорно-этнографические свидетельства древних религий // I Международная конференция «Традиционные культуры и среда обитания». М.: ИМЛИ РАН, 1993: .

**Сурхаско** Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX — начало XX в. Л.: Наука, 1985. 172 с.

**Сурхаско** Ю.Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск: КФ АН СССР, 1976: 137–179.

**Сырнев** И.Н. Распределение населения Среднего и Нижнего Поволжья по территории, его этнографический состав, быт и культура // Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т. VI: Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1901: 141–201.

**Сычёв** Л.П., **Сычёв** В.А. Китайский костюм: Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М.: Наука, 1975. 132 с.: ил.

**Тайлор** В.А. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

**Таймасов** Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII — начало XX века. АДД. Чебоксары: ЧГУ, 2004. 47 с.

**Тайная** доктрина: Теогенезис. Третья часть Древних Станц Дзиан. М.: РЕФЛ-бук, 1994. 288 с.

**Таксами** Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX — начало XX в. Л.: Наука, 1975. 238 с.

**Талигина** Н.М. Обряды жизненного цикла // Сынские ханты. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2005: 82–98.

**Татарско**-русский словарь. М.: Совет. энцикл., 1966. 864 с.

**Тер-Саркисянц** А.Е. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М.: Вост. лит., 2005. 686 с., ил., карты.

**Терюков** А.И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX — начало XX вв.). АДК. Л.: ИЭ АН СССР, 1990. 25 с.

**Терюков** А.И. Опыт классификации намогильных сооружений коми-зырян // Вопросы финно-угроведения: II. Сыктывкар: ИЯЛИ, 1979: 14–15.

**Тимофеев** Г.Т. Тăхăръял: (Сĕве тăршшĕнчи чăвашсем). Этнографи очеркĕсемпе халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш АССР кĕн. изд-ви, 1972. 492 с.

**Тихов** Н.З. Болгарский дом и относящиеся к нему постройки по данным языка и народных песен // ИОАИЭ. Т. IX, вып. 1. 1891: 1–52.

**Тишков** В.А. Культурный смысл пространства // ЭО. 2004. № 1: 14–31.

**Тишков** В.А. Реквием по этносу: Ислед. по социально-культур. антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

**Ткаченко** Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М.: Наука, 1990. 285 с.

**Токарев** С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.: ил.

**Токарев** С.А. Введение. Эротические обычаи. Община и семья // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983: 3–8, 98–105, 194–202.

**Токарев** С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1976. 575 с.: ил.

**Токарев** С.А., **Мелетинский** Е.М. Мифология // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 1. М.: Совет. эницкл., 1987: 11–20.

**Толковая** Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета. Кн. 1. Стокгольм: Ин-т пер. Библии, 1987. XVI, 671, VIII, 585, III, 442, III, 502 с.

**Толстая** С.М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.

**Толстая** С.М. Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Славяноведение. I. М.: Наука, 2002: 23–26.

**Толстой** Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

**Толстой** Н.И, **Толстая** С.М. Культурная семантика славянского **vesel-* // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995: 289–316.

**Томилов** Н.А. Сибирские татары // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравн. изуч. М.: Наука, 1980: 31–35.

**Топорков** А.Л. Рябина // Славянская мифология. М.: Эллис Лак, 1995: 342.

**Топоров** В.Н. Крест. Митра. Мост. Окно. Праздник // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 2. М.: Совет. энцикл., 1988: 12–14, 154–157, 176–177, 250, 329–331.

**Топоров** В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988а: 7–60.

**Топоров** В.Н. Древо жизни // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 1. М.: Совет. энцикл., 1987: 396–398.

**Топоров** В.Н. Ведийское *rta-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология: 1979. М.: Наука, 1981: 139–156.

**Топоров** В.Н., **Мейлах** М.Б. Круг // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 2. М.: Совет. энцикл., 1988: 18–19.

**Тощакова** Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 159 с.

**Трофимов** А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 238 с.

**Трофимов** А.А. Орнамент чувашской народной вышивки. Чебоксары: Чуваш кн. изд-во, 1977. 109 с.

**Трофимов** А.А. Космогонические представления древних чувашей и отражение их в орнаментах вышивки // Труды. Вып. 70. Чебоксары: НИИ, 1976: 3–52.

**Туголуков** В.А. Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980: 54–61.

**Тукташ** Илья хатĕрленĕ. Чăваш фольклорĕ. Шупашкар: **Чăваш гос. изд**ви, 1949. 328 с.

**Уёмов** А.И. Системный подход и общая теория систем. М.: Мысль, 1978. 272 с.: ил.

**Уразманова** Р.К. Современные обряды татарского народа: (Ист.-этногр. исслед.). Казан: Татар. кн. изд-во, 1984. 145 с.

**Уразманова** Р.К. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань: Б.и., 1983: 118–136.

**Успенский** Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья вторая // Труды по знаковым системам. XXIII. Тарту: ТГУ, 1989: 18–38.

**Устаев** Ш.У. Новый год (Навруз) в мифологических воззрениях таджиков и узбеков // СЭ. 1985. 6: 97–103.

**Фасмер** Макс. Этимологический словарь русского языка. Т. III. 1971. 828 с. М.: Прогресс, 1967. Т. IV. 1973. 855 с.

**Федотов** М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 472 с.; Т. II. 1996а 511 с.

**Федотов** М.Р. Материалы к историко-этимологическому словарю чувашского языка. Чебоксары, 1992. 180 с.

**Федотов** М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Саратов. ун-та, 1990. 336 с.

**Федотов** М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Ч. II. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. 215 с.

**Федотов** М.Р. О названиях дней у чувашей // Ученые записки / НИИ. XXI. Чебоксары, 1962: 245–259.

**Федянович** Т.П. Свадебные обряды русских и мордвы Мордовской АССР (сравнительная характеристика) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск: Мордов. Кн. изд-во, 1982: 37–50.

**Фёдорова** Е.Г. Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения // Радловские чтения: 2006. СПб.: МАЭ РАН, 2006: 208–213.

**Филиппов** Гурий. Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Инородческое обозрение. № 10. 1915: 753–760.

**Флавий** Иосиф. О древности иудейского народа. М.: СП «Интертекс»; Информ.-изд. центр «Альфа», 1990. 134, XII с.

**Фокин** П.П. Животноводческая обрядность современной чувашской семьи (Весенний выгон стада) // Вопросы археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары: ЧГИГН, 2000: 111–128.

**Фрэзер** Д.Д. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии. Доп. т. М.: Рефлбук, 1998. 458 с.

**Фрэзер** Джеймс Джордж. Золотая ветвь: Ислед. магии и религии. М.: Политиздат, 1986. 704 с.

**Фукс** Александра. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Казан. ун-т, 1840. 329 с.

**Халикова** Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань: КГУ, 1986. 160 с.

**Хоппал** Михай. Система верований и общественное сознание // Acta Ethnographica. T. XXVIII, fasc. 1–4. Budapest, 1979: 177–190.

**Христолюбова** Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск: НИИ, 1978: 71–86.

**Христолюбова** Л.С. Удмуртская свадьба (опыт количественной характеристики) // Археология и этнография Удмуртии: Вып. I. Ижевск: НИИ, 1975: 36–83.

**Хрусталёв** Д. Рассказ из поверья чуваш села Абызово о необыкновенном воровстве земли // Известия по Казанской епархии. 1874: 13–20.

**Хузангай** А.П. Значение культурно-исторического контекста при этимологизации чувашских теонимов (Киреметь) // Проблемы составления этимологического словаря отдельного языка. Чебоксары: НИИ, 1986: 56–70.

**Цырендоржиева** Д.Ш. Системный подход: сущность и возникновение. М.: Спутник+, 2001. 125 с.

**Чеботарёв** Харитон. Географическое методическое описание Российской империи. М.: Университет. тип., 1776. 18, 540 с.

**Чёрная** Л.А. Философско-антропологический аспект изучения русской культуры переходного периода // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1996. 4: 159–165.

**Чистов** К.В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян: Сб. науч. тр. Л.: ГМЭ, 1990: 101–107.

**Чистов** К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традицион. культуры. М.: Наука, 1987: 396–416.

**Чистов** К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.

**Чистов** К.В. Обряд // Большая советская энциклопедия. Т. 18. М.: Совет. энцикл., 1974: 231.

**Ч[улков]** М. Абевега русских суеверий. М.: Тип. Ф. Гиппиуса, 1786. 1, 326 с.

**Чунакова** О.М., пер., исслед., коммент. Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундхишн) и другие тексты. М., 1997.

**Шаханова** Н.Ж. О семантике юрты у кочевников среднеазиатско-казахстанского региона // Традиционные ритуалы и верования. Ч. 2. М.: ИЭА РАН, 1995: 330–359.

**Шервашидзе** И.Н. Фрагмент общетюркской лексики: Заимствованный фонд // Вопросы языкознания. 1989. № 2: 54–92.

**Шилов** Ю. Прародина ариев: История, обряды и мифы. Киев: СИНТО, 1995. 744 с.

**Шифман** И.М., пер., введ. и коммент. Учение: Пятикнижие Моисеево. М.: Республика, 1993. 336 с. (Здесь см. пер. Библии).

**Шифман** И.М. Йарих // Мифы народов мира: Энцикл. Т. 1. М.: Совет. энцикл., 1987: 596.

**Шоинбеков** А.А. Традиционная погребально-поминальная обрядность исмаилитов Западного Памира (конец XIX — начало XXI вв.). ДК. СПб.: МАЭ РАН, 2007. 177 с.

**Шпажников** Г.А. Изучение религий первобытного общества в советской науке в 1950–1980-х годах // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. М.: МГУ, 1989: 37–53.

**Шрадер** О. Сравнительное языковедение и первобытная религия: Лингвистическо-историч. материалы для исслед. индогерман. древности.. СПб.: М-во путей сообщения, 1886. 2, X, 482 с.: 2 л. черт.

**Шурц** Генрих. История первобытной культуры. Вып. II. М.: Изд. Коммунистич. ун-та, 1923. 724 с.

**Шутова** Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплекс. Исслед. Ижевск: УИИЯЛ, 2001. 305 с.: ил.

**Шутова** Н.И. Удмурты XVI — первой половины XIX в.: По данным могильников. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. 263 с.: ил.

**Щепанская** Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

**Элиаде** Мирча. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

**Элиаде** Мирча. Трактат по истории религий. Т. I. СПб.: Алетейя, 1999а. 392 с. Т. II. 1999б. 415 с.

**Элиаде** Мирча. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универитет. кн., 1999в. 358 с.

**Элиаде** Мирча. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, 1996. 288 с.

**Элиаде** Мирча. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1995. 240 с.

**Элиаде** Мирча. Священное и мирское. МГУ, 1994. 144 с.

**Элиаде** Мирча. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

**Элиаде** Мирча, **Кулиано** Ион. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Рудомино; СПб.: Университет. кн., 1997. 415 с.

**Элле** К.В. Акатуй. Чебоксары: Тип. № 2, 1935. 44 с.

**Энгельс** Фридрих. Происхождение семьи, частной собственности и государства: В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения: Т. 21. М.: Гос. изд. полит. лит., 1961: 23–178.

**Этнологический** словарь. Вып.I: Этнос. Нация. Общество. М.: Витан, 1996. 208 с.

**Юмарт** Г.Ф., ред. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. I т. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1973. 439 с.

**Яковлев** Гавриил. Религиозные обряды черемис. Казань: Правосл. миссионер. об-во, 1887. II, 87 с.

**Яковлев** И.В. Из жизни Пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. Т. XIX. 1903: 184–195.

**Ямаева** Е.Е. Духовная культура алтайцев: Миф. Эпос. Ритуал. АДД. СПб.: МАЭ РАН, 2002. 42 с.

**Яницкий** М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2000. 203 с.

**Abercromby** John. The pre- and proto-historic Finns, both eastern and western, with magic songs of the west Finns. Vol. 1. L.: David Nutt, 1898.

**Adams** Charles J. The Study and Classification of Religions: The classification of forms and phenomena // The New encyclopædia Britannica. Vol. 26. Chicago: Encycl. Brit., 1994: 523–529.

**Anttonen** Veikko. The Study of Religion in Finland // http://www.abo.fi/comprel/history.htm

**Barna** Gabor. The Szeged school of ethnology // Acta Ethnographica Hungarica. 2004. Vol. 49 (3–4): 211–227.

**Bertalanffy** Ludwig fon. Perspectives on General System Theory: Scientific-Philosophical Studies. N.Y.: George Braziller, 1975. 183 p.

**Bhatti** H.S. Folk religion: Change and Continuity. Jaipur a. New Delhi: Rawat publications, 2000. 224 p.

**Bohannan** Paul. Social Anthropology. N.Y.: Holt, Rinehart a. Winston, 1965. X, 421p.: il.

**Bowker** John, Ed. The Oxford dictionary of world religious. Oxford; N.Y.: Oxford univ. press, 1997. XXIV, 1111 p.

**Bridgwater** William and Kurtz Seymour, Ed. The Columbia Encyclopedia. N.Y.; L.: Columbia Univ. Press, 1964. X, 2388 p.

**B[udenz]** J[ozsef]. Ket csuvas mese // Nyelvtudományi közlemények. XVI kot, 1 fiz. Budapest, 1881: 157–164.

**Callaway** H. The Religious System of the Amazulu. Parts I–IV. L.: Trübner a. Co, 1868–1870. II, 410 p.

**Castren** Alexander. Vorlesungen über die Finnische Mythologie. St. Petersburg: Akad. der Wissenschaften, 1853. X, 4, 340 S.

**Chang** Kwang-chih. Rethinking archaeology. N.Y.: Random House, 1967. XIV, 172p., ill.

**Chistov** K.V. Traditions and Variability // Problems of the European Ethnography and Folklore: II. Moskow, 1982: 27–29.

**Christian** William A. Folk religion: An Overview // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 370–374.

**Cohen** M.N. The food crisis in prehistory: Overpopulation a. the origins of agriculture. New Heven; L.: Yale univ. press, 1977. X, 341 p.

**Dalfovo** Albert T. Religion among the Lugbara: The Tradic Source of Its Meaning // Anthropos. 96. 2001. 1: 29–40.

**Eliade** Mircea. Patterns in comparative religion. L. Sydney: Sheed a. Ward, 1971. XVI, 484 p.

**Erdmann** J.F. Beiträge zur Kenntnifs der Innern von Rufsland. Riga u. Dorpat: Universitätsbuchhändler, 1822. VIII, 346 S.: plan.

**Fridman** D.N. The real story of the Ebla tablets: Ebla and the cities of the Plain // Biblical Archeologist. 1978. № 4: 143–164.

**Geertz** Clifford. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic books, 1973. X, 470 p.

**Georgi** J.G. Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in der Jahren 1773 und 1774. B. II. St. Petersburg: Acad. der Wissenschaften, 1775. 507–920 S.

**Gmelin** J.G. Reife durh Sibirien, von dem Jahr 1733. bis 1743: 1. Göttingen: Ubram Bandenhoects fcel., 1751. 467 S.

**Gnoli** Gerardo. Chinvat Bridge // The Encyclopedia of Religion. Vol. 3. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 334–335.

**Gonda** J. Notes of Name and Name of God in Ancient India. Amsterdam; L.: North-Holland publ. co., 1970. 113 p.

**Gračeva** G.N. Nganasan Shaman Costume // Shamanism in Siberia. Budapest: Akad. kiado, 1978: 315–323.

**Grimes** Ronald L. Ritual studies // The Encyclopaedia of Religion.Vol. 12. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 422–425.

**Holmberg** Uno. Tscheremissien uskonto. Porvoo: Werner söderström osakeyhtiö, 1914. 128 p.

**Hori** Ichirō. Folk Religion in Japan: Continuity and Change. The Univ. Chicago Press, 1968. VI, 278 p.

**Kenyatta** Jomo. Kikuyu Religion, Ancestor-Worship, and Sacrificial Practies // Africa. X. 1937: 308–328.

**Kitagawa** Joseph M. Foreword // The Encyclopedia of Religion. Vol. 1. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: XIII–XVI.

**Kitagawa** Joseph M. Religion of the East. Philadelphia: The Westminster Press, 1968. 351 p.

**Kitagawa** Joseph M. Foreword // Hory Ichiro. Folk Religion in Japan: Continiuty and Change. The Univ. of Chicago Press, 1968a: V–IX.

**Kroeber** A.L. Indian Myths from South Central California // American Archaeology and Ethnology. Vol. IV, no 4. 1907: 167–250.

**Laszlo** Kathia Castro. System Theory // Encyclopedia of Science and Religion. Vol. 2. N.Y.: Macmillan ref. USA, 2003: 854–858.

**Levi-Strauss** Cloude. Anthropologie structurale. P.: Plon, 1958. 454 p.: il.

**Levi-Strauss** Cloude. Social Structure // Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory. Chicago (Illionis): The Univ. of Chicago Press, 1953: 524–553.

**Magliocco** Sabina. Paganism and Neo-Paganism // Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals. N.Y., L.: Routledge, 2004: 307–310.

**Malik** Madhusudan. Introduction to Parsee religion: Customs a. ceremonies. Santiniketan: Visva-Bharati, 1980. 8, XII, 164 p.

**Mészáros** Gyula. Csuvas népköltéisi gyüjtemény. I köt.: A csuvas ösvallás emlékei. Budapest: Kiada a Magyar tud. akad., 1909. 471 l.

**Middleton** J. The religious system // A Handbook of Method in Cultural Anthropology. N.Y.: Columbia univ. press, 1973: 500–508.

**Morgenstierne** Georg. Etymological Vocabulary of Shughni Group. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1974. 119 p.

**Morris** Jan. Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Cambridge Univ. Press, 1992 p.

**Nesty** Arnaldo. La religione popolare oggi: Problemi per una definizione // Studi di Sosiologia. A.26, № 3/4. Milano, 1988: 396–400.

**Newall** Venetia. Egg // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 36–37.

**Norton** Peter B. System of Religious and Spiritual Belief // The New Encyclopжdia Britannica. Vol. 26. Chicago: Encyclopжdia Brit., 1994: 530–537.

**Paasonen** Heikki von. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1949. VI, 381 S.

**Paasonen** H. Ost-Tscheremissisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1948. XII, 210 p.

**Passek** Tatiana and **Latynine** B.A. Sur la question des «Kamennye baby» // Eurasia sepentrionalis antique. IV. Helsinki, 1929: 290–311.

**Paulson** Ivar. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden, 1958. 407 p.

**Penner** Hans H. The concept and forms of ritual // The New Encyclopжdia Britannica. Vol. 26. Chicago: Encycl. Brit., Inc., 1994: 778–781.

**Prandi** C. Il «populare»: Variazioni su di un tema // Studi di Sociologia. A. 26, № 3/4. Milano, 1988: 401–406.

**Proudfoot** Wayne. Religious experience. Berkeley etc.: Univ. of California press, 1985. XIX, 263 p.

**Rheenen** Gailyn Van. Introduction to Folk Religion // http://missiology.org/folkreligion/introduction.htm

**Robinson** B.A. What is a «Pagan»? // www.religioustolerance.org/paganism.htm.

**Róna-Tas** András. Chuvash Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 3. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 495–498.

**Róna-Tas** András. Language and History: Contributions to comparative Altaistics. Szeged: Univ. Szeged, 1986. III, 270 p.

**Räsänen** Martti. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. [I]. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1969. XVI, 533 S.

**Räsänen** Martti. Die Tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen. Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 1920. XVI, 276 S.

**Salmin** Anton. Toukhia. Kalfak // Le Transsibérien: Guide du Visditeur. Bruxelles: Solvay, 2005: 57.

**Salmin** Anton. Religious Rituals of the Chuvash // Anthropology of Eurasia. N.Y., 1996. № 3: 68–87.

**Schlözer** A. L. Probe Ruffifcher Annalen. Bremen u. Göttingen: G.L. Forfters, 1768. 235, IV S.

**Sengel** Randal A. Further Comment on Systems Theory in Anthropology // Current Anthropology. 1979. Vol. 20. № 4: 811–814.

**Sharpe** Eric J. Study of Religion: Methotological Issues // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 83–88.

**Smart** Ninian. The Study and Classification of Religions: The descriptive Study of essence and content // The New Encyclopжdia Britannica. Vol. 26. Chicago: Encycl. Brit., 1994: 509–523.

**Snoek** I.A.M. Initiations: A Methodological Approach to the application of Classification a. Definition Theory in the Study of Rituals. Proefschrift. Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau, 1987. XV, 237 p.

**Stenin** P. Die Tfchuwafchen // Globus: Illuftrierte Zeitfchrift für Länder- und Völkerkunde. B. LXIII. Braunfchweig, 1893: 319–324.

**Strahlenberg** Ph.J. Das Nord und Östliche Theil von Europa und Asia.- Stokholm,1730 // ИОАИЭ. Т.XI. 1893: 241–251 с. (изложение).

**Strahlenberg** Ph. J. Das Nord und Öftliche Theil von Europa und Afia. Stockholm: Autoris, 1730. 6, 438,16 S., XII tabl.

**Streng** Frederick J. Sacred Rites and Ceremonies // The New Encyclopжdia Britannica. Vol. 26. Chicago: Encyclopжdia Brit., 1994: 770–842.

**Szacki** J. Tradycja: Przeglad problematyki. W-wa: Panstw. wydaw. nauk, 1971. 291 s.

**Thomas** Louis-Vincent. Funeral rites // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 450–459.

**Thomas** M. Prosper. Souvenirs de Russie. Épinal: Chez Gley, Imprimeur Libraire, 1844. 105 p.

**Turner** R. L. Collected papers 1912–1973. L.: Oxford univ. press, 1975. XVI, 435 p., map.

**Vambery** Hermann. Das Turkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Leipzig: Brockhaus, 1885. XII,638 S.: il.

**Vikar** Laslo, **Bereczki** Gabor. Chuvash folksongs. Budapest: Akad. kiado, 1979. 579 p.: fotos.

**Winthrop** Robert H. Dictionary of concepts in cultural anthropology. N.Y. etc.: Greenwood press, 1991. XVI, 347 p.

**Yoder** Don. Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore. Vol. XXXIII. № 1: Symposium on Folk Religion. 1974: 2–15.

**Zuesse** Evan M. Ritual // The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 405–422.

### Список сокращений

**в.** — волость (при названия).

**ГАУО** — Государственный архив Ульяновской области.

**губ.** — губерния (при названиях).

**АДД** — автореферат докторской диссертации.

**АДК** — автореферат кандидатской диссертации

**ИВ** — архив Института востоковедения РАН, СПб.

**ИОАИЭ** — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.

**МАЭ** — фонды и коллекции Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

**ПСЗ** — Полное Собрание Законов Российской Империи.

**р.** — район (при названиях).

**РАН** — архив Российской академии наук, СПб.

**РГВИА** — Российский государственный военно-исторический архив, М.

**РГИА** — Российский государственный исторический архив, СПб.

**РГО** — архив Русского географического общества, СПб.

**РНБ** — отдел рукописей Российской национальной библиотеки, СПб.

**РЭМ** — Российский этнографический музей, СПб.

**СА** — ж. «Советская археология».

**СТ** — ж. «Советская тюркология».

**СЭ** — ж. «Советская этнография».

**ТБ** — Толковая Библия. Стокгольм, 1987.

**у.** — уезд (при названиях).

**ЦГА ЧР** — Центральный государственный архив Чувашской республики

**ЧГИ** — архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (отд. I указывается без цифры).

**ЧНМ** — отдел рукописей Чувашского национального музея.

**ЭО** — ж. «Этнографическое обозрение».

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение в проблематику ..... 5

ЧАСТЬ I. Система праздников и обрядов ..... 53

Глава 1. Сельские праздники и обряды ..... 72
Глава 2. Домашние праздники и обряды ..... 144
Глава 3. Индивидуальные обряды ..... 354

Выводы I ..... 373

ЧАСТЬ II. Система верований ..... 379

Глава 4. Божества и духи ..... 382
Глава 5. Представления о пространстве ..... 487
Глава 6. Сакральное время ..... 571

Выводы II ..... 605

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..... 609

Архивные источники ..... 613
Использованная литература ..... 619
Список сокращений ..... 652

*Научное издание*

**Салмин Антон Кириллович**

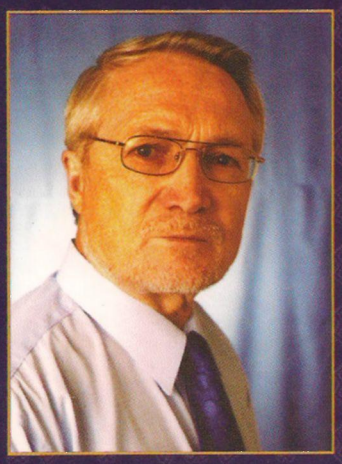
СИСТЕМА РЕЛИГИИ ЧУВАШЕЙ

Редактор Т. Никифорова
Корректор М. Ильина
Верстка Р. Морозовой

Подписано к печати 02.10.2007
Формат 60×84/16. Бумага офсетная
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная
Тираж 500 экз. Усл. печ. л. 38,4. Уч.-изд. л. 39
Заказ № 780

РИО МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство "Лема"»
199034, Санкт-Петербург, ВО., Средний пр., д. 24



А.К. Салмин – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Направления научной деятельности – этнография, религия, фольклор, этимология, музееведение. Регион исследования – Волго-Камский (чуваши и их исторические и современные соседи).

Основной научный интерес – система фольк-религии. Акцентирует внимание на семантике терминов, обрядов и верований в сравнительном контексте.