

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА) РАН

А. К. Салмин

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ
И ВЕРОВАНИЯ ЧУВАШЕЙ



Санкт-Петербург
«Наука»
2010

ББК 63.5(2)+86.31
УДК 908+29
С16

Рецензенты:

д-р ист. наук проф. Ю.Е. Березкин
д-р ист. наук проф. Е.И. Кычанов

Научный редактор

академик РАН И.М. Стеблин-Каменский

Салмин А.К.

С16 Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.

ISBN 978-5-02-025605-7

Монография дает системное представление о малоизученных аспектах народных обрядов и верований чувашей — системе жертвенных даров, вещей, а также о флоре и фауне. Книга написана в русле сравнительно-исторической методологии. Исследование адресовано этнологам и религиоведам, а также всем, кто интересуется вопросами традиционной культуры.

УДК 908+29
ББК 63.5(2)+86.31

*На обложке: Дуб из Сорминского лесничества Чувашской Республики.
Дуб в верованиях чувашей — символ верховного божества Турь. 2003 г.
Фото С.П. Тимофеева*

ISBN 978-5-02-025605-7

© А.К. Салмин, 2010
© И.М. Стеблин-Каменский.
От редактора, 2010
© Редакционно-издательское
оформление.
Издательство «Наука», 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

От научного редактора	4
ВВЕДЕНИЕ	5
Глава I. ЖЕРТВЕННЫЕ ДАРЫ В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ	7
1.1. Жертвы растительного происхождения	8
1.2. Жертвы животного происхождения	54
1.3. Жертвы растительно-животного происхождения	69
1.4. Жертвы возлиянием	71
1.5. Жертвы-предметы	88
1.6. Проблема жертвоприношения человека	94
Глава II. ВЕЩЬ В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ	95
2.1. Одежда	97
2.2. Утварь	126
2.3. Упряжь	140
2.4. Принадлежности рукоделия	148
2.5. Мебель	154
Глава III. ФЛОРА И ФАУНА В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ	160
3.1. Флора	160
3.2. Фауна	188
РЕЗЮМЕ	221
Архивные источники	226
Литература	231
Список сокращений	240

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Традиционные народные обряды и верования — второй после языка фактор, определяющий и упрочивающий этническую принадлежность, а потому они всегда находятся в центре внимания исследователей. В книге «Традиционные обряды и верования чувашей» А.К. Салмин обращается к материалам, относящимся к маргиналиям традиционных чувашских представлений, но, тем не менее, отнюдь не второстепенным. Это очень значимые в повседневной жизни жертвенные дары, флора и фауна, а также некоторые предметы и реалии домашнего и хозяйственного обихода. Все это служит существенным дополнением, отражающим этническое лицо народа.

Можно считать, что новая книга автора получилась и научной, и энциклопедической, и познавательной. В ней квалифицированно освещаются многие вопросы семантики и этимологии рассматриваемых терминов и устойчивых словосочетаний и выражений.

Работа строится на богатом фактическом материале, помимо полевых записей автора привлекаются как опубликованные, так и архивные источники. Достоверность использованных материалов не подлежит сомнению, а делаемые автором выводы и заключения отличаются обоснованностью и новизной.

Книга А.К. Салмина является значительным вкладом в историко-филологическую науку. Многие положения и наблюдения автора можно распространить и на изучение других народов.

Труд читается легко и интересно.

Пожелаем автору и книге доброго пути.

Академик РАН И.М. Стеблин-Каменский

1 июня 2007 г.

ВВЕДЕНИЕ

Данное исследование является логическим продолжением предыдущих работ автора. В настоящей книге не объясняется, например, что представляют собой ритуалы *Учук, юна, чўжлеме*, божества *Йёрёх, Перекет, Ийе* и т.д. Информацию о них, а также о системе чувашских обрядов и верований в целом можно получить из опубликованных работ автора [Салмин 2007; 1994]. В них в основном повествуется о видах ритуалов, принесении жертв тем или иным духам и божествам, однако мало внимания уделяется самим жертвенным дарам, не объясняется конкретная семантика деревьев и животных, лишь вскользь говорится об одежде и утвари. Тем не менее без раскрытия этих тем представление о народной религии чувашей не было бы полным или, по крайней мере, репрезентативным. Так родилась идея о необходимости написания специальной работы.

Народную религию (Folk Religion) как явление духовной культуры необходимо исследовать во всем многообразии (о термине см.: [Christian 1995: 370–374; Салмин 2007: 5–12]). С точки зрения методологии изучение можно вести как в синхронии, так и диахронии. В обоих случаях исследователь реконструирует имеющиеся и предполагаемые источники. Настоящее исследование представляет собой реконструкцию явлений, вещей и процессов, объединенных определенной тематикой. Поэтому оно преследует две задачи, что отражается на структуре книги, — наиболее полное изучение темы и энциклопедический подход к каждой отдельной статье. В результате мы получаем цельное представление об отдельных блоках изучаемой протокультуры, при этом акцент делается на семантике терминов и понятий.

Материалы по данной теме начали собирать и исследовать в XVIII в. Прежде всего это географические и исторические ведомости, собранные В.Н. Татищевым в 30-х гг. XVIII в. Затем следуют источники, зафиксированные И.И. Лепехиным (1760-е гг.), а также К.С. Мильковичем и Т.Г. Масленицким (1770–1780-е гг.). Следует подчеркнуть роль протоиерея В.П. Вишневого в изучении религиозных поверий чувашей.

Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (ЧГИГН) — наиболее богатый из всех архивов, содержащих материалы по этнографии, религии и фольклору чувашей. В нем сохранились рукописи, собранные Н.И. Ашмариним и Н.В. Никольским при помощи своих учеников. Отдельные примеры из их фондов вошли в Словарь чувашского языка Н.И. Ашмарина. Особо ценные материалы датированы

периодом конца XIX в. — 30-ми гг. XX в. Архив ЧГИГН пополнялся и пополняется за счет корреспонденции от местных информантов и тетрадей студенческих экспедиций.

Работая над данной темой, автор выявлял и собирал источники в архивах и в опубликованной литературе. В 1967–2004 гг. вел постоянную собирательскую деятельность в среде носителей традиционной культуры, совершил шесть специальных экспедиций. Основной целью автора до сих пор было накопление и систематизация источников.

В начале, как и полагается, был проведен подготовительный этап, состоявший из накопления базы фактов: целевые экспедиции, работа в архивах, выписки из публикаций, систематизация и осмысление материала. В тех случаях, когда приводится много примеров, автор указывает на не более чем три из них, хотя рассуждения и выводы делает на основании совокупности фактов.

Мы имеем дело с сакральным материалом. Каждая полевая запись — находка. При первом обращении информанты, как правило, отказываются от контакта. Чтобы преодолеть этот барьер, автор использовал метод жвивания, способствующий преодолению дистанции между исследователем и объектом изучения.

Мне приходилось иметь дело одновременно и с давно ушедшими из жизни фактами, и с теми, которые бытуют сегодня в рамках ритуала. Поэтому в работе во многих случаях употребляются глаголы во вневременном значении («допускается», «надевают», «приносятся» и т.п.), которые не указывают ни на настоящее, ни на прошедшее время, а просто констатируют действие.

В методологическом плане автор в основном придерживается типологического подхода, поэтому может создаться впечатление о неисторичности приводимых примеров. В исследовании топонимы хотя и приводятся, но не часто. В то же время все примеры имеют свои архивные или литературные источники, следовательно, широкую географию и даты. Поэтому когда читатель будет сомневаться в истинном и конкретном характере приводимых примеров, то их можно легко установить по указанным ссылкам.

Изложение материала основано на индуктивно-аналитическом подходе. Анализ материала проведен тщательно. В работе констатируются только конкретные положения и обобщения, полученные в ходе исследования.

Как показал опыт каталогизации и систематизации собранных источников, наиболее актуальными и выделяющимися по содержанию и объему являются такие аспекты народной религии, как «Жертвенные дары», «Вещь» и «Флора и фауна», которым и уделено основное внимание в предлагаемой читателю книге.

Глава I

ЖЕРТВЕННЫЕ ДАРЫ В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ

Согласно традиционным представлениям чувашей, символическое кормление божеств и духов является важнейшей заботой в жизни человека. Как периодически, так и по экстренным причинам следует относить на сакральное место *ёсме-семе* [Поле 88: 26] (что буквально значит «питье-еда»), т.е. пищу. Жертва в широком смысле — составная часть религиозной системы [Арутюнов 1989: 137], прекращение жертвоприношений равнозначно прекращению жизненного цикла [Евзлин 1993: 127]. Поэтому исследование системы жертвоприношений как важнейшего аспекта религиозного сознания многих народов [Malik 1980: 83] является актуальной частью религиоведения.

Работы по классификации и осмыслению жертвоприношений как системы существуют (см. исследования Н.Л. Жуковской, С.А. Арутюнова, А.А. Вигасина и др.). Чувашский материал в этом смысле не исключение. Так, Н.В. Никольский рассматривал жертву как выражение отношения к божествам [1919: 93–94]. Пригодными для жертвы он считал домашних животных и птиц, овощи, съестные припасы и напитки. К этой группе он также относил изображения из теста или глины, заменяющие животных. Естественно, этот круг был шире. Например, угощение гостя, всякого рода дарения и раздачи — это тоже жертвоприношение [Вигасин 1990: 18]. Современное спонсорство также можно рассматривать как жертвенный дар. Эти и другие вопросы, связанные с жертвенными дарами у чувашей, — предмет исследования настоящей главы.

Априори известно, что жертвоприношение у чувашей представляет сложную систему. Однако правила жертвоприношений в мировых религиях выстроены в более сложную канонизированную систему, чем в традиционных народных обрядах и верованиях. В качестве примера можно назвать третью книгу Ветхого Завета — Левит. В данной работе предпринимается попытка классификации и систематизации основных ритуальных жертв, рассматриваются жертвы растительного и животного происхождения, жертвы возлиянием и жертвы-предметы.

1.1. Жертвы растительного происхождения

В настоящей части работы исследуются жертвы растительного происхождения. В качестве главных были выделены следующие вопросы: определение объекта изучения; из какой муки готовится продукт; тип теста; способы, форма и размеры выпечки; жанровая принадлежность; слово в контексте ритуальных действий; совместимость и заменимость жертвенного дара. Исходя из формальных признаков, жертвенные приношения подразделяются на группы — естественные (т.е. растительные жертвы в природном состоянии), полуфабрикаты (прошедшие первичную обработку) и приготовленные продукты. Также указываются способы обращения с ними.

Жертвы-полуфабрикаты

В данном параграфе речь идет о конкретных заготовках, прошедших первичную обработку, — солоде, крупе, муке и тесте, используемых чувашами в качестве жертвенных приношений.

Солод — чуваш. *салат*. Технология его приготовления требует точности и последовательности. Вначале зерно следует просеять и очистить, затем его насыпают в кадку и заливают водой, оставляя на двое суток. После отделяют от воды, процеживая через решето. Размоченное зерно расстилают и накрывают пологом, а в летнее время — капустными листьями. В таком состоянии зерно начинает прорастать. Потом оно сушится и размалывается. Обычно солод готовят из ржи. Весь процесс происходил в солодовне [Автор: 172; РАН, ф. 3, оп. 30.4: 65; ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1.1: 133 и др.].

Солод как жертвенный дар приносится в основном *Киремтю*, а также другим божествам и духам, которых следует угождать (*Йёрёху*, *Хытём* и т.д.). В жизни возникает много спонтанных поводов, когда солод просто необходим. Речь идет об обрядах, проводимых от имени отдельного человека. Как правило, из солода ничего не готовят, а приносят адресату в натуральном виде в комплексе с другими субпродуктами и предметами-жертвами. Так, чтобы избавиться от хвори, хозяину местности относят в два раза больше жертвы, чем было подброшено предметов с целью порчи, или универсальный подарок — набор из солода, крупы и хмеля. Примеров жертвенного применения солода у чувашей много, но все они объединяются в этом инварианте. Различие наблюдается только в адресате — к кому при этом обращаются. В комплексе с другими продуктами солод, как правило, используется для приготовления пива. Сборы по случаю приготовления пива можно назвать праздниками пива.

Это праздники общесельского и семейно-родового плана. После получения пива и процеживания сусла остается барда. В общественных ритуалах она делится между присутствующими. Как в общесельских, так и в семейно-родовых обрядах барда идет на корм скоту. Однако дают ее не всем домашним животным, а только годным для жертвоприношений, иначе говоря, сакрально чистым.

Солод — неотъемлемый дар в молениях божеству *Киремет*. Часто он используется в ритуале «Народное пиво». По масштабу и вовлеченности деревни макроритуалы можно назвать солододельными сезонами. Так, ближе к завершению недели *мункун* несколько пожилых людей, назначенных специально для этого, приступают к сбору солода, заходя в каждый дом. В обряде «Девичье пиво» девушкам-участницам приходится выпрашивать солод у родителей. По этому случаю имеются соответствующие песни:

Если б отец не дал солода,
Не попала бы на «Девичье пиво».

К общесельским же обрядам, когда солод заготавливается в достаточном количестве, относятся *сурхури* и *Учук*. Солод нужен и в обряде инициирования дождя, о чем научная литература необоснованно умалчивает. Так, в 1910-х гг. в д. Малые Меми Свяжского у. Казанской губ. через одну неделю после Троицы ходили по домам и собирали муку, солод, хмель, крупу, масло, соль и молоко. Из них на берегу готовились еда и питье в жертвенных целях и для совместной еды. В рамках родовых обрядов солод часто используется и в *чүклем*. Также на седьмые сутки со дня смерти родственника приносят солод и другие продукты.

Солод хорошо совместим с хмелем, поскольку оба являются неотъемлемыми компонентами при приготовлении пива. В число часто сочетаемых даров входят мука, крупа и монеты (в том числе и имитации монет из жестянки).

Сусло — отвар, добытый после брожения солода, обретает наиболее сакральный смысл. Например, если над селом нависла серьезная опасность (засуха, падеж скота, частые пожары), то приносился общественный дар. Как отмечает источник, жертвоприношение проводилось на очень высоком уровне. Это выражалось в сборе солода и купле лошади или откормленного теленка. Именно в данном контексте понятен смысл поговорки: «Хоть заложил что-либо, а солод приготовь». Русские процесс приготовления сусла также ставили выше, чем само варение пива [Даль 1982а: 267].

Крупа — *кёрне* — наиболее широко применяемый полуфабрикат [Поле 89: 57; Автор: 81; Gmelin 1751: 45 и др.].

Крупа используется во многих обрядах, однако *Учук*, инициирование дождя и *сёрен* без крупы вообще не проводятся. В общесельских и межсельских обрядах крупу используют, как правило, для приготовления каши для совместной еды. В основном ее собирают из каждого дома. Однако существует много примеров, когда от имени своего дома ее приносят на сакральное место с собой. Так же поступают удмурты. Состоятельные крестьяне могли пожертвовать крупой из своего дома за весь народ. Например, так поступил некий Афанасий из д. Альшеево Буинского у. Конечно, в таком случае необходимость сбора продуктов у сельчан отпадает. В любом случае крупы для жертвенной пищи бывает достаточно. Иногда она даже не полностью используется. Так, в одной рукописи говорится, что этот остаток составлял два пуда. В семейных и родовых обрядах поступают по-разному. Иногда из крупы варят кашу и только после этого совершают жертвоприношение. Например, в ритуалах *килёш пётти* и *чүклеме*. В некоторых семейных обрядах на стол, установленный во дворе, в числе прочего ставят чашку с крупой. В обрядах индивидуального порядка крупа приносится божествам и духам в натуральном виде. Например, чтобы избавиться от болезней, насылаемых божеством *Киремет* и духом *Шыври*. В случаях, когда страдающий недугом обращается к знахарю, жертвенный дар вручается ему. Примечательно, что в микрообрядах типа *Киремет* крупа относится на священное место в наборе с другими субпродуктами. Именно так поступили в 1880 г. в Ядринском у.: крупу, муку, солод и монету отнесли в *Киремет*, предварительно завязав в платочек.

С крупой совместимы в первую очередь масло, мука, соль, яйцо, молоко и т.д. Все они являются компонентами жертвенной пищи, например, каши. Иногда приносят субпродукты в наборе (солод, крупа, мука). Так, в ритуале избавления от болезни, возникшей вследствие испуга, к воде относят набор полуфабрикатов и говорят: «И мука есть, и крупа есть, что хочешь, сама свари и ешь».

В редких случаях в жертвенных дарах крупу могут заменить мукой или золой.

Представляет несомненный интерес этнографический факт, зафиксированный в Словаре чувашского языка Н.И. Ашмарина [1934а: 294]: «Когда собирались на жертвоприношение, то в каждом доме варили крупу(!) и пекли лепешки». Смысл в том, что глагол «варить» относится не к каше, как обычно, а к крупе. В некоторых языках и культурах, возможно, эти понятия синонимичны. На эту мысль наводят данные

тувинского языка [Пальмбах 1954: 212, 242]. Здесь слово *быдаа* «крупа» несомненно родственно чувашскому *пӑтӑ* «каша». В то же время тувинское понятие «каша» называется не *быдаа*, а *каьдык*. Если перевести тувинское словосочетание *акбыдаа каьдык* по схеме чувашского языка, то получится следующий перевод: «каша из белой каши», хотя речь идет о «каше из рисовой крупы». Следовательно, связь глагола «варить» с существительным *кёрпе* исторически оправдана. Более тщательные историко-этимологические исследования должны привести к объяснению их генезиса. Естественно, все обрядовые действия и моления с крупой происходят под знаком сакральности. В пользу этого говорит и эпизод, когда детей-сборщиков в каждом доме встречают старики, чинно сидящие за столом.

«Крупяной» вопрос подтверждает первичность растительной жертвы по отношению к жертвам животного происхождения. Так, в экспедиции 1990 г. мне объяснили, что раньше такой важный сельский обряд, как *Учук*, ограничивался продуктами, приготовленными из муки и крупы. В настоящее время в качестве наиболее ценной жертвы выступает скот.

Мука — *сайӕх*. В большинстве ритуалов мука используется в натуральном виде. Так, для удовлетворения *Киреметя* следует отнести ему чуточку муки и соли, помещенные на щечки. При лихорадке в реку пускают муку и крупу. Знахарю за услуги в числе прочего дают и муку [Поле 88: 12; МАЭ, отд. Европы, колл. 1040. 12; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275 и др.]. Согласно Ветхому Завету, мука является одним из лучших жертвенных даров Богу Яхве [Лев. 2:1]. Данный субпродукт также используется для приготовления ритуальной пищи, в первую очередь пива, блинов и каши.

Среди ритуалов, в которых невозможно обойтись без муки, — обряды от болезней, свадьба, инициирование дождя, обряды, обращенные к *Киреметю*, похоронно-поминальные обряды, *сурхури* и т.д.

Мука в ритуалах редко выступает вне связи с другими видами жертвенных даров. Из множества зафиксированных источников отметим наиболее распространенные варианты совместимости. Прежде всего это крупа, масло, соль, солод, хмель и яйцо. При этом можно отметить, что повторяемость типов сочетаний чрезвычайно низка. Самые устойчивые связи — это «мука + крупа», «крупа + мука + масло» и «крупа + мука + соль + молоко + масло». При исполнении обряда, призванного избавить от болезни вследствие испуга у воды, хозяину данной местности приносят муку и крупу. В числе приносимых на *Учук* полуфабрикатов устойчивое место вновь занимают крупа и мука. Можно наблю-

дать параллели у других народов. Сочетание «мука + масло» — частый пример в Библии. Например, жертвенный дар Яхве следует приготовить следующим образом: «и сотвори десятую долю эфы муки в даяние, замешанной на четверти хина сбитого масла» [Числ. 28:5]. Тексты свидетельствуют не только о стереотипах на уровне сочетаемости «мука + другие жертвы», но и о комплексном характере доставления подарков. Речь идет об образцах, когда мука и прочие продукты и предметы составляют нераздельное единство. В обращении к *Киреметю* жертвенный дар в виде «монета + мука + крупа + солод» предварительно надо завязать в платок. Для избавления от болезни, насланной духом *Хытём*, дар в виде «солод + хмель + мука» следует уложить в платок и положить под камень на семь лет. В некоторых обрядах используют муку крупного помола. В обряде *Йёрёху* такой помол приносится вместе с солью, маслом и хмелем.

В ритуальных действиях мука может быть заменена крупой, солодом, хмелем и золой.

Семантическое значение муки исключительно высоко. Известно, что в макрообрядках типа *Киремет* и *чүк* мукой (знаком чистоты, угодности божествам) подбеливают жертвенных животных не белого цвета. Муку нового урожая не отдают в долг соседям до тех пор, пока не проведен обряд «старения» хлеба. Во многих ритуалах индивидуально-го плана муку разбрасывают по ветру с целью избавления от недугов. Опустив этот субпродукт в воду, тем самым уничтожают форму. Осыпание мукой молодоженов и участников свадьбы, прятанье покрывала в муке — знаки плодородия. А осыпание белой мукой покойника — знак смерти.

Тесто — *чуста* — в основном используется при обрядах избавления человека от болезней, насылаемых духами и божествами *Шыври*, *Киремет*, *Ийе*, *Йёрёх* и т.д. При этом оно должно быть пресным.

Основная форма жертвоприношения — *кук хуранё*. Для этого берут кусок теста размером с ладонь, посередине нажатием пальца делают углубление, куда помещают крупу, масло и кусочек олова. Буквальный перевод названия — «пестрый котелочек». Другой вид жертвы из теста — небольшие шарики величиной с орех. Определенный этнологический интерес представляет изготовление из теста жертвенных фигур человека, животных и птиц. На фигурку человека надевают что-либо из одежды покойника, лошадь «снаряжают» сбруей. Естественно, факты говорят за себя: изображения из теста символизируют наиболее дорогие жертвы [ЧГИ 21: 162; 33: 102; Ашмарин 1934: 258 и др.]. Аналогично поступали тувинцы, изгоняя нежелательных духов из юрты: они делали

из теста фигурки человека (высотой 10–15 см) и коровы или быка, «а также шили из кожи и ткани узду, одежду, выючные сумы» [Дьяконова 1975: 50].

Наиболее сочетаемые с тестом продукты — это сваренные хмель и солод, каша и воробьиное яйцо.

Примечательна маркировка локуса принесения жертвенных даров: яма-могилка, подпол, *кирметное* место, баня, место получения хвори. Например, чтобы избавить дитя от болезни, мать по подсказке знахаря готовит из теста фигурку сына, одевает ее, как покойника, и погребает эту жертву в яме-могилке. Можно вывести следующую закономерность — подобные обряды с тестом совершаются в достаточном (в религиозном понимании) отдалении от жилых мест, и поэтому хвори и недуги не имеют возможности вернуться, оставшись наедине с тестяной жертвой. Тувинцы тесто-жертву вместе с сопутствующими вещами сжигают, что равносильно изгнанию нежелательных явлений за границы жилой территории.

Как видим, тесто входит в круг сакральных жертвоприношений, отмечается его связь с потусторонним миром.

Мука–крупа — наиболее часто встречаемое словосочетание из всех вариантов. Наряду с этим термином используются *кёрпещаньх* — «крупа–мука» и *сәнх кёрпи* «крупа, остающаяся немолотой во время обмолота муки». Первый термин является собирательным понятием.

Мука и крупа в ритуалах используются в двух видах: в натуральном и вареном (печеном). Причем в первом варианте жертва адресуется божествам, духам, духам предков, а также отдается знахарю за услуги. Во втором употребляется в жертвоприношениях типа *чүк* [Поле 90: 138; ЧГИ 31: 23; Mészáros 1909: 252 и др.].

Мука и крупа хорошо совмещаются с маслом, мясом и яйцом. В случае отсутствия этих субпродуктов можно приносить монеты.

Приготовленные продукты

В отличие от прошедших первичную обработку полуфабрикатов, приготовленные продукты (блины, каша, горбушка хлеба), естественно, являются жертвами более высокого уровня. Можно предположить, что такой вид жертвы вошел в ритуальную практику позднее, чем первые два.

Лепешка — *пашалу*. Во Второзаконии используется оборот речи «и сvari, и съешь» [16: 7], где понятие «свари» в оригинале передается словом *башал*. Однако глагол *башал* не означает “варить”, а просто — “делать готовым”. Поэтому он может быть одинаково употреблен

и по отношению к печению на огне, и варению в воде» [ТБ. Исх 12: 8]. Возможно, этимологию *пашалу* следует объяснить как *пашал* — «печь, варить» (т.е. приготовить) + суффикс (существительного) -у, т.е. «испеченное, приготовленное, выпечка». Впрочем, *башал* и *пашал* фонетически напоминают звуки готовящегося блюда, например бульканье каши, супа. Что касается этимологических словарей чувашского языка, то в них слово *пашалу* не приводится.

Как правило, пеклась лепешка круглой формы. Форма задавалась таким образом, что тесто раскатывалось скалкой и пекли, в частности, на сковороде. Однако причина не только в этом. Как объяснили нам ульяновские чуваша, лепешку следует скатить со склона (в овраг, воду). Именно так поступают, принося жертву духу воды. В данном случае необходима круглая форма [Поле 90: 172; 94: 265]. Учитывая, что о толщине лепешки знали практически все, в большинстве источников эта информация замалчивается: обычно толщина лепешки составляет среднее между толщиной блинов и *капъртма*. В обрядах же толщина лепешки бывает значительно меньше. Так, в ритуале с целью избавления от болезни «пекут тонкие очень лепешки» [ИБ, р. II, оп. 4. 23: 3об.].

В ритуальных случаях чуваша пекут лепешки из хорошей муки, каковой, согласно источникам, являются пшеничная и ячневая. Тесто готовится не кислое, т.е. пресное [Поле 90: 172; ЧГИ 19а: 113; 23: 218 и др.]. Согласно Ветхому Завету, рекомендуется готовить жертвенные лепешки, в том числе для Яхве, пресными [Числ. 6: 15; ТБ. Лев 2: 4–7]. Существуют два способа использования масла в лепешке: печь на масле или маслом мазать горячий готовый продукт. Второй вариант имеет место в Ветхом Завете. В любом случае лепешка должна содержать масло. Особенно много масла тратят для приготовления масленичных и свадебных лепешек. В соответствующих песнях певцы специально подчеркивают, что с лепешек течет-капает масло. А в обряде *карта пӓтти* в тесто можно замесить мед.

В зависимости от вида ритуала в приготовленное тесто кладут «инородные предметы». В *сурхури*, например, в него втыкают соль и уголь. Если при выпечке лепешка треснет на месте соли, то к добру, если на месте угля — то к горю.

Пекут лепешку двумя способами: на раскаленной поверхности дна печи или очага или на сковороде. Русские также поджаривают хлебные лепешки на сковороде либо выпекают в печи, золе [Даль 1981а: 248]. Народы Передней Азии готовили хлебные жертвы тремя способами: пекли в печах, поджаривали на сковороде и запекали во врытом в землю горшке [Лев. 2: 4–7]. По сути, первый и третий варианты принадлежат

к одному типу. Врытый в землю большой керамический кувшин, на дне которого разводят огонь, а на раскаленные стены налепливают тонко раскатанное тесто, называется *тоныр* (*тоннир*, *тандур*). Арабы, узбеки, армяне, персы и другие народы до сих пор пользуются такими печами.

Размеры ритуальных лепешек разные — маленькие и большие [Поле 90: 172; ЧГИ 21: 3; 29: 365 и др.]. Само определение «маленькие» мало о чем говорит. Но имеются и более конкретные указания: «с чайную чашку», «с монету». Аналогично у удмуртов на родовые поминки пекут лепешки «величиною с медную гривну» [Гаврилов 1880: 186]. Для обряда *карта пӓтти* нужны оба вида — одна лепешка шириною в одну пядь и множество лепешек — в пол пяди. Что касается примера о лепешке величиною с мельницу, то это, естественно, преувеличение старшего дружки с целью расхваливания свата. Но в этнографии народов чрезмерно большие лепешки встречались и в реальности. Таджики в обряде лечения ребенка «выпекали огромную лепешку, в которой делали отверстие; в это отверстие ребенка протаскивали семь раз взад и вперед... Иногда же передавали ребенка между ногами стоящих друг за другом нескольких женщин, а затем перетаскивали через отверстие в лепешке» [Кисляков 1959: 53]. Семантика и лепешки, и обряда весьма прозрачна.

Количество жертвуемых лепешек варьирует от одной до множества. Оно зависит от обрядовых ситуаций (каким и скольким божествам и духам, от имени кого приносят жертву). На *Учук*, к примеру, в каждом доме пекли по одной лепешке, о чем за сутки напоминали десятники. Две лепешки необходимо приготовить для обряда, адресованного духу *Шыври*. Тремя лепешками можно справить обряды *Киреметю*, *мемеле* и *карта пӓтти*. В родовых ритуалах семи божествам высшей иерархии требуется обычно по одной лепешке. Родильные обряды сопровождаются приношением разным божествам и духам сорока одной лепешки. После цифры 41 конкретное число лепешек не называется. Далее следует принцип «сколько... столько» [Поле 90: 195; ЧГИ 21: 9,12 и др.]. В обряде *Учук* количество лепешек, спекаемых на месте жертвоприношения, соответствует количеству котлов. На межсельском обряде от градобития жертвенная пища варится в пяти котлах, лепешек пекут также пять. В домашнем обряде *карта пӓтти* от имени каждого члена семьи приносят по одной лепешке, а скот собирают в одно место и угощают свежим сеном. Этот же обряд имеет другой вариант: за скот — одна большая лепешка, а от имени членов семьи — по одной маленькой.

Лепешка для повседневного употребления и ритуальная лепешка — две разные вещи, которые различаются даже внешне. Хлебная обрядовая лепешка имеет на поверхности узоры, называемые в народе

«пупок-нос». Другое обобщающее название этих узоров — «лепешки с зарубками».

Нам удалось записать легенду о происхождении этих зарубок [Поле 90: 175]: дочку одного человека унес вихрь, говорят. Она тогда сидела на улице и вышивала. Даже не знают, где искать. Тут прилетела одна птица и запела: «Испеките лепешку с зарубками». Послушались — испекли. Следует заметить, рассказчица вполне допускает реальность события.

«Пупок» делается в середине лепешки [Поле 90: 172; 94: 246; ЧГИ 29: 507 и др.]. Получается он надавливанием пальцем или чаше — концом скалки. Иногда понятие «надавливание» информанты могут передать словом «продырявливая». Однако лепешку не протыкают насквозь, речь идет о простой лунке. Такие же «надавленные лепешки» есть у удмуртов [Гаврилов 1880: 186]. Естественно, лунку-пупок наносят на тесто-заготовку перед отправлением в печь.

Особые зарубки на жертвенной лепешке, получаемые путем оставления неровностей сбоку, называются «с зарубками» или «имеющая нос». Количество этих «носов» — три или пять, других чисел не встречается [Поле 90: 172; ЧГИ 29: 507; Ашмарин 1936а: 254 и др.]. Величину каждой зарубки сравнивают с орехом, делают неровности, прищипывая тесто пальцами.

Полученные тексты не дают повода говорить о «носах» и «пупках» в отдельности, они присутствуют на хлебных обрядовых лепешках в равной мере [Поле 94: 265; ЧГИ 147: 213,215 и др.].

Однако имеется достаточное количество источников, говорящих и о крестовых зарубках в середине лепешки. Именно такая выпечка, к примеру, употребляется при жертве *Хёртсурту*. Наносятся зарубки скалкой, конец которой вырезан в виде шести крыльев мельницы. После придавливания такой скалкой в середине получаются кресты, называемые «пупок». Учитывая такой узор, задают загадку: «Под печкой крестовая монета лежит» [Ашмарин 1934: 109]. Крест вообще в чувашской народной культуре — явление широко распространенное. Говорить о каком-либо влиянии здесь не приходится: кресты из рябины на шеях телят; старший дружка перекрестно хлещет нагайкой по подушке, на которую должен сесть жених; заколдованный родник превращается в человека при перекрестном ударе. Лепешку с зарубками еще называют писаной. Про нее в загадке говорят: «В печке лежит *сештенки*» [Ашмарин 1937: 91] (*сештенки* — женское украшение из латунных монет). Все эти данные позволяют видеть в ритуальной лепешке чувашей признаки древней знаковой системы, на что исследователи еще не обратили внимания. Примером, наделенным глубоким семантическим смыслом,

является следующее описание: «Она состоит из четырех частей, одну часть украшают широким концом, другую — ручкой ложки, третью — скалкой, последнюю часть не украшают» [ЧГИ 29: 510]. Получается рисунок целого небосвода на лепешке — полукруг (луна?), многогранник (созвездие?), большой круг (солнце?). К этому следует добавить три или пять зарубок сбоку и шестиконечную звезду или свастику в центре.

Тем не менее все зарубки, в том числе и крестовые, — только внешнее выражение, «письменный» текст. Кроме этого, мы усматриваем и «внутреннюю» семантическую нагрузку. Чуваши верят, что душа человека находится в пупке. В этой связи Н.И. Ашмарин [1934а: 100] приводит пример, как одной женщине удалось привести в чувство безжизненного ребенка во время родов. Она нащупала что-то величиной с горох в пупке между ребенком и детским местом; после проталкивания этого комочка в живот ребенок закричал. Видимо, знание именно этого аспекта является причиной жертвоприношения узорчатой лепешки божеству, помогающему родам, в обряде *суратан пйтти*. Аналогичный культ рожениц *Род* имеется у славян [Рыбаков 1994: 14–25 и др.]. На то, что такие лепешки символизируют живую душу, указывает и эпизод из ритуала: «Эти мелкие лепешки называют ягнятами, телятами» [ЧГИ 173: 266]. Таким образом, лепешки являются не простыми хлебными приношениями, они — символ небосвода со всеми планетами и созвездиями, символ появляющейся новой человеческой души, а также прочей живности в виде домашнего скота.

Приготовление лепешки должно соответствовать принципам сотворения мира в широком смысле. Дальнейшее обращение с «пупками» и «носками» свидетельствует о круговороте в природе: появление на свет порождает и необходимость ухода, т.е. живое становится неживым. В обряде это выражено через уничтожение описанных зарубок [Поле 90: 172,235; ЧГИ 29: 508 и др.]. После совершения моления «пупок» и «нось» у лепешки не отламываются, как поступили бы с обычной лепешкой, а именно вырезаются острым ножом. Отрезанными кусочками совершают жертвоприношение. Посвященные части сжигают в огне, прячут в укромной части печи, бросают в воду, закапывают под пашню. Здесь присутствует явное обращение к хозяевам стихии природы (огню, воде, земле). Забрасывание жертвенных кусочков на наиболее высокий уровень в хозяйстве (на сеницу, лабаз) также предполагает общение с почитаемыми божествами. В других вариантах вырезанные части лепешки вместе с другими жертвенными приготовлениями съедают семьей или другой группой социума, также угощают скот. Приношение божествам, поедание самими, а также фрагмент молитвы типа «Вначале

молился живым, во второй раз молился пупком-носом, вареным мясом» ставит на один уровень скот-жертву и лепешку с отрезанными частями. Все это символическое приношение души, выраженное через уничтожение лепешки. Если пупок, как уже сказали, — вместилище души (через него душа переходит от роженицы к новому человеку), то по носу чуваша определяют судьбу больного: если у него нос скривился (отвис) влево — умрет, если вправо — поправится.

Семантику обрядовых признаков лепешки — «пупка» и «носов» — можно считать неисследованной. Тем не менее, имеющиеся тексты заслуживают глубокого осознания. Прежде всего следует обратить внимание на одно из значений слова *картлӑ* — «с зарубками». Приведя в качестве иллюстрации пословицу «*Канаиш картлӑ, юмах юплӑ*», Н.И. Ашмарин [1934: 109] не переводит все предложение, а к слову *картлӑ* дает значение «священный». Пословица приблизительно может быть переведена так: «Совет старших священен, а загадка ветвистая». Синонимом слова «священный» в обрядовом контексте может быть «сакральный». Встречающееся в составе словосочетания *картлӑ пуç* (букв. головка с зарубкой) — «мужской детородный орган» — слово *картлӑ* означает жизненное начало. В текстах, как уже подчеркивалось, постоянно отмечается, что с этих зарубок течет масло.

Например, в свадебной песне есть такие строки:

Лепешка с зарубкой,
По зарубкам масло течет.
Ай, милые девичьи груди,
Хочется потрогать — не дает.

Песенная параллель содержит сравнение не только между первой и второй частями. Здесь легко выстроить блоки типа «лепешка — девушка», «зарубки — груди», «масло течет — трогать нельзя». В народной песне пустых слов не бывает. Иначе говоря, перед нами лепешка вполне готовая и соблазнительная, как зрелая девушка, чьи пышные груди манят. Однако в обоих случаях присутствуют запреты. В первом случае — лепешка, предназначенная для совершения сакрального ритуала; во втором — девушка-невеста, которая не для парней — участников свадьбы, а на выданье замуж.

В подтверждение сказанного — другая песня:

Лепешка с зарубками,
Кто кушает лепешку?
Кто женат,
Тот кушает.

Все встает на свои места. Другой иллюстрацией может служить пряник с зарубками, поверхность которого спекают таким образом, что он напоминает румяные щеки девушки. Пряник так и называется — «румяные щеки».

Мне посчастливилось в одной из экспедиций быть свидетелем общесельского обряда *Учук* и присутствовать при изготовлении описанной лепешки на месте жертвоприношения.

Символическая связь небосвода и лепешки находит практическое подтверждение: во многих обрядах во время моления лепешкой накрывают посуду с содержимым [ЧГИ 21: 4, 6; 29: 510 и др.]. Чувашские образцы перекликаются в этом аспекте, в частности, с Ведами.

Например, в похоронном гимне «Атхарваеды» есть строки:

(Те) горшки, накрытые лепешками,
Что боги держали для тебя, —
Да будут они тебе полными свадха [Елизаренкова 1989: 250].

Иначе говоря, горшки с жертвенной пищей, накрытые лепешками, являются наилучшими подношениями богам, они радуют родственников на том свете (*свадха* — звук, приятный предкам). Таким образом достигается гармония в мироздании, согласие между этим и другим мирами.

В молитвенном обращении к божествам, духам предков, другим адресатам непременно сообщают о виде жертвы. В *юна*, например, говорят: «Вот тебе мясо, лепешки — кушай». В Древней Индии также перечисляли жертвенные продукты, отдаваемые от имени живых. В ведическом похоронном ритуале лепешка занимала ведущее положение.

В плане совместимости в жертвенных приношениях лепешке в основном сопутствует каша. В день первого выхода на пашню, к примеру, «кашу пахари и другие едят с лепешками, хотя в другое время не имеют этой привычки» [ЧГИ 158: 37]. Лепешка встречается также в сочетании «каша + лепешка + юсман + йава», иногда — «мясо + лепешка» и «завариха + лепешка».

Заменителями лепешек часто выступают блины, редко — *хянарпу* и горох. Так, в день похорон после бани или простого мытья рук происходит первое поминовение блинами или лепешками.

Наиболее «излюбленными» обрядами для лепешки являются, как показывают источники, *Учук*, *килеш пятти* и *карта пятти* [Поле 90: 161, 172, 175 и др.].

Хлеб (печенный) — *çăкăр*. Этимологические соответствия чувашскому названию хлеба можно найти в трех группах языков: финно-угорских, иранских и тюркских. Так, в марийском языке *сыкыр* и *сукыр*, в удмуртском — *сукыри*. В.Г. Егоров марийские и удмуртские названия хлеба считал заимствованной лексикой из чувашского языка. Далее — в современном таджикском языке *загора*, персидском — *жагарэ*, сартском (т.е. староузбекском) — *загара*, а тувинский *чигир* сохранился в составе идиомы *чигир-чимис* — «хлеб да соль», что точно соответствует чувашскому *çăкăр-çимĕç* — «хлеб и другие продукты».

У лингвистов существует не вполне устоявшаяся версия о происхождении чувашского *çăкăр* от глагола *çăр* — «месить». Н.И. Ашмарин в своем словаре для данного слова приводит второе значение: *çăкăр* — «грязь, название оврага и киреметного места»: «У воды место топкое (*çăкăр*), невозможно подойти»; «Большой овраг»; «*çăкăр* — овраг» [Ашмарин 1937а: 14–15]. В.Г. Егоров трактовал чувашское *çăкăр* и его тюркские соответствия прежде всего как «месить, замешивать», но имел в виду тесто, а *çăкăр*, хотя и под вопросом, ставил в один семантический ряд с глаголом *çăр* — «меси» [Егоров 1964: 205–206]. Таким образом, он вполне допускал возможность выпадения морфемы *-кă-* в слове *çăкăр*. Г.Е. Корнилов также полагал, что «заслуживают особого рассмотрения тюркские параллели чувашских диалектных форм *çăк(к)ăр* “грязь, слякоть, место (яма) с водой”» [Корнилов 1973: 202].

Ирано-таджикский фонетический облик в форме *жагарэ* и *загора*, узбекский *жухори*, а также удмуртское *сукыри* наталкивают на мысль об общности этимологии слов *çăкăр* — «хлеб» и *сухари* — «сухарь». Тем более что объяснение русского слова *сухарь* дает такой повод [Черных 1994а: 220]. Здесь следует говорить об индоевропейской основе слова. «Сухарь» — производное от слова «сухой» («не влажный, не сырой», «лишенный влаги»). Индоевропейская база — *sus*. Для сравнения: др.-верх.-нем. *soren* — «засыхать», др.-инд. *susyati* — «сохнет».

Вызывает определенный интерес характеристика ритуального хлеба при помощи прилагательного «большой, огромный, великий хлеб». В обряде *чўклемѐ* моление состоит, в частности, из таких слов: «Большим хлебом, кашей из большого котла, открывая большую бочку, всем семейством, домашним огнем, вместе с детьми кланяюсь» [ЧГИ 30: 648]. В день первого выгона скота в стадо на место сбора животных выносят один большой хлеб и сырок. После излечения от тяжелого недуга, насланного хозяином *киреметного* места, знахарка советует отнести туда большой хлеб. В этой связи уместно напоминание В.Г. Егорова [1964: 206], согласно которому *çăкăр* «представляет фонетический ва-

риант слова *джугара*. Растение это культивируется главным образом в Средней Азии». Хотя он конкретно и не назвал данного растения, но говорил о том, что туркмены и каракалпаки из муки этой *джугары* (должно быть, из муки плода этого растения) пекли хлеб. Видимо, мы имеем дело с обрядовым рудиментом растения, близкого или однозначного хлебному дереву.

Источники, рассказывающие о ритуалах чувашей, как правило, умалчивают о виде муки, из которой пекут хлеб. Во время экспедиции к оренбургским чувашам нам рассказали об обряде *чүклеме*, когда готовят хлеб из нового урожая ржи. Таким образом, можно констатировать распространение ржаного ритуального хлеба у чувашей. Но несмотря на широкое распространение, следует говорить о ржаном хлебе только во временном плане. Отметим, что для ритуально-праздничного хлеба чувашей обязательно пропускают муку через сито. Например, в обряде *юна* «пекут ситные хлебы» [ЧГИ 40: 262]. Мука для выпечки должна быть с необходимым содержанием клейковины. Если обратиться к центрально-азиатскому региону, в котором встречаются этимологически родственные лексемы чувашского названия хлеба, то здесь, должно быть, наибольшее распространение получил кукурузный хлеб, ибо таджикское *загора*, сартское *загара*, узбекское *жухори*, киргизское *жугору* означают «хлеб из кукурузной муки». Вторым растением, из которого пекли хлеб, можно считать просо. Так, в словаре Махмуда Кашгарского *оғър*, *йоғър* значит «просо», из которого Г.И. Рамstedт производит слово *çakâr* [Егоров 1964: 206]. В сартском *загара* означает «мука просяная», в персидском языке *жагарэ* — «хлеб из проса». В далекие времена третьей по распространенности хлебной мукой можно считать сорго: в узбекском *джугара* и киргизском *жугору* значит «сорго». Автор этих строк склонен возводить этимологию как чувашского, так и центрально-азиатско-персидских названий хлеба к индоиранской прасоснове. Об этом свидетельствуют изложенные факты. Причем следует учитывать, что мое высказывание не ново. К.К. Юдахин придерживался аналогичного мнения и вывел киргизское название хлеба из иранского языка.

Здесь речь идет о хлебе в узком собственном смысле, поэтому надо иметь в виду хлеб квасный, а не пресный. Ульяновские некрещеные чувашей, рассказывая об исполняемых ими обрядах, непременно подчеркивают, что хлеб пекут из квасного теста.

Хлеб имеет круглую форму. Это свойство обыгрывается в ритуале. Например, в обряде *сёрен* один из предводителей скатывает хлеб и яйцо по склону вниз, т.е. так, как и лепешку. Однако сходство с ритуальной лепешкой этим не ограничивается. Обрядовый хлеб также имеет «пупок»

и «носы». Так, в обряде *чўклеме* ульяновские чувашаи делают у хлеба «пупок». Н.И. Ашмарин также зафиксировал «ямочку, которую делают на хлебе перед тем, как поставить в печку» [Ашмарин 1937а: 12]. Здесь же приводится извлечение из обрядового текста. И ныне чувашаи пекут хлеб, делая пальцем углубление-ямочку в середине, не задумываясь о ритуальном субстрате такого действия. Наличие у хлеба «носов» можно увидеть в обрядовом действии — «хлеб три раза щипали» (сбоку) [Поле 94: 265]. В обряде от духа *Шыври* от целого хлеба с краю отламывают в трех местах, что означает лишение хлеба «носов». Под «носом» также понимается «горбушка, первая краюшка хлеба» [Ашмарин 1937а: 15]. Но в этом случае подразумевается, что у хлеба один нос, а не три. На ритуально-сакральный смысл «носа» указывает и клятва этой частью хлеба. Если учесть наличие у хлеба «пупка» и «носов», то вполне допустимо, что в тех случаях, когда от него отщипывают кусочки и отдают вначале божествам и духам, а затем употребляют сами, речь идет о жертвоприношении хлеба в виде названных частей.

Однако источники однозначно дают понять: к совершению определенных видов жертвенных даров надо подготовить хлеб целый, непочатый [Поле 90: 201, 209, 215 и др.]. *Чўклеме* требует, чтобы вначале на стол принесли большой каравай из зерна нового урожая. В *мункун* и во время сбора родни по случаю новорожденного наличие на столе целого хлеба также считается обязательным.

Когда в обряде используется часть вместо целого, то, как уже отмечалось, в первую очередь имеются в виду отделенные «пупок» и «носы» у хлеба, но не всегда [Поле 88: 38; 90: 169, 228 и др.]. Приношение кусочков хлеба условно можно подразделить на типовые ситуации. Так, во время гадания знахарка пользуется кусочком хлеба: продевает его ниткой и раскачивает. Согласно текстам можно полагать, что в этом случае может быть использован любой хлебный кусочек. В *мункун* на имя каждого родственника, находящегося в ином мире, отделяют в посуду кусочек хлеба. При этом приглашают каждого по имени к совместной еде. Здесь, конечно, не приходится говорить о приношении только «пупков» и «носов» хлеба — их просто не хватит на всех. Во время жертвоприношения на свадьбе также нужно иметь множество кусочков хлеба, чтобы каждый мог встать на молитву с кусочком хлеба в руках. Аналогично при проводах в солдаты. Для избавления от разных видов болезней или угождения духу используют 41 кусочек. Например, от духа *Сак айёнци* можно избавиться, выбросив ночью в окно 41 кусочек хлеба. Если заболел человек, недавно вернувшийся откуда-либо, следует 41 кусочек хлеба вращать вокруг его головы и выбросить.

Другой способ ритуального обращения с хлебом — разделение его на две половинки и составление из двух половинок целого. Пример о выделении одного из двух повзрослевших братьев из отцовского дома: «В момент ухода все члены собираются в избу и, помолившись, садятся; старший берет каравай хлеба и разрезает его пополам; одну половину оставляет себе, а другую отдает выделяющемуся брату» [ЧГИ 174: 183]. Такова символика деления семьи без ссор. Для этого сначала специально пекут хлеб. На свадьбе младший дружка ходит с переметной сумой. Садясь за стол раньше всех, набирает гостинцы. В числе прочего он обязан каждый раз выкладывать полхлеба из сумы на стол, а со стола положить в суму целый. Смысл такого действия тоже прозрачен: свадьба прибавляет к одной половине вторую и создает целое — семью.

Трудно назвать обряд, где бы ни использовался хлеб. Однако в качестве неотъемлемого жертвенного дара он наиболее активно употребляется в *чўклеме*, на свадьбе и в *юна* [Поле 90: 171; РЭМ, ф. I, оп. 2.496: 6; ЧГИ 5: 87 и др.]. На миске с кашей вокруг раскладывают ложки, в середину кладут масло, а сверху как бы покрывают непечатым хлебом — так, например, начало обряда *чўклеме*, посвященного новому урожаю.

Вербальные пассажи в обрядах с хлебом являются своеобразными комментариями к ритуальным действиям. Так, провожая за околицу, девушка-родственница залезает на столб и кричит уезжающему рекруту вслед: «Ты забыл свой хлеб!» [Ашмарин 1937а: 11]. Этим дают понять, что молодой человек через некоторое время обязан вернуться домой за забытым хлебом. При провах в солдаты молодой человек, прощаясь в своем доме, с хлебом в руках произносит молитву. В ней он благодарит *Турā* за то, что до сих пор всегда имел хлеб, просит, чтобы *Турā* и впредь благоприятствовал ему в этом. Другими словами, в речи рекрута подчеркивается синонимичность понятий «хлеб в руках» и «благо в жизни». В похоронном обряде приносят недавно покинувшему этот мир родственнику кусочки хлеба и говорят: «Пусть будет перед ним, пусть из одного куска будет один воз» [ЧГИ 6: 609]. Иначе говоря, выражают желание за малую часть жертвенного дара получить много, ибо чувашки глубоко верят в зависимость своего блага (в том числе и наличие хлеба на столе) от предков, обитающих в ином мире.

Как свидетельствуют тексты, наибольшей совместимостью с ритуальным хлебом отличаются сырок, пиво и соль [Поле 89: 80; 90: 201; ЧГИ 21: 23 и др.]. Сырок с хлебом могут выступать как готовый комплекс жертвенных даров во многих ситуациях. Например, на свадьбе хлеб и сырки, собранные в домах родственников главой свадьбы и младшим дружкой, в доме жениха раздают всем в руки и трижды встают на

моление. Затем обедают. Остатки этой жертвенной еды после свадьбы можно есть только молодоженам. Если у них останутся хлеб и сырки, можно скормить лошадь. Здесь следует отметить: несмотря на множество видов совместимости («хлеб + сырок», «хлеб + соль», «хлеб + сырок + пиво», «хлеб + пиво» и т.д.), сочетание «хлеб + вино» нам ни разу не встречалось. Несмотря на то что вино вообще в обрядах чувашей используется, отсутствие жертвенного дара «хлеб + вино» заслуживает особого внимания. Отметим, что у соседей — удмуртов и марийцев — нами зафиксированы следующие виды совместимости: «хлеб + соль + вино + масло», «хлеб + пиво + вино» [Гаврилов 1880: 162, 171], «хлеб + блины + пирожки + яйцо + пиво + вино» [ЧНМ, учет. № 4482. 12: 2].

Круг жертв, способных заменить хлеб, чрезвычайно ограничен. Мы выделили только три примера. Если человек хочет испить воду из родника, вначале ему следует дать жертву в виде кусочка хлеба духу *Шыври*. Если у жаждущего нет с собой хлеба, то он должен вырвать у себя три волоска на виске и опустить в воду. Как видим, замена вполне весомая и достойная, ибо человек отрывает часть от себя. *Киреметя* можно удовлетворить кусочками хлеба или монетами. Здесь монета (хотя это и позднее новшество) выступает универсальным заменителем. Собираясь идти рыть могилу, чуваша берет с собой кусочки хлеба или один блин. Если признаем, что блин в данном случае может заменить хлеб, то сделаем ошибку. Поскольку блины в похоронной обрядности — типичное явление, то следует говорить не о возможности замены хлеба блином, а наоборот — именно хлеб в состоянии заменить блины.

К хлебу чуваша относятся уважительно. «Чуваша за большой грех считают, если кто наступит на хлеб или крошку, видит — и не поднимает» [ЧГИ 150: 515]. Насколько бережно чуваша относятся к хлебу, свидетельствует и такой факт: в *юна* на могилу родственника сначала стелют кошму, а на кошму — подушку, только после этого размещают суп и хлеб. Клятва с хлебом во рту наиболее убедительная. Во время чаепития класть сахар на хлеб не допускается, ибо можно унижить хлеб, так как сахар не «старше» хлеба.

Сказанное о хлебе можно дополнить, ибо в широком смысле он имеет многие другие проявления. Горбушка как отдельная жертва, белый хлеб *хӓнарту*, урожай как хлеб, хлеб как вообще съедобное — все это хлеб и заслуживает отдельного исследования.

Кроме того, хлеб сам по себе — самостоятельная жертва. Принося божеству или духу один кусочек хлеба, можно быть уверенным в уместности действия. Толкователи Библии также признают хлеб в качестве самостоятельной бескровной жертвы [ТБ. Лев. 2: 1].

Салма — разновидность клецек, как объясняют некоторые словари, что не совсем верно. Н.И. Ашмарин справедливо не приводит русский перевод слова. Представление об этом жертвенном даре в ритуалах чувашей в виде пищи растительного происхождения можно составить только после ознакомления со способом его приготовления.

Для *салма* используется специально смолотая мука. Источники свидетельствуют о приготовлении *салмы* из пшеничной, полбяной, ржаной и ячменной муки, изредка — из гречневой. Иногда в гороховую муку немного добавляют ржаную. Месят, как правило, на молоке, но можно и на воде. Тесто готовится обязательно пресное.

В зависимости от способов и форм приготовления заготовок можно говорить о трех типах *салмы*: оторванные руками, зачерпнутые ложкой и резаные ножом [РГВИА, ф. ВУА. 19025: 22 об.; ЧГИ 177: 133; Ашмарин 1929а: 123 и др.]. Для получения *татнй салма* — «оторванной салмы» — имеющееся тесто делят на кусочки. Затем их раскатывают на поверхности, обсыпанной мукой, слегка прижимая ладонями. От полученного теста толщиной примерно с большой палец отрывают шарики и, раскатывая их на ладони, придают им круглую форму. Как видим, термин *татнй салма* произведен от глагола *тат* — «рвать, срывать, отрывать». Поэтому невозможно согласиться с Н.И. Ашмариным, который в словаре к глаголу *тат* приводит в числе других значение «нарезать салму». В данном случае речь не может идти о применении режущего прибора. Башкиры, когда готовят *һалму* (т.е. *салму*), также «просто рвут руками тесто на кусочки» [Ахмеров и др. 1958: 618]. Вариантом является *лунашка салма* — «салма с углублением». Она получается путем отрывания заготовки в виде цилиндрика на кусочки, напоминающие ракушки. Углубления на тесте образуются при отрывании кусочка движением указательного пальца к себе. Если *салма* готовится к свадьбе, то шарики обычно делают более крупные: чтобы дети у молодых были здоровыми, бойкими и родились нечасто; мелкие шарики могут способствовать частому рождению детей, т.е. промежутки между родами могут быть более короткими. Иногда месится неплотное тесто, чтобы можно было зачерпнуть его ложкой и опустить в кипяток. Резаные *салмы* получаются не круглой, а плоской формы. Кусочки теста раскатывают скалкой тонким слоем шириною с ладонь. Затем складывают несколько слоев и режут их на мелкие частички. Обычно они напоминают треугольники с острыми углами. Если заготовки сделаны в форме цилиндриков, то их режут ножом на части, напоминающие малинки. Так как резаная *салма* имеет плоскую форму, то по-русски ее переводят как «лапша». Набранные в

тарелку или чашку шарики или плоские треугольники опускают в посуду с кипящей соленой водой или молоком.

По вкусу в суп с *салмой* добавляют разные ингредиенты. Верховые чуваша, например, используют растение борщовник. В суп также добавляют картофель, кислое молоко и перец. Иногда *салму* кладут в мясной суп. Мясной суп с лапшой *һалма* варят и башкиры. Часто сам суп из *салмы* в некоторых местах именуют *йӓва* — «колобок». Иногда встречается и название *салма пӓренк* — «пряники, похожие на салму».

К блюдам из *салмы* чуваша относятся положительно.

Во многих тюркских языках *салма* используется в том же значении, что и в чувашском. М.Р. Федотов считал данное слово заимствованным из татарского языка, а марийское слово — из чувашского. Нас заинтересовала полисемантическая природа слова. Например, в болгарском языке это слово означает «сорванец, шалун», в киргизском — «пение по очереди». В словаре В.В. Радлова [Радлов 1911: 343–348] приводятся пять самостоятельных значений: 1. бросание, брошенный, ходящий на свободе; 2. патруль; 3. запряжка быков; 4. суп с клецками из муки; 5. петля для ловли лошадей, силоч. Любопытно, что это слово есть и в таджикском языке — *чалма*. В русском языке (олонецкий говор) *салма* означает «залив, губа», что вновь соотносится с семантикой «оторванности».

В этих, казалось бы, вполне автономных лексических единицах, объединенных лишь формальным сходством, присутствует общее семантическое единство — это характер оторванности, отдаленности — «брошенный», «свободный от других», «блок», «отловленный», «оторванный». Все это напоминает отрывание рукой отдельных частичек от теста и бросание их в посуду при изготовлении *салмы*. Подтверждением такого мнения является указание В.В. Радлова о том, что в османских языках *салма* состоит из двух частей — *сал* + *ма*. Чувашских аналогий этому достаточно: *сал* + *ан* — «расходиться, распадаться, утратить целостность», *сал* + *ат* — «разбросай, раскидай», *сал* + *т* — «развяжи, разуй», *сал* + *тӓн* — «разденься, сними одежду и обувь». Видимо, встречающаяся в составе тюркских словосочетаний морфема *сал-* свидетельствует о том же: *кармак салды* — «он удил», *ат салмак* — «пустить лошадь», *аӓгыр сал* — «пусти жеребца», *акча капчыкка сал* «спрячь деньги в ящик», *су сал* — «налей воды». Приведенные здесь и в «Опыте словаря тюркских наречий» другие идиомы содержат в основе семы, восходящие к понятию «махнуть рукой, отделить, оторвать». В чувашском языке существует родственный глагол *сул/сол* — «кивнуть, махнуть, сделать движение». Оба варианта обозначают движение рукой при отрывании шариков во время приготовления *салмы*.

Путем прибавления аффикса *-ма/-ме* к глаголам *сал* и *сул* получается инфинитивная форма. Должно быть, слово *салма* — «клецки» — в чувашский язык пришло из тюркского. Войдя в чувашский язык, слово не изменило фонетического облика. (По законам чувашского языка оно должно было преобразоваться в *сулма* или *солма*.) Таким образом, можно предположить, что *салма* — имя существительное, полученное от инфинитива глагола *сул/сол*, в тюркских языках — *сал*. Способ отрывания кусочков путем движения-жеста указательным пальцем к себе, вследствие чего получают углубления в виде ракушек, — значимая часть ритуала, ибо «первоначальным элементом ритуала был жест» [Евзлин 1993: 112].

Ритуальные функции *салмы* находят выражение в обрядовых контекстах. На пашне *салма* как обрядовая пища играет основную роль. Ее приносят в поле на завтрак. Старший из пахарей сначала угощает ею лошадь, затем — пахарей по старшинству. Клятва нередко подразумевает съедание *салмы* на *киреметице*. На посиделки из соседних деревень приглашают повзрослевших девушек-родственниц. Здесь они занимаются приготовлением приданого. В свою очередь девушку-гостью приглашают в какой-нибудь другой дом на суп с *салмой*. Все это устраивалось матерью парня, которому приглянулась девушка-гостья. В гостях девушке и ее подругам на стол подают суп с *салмой*. За столом девушки должны вести себя чинно, догадываясь, что за ними наблюдают. Бытует шутивное предание, что одна девушка, стараясь показать свою аккуратность, хотела есть *салму* очень маленькими кусочками и принялась разделять ее ложкой. Но... пролила суп.

Наиболее широко *салма* представлена в свадебной обрядности — в эпизодах «Девичья салма» и «Суп молодухки», которые будут рассмотрены ниже. Чтобы понять семантику *салмы* в сцене «Девичья салма», приведем краткое инвариантное описание обряда. Молодых рядом усаживают за стол, невеста спрятана под покрывалом. За стол также усаживают одного из гостей, известного своим острословием и шутками. Как правило, это один из стариков. Здесь происходит так называемое ритуальное кормление жениха и невесты: пляшущие родственники подходят к столу, зачерпывают ложкой суп (жидкость), пробуют, выплескивают часть на молодых.

В ритме пляски припевают:

Мост лубяной, мост лубяной,
Дай перейти через мост лубяной,
И сына дай, и дочь дай.

Рассказывая о ритуальном эпизоде «Девичья салма», информанты часто ссылаются на реальные события — увиденные ими свадьбы — или на других свидетелей-участников. Например, в Старом Афонькине Самарской обл., один из жителей, объясняя обряд, сослался на жену Михалюка, вышедшую замуж в эту деревню из Тимяши. После короткого застолья молодые совершают коленопреклонение перед стариками и родителями. Затем, после короткой пляски участников, они подходят к печке и встают лицом к народу. Подойдя к ним, невестка жениха покрывает головы молодых кошмой. К этому времени приносят небольшие деревянные трехконечные вилы, которые помещаются на столе. Источники называют их иногда палкой. Свадебную сцену с *салмой* можно наблюдать на фотографии, хранящейся в архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук [ЧГИ VIII-74: 77].

Исполнить танец с *салмой* поручают двоим: молодому брату жениха (варианты: маленькому мальчику, повзрослевшему мальчику, молодому парню, мужчине) и женщине (если есть у жениха невестка, то ей). Мальчик, как известно, считается символом плодородия, чистоты и чадородия. Он с вилами в руках пляшет с указанной женщиной и, сделав один круг, подходит к старику-шутнику. Старик накальвает на один конец вилы *салму* и подсказывает мальчику непристойно-бесстыдные слова. Надо заметить, что в супе бывают три крупные *салмы*, называемые «салма с углублениями», семантика и функция которых ассоциируются с девичьим целомудрием. При этом играет музыка, мальчик пляшет и поет частушку, вилку с *салмой* подносит к лицам молодых. Но он смягчает остроу подсказываемых стариком слов, сохраняя смысл:

Старший брат, будешь ли кушать салму,
Невестка, будешь ли кушать салму?
Невестка, попробуешь ли суп,
Старший брат, попробуешь ли суп? [ЧГИ 6: 587].

Так повторяется три раза: старик надевает на острие вилки другую *салму*, а мальчик подносит ее к молодым и заявляет:

Невестка, будешь ли кушать салму?
Если даже захочешь, я не дам [ЧГИ 1: 158].

Одна из версий объяснения, почему молодым подносят *салму*, состоит в стремлении жить хлебосольно, в тесном родстве, что, естественно, верно. Но символика, конечно же, шире: она означает пожелание

богатства и изобилия будущей семье, большого и здорового потомства. Танцуя и кружась около жениха и невесты, мальчик в третий раз с помощью вил срывает с них покрывало и, размахивая им перед участниками свадьбы, убегает в клеть, где прячет *салму* и покрывало (в муке, сусеке, ларе для муки). Согласно записанным текстам, именно после снятия покрывала с невесты «она уже не считается девушкой» [ЧГИ 167: 220].

Лишенные покрывала, молодые остаются под кошмой. А мальчик прибегает из клетки с мукой в рукавах (вариант: в пригоршнях) и сыплет ее на кошму, а также на людей. Все начинают брызгаться супом и кидаться *салмой*. Мука, *салма* и еда вообще в данном контексте исполняют функцию продуцирующей магии. В это время невестка жениха выходит в клеть и стелет там молодым постель. Молодая находит покрывало или выкупает его у мальчика за кольцо. В данном эпизоде на голову невесты-жены надевают мужнину шапку. Затем ей вручают ковш с пивом и велят угощать родственников. После молодых уводят в клеть и закрывают. Три *салмы*, которые накалывались на вилы, не кушают, а отдают на другой день курам.

Второй эпизод с *салмой* в свадебной обрядности называется «Суп молодухи», т.е. «салма, сваренная новым в этом доме человеком» [Поле 89: 72, 82; 90: 155 и др.]. На следующий после брачной ночи день молодая приносит воду и варит на этой воде суп с *салмой*. Приглашают родственников, которые оценивают приготовленное блюдо. Считалось, что такая обрядовая трапеза с участием молодых должна укрепить родственные узы. Эта мысль выражена в песнях, которые поются в ожидании супа с *салмой*:

Если встанешь раньше воробья,
Приготовишь салму и пустишь —
То, ты наш человек [Ашмарин 1936а: 44].

Сноха свата — приличная сноха,
Пусть угостит нас пивом,
Сноха свата — приличная сноха,
Пусть угостит нас салмой [ЧГИ 23: 101].

Информанты — пожилые женщины, рассказывая об этом обряде, часто признаются, что они варили данное ритуальное блюдо на собственной свадьбе. Однако сейчас суп с *салмой* разрешается варить и другой женщине, делающей это от имени молодой жены. Готовый суп в чашках на стол подает молодая жена. Всеми соблюдаются известные

правила обряда. Старший дружка ставит молодоженов рядом, и они вместе со всем народом молятся *Турă*. Первыми начинают есть ново-брачные, пробуя по три ложки, не касаясь края миски. Далее следует ритуал раздачи ложек гостям. Его смысл заключается в том, что каждый должен выкупить ложку у молодой. Вручивший деньги родственник получает ложку. Дают, кто сколько может. Деньги также кладут в чайную чашку. В финале присутствующие так же, как и в сцене «Девичья салма», немного обрызгивают супом молодых. Естественно, как эта деталь, так и трапеза в целом, призвана ввести молодую в брачно-родственный союз.

Салма в жертвоприношениях выступает в дарственном комплексе с киселем, блинами, лепешкой, мясной кашей, свечой и т.д.

Относительно семантики *салмы* можно добавить, что название «салма с углублением» у народа ассоциируется с девичьей атрибутикой. Зафиксированное объяснение в словаре Н.И. Ашмарина «салми, vulva у маленьких девочек» дает ясные представления о *салме* как о целомудрии невесты, отбираемой в сцене «Девичья салма» в пользу жениха. Одновременно *салма* — символ счастья. Так, в начале семейного обряда *ака пӓтти* варят *салму*, положив в тесто по одному зерну разного вида. Затем во время еды обладатели заложенных зерен признаются счастливыми. Им и поручают начинать сев.

Все вышесказанное говорит о высоком социальном значении *салмы* в ритуальном контексте, особенно на уровне семейно-родовых отношений.

Каша — *пӓтӓ* — ритуальная пища. Для описания данного вида жертвенного приношения было привлечено несколько сотен образцов обрядовых действий и молений. Исследователи отмечают фиксированное кашей переходных узлов ритуала.

Следует отметить, что каша в чувашском языке имеет только одно название. Это, возможно, говорит об устойчивости и архаичности слова. В тюркских языках ему соответствуют *ботка*, *бутка*, *ботко*, *поткы*, *потхы*, монгольских — *будаа*, маньчжурских — *буда*, удмуртском — *пыды*, коптском — *bote* «полба», древнееврейском — *botet* «полба».

Чуваши варят кашу в основном из пшениной, ячменной и полбяной крупы. Информанты и источники редко объясняют причину этого. Например, в обряде *Хёртсурту* утверждается, что не нужна никакая каша, кроме пшениной. Словарь Н.И. Ашмарина свидетельствует, что у чувашей каша из полбы самая замечательная. На обряд *карта пӓтти* варят кашу полбенную или пшеничную, т.е. здесь они взаимозаменяемы. Очень редко кашу готовят из гороха, например в *сурхури*. Ритуальная каша

обычно варится в котле, который источники называют большим. В этих целях широко использовались котлы для варки пива. В зависимости от вида ритуала котлов может быть один, два, шесть, девять; называется и более абстрактное количество — «кашу варят во всех котлах». На молитву кашу приносят в котле (в домашних условиях). Если на молении есть стол, то котел ставят на него, причем на правую половину. Встречаются редкие примеры, когда кашу варят в чугуне. Для посвяжительной молитвы из котла набирают немного каши в чашку. Как правило, крупа для каши засыпается не в воду, а в мясной бульон. Предварительно сварив в котле (или в котлах) мясо, его вынимают, кладут в миски или на полог. Если есть необходимость сварить суп, часть котлов используют для этих целей. Бульон можно использовать и в качестве подливки в кашу, тем самым заменив им масло.

Каша варится на масле, утверждают одни источники. Ритуал (например, обряд *Хёртсурту*) требует, чтобы масло бралось из непечатой кадушки. Оно может быть помещено в котел до раздачи. Для этого в находящейся в котле каше, в центре, делается углубление, куда кладется скоромное масло. Если масло кладут в кашу после раздачи, то в середине миски ложкой делают лунку. В любом случае обрядовая каша должна быть помасленной, особенно каши по случаю *сурхури* и *улах*. Нуждается в уточнении такая деталь, как устройство лунки для масла именно в середине. Казалось бы, ничего странного в этом нет, возможно, это стремление к симметрии, привычка или не содержащее никакой семантики действие. Однако возникает простой вопрос: «Почему лунка делается не с края, например, ближайшего к едоку?» Возможно несколько ответов типа: «Ведь обрядовая пища поедается несколькими ложками из одной миски, соответственно, лунка должна находиться на одинаковом расстоянии, чтобы каждый мог обмакнуть кашу в масле»; или: «Лунка — это изображение солнца». Но все эти соображения могут быть неверными. Подсказка содержится в самих текстах. Речь идет о сравнении лунки с глазом — *су кушэ*. Возможно, данная обрядовая пища таким образом «оживлялась». Недаром в некоторых случаях на миску с кашей кладут лепешку «с пупком и носом». Кашу можно было варить и на молоке. В одном примере говорится: «Кашу варят на одном масле-молоке». Оренбургские чуваша вместо масла использовали сало. Обрядовая каша в своем составе могла также содержать яйца и картофель. Следует добавить, что эти случаи относятся к макрообрядам, таким как *Учук*, инициирование дождя и *сёрен*.

Ритуальная пища в рамках семьи и рода в основном готовится в домашних условиях — кто справляет, тот варит и совершает трапезу. Не-

сколько иная ситуация складывается с общесельскими обрядами. Здесь, как правило, ритуальное приготовление и потребление пищи происходит вне семьи, значит, вне частного домовладения. Это может быть один из домов в деревне, хозяева которого позволили приготовить обрядовую еду для общесельской трапезы. В этом плане характерны обряды *сёрен*, *сурхури* и инициирование дождя. Так, после сбора продуктов для вызывания дождя заходят в один дом, все собранное отдают хозяйке. Ей приходят помочь две-три женщины. Что касается приготовления пищи у воды, то здесь следует говорить в первую очередь об обрядах инициирования дождя и *Учук*. Овраг считается подходящим местом для варки каши в обрядах *сёрен* и инициирования дождя, поскольку он подразумевает наличие воды.

Приготовление каши и устройство ритуальной трапезы в зависимости от содержания обряда может происходить также в поле, загоне, под горой [Поле 94: 262; Милькович 1906: 61; ЧГИ 21: 2 и др.].

Штудирюя первоисточники, ощущаешь особую приподнятость и торжественность обрядов с использованием каши. Каша — синоним «больших праздников» [Ашмарин 1936: 155], чему подтверждение — предварительное очищение тела и души в бане. Только после этого приступают к непосредственному приготовлению пищи. Чаще всего кашу готовят для обрядов *чўклем*, инициирования дождя и *Хётсурту*. Она также активно фигурирует в ритуалах *Учук*, *карта пӓтти*, *Киремет* и *мункун*. В обряде *чўклем*, например, в честь нового урожая совершают жертвоприношение кашей: после завершения полевых и овиных работ из нового зерна готовят пиво и варят кашу, приглашают родственников. Обязательное наличие каши в некоторых обрядах, ее определяющая роль в конкретном ритуале приводят к тому, что она включается в состав термина. Устойчивыми в этом плане являются термины *карта пӓтти*, *килӓш пӓтти* и *ака пӓтти*. Если обряд проводится в доме, то всей церемонией руководит тот, кто помогал хозяину в севе. Как правило, им оказывался один из проживающих по соседству стариков. Выбранный хозяином, руководитель ритуала встает с чашкой каши в руке. Он кладет на чашку целый каравай. Затем, обратившись лицом к двери, произносит слова. Кроме него, длинную молитву посвящения никто не произносит. Этот предводитель называется «поднимающий миску каши». У удмуртов данную миссию выполняет жрец. Он «берет в левую руку зеленую, смотря по времени года, таловую или березовую ветку, а правую держит за край чашку с кашей» [Гаврилов 1880: 162]. Ему же принадлежит основной вербальный текст. У удмуртов, кроме того, присутствует (например, в молении родовому божеству *Воршуд*) помощник

родового жреца. Ему доверяют приготовление и раскладывание каши и мяса по мискам.

В некоторых обрядах роль обладателя миски с кашей выполняет держатель ковша. Например, в обряде *ёскё* одного из участников выбирают руководителем. Перед началом употребления каши пускают по кругу пиво. Когда ковш доходит до избранного, он произносит речь от имени хозяина, затем приглашает за стол.

Заметим, что на моления с кашей, особенно в макрообрядах, участники надевают рубашки и штаны белого цвета. Во всех случаях во время речи мужчины кладут шапки за пазуху. Если жертвоприношение происходит на открытой местности (у реки, в лесу), моление кашей совершается в положении на коленях, если дома — то стоя. Например, стоя молятся в *чўклеме* и *мункун*.

Однако прежде чем предводитель приступит к своим функциям, поднимаются несколько человек: один из них с миской каши, остальные держат ковши с пивом. В *чўклеме* встают 6 человек. Человек с кашей обращается с кратким словом к *Турă*, остальные — к другим божествам высшей иерархии. Все участники слушают, лишь иногда заполняя паузы словами «Аминь, довольствуйся». После такого молитвословия руководитель церемонии берет горбушку хлеба, черпает ею, как ложкой, кашу, макает в масло и передает хозяину.

Далее происходит сервировка стола и преподнесение жертвы соответствующему духу-божеству.

Чашку наполняют доверху едой и делают там лунку, которую наполняют маслом. Вокруг раскладывают ложки. Эти действия совершает один старый человек. Ложек бывает столько, сколько ожидается человек плюс одна ложка для божества/духа-адресата (например, для *Хёртсурта* или умершего родственника). Причем в обрядовом случае ложки кладут вокруг чашки доньшком вниз, наполняя их маслом. Старик на миску с ложкой кладет непечатый хлеб.

Если жертвенную пищу размещают на печке, то туда кладут квадратную пуховую подушку, покрытую белой скатертью. Если каша будет находиться на стуле у печки, стул застилают белым платком. В любом варианте весь комплекс накрывается совершенно чистым полотенцем.

Существует другой вариант размещения каши — в предпечнике. В удмуртском обряде каша кладется жрецом в огонь. Видимо, и в чувашской версии смысл связи каши и печки сводится к культуре огня. Аналогично в общесельском ритуале *Учук*: каша и другая жертвенная пища в виде кусочков до начала совместной трапезы отдается божеству огня — их кладут в огонь под котлами.

Вербальный текст, сопровождающий обрядовые действия, комментирует смысл совершаемого. Адресант называет конкретное божество или духа, к которому обращается, перечисляет, от имени кого приносит жертву, а также то, что жертвует. При этом он, конечно, надеется на взаимность. Ведь происходит процесс взаимного кормления. Животная и растительная пища в понимании верующего есть дар божий. Поэтому время от времени, чтобы быть в согласии с внешними силами и уберечь себя от возможных бедствий, следует малую часть возвращать им в виде ритуальной пищи. В речи молельщика, в частности, доводится до сведения божеств и духов то, что кашу они специально варили в котле, что дар приносится от чистого сердца, при доброжелательном настроении и с любовью. В тексте выражается благодарность, поклонение и стремление найти покровительство. Доводится до сведения адресата, что жертвенная каша приготовлена от имени всей семьи и детей во благо домашнего скота и с целью сохранения в целостности домашнего хозяйства [Поле 90: 139; РНБ.Q.IV. 379: 19 об.; Лепехин 1771: 165 и др.].

Наиболее частые варианты совместимости в ритуалах с кашей — соединение «каша + лепешка», а также «каша + мясо» и «каша + пиво». Нередко встречается совместимость с *юсманом*, яйцами и хлебом. Иногда приносится комплексное жертвенное приношение. Так, в обряде *мемеле* монеты, каша, мед, *юсман* и малинки заворачивают в платок и относят на место.

В качестве замены каши на молениях может быть использовано мясо, причем обязательно со своего двора, а не покупное. Иногда вместо каши в жертвоприношениях употребляют яичницу и блины.

Любое действие и вербальное обращение в ритуале, а также манипуляции в предметном мире подразумевают функциональное назначение и направленность. Обратим внимание на основные признаки символического проявления каши-жертвы. Так, факты определенно свидетельствуют о восприятии каши как божественной пищи. Имеются специальные ритуалы приношения каши божеству *Туря*. Этому основному божеству каша дается в качестве основного дара в обрядах *чүклеме*. В числе божеств, которым каша приносится в качестве любимой пищи, — *Хёртсурт*, *Киремет* и *Йёрёх*. Имеются случаи обращения с кашей в руке к ряду божеств последовательно.

Каша-жертва может выступать знаком родства. Так, существуют случаи, когда кашей, приготовленной по обрядовому поводу, не угощают абсолютно никого, кроме домашних. Поедается она тайно от чужих глаз. Имеется в виду ритуал, посвященный божеству-хранителю до-

машнего блага *Хёртсурту*. Угощение кашей способствует укреплению родственных уз. В качестве примера можно назвать *мункун*. Нельзя не согласиться с таким высказыванием: «Каша на мункуне как бы связывает, роднит чувашей между собою, отчего у них и существуют такая взаимопомощь, услуга в разных несчастных случаях жизни». Еще одна функция ритуальной каши на родственном уровне — это откуп. В *мункун* духам предков непременно предлагают кашу и говорят: «Благословите, не насылайте хворь-беду, часто не приходите. Своевременно приходя, своевременно уходите». Считается, что довольные предки, получив свою долю каши, т.е. совершив совместную с живыми родственниками трапезу, оставляют своих потомков в покое.

Нельзя не отметить использование каши как знака финала. Например, обряд *сёрен* завершается поеданием каши под утро. После этого все участники возвращаются домой, т.е. каша появляется в финале обряда, длившегося сутки. В свадебном ритуале каша тоже используется в качестве знака-символа. Так, в сцене сватовства она является последним угощением независимо от успеха/неуспеха предпринятого. Такую пищу называют прощальной кашей. Поев каши, сватья должны уходить. Если кто не встанет из-за стола и после каши, то таких гостей осуждают: «Не знающий чести гость и после каши не уходит». Перед выходом рекрута из дома подают на стол кашу. Выпив пива и поев немного каши, он встает и направляется к двери. Прощальную кашу можно увидеть и при провах гостей. Если во время подачи каши гость находился в сенях или во дворе, он должен войти, сесть за стол, попробовать и попрощаться. С аналогичной семантической нагрузкой каша фигурирует на посиделках *улах*.

Функция каши как стимулятора плодородия основана из таких ее качествах, как неисчисляемость, множественность, способность увеличиваться при варке. Таким образом, анализ семантических функций каши позволяет говорить о ее высокой знаковости.

Блин — *пёлем* (*икерчё, кульмак*) — «круглая тонкая лепешка из жидкого теста, испеченная на сковороде». Блины пекут из разных сортов муки (в старину в основном из ячневой). Блины, выпекаемые по обрядовым случаям, отличаются от обычных (повседневных) размером и формой, на что неоднократно указывают источники. Например: «маленькие», «малосенькие-малосенькие» или «мелкие, как кончик пальца». *Куймак* как разновидность представляет собой половину блина: вначале его рассучивают, как повседневный, затем режут на две половинки и пекут. Тесто для блинов может быть как пресное, так и кислое [Поле 90: 201; ЧГИ 21: 162; Ашмарин 1934: 256 и др.].

Слово «блин» имеет в чувашском языке три лексические основы. Знакомство с этимологическими исследованиями говорит в пользу родства чувашского слова *куймак/кульмак* с тюркским словом *коймак*. Об этом же свидетельствует и начальный звук *к* вместо предполагаемого звука *х* в чувашском. Например, блин по-башкирски *коймак*. В.В. Радлов [1893: 1425–1426] и М.Р. Федотов [1992: 39; 1990: 189] доказывали монгольское (*akarua*) происхождение чувашского *икерчĕ* и его вариантов. Этимологию чувашского *пĕлĕм* М.Р. Федотов возводит к др.-рус. *блин*. В самом русском языке «блин» с начальным *б* известен, надо полагать, с XV в. П.Я. Черных [1994: 95] считает, что это общеславянское слово восходит к позднелатин. *molinum* — «мельница», откуда и др.-в.-нем. *mulin*, а также франц. *moulin*. Тем не менее отсутствует попытка возвести возможный вариант к индоевропейским языкам. Можно говорить о родстве русск. *блин*, эвенк. *блин*, фин. *blini* с чувашским *пĕлĕм*. Во многих тюркских языках это слово имеет европейское звучание: башк. — *белен*, татар. — *белем*, тувин. — *блин*. Вопрос остается открытым для обсуждения.

Еще на стадии сбора материала по теме «Блин в контексте жертвоприношения» была выявлена одна особенность. Подавляющее большинство текстов адресовано родственникам и односельчанам, находящимся в ином мире. Соответственно, у чувашей данная тематика реализуется в таких обрядах, как *юна*, *мункун*, *симĕк*. Собственно, малая часть других, несакральных жанров также позволяет проследить их соотношение с духами умерших предков. Сравним угощение хранителя домашнего очага *Хёртсурта* блинами после возвращения из гостей и почтительное отношение к старику в доме, в котором предполагаются управляющие с того света предки. Следует напомнить и о бинарной оппозиции «свадьба–смерть», и о маскарадных костюмах в старый Новый год, где важную роль играет блин. Так, в ритуале *юна* «старший в роде усопшего берет ножик и отрезывает по ломтю хлеба и раздает каждому по блину и куску вареного мяса, оставляя равную часть» и умершему родственнику [РЭМ, ф. 1, оп. 2.496: 6]. Его олицетворяет деревянная фигура, лежащая на скамейке в углу у двери. В *мункун* происходит одно из трех больших собраний родственников в честь своих соплеменников, обитающих на том свете. В неделю *мункун* на сковороде пекут блины, зажигают свечи. В *симĕк* блин вновь является непременным условием совместной еды на могиле предка. В этот день (в четверг) рано утром дома жена хозяина печет блины и первый блин без чашки кладет к порогу, только затем семья садится есть. Предпочтение блину-жертве в летнем поминании видится и в том, что по этому случаю не режут курицу, не варят кашу, а огра-

ничиваются в основном блинами и пивом. Полагаю, что перечисление многих жанров, таких как *кёр сэри*, поминание по пятницам до 40 дней, а также долгое выяснение роли блинов в других видах обрядности, утомит читателя, хотя нами была тщательно проделана черновая работа. Большинство случаев подтверждает одну мысль: блины — неперменная пища духов ушедших предков. Можно привести дополнительное свидетельство: в *зимёк* у могил отщипывают края блинов и отдают ушедшим родственникам, при этом произносят такие слова: «Мы вас угощаем — если вы на нас в обиде, съешьте вот эти блины, тем самым простив нас» [Ашмарин 1936: 200].

Хотя блины по обрядовым случаям каждая хозяйка в основном печет у себя дома, эта ситуация не всегда типична. Имеется достаточное количество вариантов, когда жертвенный дар в виде блинов готовится вне территории проживания одной семьи. Даже перенесение процесса выпекания блинов в лачугу содержит внутренний смысл о запредельности действия. Такой поступок встречается в обряде *юна*. Здесь неуместно высказывание, что чувашки и в профанных целях иногда готовят пищу в лачуге. Это происходит только в летнее время, когда не нужно топить печь. А *юна* совершается в прохладный сезон — в октябре–ноябре. Среди ритуалов, когда блины пекутся на стороне, можно назвать *улах*, *сурхури*, а также гадание в доме знахаря. Известно, что участники *улаха* в нанятом на время доме, где несколько ночей отсутствуют хозяева, устраивают трапезу с предварительным приготовлением. Иногда здесь режут гусей или уток, а также пекут блины и пироги с яйцом. Достаточно сытная еда характерна для *сурхури*, куда парни приносят мясо, а девушки — муку и масло, затем здесь варят, пекут блины и наедаются. Отправляясь к знахарю, помимо денег из дома нужно захватить муку и масло. Знахарь сам печет блины и относит их на сакральное место [Поле 88: 12; 90: 178; ЧГИ 21: 525 и др.].

Не менее важным представляется вопрос о месте совершения ритуала с блинами. Наиболее типичными локусами, как выяснилось, являются: кладбище; участок у двери в доме; дома, принимающие обходчиков в масленичных обрядах. В *юна* половину приготовленной пищи и питья, в том числе блинов, «оставляют дома, а с другою родственники, приглашенные дасы и музыканты отправляются на кладбище. Тут каждый из родственников делает поклоны на могилу умершего и говорит: ...“Здравствуй”; затем... от приготовленной пищи, отщипывая по куску, кладет на могилу, говоря: ...“Будь пред тобою”» [РНБ. Q.IV.379: 19 об.]. В поминальном обряде *хывни*, проводимом в ночь на пятницу, куски блинов бросают к порогу в доме. В Масленицу дети ходят из дома в

дом, угощаясь блинами. В эти дни в каждом доме на столах есть блины [Поле 89: 66; 94: 248]. Обходчики-дети, видимо, символизируют души покойников, приходящих в эти дни к своим очагам. Аналогичный вывод, сделанный на славянском материале, содержится в книге Л.Н. Виноградовой [1982]. К другим локусам жертвоприношения блинами относятся дом, где проводят *сурхури*; дом, где совершают поминки; двор.

По поводу выпекаемого за один раз количества блинов можно сказать следующее. Заготавливают столько блинов, сколько нужно для проведения обряда: на *Ѕаварни*, естественно, много, а на кладбище, например, иногда достаточно символического числа — трех или сорока одного. Изредка источники указывают на конкретный объем. Так, в одном случае, готовясь справить поминки (по тексту можно судить, что речь идет о *юна*), был замешан один пуд теста.

Иногда непосредственные участники ритуала сами не пекут блинов, а собирают их у сельчан. Так происходит в обряде *сёрен*. На общесельский обряд *Киремет* блины и другие продукты также собирают по домам. В ныне забытом варианте проведения обряда *мункун*, когда сельчане рано утром собирались на одном из перекрестков улиц, они несли с собой свежеспеченные блины, ватрушки, яйца, а также пиво.

Имеющийся богатый материал позволяет отметить ряд ценных деталей, например мотив вытирания/обтирания блинами кого- или чего-либо. Во время осенних поминальных обрядов блинами вначале обтирают голову, ноги и хвост теленку, а потом уже садятся за стол. При этом, видимо, произносится вербальный текст. Блинами же пользуются и тогда, когда необходимо вытереть подтеки свеч с бревен. О высокой значимости блинов в обряде свидетельствует следующий эпизод: непосредственные ритуальные действия в обряде *юна* начинаются после того, как женщина, испекшая блины, и женщина, угощавшая блинами, спляшут под мелодию волынки [Поле 94: 250; ЧГИ 21: 535; 147: 204 и др.].

Блин адресован божествам и духам природы, плодородия, хозяевам местности, предкам, домашним божествам и т.д. Однако они редко имеют материальное воплощение, а кормить и угощать их надо. Так появляются посредники. Их в нашем случае представляют собаки, куры, дети. Часто остатки пищи и отдельная часть угощений в обрядах *юна* и *хывни* достаются собакам. Делается это намеренно (на кладбище, во дворе или избе): собаки в системе обрядовой культуры чувашей выступают в качестве заместителей предков из иного мира. Куры должны склевать те блины, которые испекла знахарка, чтобы избавить своего клиента от недуга, например от болезни глаз. Дети выступают в роли медиатора, заходя в каждый дом и угощаясь блинами со стола во время Масленицы. Иногда

достаточно, чтобы хозяева сами съели свои блины, отложив предварительно кусочки куда-либо (под стол, к порогу, забору) и совершив тем самым совместную трапезу со своими адресатами. Можно прибегнуть к свойству огня «есть» жертвенные продукты. В *Ѕаварни* бросают в костер блины и говорят: «Масленичная старуха, прощай, доброго пути» [Поле 94: 248; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282; РНБ. Q.IV.397: 19 об. и др.]. Марийцы во время посевного обряда *агатайрам* посвящают божествам блины и другие продукты, отщипывая от них куски и бросая их в огонь [ЧНМ, инв. 4482.12: 4].

В аспекте наибольшей совместимости с другими продуктами выделяется пара «блины + пиво». Из 50 рассмотренных нами случаев в 25 отмечено сочетание «блины + пиво» или «блины + пиво + вино», «блины + пиво + мясо» и т.д. По 11 раз встречаются комбинации «блины + курица» и «блины + вино». Иногда по одному случаю готовят несколько блюд. Таким образом, получается цепочка. Из включенных для рассмотрения нами примеров наиболее длинные сочетания доходят до семи видов пищевых жертв. Например: «мясо + блины + сырки + лепешки + каша + вино + пиво» и «пиво + вино + яйцо + каша + мед + блины + калач». У удмуртов и марийцев присутствуют соединения шести видов: «пиво + вино + суп + лепешки + пирожки + блины» и «хлеб + блины + пирожки + яйца + пиво + вино».

Блины-жертвы, хотя и чрезвычайно редко, могут заменяться другими продуктами, в частности пирогами и лепешками. Так, на старый Новый год можно испечь пироги или блины, а после похорон в качестве первой еды можно предложить блины или лепешки. Также на *юпа* рекомендуется идти с лепешками или блинами.

Особые случаи требуют, чтобы жертвенные блины были отнесены на указанное знахарем место в комплекте с другими предметами. Например, в периодическом индивидуальном обряде от *Йёрёх* следует испечь 41 мелкий блин, связать их в платок, отнести в поле и повесить на какой-либо прутик дерева или же на засохший отдельно стоящий сорняк.

Юсман (*юсман*). Прежде всего *юсманы* ассоциируются с блинами. Для конкретизации добавляют: «тонкие», «мелкие», «небольшие», «масляные» лепешечки. Из одного теста можно испечь *юсманы* и приготовить *салму*. Вследствие сходства *юсмана* и блина появилось словосочетание *юсман икерчи*. Так, в некоторых случаях в обряде *килёш пәтти* активно используют *юсман* в качестве жертвенного дара и называют его *юсман икерчё*. Н.И. Ашмарин считал, что данное выражение означает то же, что *юсман*. Он же констатировал *юсман* как вид блинов, специально испеченных для жертвоприношений. В словаре В.П. Вишневого за-

фиксировано двусоставное слово *юсман-пудты* — «каша, над которой молится ворожея». Видимо, здесь вкралась ошибка. Словосочетание *юсман-пудты*, вернее *юсман пӓтти*, должно восприниматься, на наш взгляд, как «каша + над кашей юсман» (ср. лепешку, покрывающую миску с кашей). Тем не менее объяснение В.П. Вишневого буквально представлено в словаре Н.И. Ашмарина: «юсман пӓтти — каша, над которой молится ворожея». Более краткую форму этого толкования поместили в Чувашско-русский словарь под ред. М.И. Скворцова: «юсман пӓтти — жертвенная каша». Для большей ясности приведем выражение «тяжелая каша с хӓпарту и юсманом» из словаря Н.И. Ашмарина, что можно понимать как комплексную жертву, состоящую из миски с кашей, покрытой *юсманами* и белым хлебом [ЧГИ 147: 238; Вишневыи 1836: 213; Ашмарин 1930: 14 и др.]. Поэтому более правильно вместо *юсман пӓтти* говорить о жертвенной каше и *юсмане*.

Наиболее подходящими для *юсмана* считаются пшеничная и ячменная мука. Более состоятельные люди позволяли себе использовать для этих целей гороховую муку. Есть замечание, согласно которому мука из ярового зерна лучше других [ЧГИ 21: 2; 72: 83; Ашмарин 1930: 14 и др.].

Как правило, тесто готовилось пресное. Но можно использовать и кислое тесто, оставшееся после выпечки белого хлеба.

Тесто месили на масле или маслом смазывали готовый *юсман*, в любом случае оно использовалось. Можно употребить и мед, вследствие чего *юсман* получится медово-сладким. Источники также говорят об использовании животной крови в *юсмане*: свежую кровь набирали в чашку, где замешивали тесто [ЧГИ 47: 238; 154: 362; Ашмарин 1930: 14 и др.].

По величине (размеру) *юсманы* однозначно мелкие: например «небольшие», «малюсенькие», «как мелкие лепешки», «мельче, чем лепешки». Чтобы указать на плоскость, говорят «широкие» и «расплющенные». Об этом же свидетельствует факт помещения множества испеченных по обрядовому случаю *юсманов* в одну миску [ЧГИ 21: 2,4; Ашмарин 1930: 14 и др.].

С помощью скалки *юсману* придают плоскую и несколько округлую форму. Эта особенность передается словами «тонкий», «тонкий-претонкий», «как березовый лист», «как бумага». Информанты затрудняются охарактеризовать форму *юсмана*: «На йӓву не похожа, с какими-то искривлениями. С носом, кривизной... на утку как-то похожа» [Поле 89: 89]. Однозначной формы и не может быть, ибо каждая хозяйка вкладывала свой смысл в «изображение» этого пресного жертвенного дара.

Пекут *юсман* на сковороде, так же как и блины [ЧГИ 21: 2; 147: 215; Ашмарин 1930: 14 и др.].

Количество выпекаемых *юсманов* зависит от конкретной ситуации — вида ритуала; от того, с какими продуктами их совмещают; дают поштучно или в миске. Имеющиеся источники говорят о 4, 5, 9, 10, 17, 22 *юсманах*, а также о 40, 200 или 1000. Например, каждому *Киреметю* необходимо принести по девять *юсманов*. Для божества *Турй* отделяют по три штуки девятнадцать пар. Если *юсман* в обряде идет вместе с *хйпарту*, то следует приложить 7 *юсманов*, с лепешкой — 3 или 5, с *ййва* — достаточно одного. Иначе говоря, *юсман* является «индикатором» удельного веса других жертвенных продуктов, что позволяет говорить о весомости и существующей иерархии последних. Иногда это соотношение бывает более усложненным: 3 *ййва* и 1 *юсман*, 8 лепешек и 10 *юсманов* или 5 лепешек и 27 *юсманов*. Другой способ измерения количества — при помощи чашек. Так поступают в обрядах, посвященных *Киреметю*, и в обряде *Карта пйтти*. Бывает, что готовят 5 или 9 чашек. Посуда для *юсманов* имеет неглубокое дно. Если ритуал проводится от имени членов семьи, то нужно готовить столько, сколько в ней человек. В другой раз пекут столько, сколько велит знахарка, или абстрактное количество — «очень много» [Поле 89: 89; ЧГИ 21: 2; Ашмарин 1930: 15 и др.].

Значительно выделяются ритуальные обряды, посвященные божествам и духам, когда *юсман* является неотъемлемой частью дарственных продуктов. В одном из перечней такого рода все из 21 божества и духа среднего и локального порядка требуют использование *юсмана* как необходимости. *Юсман* для *Киреметя* также является основной жертвой. Непременно пекут *юсман* в узкосемейном обряде *килйш пйтти*. Но в родовом обряде *чўклем*, проводимом по случаю получения нового урожая, *юсман* отсутствует [ЧГИ 6: 594–595; 21: 3 и др.].

Известно, что вербальный текст доводит до адресата известие о виде приносимой жертвы. Это относится и к обрядам с *юсманами*: «Прими мою молитву радушно, я обращаюсь к тебе с котлом каши, миской с юсманами; на тебя полагаюсь; прими мою наивную молитву охотно; я по своей наивности совершил ошибку; помилуй, пусть жертвоприношение будет уместным» [ЧГИ 31: 26].

Среди совместимых с *юсманом* жертв называют малинку, кашу и лепешку. Сочетание «юсман + малинки» является самым характерным даром в плане «юсман + что-либо». Например, чуваша Буинского у. Симбирской губ. на моление божествам вставляли с *юсманом* и малинками. Отметим в качестве типичных сочетаний формулы «каша + лепешка + юсман + малинка» и «юсман + каша» [ЧГИ 21: 161, 162; Ашмарин 1930: 14 и др.].

Заменителем *юсмана* может выступить блин, но в редких случаях. Так, в родовом жертвоприношении советуют сварить котел каши, испечь семь лепешек, вместо *юсмана* — лепешку, а *йъвача* не готовить.

Анализ источников дает основание говорить о том, что *юсман* предназначен в основном божествам и духам. Это единственная у чувашей жертва, изготавливаемая из растительной пищи только по ритуальным поводам. Для повседневного употребления *юсман* не пекут. Здесь следует упомянуть сказочные сюжеты, когда путник берет с собой в дорогу *юсманы*, однако он их не ест, а угощает встречающихся в пути магических лиц (например, слепого старика, сидящего под деревом), за что получает благое пожелание, совет, богатырского коня и т.д. Пекут *юсман* и на свадьбе, но не для подачи на стол. Оренбургские чувашки рассказали нам о том, как испеченные для угощения божеств *юсманы* утаскивали несмышленные дети, ибо они очень вкусные.

Колобок (малинка) — *йъва/йъвача* (*йъвва/йъвач*). Источники говорят об использовании пшеничной муки для печения колобка. Заготавливается пресное тесто, можно использовать и тесто, приготовленное для лепешки [ЧГИ 21: 2; Ашмарин 1930: 39, 44 и др.]. В.И. Даль [1981а: 292] также указывает на сладость русских малинок.

Как выяснилось, по величине и объему *йъва* и *йъвача* бывают маленькие и большие. Те, что помельче, по виду похожи на мелкие орехи. Выходя на улицу, дети ими набивают карманы; сосватанные девушки к *Џаварни* вышивают кисет и, наполнив его *йъвой*, дарят жениху; дома на стол их ставят в чашках; они «маленькие», «небольшие», «мелкие» [Поле 90: 193; ЧГИ 152: 150; Ашмарин 1930: 39 и др.]. Их режут, как *салму*, и даже более мелко; сравнивают с русскими пряничными орехами [Даль 1981а: 292].

Как полагал В.Г. Егоров, в слове *йъвача*, производном от слова *йъва*, *-ча* является аффиксом уменьшительности. Другой тип — *йъва/йъвача* — побольше. Их уподобляют *џамах* — «шарикам или лепешкам из теста, пускаемым в суп»; они похожи на мячик, т.е. значительно крупнее, чем орех. У русских колобок — это круглый небольшой хлебец. Тесто для немецкого варианта колобка замешивают с изюмом [Даль 1981а: 138]. Английский *round loaf* значит «круглый хлеб».

Мелкие колобки, похожие на орех, можно было бы определить как *йъвача*, а те, которые напоминают русский, немецкий и английский колобок, — *йъва*. В действительности во многих случаях соблюдается именно такое соотношение, однако оно очень непоследовательно. Например, рассказывая о мелких *йъвача*, употребляемых в *сурхури*, инфор-

мант из Цильнинского р. Ульяновской обл. утверждает, что это *йӓва*, а что такое *йӓвача*, он не знает.

По форме *йӓва/йӓвача* — «круглая», «круглой формы», как «шар» или «шарик», в том числе и у русских. Однако отмечается, что они похожи на пряники, т.е. с несколько плосковатым низом, поэтому их можно ставить: «Ходили к клетки Йёрёх и ставили йӓва», — говорится в одной рукописи [ЧГИ 72: 74]. Другая особенность — схожесть с птичьим гнездышком. Иную форму описывает еще один источник: *йӓва* — цилиндр из теста толщиной с палец и длиной не более двух пядей, с одной стороны ножом делают зарубки. Непроясненным остается описание, согласно которому они бывают с двумя ямочками, расположенными рядом посредине. Видимо, имеются в виду «глаза» жертвы.

В песнях говорится, что *йӓва/йӓвача* любят топленое масло. Разница только в том, что в одних случаях на масле пекут или жарят, а в других — их обмазывают маслом после печения [Поле 90: 193; ЧГИ 162: 180; Ашмарин 1930: 44 и др.].

Как лакомство, *йӓва/йӓвача* печется из теста, заправленного сахарным песком [Автор]; это качество («сладкое») зафиксировано и в словаре Н.И. Ашмарина [1930: 44].

Печется или жарится колобок/малинка на сковородке в печке.

Чуваши относятся к этой обрядовой пище как к лакомству. Информанты отмечают их отменный вкус, сравнивают с *юсманом*.

В чувашском языке под словом *йӓва* подразумеваются по крайней мере три понятия, восходящие к одной этимологической основе. Первое — яйцо, постоянно находящееся в гнезде несущихся кур; оно отмечается с тупой стороны сажей, чтобы его не спутать с другими (при отсутствии в гнезде такого постоянного яйца курицы могут завести себе другое потайное место). Второе — птичье гнездо. На это свойство колобка указывают информанты: «пекли так называемые “ива”, что значит по-русски “гнездо”» [ЧГИ 176: 384]. Третье — колобок как пищевой продукт из теста. Вообще *йӓва* значит «жизнь». Данное слово имеется у башкир и татар. У первых *йӓуаса* — «печенье различной формы, изготовленное в кипящем масле» [Ахмеров и др. 1958: 238], у вторых *йӓуча* — «оладья, драчена, блин, омлет» [Радлов 1905: 536]. Среди этимологических родственников у *йӓва* фин. *jyva*, др.-инд., авест. *yava* — «зерно, ячмень», а также чувашский глагол *явать* — «уплетает».

Семантическая нагрузка на *йӓва/йӓвача* состоит в их способности стимулировать плодородие, здоровье и закалку в первую очередь овец и всех домашних животных вообще. Иногда их готовили немного больше размером, с тем чтобы ягнята росли тучными. Поэтому и малинок пек-

ли/жарили много, т.е. неисчислимо, ими с удовольствием угощали всех проходящих в дом по обрядовым случаям и набивали ими карманы.

Надо признаться: наша попытка выработать определение в отдельности для *йӓва* и *йӓвача* не увенчалась успехом. Это связано прежде всего с тем, что в эти понятия вкладываются разные представления в различных регионах. Поэтому нам остается только указать, где из исследованных нами ареалов какое слово распространено. *Йӓва* — в Тетюшском, Цивильском, Чебоксарском и Ядринском у. Казанской губ.; Белебеевском и Стерлитамакском у. Уфимской губ.; Бугульминском и Бугурусланском у. Самарской губ.; Буинском у. Симбирской губ.; а также среди чувашей Оренбургской губ. *Йӓвача* — в Спасском и Цивильском у. Казанской губ.; Буинском у. Симбирской губ. *Йӓвачӓ* — в Спасском у. Казанской губ. *Йӓвва* — в Бугульминском у. Самарской губ.

Использование *йӓва/йӓвача* наиболее характерно для обрядов типа *Киремет*, *сурхури*, *чӓк*. Так, самарские чувашаи к молению на *киреметнице* готовят *йӓва*, а также лепешку, *юсман* и монеты [Поле 89: 79,106; ЧГИ 21: 2 и др.].

Что касается совместимости с жертвой *йӓва* других продуктов, то здесь следует отметить соотношение «юсман + йӓвача», «каша + юсман + йӓва» и «каша + юсман + лепешка + йӓва» [ЧГИ 21: 4, 161, 162 и др.]. Как видим, все жертвы растительного происхождения и пресные.

Имеются случаи комплексного характера преподнесения *йӓва*, т.е. в сочетании с иными видами жертвенных даров. Так, в ритуале *мемеле* совершающий жертвоприношение мужчина завернул в треугольный платочек три однокопеечные монеты, туда же положил ложку каши, ложку меда, три *юсмана* и немного *йӓвача*, затем поехал на лошади в место обитания *ырсем*.

Хӓпарту — «хлеб пшеничный, белый» [Ашмарин 1934: 77; 1941а: 348–349 и др.]. Мука готовится из урожая яровой пшеницы. Вначале ее просеивают сквозь сито. У готового изделия имеются и другие названия — белый хлеб, пышка, булка. В любом варианте *хӓпарту* — это домашняя выпечка.

Для белого пшеничного хлеба — *хӓпарту* — готовится дрожжевое тесто. Аналогичные караваи у марийцев называются *аварцы* и также пекутся из кислого теста.

Существенное отличие ритуальных *хӓпарту* от повседневных — наличие у них «пупка» и «носов», таких же как у обрядовых лепешек [Ашмарин 1934а: 100–101; 1936а: 254]. Иногда их называют «ямочками на печеве» и «особыми зарубками». На хлеб, выпекаемый по обрядовому случаю, они наносятся специально. Например, прежде чем поставить в

печь, сбоку у *хӕнарты* делают три выступа. Пупок, в отличие от лепешек, может быть отмечен яйцом, помещаемым сверху в середину теста. Размещение яйца на месте «пупка» глубоко символично. Такой дополнительный знак придает жертвенной еде характер жизненного начала. Антропоморфный *хӕнарты* в ритуале всему живому и растущему дает надежду, вносит гармонию в хаос. В обряде *ака пӕтти*, проводимом в первый день сева, скорлупу от этого яйца, а также «носы» и «пупок» зарывают в землю во время сева, что, несомненно, должно содействовать повышению урожая.

Этимология слова *хӕнарты* восходит к глаголу *хӕнар* — «поднимайся, вспухни, всходи», о чем писал М.Р. Федотов [1990: 263]. Этот глагол с тем же значением встречается в уйгурском языке [Радлов 1899: 657], киргизском [Юдахин 1965: 310] и татарском [Татарско-русский словарь 1966: 198] языках. Здесь слово образовано от глагола, обозначающего основное свойство квасного пшеничного теста, способного бродить и подниматься.

Для принесения жертвенного дара в виде *хӕнарты* ритуалы *чӱклем*, «Сбор родни в честь новорожденного», *ака пӕтти* [Поле 94: 269; ЧГИ 5: 62–62 об. и др.] являются наиболее типичными. Известно, что осенний сезон жертвоприношений начинается выпечкой из нового урожая хлеба *хӕнарты*. В *чӱклем*, например, их пекут девять штук и посвящают девяти божествам. Обряды, где в качестве основного жертвенного дара выступает этот продукт, обобщенно называют «Жертвоприношение *хӕнарты*».

Вербальный текст, сопровождающий обрядовое действие, комментирует смысл совершаемого ритуала. Адресату объясняют, что этот *хӕнарты* из нового урожая, он еще теплый и мягкий. Молящийся представляется перед своим божеством наивным, просит принять дар, выражает желание, чтобы заведенные правила соблюдались вечно. В их числе — желание иметь таких детей, у которых речь была бы мягкой и ровной, чтобы растущее поколение старшего называло дядей, а младшего — братишкой; чтобы умели встретить старшего по возрасту и проводить его достойно.

В числе наиболее соотносимых с *хӕнарты* жертвенных приношений следует назвать сырок [Поле 94: 253; ЧГИ 31: 6–7 и др.]. Например, во время сбора родни в честь новорожденного после окончания моления все, немного отщипнув от сырка и *хӕнарты*, бросают это в четыре угла. *Хӕнарты* также выступает в качестве жертвы вместе с кашей, калачом, яйцом и курицей.

В редких случаях *хӕнарты* можно заменить лепешкой. Так разрешается поступать во время *чӱклем*.

Ѕӱхӱ (*сьхи*) — палишки; род тонких лепешек, выпекаемых на сковороде [Ашмарин 1937: 311]. В некоторых местностях *сьхӱ* путают с *кӱнтӱрме* и *капӱртма*. Многие чувашки под *сьхӱ* подразумевают лепешку: «*сьхӱ* — лепешки», «*сьхӱ* — пашалу пекки», «*сьхӱ* — пашалу». По представлению других, *сьхӱ* — это блины: «кавас икерчи — то же, что *сьхӱ*» [Ашмарин 1929а: 91], «*сьхӱ* — блин и блины; тонкие лепешки» [Скворцов 1985: 431]. Однако такое предположение не может быть принято по той причине, что и *сьхӱ*, и блин в числе жертвенных даров встречаются одновременно. Например, в обряде, посвященном *Хёртсурту*. Третьи отождествляют *сьхӱ* и *хӱпарту*: «*сьхӱ* — хӱпарту же». Существует объяснение, согласно которому *сьхӱ* готовят как *хӱпарту*, однако первое по виду напоминает блин: «*сьхӱ* — хӱпарту икерчи». Для *сьхӱ* используется исключительно пшеничная мука. По крайней мере, других сведений у нас нет. Тесто заготавливается кислое. Имеется уточнение: *сьхӱ* пекут из теста, приготовленного для *хӱпарту* — «пшеничного, т.е. белого, хлеба». Этот вид кушанья пекут только на сковороде. В этом его специфика и особенность. Готовое *сьхӱ* можно разместить на миске, что свидетельствует о его небольшом, по сравнению с караваем, размере. У руководителя свадьбы в сумке размещается 9 *сьхӱ* и сырки, что подтверждает значительно меньшую, чем у хлеба, величину. Такое описание, как «тонкие», сравнение с «ватрушками из одного теста» являются дополнительными характеристиками. Все сказанное относительно определения *сьхӱ* позволяет согласиться с одним из информантов Н.И. Ашмарина: «*сьхӱ* — хӱпарту же, но только пекут на сковороде».

Этимология слова, видимо, связана с одной из характеристик: *сьхӱ* — «тонкий», т.е. тоньше, чем *хӱпарту*.

Ареал распространения *сьхӱ* и описанной технологии его выпекания — Ядринский у. Соседние с Ядринским уезды — Курмышский, Чебоксарский и Цивильский — являются периферийными. Один пример из Белебеевского у. Уфимской губ. пока отнесем на счет миграционных отголосков. Следовало бы открыть дискуссию о ядринском культурном слое, однако для этого пришлось бы расширить рамки исследования и затронуть проблему этногенеза чувашей.

сьхӱ чаще готовят на осеннее поминовение предков, реже — на свадьбу и совсем редко — для обряда «Народное пиво», проводов рекрута, божееству *Хёртсурт*. Например, в день *кӱр сӱри* после полудня специально топят очаг, выпекают *сьхӱ* и другие обрядовые угощения. Во время обряда вместе с *сьхӱ* часто подают сырки и блины.

Калач — *кулаç*. Для выпечки калача чувашки использовали полбу или пшеницу [Ашмарин 1934: 34, 274–275 и др.]. Чтобы придать ему

пышность, брали муку тонкого помола. В славянских языках калач — это и плетеные булочки, пирог и даже лепешка [Фасмер 1967: 285]. Несмотря на то что говорится о выпечке калача в домашних условиях, например по случаю *мункуна* и *кёр сәри*, но в основном его покупали на базаре. Например, через неделю после получения калыма по случаю сватовства стороны встречаются на базаре, покупают вино и калач и угощают друг друга. Этот обряд называется *кәмпәлча*. Продавцов калачей на базаре чуваша называли *кулач майри* — «русская женщина, торгующая калачами». Этот факт характеризует калач как явление заимствованное.

В.Г. Егоров тоже считал слово *кулаç* заимствованным из русского языка [1964: 116]. Однако калач в значении «круглый хлеб» встречается в сочинении Алишера Навои и тюркском словаре XIII в. М. Фасмер [1967: 285–286] в качестве основной формы в русском языке приводит «колач».

Ритуальное назначение калача — обряды, связанные с духами предков. Это *мункун*, *çимёк*, *кёр сәри* [ЧГИ 72: 90, 93, 94 и др.]. Например, в *çимёк* на могилу стелют кошму, на которой размещают пиво, вино, яйцо, кашу, мед, блины и калачи. На Пасху в Югославии (речь идет о времени до 1970-х гг.) существовал обычай одаривать родственников и соседей, посетивших дом, «небольшими калачиками с запеченным яйцом» [Кашуба 1977: 261].

С калачом чаще совмещается яйцо [ЧГИ 72: 94; 168: 367]. Поскольку коллективные ритуалы включают и веселье, наряду с калачом на столе присутствует вино.

Отношение чувашей к калачу неоднозначное [ЧГИ 160: 459; Ашмарин 1934: 274–275 и др.]. Во-первых, не всем был доступен каравай из муки высшего сорта и тонкого помола. За ним чаще всего нужно было идти на базар и, более того, выложить деньги. Во-вторых, он вызывал праздничный настрой. Бывали случаи, что в город ехали не ради того, чтобы посмотреть диковинные строения, а прежде всего за калачом. В-третьих, никто не наедался одним пышным калачом. В чувашской песне отмечается:

Базарный калач — пшеничный калач,
А внутри слабовато.

На этот случай русские выработали очень точные поговорки: «Не рука Макару калачи есть», «Краюхой заложи, калачом поверши» или «Калачом только брюхо раздражнишь» [Даль 1981а: 76–77].

Завариха — *мимёр*. Для ее приготовления нужны вода, мука и масло [Поле 94: 249; ЧГИ 21: 5, 515 и др.] и, видимо, соль, хотя источники этот момент не оговаривают. Используется гороховая, полбяная и гречневая мука, а также приготовленная для толокна. В отдельных случаях завариху готовят из картофеля. Варят путем перемешивания муки в кипящей воде. На сваренную массу кладут масло в виде глазка. Считается, что это вкусная и сытная пища. В зависимости от цели ее стряпают в котле или на сковороде. У марийцев данное блюдо называется *немыр*, у удмуртов — *немри*.

Из всех жанров, где часто используется завариха, наиболее типичными являются индивидуальные обряды от *Шыври* и *Йёрёх* [Поле 94: 46; ЧГИ 21: 6; 33: 99 и др.], а также некоторые ритуалы типа *чүк*. Чтобы избавиться от недуга, насланного духом *Шыври*, следует сварить *мимёр* и две лепешки с «носом» и «пупком». Готовая завариха кладется в чашку, где делают две луночки для масла, — все это несут к воде для совершения жертвоприношения. После соответствующих молений лепешки (предварительно отрывая их «носы» и «пупы»), а также *нимёр* опускают в воду, т.е. кормят духа воды *Шыври*.

В качестве локусов, куда приносят завариху, как и следует ожидать, наибольшее число источников указывают воду, кузовок *Йёрёха* [Поле 90: 175; 94: 246; ЧГИ 21: 6 и др.], а также аналогичные им места — овраг, прорубь, хозяйство обладателя *Йёрёха*.

В зависимости от вида обряда различают варианты способов приношения жертвы. Например, в обряде, следующем сразу после отделения души человека, поступают так: вначале муку размешивают на воде, получившийся состав переливают на сковороду и кипятят. Соль и масло в данном виде *мимёра* отсутствуют. Смесь берут на щепку, полученную при изготовлении свежего гроба, и бросают на кучу щепок.

Среди совместимых продуктов и предметов встречаются такие, как: «*мимёр* + лепешка», «*мимёр* + олово», «*мимёр* + лепешка + вода» [ЧГИ 21: 6; 147: 220–221 и др.]. Божеству *Йёрёх*, например, следует сварить котел *мимёр*. После моления ложку заварихи и кусочек олова кладут в специальную корзинку — жилище *Йёрёха*.

Редко встречается замена заварихи монетой.

Мимёр также входит в состав комплексного жертвоприношения. Например, божеству *Йёрёх* иные приносят жертву в виде ложки заварихи и кусочка олова, завязанных в платок. Связку вешают на корзинку *Йёрёха*.

Горбушка (редко — краюшка) хлеба — *сăкӓр сӓмси*. Жанровые разновидности данного типа жертвы определяются характером обрядовых

действий — это семантика дороги и разлуки. Например, обряды проводов в солдаты и связь с ним, обряды в пути; ритуалы, проводимые за пределами селения, — от *Шыври*, *чимёк*, «Жертвенный колос» [Поле 90: 178; 94: 248; ЧГИ 151: 126 и др.]. В ритуале, связанном с проводами в солдаты и способами связи с ним, предпринимаются следующие действия. Уходящий отрезает горбушку хлеба и делит ее пополам, одну часть съедает сам, а другую отдает матери. Мать, кроме того, из кармана рекрута незаметно берет монету. После проводов полгорбушки и монету вешают в клетки на ниточку. Если с солдатом случилась беда, то хлеб и монета начинают сильно раскачиваться.

Определенную стабильность обнаруживаем и в попытке классифицировать жертвоприношения горбушкой в зависимости от локусов. К последним, как правило, можно отнести неосвоенные людьми пространства: жертву-горбушку бросают в воду, закапывают в землю, кидают в враг. Собираясь в путь, горбушку хлеба или монетку за околицей, в стороне от дороги, отдают главе семейства духов типа *Хаяр*, говоря: «Оберегай меня от бед» [ЧГИ 151: 126; 154: 219, 364 и др.].

О совместимости горбушки с монетой уже было сказано. В остальных случаях выступают другие продукты: соль, каша, сырок и т.д. Чтобы избавиться от *Шыври*, следует в указанное знахарем место отнести кусочек калача, горбушку хлеба и сахар [ЧГИ 174: 265, 421; 176: 225 и др.].

Заменителем горбушки может быть яйцо. Например, духу *Шыври* можно угодить принесением яйца или горбушки.

Кроме того, следует отметить комплексность жертвы, обнаруживаемую в обряде «Связь с солдатом»: горбушка и монета, подвешенные за матицу, могут быть обернуты белой тканью.

Яблоко — *панули*. В обрядах яблоко входит в число продуктов, употребляемых на совместной трапезе: каждый свое угощение раздает всем собравшимся. Специальный праздник яблок можно считать аналогичным поводом, когда данный фрукт находится в центре внимания и является украшением стола в каждом доме. До этого дня кушать свежие яблоки не разрешается, ибо такого человека поразит молния.

Яблоки совмещаются с калачом и капустой, а вместо яблок в ритуальной еде можно использовать картофель, лук, капусту, мясо.

У многих народов яблоко служило символом сексуальности (например, в древней Передней Азии). Чувашские песни также ставят знак равенства между этим круглым плодом и сердцем безнадежно влюбленной девушки:

Яблоко отдам, коль будешь кушать,
Сердце отдам, коль меня полюбишь [Ашмарин 1929а: 219].

Панулми — от персидского *baу* «сад». Как справедливо полагал В.Г. Егоров [1964: 273], первоначально *alma* относилось к дикому (лесному) плоду.

Капъртма. Однозначного определения этому виду жертвы растительного происхождения дать невозможно. Существует два его типа. Первый тип — тонкий (его даже сравнивают с лепешками, блинами и оладьями) — жарят на сковороде, мажут маслом. Второй тип — толстый. В текстах можно встретить перечисление *капъртма* наряду с блинами и лепешками, т.е. это особое, отличное от них печенье. Как правило, оно пышное, толще лепешек и блинов, но тоньше *хӓпарту*, круглое, как хлеб, выпекаемый в печи [Автор; ЧГИ 151: 288, 289 и др.]. Активно печется в Яльчикско-Батыревском регионе. Для *капъртма* годится только пшеничная мука, тесто на дрожжах. А для тонких *капъртма* также могут быть использованы полбяная и гороховая мука, пресное тесто.

Капъртма — отличный мягкий хлеб для повседневного употребления. В обрядовом контексте дома его пекут по случаю *мункуна*, а также на поминки (на 3-й, 9-й и 40-й дни) [ЧГИ 151: 288, 298; 160: 388 и др.]. В *мункун*, в частности, кусочками от *капъртмы* и других угощений-даров наполняют одну миску, сопровождая свои действия словами: «Благослови, беду-хворь не насылай, часто не приходи. Своевременно приходи и вовремя уходи». В чиряс льют ковш пива и говорят: «Благослови». Затем все жертвы выливают к забору.

Вместе с *капъртма* в ритуальные дни на столе чаще можно видеть блины, каши и пиво [ЧГИ 151: 288, 298; 160: 467 и др.].

Кисель мучной — *кӓсел*. Слово считают заимствованием из русского [Егоров 1964: 109; Федотов 1990: 194 и др.].

Кисель готовят из овсяной муки, изредка используют гороховую [Поле 94: 249; Автор; Ашмарин 1934а: 299 и др.]. Овсяная мука ставится на дрожжах, а гороховая — нет. Способ приготовления киселя близок способу приготовления заварихи. Готовят его редко. На стол кисель подают в миске, рядом с ней ставят миску со сладкой водой. Кушают, чередуя кисель и щербет. Вместо щербета можно использовать молоко. В Словаре чувашского языка Н.И. Ашмарина приводится неверная информация о том, что кисель запивают только молоком.

В основном кисель в обрядах используют для задабривания божества-хранителя *Йӓрӓха*. Жертву-пищу относят на место обитания божества.

При этом произносят, что кормят его киселем, просят простить за совершенные проступки. Невозможно согласиться с В.Ф. Каховским в том, что кисель был заимствован у русских [1984: 166]. Поскольку кисель входит в перечень основных жертвенных даров такому божеству, как *Йёрёх*, следует говорить о его традиционности и исконности.

Орех — *майър* — в ритуалах употребляется в натуральном виде. Входит в число собираемых из каждого дома продуктов. Так, в *мункун* дети, приглашая людей от имени главы дома на общеродовой сход, получают в числе других готовых продуктов и орехи. Их активно употребляют в *сурхури*, ими на прощание одаривает детей рекрут [Автор: 23; ЧГИ 144: 165; 210: 227 и др.].

С орехами в обрядах часто совмещаются семечки и яйца. Если дома нет орехов, то обходятся горохом.

Дарение и употребление ореха соотносятся с плодovitостью. Например, много ореха — много детей.

Печенье — *печени* — сладкий продукт позднего происхождения. В чувашских примерах используется в обрядах похоронно-поминального цикла. Совместим с горбушкой хлеба.

Кислый (хлеб) — *йүçётсе* — речь идет о хлебных изделиях, испеченных или сваренных из теста на закваске. Для определенного вида подбирается соответствующая мука. Например, для мучного киселя лучше использовать овсяную муку [Поле 94: 249].

В кадушке из-под теста каждый раз оставляют часть неиспользованного теста, она используется для закваски [Ашмарин 1934а: 101–102]. В античности «опара приготавливалась из пшеничной каши или пшеничных отрубей, подкисливалась виноградным суслом и высушивалась на солнце. Изготовленная таким образом масса была пригодна для выпечки в течение примерно года» [Ирмшер 1989: 623].

Если учитывать, что хлебное изделие пеклось из квасного теста, то чуваша «кислое тесто» и «хлеб» в молениях использовали в качестве равнозначных синонимов. Например, «молюсь хлебом — кислым тестом», «молюсь кислым тестом — хӓпарту» [Поле 94: 265, 269].

Понятия «кислое» и «пресное» четко разделяются в Пятикнижии. Если пресное в силу специфики истории Израиля необходимо употреблять в определенный период и установленное количество дней, то квашеный хлеб надо приносить при благодарственной жертве, а кислые первинки от нового урожая следует посвятить Яхве. В дни, когда рекомендуется есть только пресное, кислое тесто из домов должно быть убрано [Исх. 12: 15, 19–20 и др.]. Толкователи Библии объясняют это тем, что «квасное производит брожение, а последнее рассматривалось

как родственное гниению и потому являлось образом нравственной порчи» [ТБ. Лев. 2: 11–12].

Соотнесенность приношения жертвенных даров из кислого хлеба с определенными жанрами у чувашей не просматривается. Хлеб из квасного теста используется по разным случаям: в домашнем молении божееству *Турă*, семейно-родовом обряде *чўклемe*, ритуале «Народное пиво» и т.д.

Пресный (хлеб) — *тутлă* (*тутлăлла*, *йўçётмесёр*) — тип хлебных изделий, приготовленных без дрожжей, из свежего теста, имеющий сладковато-приторный вкус.

Чуваши пекут пресные хлеба из пшеничной, ржаной и гречневой муки [Ашмарин 1936: 200]. Например, малинка хорошо получается из пресного пшеничного теста.

В обрядовых вариантах колобок часто печется из пресного теста [ЧГИ 21: 2; Скворцов 1985: 118; Ашмарин 1930: 39 и др.]. Божееству *Турă*, например, приносят малинку. Ритуальные лепешка и блины также пекутся из пресного теста.

Соотнести пресные изделия с определенными видами обрядов сложно, можно только их перечислить. Например, жертвоприношения *Турă* проводятся пресными хлебами (колобок, лепешка). Аналогично в Ветхом завете: Яхве нужно приносить пресный хлеб и пресную лепешку [Лев. 2: 4–5; 7: 12 и др.]. Продукты, приготовленные из пресного теста, у чувашей используются на свадьбе, в *кёр сăри*, *Учук* и т.д.

В молитвенной речи чуваше обращаются к божееству или духу со своей просьбой и непременно сообщают о пожертвовании, к примеру, пресной лепешкой.

Преломление (хлебных продуктов) — *тата* (*тата-тата*; *хўсса* и т.д.). Сюда же можно отнести примеры, в которых говорится о применении кусочков растительной пищи в ритуальных целях.

В числе продуктов, подвергаемых ритуальному преломлению (отламыванию, отщипыванию), — *капăртма*, *хăпарту*, горбушка хлеба и др. Но чаще говорится о преломлении (разламывании) блинов, лепешек и хлеба. Так, в обряде *хывни*, посвященном ушедшим в мир иной сородичам, теплые блинчики мажут маслом с двух сторон и, отрывая кусочками, бросают в специальное место.

Перечень ритуальных поводов для принесения дара в виде преломленных кусочков весьма широк. Такие виды жертв используются в обрядах от духов предков, *хывни*, *юпа*, *Киремет*. В ритуале кормления домашнего божеества *Хёртсурта* всегда используют только отломленные от целого кусочки: домохозяйин выковыривает «нос–

пупок» у лепешки и кладет его в печурку; возвращаясь из гостей, в первую очередь бросают гостинец на печку. «Во время жатвы чувашки любят ночевать на загоне. Прежде чем ложиться спать, один из семьи всегда просил домового охранять их дом и отламывал кусок хлеба» [ЧГИ 174: 549]. Не обходится без преломления хлебных продуктов и принесения их божествам и духам в таких обрядах, как свадьба и похороны.

Вербальный текст чаще состоит из краткого выражения «Пусть будет пред тобою». Смысл обращения может быть и менее завуалированным. Так, отправляясь в дорогу, за околицей совершают жертвоприношение, отломив кусочек от горбушки хлеба. При этом говорят: «Убереги меня от бед» [ЧГИ 154: 219]. Но встречаются и более пространственные речипросьбы. В обряде *хывни*, обращаясь к духам родственников, выражают такое желание: «Вот вам угощение, и пусть один раз отломленное превратится в целый воз, да чтобы этот воз лошадь не могла б тянуть; пусть перед вами будет молочное озеро, аккуратно пейте-ешьте и возвращайтесь» [ЧГИ 31: 66]. Иными словами, заключается договор о взаимном кормлении, причем духов предков достаточно накормить символически, а живым требуется надежное покровительство.

Анализируя священные тексты, исследователи склонны считать, что «тонкий хлеб, который обыкновенно едят люди в странах, упомянутых в Библии, не режется, но ломается: отчего и произошло выражение — преломление хлеба» [Нюстрем 1982: 347]. Такой тезис подтверждается и обрядами чувашей. Здесь также преломлению подвергаются хлебные продукты тонкой выпечки, каковыми являются в первую очередь блины, лепешки, горбушка хлеба.

Отрезание (разрезывание хлебных продуктов) — *касса* (*тураса*). Аналогично можно оценить и отделение каши для жертвенных целей. Отрезанию, т.е. отделению от целого кусочков с помощью ножа, подвергаются хлеб и лепешка. Я склонен видеть в способе отделения части от целого хлеба и лепешки рудименты приношения души божествам и духам, т.е. периодическое одушевление объектов культа. Наиболее типичным здесь является ритуал кормления *Киреметя*. Например: «Старший в семье разрезал хлеб с одной стороны в толщину каравая, и каждый ломоть разрезал на мелкие кусочки в виде пряников» [ЧГИ 176: 392–393]. Впрочем, тот же способ раздачи кусочков, та же отлагольная лексика в приемах деления целого у чувашей проявляется в обращении с мясными продуктами: «отрезать», «изрезывать на части», «резать на мелкие куски». Принеся отрезанные от антропоморфных хлебов кусочки, люди надеются на помилование и прощение.

1.2. Жертвы животного происхождения

В данном разделе работы предпринимается попытка исследования даров животного происхождения на разных уровнях — описываются части тел домашнего скота и птицы, а также продукты из них.

Ритуальное умерщвление животных

Как выяснилось, у чувашей существует три способа ритуального умерщвления жертвенных животных — резание (закалывание), сворачивание головы и удушение.

Резание жертвенного дара. В обрядах типа *чӱк* и *Киремет* выбранное животное на месте жертвоприношения обливают водой [ЧГИ 147: 222; 151: 247; 152: 184 и др.]. В *Учуж*, например, один из стариков зачерпывает из ведра ковш воды и, поливая ею животное, моет ему голову между ушами, затем обливает сверху. В это время участники обряда держат остальной скот за недоуздок, обратившись в сторону востока. Все они молятся божеству *Турӑ*. Именно в момент моления животное отряхивается от воды, если этого не происходит, то такое животное отпускают обратно или продают. Деньги оставляются на *чӱк* следующего года. Если животное отряхнет с себя воду, все разом совершают коленопреклонение.

В отличие от обрядов типа *чӱк*, в ритуалах, обращенных к духам предков (*юпа*, *кӑр сӑри*, *виççӑш* и т.п.), обливание животного перед закалыванием не практикуется.

Естественно, любое животное (даже птицу) во время обливания и резания приходится держать на привязи. Что касается крупного животного, то здесь существуют правила связывания и сваливания его на землю. У быка вначале связывают переднюю правую и заднюю левую ноги. После этого его сталкивают. Во время резания его крепко прижимают, чтобы он не дергался, ибо мясо такого животного становится безкусным.

В ритуалах, адресованных духам родственников, к лежащему на земле скоту подходит одна из женщин и, приблизившись к его уху, голосит: «Пусть будет тебе, дом-хозяйство свое не вспоминай, скот свой не вспоминай!» [ЧГИ 21: 525]. Таким образом, дается знать, что жертва принесится взамен спокойной жизни людей на этом свете. По представлению участников обряда, жертвенное животное, доставляемое в иной мир в дар родственникам и односельчанам, способно донести сказанные слова до адресата.

Если в общесельских ритуалах в качестве резальщика выступает кто-либо из пожилых степенных мужчин — участников обряда [Автор],

то в обрядах семейного, родового и индивидуального порядка для выполнения такой миссии могут приглашать постороннего, даже из иной деревни. Чаще всего чуваши звали татар [ЧГИ 154: 222]. За выполненную работу ему платили. Так поступали, например, готовясь к обряду *юпа*.

Время и место резания отобранного животного зависят от вида обряда. На *мункун*, например, утром с восходом солнца режут курицу.

Третья книга Пятикнижия, посвященная уставам жертвоприношения, описывает наставления, касающиеся способов умерщвления животных. При резании скота, например, следует положить руку на голову приношения и заколоть его перед лицом Яхве у двери Шатра Закона [Лев. 3: 2]. Символика положения руки, должно быть, означает посвящение животного божеству через убиение. Знаков посвящения может быть множество. Так, по наблюдениям исследователей, марийцы перед закланием жертвы стучали топором о стол и прислушивались к стуку, а затем кадили зажженной головней [Александров 1899: 8]. Согласно утверждению богословов, животное необходимо избавить от чрезмерных страданий. Для этого пользовались большим острым ножом, чтобы порез совершался быстро, перерезывал пищевое и дыхательное горло, кровь текла быстро, не теряясь [Лев. 1: 5–6]. В древности на Востоке обеты закреплялись закланием животного. При этом его разрубали на две части и проходили между ними. Это свидетельствовало перед Богом и людьми, что в случае нарушения союза их ожидает кара [Быт. 15: 9–10]. Само библейское название завета происходит от глагола «резать, рассекать, разрубать», что «ясно указывает на тесную связь его с вышеописанным обрядом» [ТБ. Быт. 15: 18].

Удушение жертвенного животного. По данным ритуальных действий по умерщвлению животных иногда ретроспективно невозможно воссоздать точную картину происходившего жертвоприношения. Так, говоря об отделении души, некоторые источники утверждают, что курице не сворачивают и не отрывают голову, а душат ее [ЧГИ 21: 24]. Возможно, речь идет о смысловых вариантах одного явления. Говорить о том, что удушение животного в ритуальных целях у чувашей не практиковалось, у нас нет оснований. Этнографам известен тубаларский обряд *тайэлган*, где удушение животного занимает центральное место в ритуальном приношении. В целях точной передачи сцены приведем опубликованное описание жертвоприношения конем. «Носовую перегородку через ноздри протыкают особой, около двух четвертей длины, палочкой — “пуургуч” (чуваш. *пӳркӳч*. — А.С.), а морду обвязывают кругом веревкой, прикрепленной обоими концами к палочке. Крутят ее

до тех пор, пока не прекратят совершенно доступ воздуха в легкие коня, и некоторое время ждут. Спустя несколько минут он задыхается идохнет в страшных мучениях. Это удушье необходимо, по верованию тубалар, для того, чтобы дух жертвы “не вылетел”, и чтобы кам мог его “отнести” к божеству, которому он предназначен» [Глухов 1926: 99].

Существуют основания говорить о возможном удушении птиц в библейских текстах. Ведь «священник лишь свертывал... голову птице, не отделяя вовсе головы от туловища» [Лев. 1: 14–17]. Ни резания, ни отделения головы не происходит. В таком случае возможно «прочтение» текста именно в аспекте удушения жертвенных птиц. Физиологические изменения, происходящие при сворачивании головы без отделения от туловища, говорят в пользу удушения жертвы.

Сворачивание головы жертве — способ умерщвления. К нему прибегают, когда прощаются с кем-либо навсегда, например, отделение души от тела сопровождается сворачивание головы курице. Свернутая голова птицы отделяется от тела и выкидывается за забор. По мнению информантов, эта курица водит за собой душу умершего человека на том свете [ЧГИ 21: 512]. Аналогичные действия предпринимаются в ритуале *юна*, когда с душой родственника прощаются окончательно. Разница лишь в том, что оторванная голова курицы бросается на улицу исключительно в сторону кладбища [ЧГИ 154: 223]. В Библии жрец, жертвуя птицей, сворачивает ей голову и окуривает на жертвеннике [Лев. 1: 15].

Части тел животных

Кости — *шайма* (*шайна, шайм*). Описания обращения с жертвенными костями находим в таких обрядах, как *Учук*, *Киремет* и *юна* [Поле 90: 215; МАЭ, отд. Европы, колл. 1040.5; Erdmann 1822: 343 и др.].

К костям жертвенного животного сложилось бережное отношение. Отделение мяса и его поедание происходит по общепринятым правилам. Раздающий сам за стол не садится, а ходит и следит, чтобы правильно обращались с костями и складывали их. Креститься при этом не следует. Если дети по неосторожности роняют кость или дерутся — плохой признак. Считается, что эта семья или община в чем-то провинилась. Очищенные кости складывают в специальные чашки или ковши. Затем миска ставится в печку для сушки. Подготовленные таким образом кости можно отнести на священное место, сжечь, повесить на дерево, увезти на кладбище и т.д. Если это череп лошади, то на него надевают символический недоуздок и вешают его на священное дерево. Случайные находки и специальные археологические раскопки на местах складывания костей после жертвоприношения обнаруживают следы давних

ритуалов. Например, на небольших холмах находят кости куриц — это остатки дарственных приношений хозяевам местности. По типам и размерам костей археологи определяют виды жертвенных животных. В недавнем прошлом на заборах и в пчельниках можно было видеть черепа крупного скота — от сглаза, ибо недобрый взгляд в первую очередь остановится на этих светлых костях.

Одно из требований к употреблению жертвенного животного — его нужно съесть за один раз. Выполняя наказ знахаря, чуваши в целях излечения от болезни режут барана, которого съедают одновременно (естественно, приглашая родственников и соседей). Кости такого скота относят в поле. Ломать их во время трапезы запрещается. Вообще, чуваши и во время обычной трапезы разделяют кости в области суставов. Аналогичное требование находим в Ветхом Завете. Следует назвать определенные части скелета животных, которые чувашки наделяют условно-прикладными функциями. Так, лопатки крупного скота тщательно очищают от мяса. После этого они используются в качестве ритуальных предметов для гаданий. Например, если кость просвечивает насквозь, то это означает, что жертва стала особенно угодной божееству; если видны черные линии — жертва не принята. Также хорошо следует очищать от мяса килевую кость птицы, ибо на ней (она по-чувашски называется *лаши* — «лошадь его») пришедший на *мункун* дух родителя отправляется верхом обратно на кладбище. Поэтому в таких случаях говорят: «Отец, тебе лошадь даю, езжай верхом» [ЧГИ 150: 468].

Вообще, существует несколько форм обращения с костями. В ритуале, посвященном божееству *Киремет*, например, кости покрупнее собирают и, связав их, вешают на дерево. Об аналогичном обряде у марийцев говорится, что «кости и кожу... жгут» [Александров 1899: 8]. Видимо, можно провести параллели между обращением с костями жертвенных животных и способами захоронений человека. Реконструкция может выглядеть следующим образом: вешание костей — воздушное погребение; сжигание костей — сжигание умершего; закапывание костей — похороны в могильных ямах; выбрасывание и оставление костей на месте — наземное захоронение. Следует заметить, что во многих тюркских наречиях *сал* означает «кладбище» — буквально «место, где складывают кости» [Радлов 1911: 345–346]. У чувашей место, куда складывают кости животных, называется *шйнӑ хӑртни* (букв. «иссушение костей»). Такое урочище, например, находилось на земле Большеяушского общества в Ядринском у. Казанской губ.

Следует заметить, что кости — единственную часть жертвенной пищи — не следует давать собакам. После употребления мяса они

убираются в недоступное для собак место или все сжигаются. Ибо кости — это скелет, призванный восстановиться, они способствуют возрождению. Поэтому их нельзя грызть, стучать ими, выбрасывать в непригодные места. В этом плане чувашский обычай обращения с костями аналогичен индоевропейским сюжетам (например, зорастрийскому ритуалу и примерам из древнеисландского эпоса).

Исследователи символа в культурах признают кость в качестве символа жизни, ибо существует вера в бессмертие и способность воскреснуть [Керлот 1994: 267]. Именно эта идея движет и чувашами, когда они строго следуют правилам целостности всех частей скелета жертвенного животного. Вообще понятия «кость» и «родственная связь» у чувашей синонимичны. Желая указать на родство по мужской линии, говорят: «Они одной кости».

Голова — *нус* — жертвенного животного в ритуалах составляет предмет специального приношения. Особенно это проявляется в действиях обряда *юна* [ЧГИ 6: 574; 21: 525, 530 и др.]. Предварительно помолившись дома, идут во двор и режут скот, а голову (например, лошади) приносят в дом и совершают соответствующее жертвоприношение.

В основном голову животного в вареном или сыром виде несут на кладбище. Так, в *юна* ездят звать родственника с кладбища домой. «Для этого ездили на кладбище с колоколами, захвативши с собой сваренную голову и ноги того животного, которое было закалываемо в память умершего, брали также с собой кувшин пива, блюдо, ложку, половник» [ЧГИ 172: 11 об.]. Иногда потроха, голову и ноги зарезанного животного бросают в канаву кладбища, что по функции равнозначно предыдущему примеру. Иногда голову оставляют около символического мостика, построенного специально в начале оврага по пути на кладбище. Существуют и другие формы жертвования.

Ноги животного, зарезанного по случаю жертвенного дара, в большинстве случаев сопутствуют голове, т.е. их не отделяют, а приносят в комплексе [ЧГИ 21: 25, 525, 530 и др.]. Поэтому считается допустимым говорить о них одним словом *нус-ури*, т.е. «голова и ноги (животного)» [Ашмарин 1936: 20]. Мясо, пиво и другие продукты также могут входить в ряд совместимых с головой даров.

Наряду с тюркскими соответствиями, этимология чувашского *нус/нос* имеет параллель с родственным индоиранским словом *пати* — «вождь», «глава» [Корнилов 1973: 61].

В одном из источников поясняется, что голову жертвенного животного ест хозяин, ибо он глава дома [Ашмарин 1936: 15]. В рамках этого объяснения можно рассматривать описание, согласно которому голова

скота вручается жене мужчины, продавшего животного для жертвоприношения. Аналогично можно оценить и приношение в адрес духов предков, о чем уже говорилось. Предки, находясь в ином мире, остаются реальными хозяевами дома и скота. В речи старшего дружки отмечается также, что голова зарезанного на свадьбу быка идет в жертву покинувшему этот мир родственникам. В *чўклем*е — в обряде по случаю получения нового урожая на стол — в качестве адресата называют *Туря*: «Не нам голова, голова — божеству *Туря*» [ЧГИ 21: 172]. Такой факт отмечен и в Волжской Булгарии. Здесь вешали головы рогатого скота или овец на дерево. «Когда же наступит ночь, придут собаки и съедят все это. И говорит тот, кто это сделал: “Господь уже стал доволен мною и съел мой дар”» [Ковалевский 1956: 143].

Таким образом, голова как центр жизненных функций является наиболее важной частью жертвенного животного.

Крылья — *сунат* — встречаются в контексте обращения к божествам высшей иерархии — *Туря* и *Пирёшти*. Например: «Довольствуйся, Туря! Кислой лепешкой, котлом каши, крылатым гусем, от чистого сердца, в хорошем настроении, уважая тебя, дар приношу» [ЧГИ 23: 218]. Такие примеры часто встречаются в самом торжественном родовом молении — *чўклем*е.

Гусю, выбранному в жертву, расправляют крылья и обливают его водой из кружки. При этом он должен встрепенуться, иначе считается, что жертва не угодна божеству. Практически происходит обмывание, иначе — очищение жертвы.

Крыло — знак птицы, птица — символ полета, возможности полететь к небу. Небо, в свою очередь, символ божественности. Ведая об этой знаковой системе, жертвователь подчеркивает, что, проводя моление, он приносит божеству крылатую птицу. В упоминании крыла также присутствует намек на просьбу к божеству принять под свои крылья, т.е. защиту. В текстах на это указывается недвусмысленно: «Чистый Пирёшти, ты своими невидимыми крыльями нас, от души молящихся, во время сна, при переходе реки, в лесу на незнакомых тропах — во всех делах храни и береги» [ЧГИ 23: 223].

Перья — *тёк*. Материалы о них содержатся в источниках про *Киремет*, *Учук*, *хывни* [Поле 90: 238; ИИ, колл. 238, оп. 2. 145а/82: 1, 2 и др.]. Перья от жертвенной птицы оставляют на месте ее резания, выбрасывают на улицу, сжигают и т.д. Естественно, перьям сопутствует пух. В молениях по разному поводу часто упоминаются перья, которые должны способствовать размножению домашней птицы. Утверждают, если худого цыпленка пустить к курице-наседке, то цыпленок поправится, наевшись материнского пера [Ашмарин 1941: 20].

Таким образом, обнаруживается тесная связь между понятиями «плодородие», «воздух» и «перо». Только в таком контексте понятны ставшие уже во многом архаичными выражения из чувашских молитв: «пусть размножатся из перьев», «радуй нас перьями-волосами, мочой и экскрементами» [Ашмарин 1941: 21]

Кроме того, умершие родственники и односельчане, согласно верованиям, используют перья для набивания перин и подушек. В любом случае перья жертвенных птиц домой не берут.

Печень — *pěver* — становится центром внимания в наиболее сакральной части тех ритуалов, где есть необходимость проведения *ал валли* (букв. «для руки» или «ручные части»). Смысл состоит в следующем: у сваренных туш животных от наиболее жизненно значимых органов (в том числе печени) отрезают кусочки мяса и раздают тем лицам, которые встают на молитву. Люди, держа полученные кусочки в руках, обращаются с молитвами к определенным божествам и духам [Поле 90: 235; ЧГИ 21: 8; 152: 185 и др.]. Варианты вырезаемых частей могут быть разными в зависимости от вида ритуала. Например: от сердца, печени, желудка; также от сердца, печени, груди, головы, репицы; от лепешки, груди жертвенного животного, желудка, печени. Как видим, ритуальна печень крупного скота, а печень птицы не может быть использована в сцене *ал валли*. Марийцы печень, а также сердце, ноги и головы жертвенных животных сжигают в огне [ЧНМ, учет. № 4482.12: 3 об.], что функционально однозначно. Посвящение и сжигание кусочков (т.е. образцов) в огне — два варианта достижения одной цели.

Продукты

Яйцо — *çăмартă*. В общесельском обряде *сёрен* куриное яйцо занимает центральное место в качестве жертвенного дара. Действия в ритуале: сбор, варение, совместная еда и скатывание в овраг — разворачиваются вокруг яйца. В финале плясали под музыку волынки и кидали в овраг яйца, выпроводив всю нечисть (болезни, незваных духов, иноверцев). Самый значительный родовой обряд — *мункун* — также уделяет много внимания яйцу, по-другому его еще называют «Праздником яйца». Яйцо играет заметную роль также и в ритуале, проводимом во время отделения души от тела у члена семьи [Поле 90: 156–157, 219 и др.].

Совместно с этим продуктом в качестве жертвы в обрядах чаще всего используются каша, пиво и блины. Во время первого выхода на сев проводится специальное моление, к которому «варят яйца по числу присутствующих и едят их, положив в кашу» [Ашмарин 1928: 80].

В отдельных случаях можно заменить яйцо монетой, картофелем, горбушкой хлеба, курицей или петухом [ЧГИ 15: 392; 145: 456; 154: 364 и др.].

В вербальном тексте высказывается пожелание, раскрывается цель жертвоприношения. Так, вместе с зерном в начале сева в борозду бросают яйцо, при этом говорят: «Пусть, как это яйцо, тяжелым вырастет колос» [Поле 90: 173].

Обширны семантические функции ритуального яйца. Его смысловая нагрузка выражаются через конкретные действия-обращения (разбивание, бросание, окрашивание и т.д.). Так, основные этапы жизни человека, такие как появление на свет, свадьба и уход из этого мира, сопровождаются обрядовыми действиями, условно называемыми «разбивание яйца над головой». Например, «когда родит чья-нибудь жена, тогда бабка, взяв два сырых яйца, разбивает лутошкою над головою рожденного, говоря: “Сирлах”, что значит “Помилуй”, отрывает курице голову и как оную, так и разбитые яйца бросает за ворота» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 264]. Аналогично на свадьбе дружка над головой невесты разбивает лутошкой сырые яйца. Те же действия продельвают при отделении души от тела. «Когда больной испускал свой дух, то старшая в семье женщина брала два сырых куриных яйца и разбивала их над головою умершего» [РГО, р. 37, оп. 1.48: 1]. В данном случае отдавали душу за душу, но не менее ценную, находящуюся в состоянии потенции, т.е. сырую, ибо живая душа должна совершить путешествие в иной мир и продолжить там жить. В этих церемониях присутствует процесс творения. В традициях многих народов Евразии начало творения связывается с тем, что мировое яйцо, брошенное в небо, раскалывается, взрывается [Топоров 1988: 681]. Иначе говоря, рождение, выход замуж и переход в иной мир, по сути, рубежи инициации, переступить которые означает переход ранее существовавшей души в иное качество, приобретение качественно нового статуса.

Бросание яйца в огонь во время пожара приводит к прекращению буйства стихии. Согласно рассказу оренбургских чувашей, однажды некая старуха подошла к горящему объекту и попросила дать ей яйцо. Затем она что-то нашептала и бросила яйцо в огонь — пожар потух [Поле 89: 87].

В *мункун*, *сёрен* и *ака пәтти* чуваша красят яйца. Цвета крашеных яиц передаются прилагательными «желтый» и «красный». Так, в *мункун* на столе можно увидеть полную чашку крашеных яиц. В народных традициях имеется объяснение происхождения неба, земли и солнца из яйца. Солнце, как объясняют, образовалось из желтка. «Во многих случаях яйцо мировое описывается как золотое, иногда ему присущи и другие

атрибуты солнца» [Топоров 1988: 681]. Другой признак, сближающий яйцо с желаемым объектом, — это форма. У чувашей это проявляется в весеннем обряде первого выгона скота в стадо. Вручая пастуху яйцо, говорят: «Пусть, как эти яйца, круглые станут за лето». Или: «Пусть, как эти яйца, жирными будут»; «Пусть скот, как яйцо, сытый будет» [Поле 89: 122; 90: 206; ЧГИ 151: 323 и др.]. В удмуртском обряде по случаю выхода на сев хозяин бросает яйца вместе с зернами в знак того, чтобы зерна уродились такой же величины и цвета и имели бы такую же полноту, какую имеют яйца [Гаврилов 1880: 159]. Аналогия «яйцо–мир» имеет всеобщий характер. У иранских народов «космогонические мифы представляли мир созданным в форме яйца, где земля подобна желтку, небо — скорлупе» [Брагинский, Лелеков 1987: 562].

Определенный интерес представляет ритуальное катание яйца. Перед тем как привезти тело родственника, у входа на кладбище катают яйцо, стараясь не разбить его [Поле 89: 101]. В родовом обряде *мункун* также катают яйцо на кладбище [Поле 89: 64]. В бывшей Югославии на Пасху устраивали различные игры, в том числе «яйца катали по земле с горки» [Кашуба 1977: 261]. В *сёрен* в конце обряда в овраг скатывают одно яйцо. Во всех случаях оно не должно быть разбито.

Во время родовых угощений об этом напоминает песня, хотя и символически:

Меж Самаром и Сакмаром
Стеклянные яйца катал.
Неаккуратно катнул — и разбил,
Явившись к этим родственникам,
Нескладно говорил — и охладил [ЧГИ 173: 336].

В богатырской сказке об Илье-богатыре [ЧГИ 57: 147–269] престарелые старик со старухой, чтобы занять наследника, покупают на базаре яйцо и играют вдвоем в игру «Катание яйца на полу». Действительно, мечта стариков исполняется. Как показали исследования лингвистов, семантическими множителями слова «яйцо» являются «оплод-», «клет-», «жен-» и т.д., а его семантическими синонимами — «кровь», «оплодотворение», «жизнь» [Бархударов 1983: 563]. Как видим, семантика слова «яйцо» постоянно напоминает процесс творения, плодородия и жизненного начала. Несмотря на то что контексты действий с яйцом могут показаться манипуляциями, их смысл сводится к идее создания новой души (или превращения уже существующей в качественно новую жизнь) с помощью сакрального яйца.

Другой вариант — зарывание яйца в землю. Он прослеживается в чисто земледельческих ритуалах — *суха пӓтти* («каша по случаю пашни»), *ака пӓтти* («каша по случаю сева») и *Акатуй* (букв. «свадьба по случаю сева», т.е. праздник в честь завершения сева). «После пашни, помолившись, кладут в деревянную кадочку (ленкес) ложку каши и крошенные яйца и зарывают на загоне» [Ашмарин 1928: 82]. «При посеве первую горсть кидают (вместе) с вареными яйцами» [ЧГИ 158: 36]. Должно быть, таким образом совершается жертвоприношение подземному божеству *Ѕёр йыш*, а чего добивается от него земледелец — не требует объяснений.

В выбрасывании яйца можно видеть стремление откупиться душой в виде яйца за человеческую душу. Так поступают на свадьбе, во время проводов в солдаты, в момент отделения души, в очистительном обряде *сёрен*. Встречая молодых у ворот, выносят яйцо, им три раза касаются лба жениха, а затем — невесты и бросают подальше. В ритуале проводов в солдаты «перед тем как совсем распротиться с одноподругами и родной землей, новобранец три раза совершает круг вокруг саней, а затем бросает на землю яйцо с произнесением слов» [ЧГИ 156: 101]. Как только произойдет отделение души от тела, на улицу выбрасывают яйцо с тем, чтобы вместо души мучалось яйцо [Ашмарин 1937а: 22]. В *сёрен* в финале все пляшут под музыку волынки, прыгают через огонь и бросают в овраг яйца. Как видим, присутствует явное желание ограничиться символической вместо человеческой души.

Во всех обрядовых действиях с яйцом прослеживается противопоставление «сырое–вареное». Классификация образцов текстов по этому принципу представляет вполне объяснимую картину. Сырые яйца используются в родильной обрядности, на свадьбе и при отделении души. Все эти случаи обращены к живым и реально существующим душам. Вареное яйцо используется в обрядах *суха пӓтти* (на пашне), *ака пӓтти* (на сева), *Акатуй* (праздник в честь завершения сева), *вицсёи* (в день похорон), от духов предков, *сёрен* (очистительный обряд от нечистой), *симёк* (угощение родственников на кладбище) и *Хёртсурту* (хранителю домашнего очага). Эти ритуалы непосредственным образом обращены к божествам и духам и требуют, чтобы яйцо в честь них было вареным, т.е. не имеющим потенцию. Так, чтобы угодить духу предка, наславшего хворь-беду, следует в числе прочего сварить яйцо и отнести туда, где на сороковой день совершали окончательные проводы. Таким образом, оппозиция «сырое–вареное» находится на одном уровне с понятиями «этот–тот», «живой–мертвый», «верх–низ».

У чувашей существует обряд «Ударять куриные яйца друг об друга». Происходит это в *мункун*, а также во время еды после посадки картофеля. Причем после посадки за стол садятся только наиболее усердно работавшие в огороде (кто держал соху, вел лошадь, а также другие физически крепкие мужчины). Остальные — женщины, дети и глубокие старики — идут работать в другой огород или расходятся по домам [Автор]. После моления раздают каждому по яйцу и ударяют их друг об друга. У кого в ходе таких действий яйцо в руках останется целым, того сажают за стол, и все ему кланяются. Цель ритуала, по-видимому, — символическое определение среди своих родственников, соседей и близких «избранного» богатыря (имеется в виду его физическое здоровье, ум и мудрость). Всеобщее коленопреклонение подтверждает это.

Существует еще одна специфическая особенность яйца — это способность родиться два раза: в первый раз оно несетя курицей, а во второй раз из него вылупляется цыпленок или детеныш рептилия. «В Индии птицы, рептилии и все прочие яйцекладущие существа получают наименование “дважды рожденных”. Памятуя об этом, можем заключить, что откладывание яйца эквивалентно рождению человека, а вылупливание из яйца символизирует второе рождение человека, или инициацию» [Керлот 1994: 597]. На такое таинство яйца указывается и в чувашских загадках. Например: «В маленьком сундучке душа имеется» [Ашмарин 1936а: 186]; «От живого рождается мертвый, а от мертвого — живой» [Юмарт 1984: 227].

Таким образом, яйцо заключает в себе жизненную энергию, способность к перерождению, семя творения. Эти и другие качества яйца чувашки активно используют в обрядах.

Мясо — *какай* (*аш* < иран.). В системе ритуальной культуры чувашей наиболее «мясным» обрядом по праву можно считать *юпа*. Об этом позволяет говорить даже внешний признак — количественный подход. Мясо в этот день варится в большом котле, в котором обычно варят пиво. Половину приготовленной пищи и питья оставляют дома, а другую половину берут на кладбище. *Учук* и *Киремет* также выделяются из остальных обрядов своей привязанностью к мясным блюдам [Поле 94: 247; ЧГИ 6: 625; 21: 10 и др.].

Были отмечены три формы жертвования: совместная трапеза; отделение части родственникам, находящимся на том свете или вдали от дома; угощение духов. Так, в обрядах, сопровождаемых совместной трапезой, мясо в котле варят в нужном количестве, участников иногда бывает так много, что они занимают целую лужайку, но каждый пришедший получает свою порцию мяса и каши, на совместную еду приглашают и

соседей. Мясо домашних животных было широко представлено у тюркоязычных гуззов в Волжской Булгарии. Согласно источнику, в день похорон они «возьмут его лошадей и в зависимости от их численности убьют из них сто голов, или двести голов, или одну голову и съедают их мясо, кроме головы, ног, кожи и хвоста» [Ковалевский 1956: 128]. Вторая форма жертвования ритуального мяса — это отделение части адресату-родственнику. В обряде *хывни*, например, «каждый член семьи подходил к столу, руками, без помощи ножа, отщипывал себе кусок сваренного мяса и опускал его в общую чашу» [РГО, р. 37, оп. 1.48: 2 об.]. А «если же из этой семьи один отбывает военную службу, то и на его долю оставляется мясное и другое что-либо съестное» [ЧГИ 174: 549]. Угощение духов — третья форма жертвования ритуального мяса. В обряде, посвященном локальным *киреметям*, называют имя каждого из них, отрывая кусочки мяса на каждого и прося довольствоваться принесенным.

Наряду с мясными жертвами иногда в одних и тех же обрядах фигурируют каша, блин, пиво [РНБ. Q. IV. 379: 19 об.; ЧГИ 21: 524; 147: 203 и др.] и другие продукты. Так, в родовом обряде жертвоприношения быка центром ритуального действия становится раздача присутствующим каши и мяса, а в *Учуже* эти же продукты составляют основной дар, который съедается участниками после соответствующего моления. Аналогично на якутской свадьбе мясо и каша составляют единое блюдо [Гурвич 1980: 17]. Это вполне понятно: ведь каша всегда варилась на бульоне, т.е. в том же котле, где варилось ритуальное мясо.

Отсутствие примеров, где мясо может быть чем-либо заменено, видимо, говорит о более позднем использовании мяса в качестве жертвенного дара у чувашей. Сюда же можно присовокупить отсутствие в вербальном обращении слова «мясо», когда моление состоит из клишированного выражения: «Пусть будет пред тобой», употребляемого при жертвенных дарах любого вида.

Если в обычные дни мясо варят в чугуне, реже — в котле над очагом, то в ритуальном варианте мясо непременно готовят в большом пивном котле. Время, когда сварится мясо, можно считать непосредственным началом ритуала. В *юпа*, например, «когда мясо сварится, едут на нескольких подводках с колокольчиками с погремушками на кладбище», чтобы пригласить умершего родственника — виновника церемонии — на окончательные проводы [ЧГИ 21: 22]. Трапеза должна проходить в определенном порядке и с соблюдением правил еды. Если случайно, по неосторожности дети уронят мясо на пол — это явный признак вины этой семьи перед духами предков. Другое требование трапезы с

мясом — непременно съедание всего сваренного, будь это гусь или лошадь. Естественно, для этого нужно соответствующее время и круг участников. Все рассмотренные примеры обращены к духам, божествам или родственникам, находящимся в ином мире. Но когда ритуал посвящен живому человеку, центральному персонажу запрещается есть мясо. Именно так происходит в свадебной обрядности. Здесь жених к мясу не притрагивается. Анализ многочисленных источников позволяет утверждать, что мясные жертвоприношения являются стадияльно поздними по отношению к растительным жертвам. Таким образом, мясо становится особенной пищей, употребляемой большей частью при жертвоприношениях. Это тот случай, когда инновация в силу редкости становится ритуальной традицией.

Масло — *су* (*ёне су* — «коровье масло», *услам су* — «сливочное масло», *сар су* — «топленое масло»). Этот продукт особенно выделяется в ритуалах *сурхури*, *сёрен* и *карта пйтти* [ЧГИ 21: 5; 151: 253; 167: 79 и др.]. Оно входит в набор для приготовления обрядовой пищи, особенно каши. Помимо приготовления ритуальной еды на масле, форма жертвоприношения выражается в угощении божеств и духов маслом. К примеру, *Киреметя* угощают таким образом: на щепку кладут масло, туда сыплют муку и соль и все это относят на место. В ритуалах, посвященных выходу в поле, маслом мажут части пахотных орудий или сбури. Например, в день первого выхода на сев, прося благословения на благоприятный сев, хомут со стороны шеи лошади смазывают смесью масла и хмеля, лошадой осыпают зерном и три раза обходят вокруг запряженного скота. Как видим, в данном типе ритуалов масло используется не в составе приготовленной пищи, а в качестве натурального продукта.

В плане совместимости с маслом крупа занимает ведущее место в ритуалах. Оба продукта являются основными компонентами в приготовлении каши. Яйцо и мука также входят в число жертвенных атрибутов, часто используемых совместно с маслом [Поле 88: 39; 89: 86; ЧГИ 21: 11 и др.]. Если, например, нет долгожданного дождя, то решают провести моление божеству дождя, для чего собирают крупу, муку, масло, а также яйцо.

В молитвословиях, обращенных к божествам и духам, чуваша стараются известить о характере жертвенного дара. Так, с целью угождения *Йёрёху* говорят: «Эй, Йёрёх, Йёрёх! Я тебе и кисель, и масло даю. Не тронь уж меня» [ЧГИ 176: 221].

В использовании масла в ритуальной ситуации выражается стремление перенести его качества на объект или действие. Особенно это подчеркивается в свадебной обрядности. Во дворе свекра молодых угощают

сначала белым хлебом, а потом — коровьим маслом. Как полагают, от такого действия молодые будут жить как масло, т.е. без трения в семейных отношениях [Поле 89: 72; ЧГИ 150: 470; Ашмарин 1937: 194 и др.]. Тот же положительный смысл содержится в начале удмуртской свадьбы, когда «в знак своего согласия родители невесты накрывают стол белой скатертью, кладут на него каравай хлеба и ставят соль в солонке, кумышку и масло скоромное» [Гаврилов 1880: 171]. Масло берется из непочатой посуды, или употребляют нетронутый кусок заготовленного масла. Так делают, например, в обрядах *Хёртсурту* и *карта пӓтти*. Аналогично поступают удмурты. Намазывание головы ласточки маслом и отпускание ее к *Турӓ* с целью рассказать об усердии крестьян также отражает стремление вызвать положительный эффект. В тех случаях, когда верующие обращаются к родственникам из иного мира, масло в жертвенных дарах не используется. Например, в похоронной обрядности завариху варят без соли и без масла.

Сырок — *чӓкӓт* — в районах теплого и жаркого климата — единственный способ сохранения питательных свойств молока [Ирмшер 1989: 560]. Имеет широкое распространение в родильной обрядности чувашей, а также в обряде *юна* и на свадьбе [Поле 90: 152, 166, 185 и др.]. Через некоторое время после родов устраивается прием родственников, называемый «Сырок в честь новорожденного». Основным моментом церемонии является жертвоприношение сырком. Для этого берут непочатый сыр и целый *хӓпарту*.

Реализация жертвования сырком имеет несколько форм. Особое распространение получило жертвоприношение божествам. В чувашской свадьбе «существует обычай кидать молодой по приезду в дом мужа часть хлеба и сыра, привозимых в качестве гостинцев, на печку, воображая, что на печи находится домовой, которому необходимо выделить из привезенной пищи» [ЧГИ 174: 92]. В числе других форм жертвования укажем на жертвоприношения духам и угощение духов предков.

Хлеб является наиболее совместимым с сыром жертвенным продуктом [Поле 90: 215; 94: 275; ЧГИ 21: 23 и др.]. В обряде *чӓкӓме*, например, предводитель обряда стоит за столом и держит в руках блюдо, на котором лежит хлеб, а на хлебе — сырок. Пиво и *хӓпарту* также входят в круг используемых одновременно с сыром жертвенных даров.

Видимо, следует признать индоевропейский корень слова *чӓкӓт* (от *чак* — «капать, сочиться»). Приведем родственные основы: осетин. *čigd*, вахан. *čakka*, др.-инд. *tikita*, перс.-афган. *čäke* [Стеблин-Каменский 1975: 195].

Вербальный текст, как правило, содержит основную цель обращения молящегося к адресату, сообщает о виде дара. Так, в обряде по случаю сбора родственников на наречение именем новорожденного говорится, что в жертву приносят мягкий сырок, просят довольствоваться этим.

Обращает на себя внимание приготовление к обряду целого (непочатого) сыра [Поле 90: 152, 185, 215 и др.]. Так поступают в родильной обрядности, *юпа*, при выгоне скота и т.д. К примеру, в конце жатвы садятся у последнего снопа и починают целый хлеб и целый сырок. Другая особенность состоит в том, что во время моления на хлеб кладут сыр. Кроме того, на сыр в некоторых случаях ставят свечу. В обряде окончательных проводов члена семьи в иной мир на стол ставят чашку, на нее — непчатый хлеб, а на хлеб — сырок, а на нем размещают длинную свечу, закрученную в основании в виде колеса. Такое расположение жертв растительного и животного происхождения, должно быть, символизирует их совместное сосуществование — как в плане жертвоприношения, так и хозяйственно-культурном.

Конина — *лаша ашĕ* — встречается в ритуалах *Учук*, *юпа* и лечебных обрядах. Материалы зафиксированы в Тетюшском, Цивильском, Ядринском и Спасском у. Казанской губ. Совместима с блинами, хлебом и сырком.

Динамика соотношения употребления говядины и конины в рационе чувашей свидетельствует о влиянии татарской традиции на чувашей. Конина в ритуалах чувашей используется начиная с середины XVIII в. В общесельских обрядах *Учук* с использованием конины людям, не употребляющим такое мясо, давали говядину.

Конину можно считать пищей для совместной еды. Кроме того, она в некоторых случаях может являться маркером национальной принадлежности (по принципу неприятия). Так, в Тетюшском у. записан способ лечения от лихорадки: «Если человек хворает и ему снится чувашин, то к нему привешивают конину, а если снится татарин, то привешивают кусок свинины» [ЧГИ 215: 319].

Баранина — *така-сурĕх какайĕ* — «мясо барана или овцы» — используется на особо сакральных праздниках и обрядах. Например, на семейно-родовых церемониях *чўкӓме* и *шĕмĕк*. Существует специальный ритуал «жертвоприношение бараном».

В редких случаях баранину можно заменить гусятиной.

Каша с бараниной подается, как правило, к концу вечера. Кусок баранины считался самым богатым угощением. В родовых ритуалах его отделяли для духов предков и стариков. У монголов для свадебного пира из мясных продуктов «годились только баранина» [Жуковская

1988: 83]. Таким образом, баранина в религиозно-обрядовом контексте наполняет церемонию чувством коллективизма и создает праздничную атмосферу.

Свинина — *сысна какайё* — не употребляется чувашами, придерживающимися своей древней религии. Например, в рукописи XVIII в. читаем: «Пребывающие из них в языческом суеверии свиною гнушаютца» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 259]. Особенно это относится к чувашам Симбирской губ. Исследователи единогласно говорят о влиянии татарской (шире — исламской) традиции. В Коране свинина приравнена к мертвечине и крови [Коран 5: 4; 16: 116].

1.3. Жертвы растительно-животного происхождения

Пирог — *кукӑль*. Чаще всего чувашаи готовят пироги с капустой. В качестве начинки используют также тыкву, морковь, картофель и т.д.

Слово имеет этимологические соответствия в финно-угорских и тюркских языках.

Пироги — обязательная пища в обряде *сурхури*. Их пекут также на *пукрав* и *кёр сӑри* [Поле 89: 67; ЧГИ 145: 458; Канюков 1964: 47 и др.].

Семантическое поле слова *кукӑль* многоаспектно, но основная группа связана с такими понятиями, как «родня», «домашнее тепло», «девушка», «женщина». В гостевых песнях, в частности, поют:

Родные, любим мы вас,
От всей души вы любите нас.
Когда испечете пироги из ягод,
Пригласите-ка нас кушать.

Родные, мы любим вас,
От всей души вы любите нас.
Когда испечете пироги из грибов,
Пригласите-ка нас кушать [Юмарт 1979: 183].

Как видим, здесь пироги выступают в качестве символа родственных связей. Не пригласить на пироги — значит порвать связь с родными. Это касается отношений не только между родственными домами, но и частных родственных уз. Поэтому в одной песне молодой человек кается, что не смог наладить отношения с невесткой [Ашмарин 1934: 261]. Причина — в том, что он не догадался заготовить дрова, когда невестка собиралась печь пироги. Иными словами, приготовление и употребление пирога — общее дело близких родственников.

Вербальный текст обряда закрывания пирогов в *пукрав* в основном выглядит следующим образом: «Вот нынче мы закрываем тепло. Теперь в нашем доме всю зиму будет тепло» [Поле 89: 67]. Иными словами, символика домашнего тепла — другой аспект восприятия пирога.

Поедание пирога без повода в определенном контексте равносильно покушению на девичью честь:

Аршинной длины мясной пирог,
Коль не хочешь есть — не починай.
Ах, Васили, Васили,
Коль не хочешь брать — не заговаривай [Юмарт 1979: 273].

Здесь «пирог» и «девушка», от имени которой ведется повествование, предстают как явные параллели. На удмуртской свадьбе, когда «в назначенный для сговора день приезжают в дом невестин сват, сватья и жених», их в первую очередь угощают пирогами [Гаврилов 1880: 172–173]. Это должно означать следующее: совместное поедание пирога устанавливает регламентированное право называться женихом и невестой, оно является той линией, за которой находится понятие «брачное родство».

В другом стихе на одном уровне «пирог» и «постель». Советуют не класть в пирог дикий лук в качестве начинки, а недостойных парней не подпускать к постели.

Отрезание носа у пирога должно означать выход девушки замуж:

Мать режет пирог —
Видимо, полагает, что дочь выходит замуж,
А у меня и в мыслях нет [Юмарт 1979: 237].

Тот, кто кушает нос пирога,
Неужели думает, что кушает пирог.
Тот, кто берет невесту из деревни Юспан,
Неужели думает, что берет жену [ЧГИ 183: 127].

Здесь молодому объясняют, что пирог ценен не носом, а начинкой, а жена — не лицом, а целомудрием.

Рассуждения о символике пирога подводят нас к следующему выводу: в метаязыке чувашской речи под *кужаль* подразумевают женский половой орган [Ашмарин 1934: 261]. Тот же смысл, видимо, содержится в русском обряде под названием «Пирожки» — пир на другой день после

свадьбы, который устраивается молодыми для мужниной родни [Даль 1982: 112]. Цель представления молодых мужской стороне — в первую очередь оценка достоинств молодой после брачной ночи. Ведь початый пирог не подают на стол.

В дополнение к сказанному можно привести пример из новогоднего речитатива *сурхури*. Здесь дети-обходчики спрашивают разрешения войти в дом у хозяина-мужчины, а угощение-пирог выпрашивают у жены хозяина [Тукташ 1949: 46]. Вновь символика пирога связана с женщиной.

В круг совместимых с пирогами жертвенных продуктов входят яйцо и яичница, блины, колобок, сырки и курятина [Поле 89: 91; ЧГИ 145: 458, 468].

Пироги в обрядах можно заменить блинами. Так поступают, например, в *сурхури* [Поле 89: 32].

Ватрушка — *пүремеч* — круглая лепешка с открытым слоем творога или картофеля, которую готовят из пшеничной муки, пекут на сковороде. На стол подают по праздникам. Поэтому поговорка гласит: «Не всегда пүремеч, надо и хлеб кушать» [Ашмарин 1936: 84].

Слово распространено в Урало-Поволжском регионе: удм. *перепеч*, мар., татар. *перемеч*, башк. *бэрэмэс*. О типологии приготовления говорят названия — чуваш. «творожная ватрушка», «картофельная ватрушка», англ. «творожный торт», башк., татар. «творожная ватрушка».

Ватрушка наиболее распространена в ритуалах *мункун* и *юпа*.

1.4. Жертвы возлиянием

Вино (водка) — *эрех* (*эрек, эреке; анишарли; кямйсака, кямйшка, кумйшка; ханиш*). Согласно зафиксированным источникам, этот домашний напиток в обряде *юпа* используется чаще, чем в остальных ритуалах [Поле 90: 184; РНБ. Q.IV. 379: 19, 20 и др.]. Согласно записи середины XIX в., в *юпа* каждый из пришедших родственников по старшинству садится за стол, отвеживает пищу, отпивает пива и вина. Но вначале часть съестного и напитков следует отделить в особую посуду, сделать поклон умершему родственнику, который, по верованию чувашей, последний раз присутствует в своем доме. Вечером провожать умершего родственника на кладбище отправляется пять человек, они берут с собой блины, пиво и *эрех*. По аналогичному случаю удмурты варят пиво и кумышку, суп, пекут пирожки и блины [Гаврилов 1880: 186]. Кстати, чувашские названия вина имеют свои исторические аналоги в различных местах. Так, ульяновские некрещеные чуваше и удмурты одинаково называют его *кумйшка/кумышка*. *Эрех* исходит из арабского и значит «испарение».

Распространено слово *эрех* не только по всей Передней Азии, Кавказу и отчасти в Европе, но и в Юго-Восточной Азии.

Существует несколько форм жертвования вином. Возлияние является основным. Вино льют понемногу на могилу, отливают в особую посуду (кадку, чашку, кувшин) [Поле 90: 184; РНБ. Q.IV. 379: 20; ЧГИ 21: 524 и др.] или плещут за плетень. В Библии вино употребляют для возлияния на жертвенного животного перед закалыванием [Исх. 29: 40; Числ. 15: 5; 28: 7 и др.]. Существует и такая форма жертвования, как оставление вина в определенном месте в каком-либо сосуде. Например, в *юна*, спилив дерево для изготовления надгробного столба, на свежем пне оставляют бутылку с водкой. Изредка можно увидеть бутылки с вином на *Киремете*. Несмотря на то что оба эти примера относительно новые, они уже бытуют. В таких обрядах, как *мункун*, *юна* и т.д., приготовленное по обрядовому случаю вино посвящается потусторонним духам родственников. Собравшиеся родственники угощают друг друга вином, предполагая, что делают это вместо своих предков.

Из всех совместимых с жертвенным вином напитков выделяется пиво. С одной стороны, это алкогольный напиток. С другой — мы имеем дело с вытеснением и заменой пива вином. Источники сообщают, что в *юна* участников угощают пивом, а те на дно кружки кладут монеты: на эти деньги утром покупают вино — *эрех*. Свадьба (запись 1926 г.): «Прежде чувашки для угощения гостей на попойках или свадьбах готовили только пиво, водки же покупали очень мало. На устраиваемые моими родителями попойки (два раза в год) гостей съезжалось более 40 пар, которые пили-ели по 3–4 дня, но мой отец никогда не покупал для них более трех бутылок водки. Теперь же, наоборот, пива употребляют совсем мало, а водки или самогонки выпивают в большом количестве» [ЧГИ 72: 43]. *Мункун* (запись 1926 г.): готовили вкусную еду, а также три-четыре бочки пива, водки покупали мало [ЧГИ 72: 89]. Мясо и блины также совместимы с вином. Употребление мяса с вином усиливает эффект пиршества. Блины являются традиционной пищей в ритуалах чувашей, в основном связанных с предками. Что касается жертвенной пары «хлеб + вино», то такое соседство — большая редкость ввиду неисконности.

Приготовление в старину вина в домашних условиях (*пыллă сăра* — «напиток из пива и меда», *кёрчеме* — «корчма» и др.) прежде всего характеризовалось слабостью алкоголя. Вино считалось обедненным напитком. Как уже говорилось, алкогольное вино (водка) не находит заменителей в ритуальной ситуации, ибо его не было в обрядовой традиции. «Невысокая крепость натуральных (неперегранных) традиционных

напитков, жесткие обрядово-этикетные рамки их потребления ставили определенную преграду на пути возникновения алкоголических патологий в традиционалистском обществе» [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 86].

О вине в ритуальном контексте говорится еще в Библии. Перед закланием на жертвенное животное нужно было вылить определенное количество вина. Вино имеет приятный запах для Яхве [Числ. 15: 10], поэтому в святилище следует приносить «пьянящее возлияние для Яхве» [Числ. 28: 7]. Законы Моисея требуют, чтобы вино как продукт земледелия и кровь животного как продукт скотоводства доставлялись в качестве жертвы на алтарь Бога, ибо эти два продукта есть основные творения израильтян [Лев. 2: 1].

Две (ислам и буддизм) из трех мировых религий налагают на алкогольные напитки запрет [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 86]. Ряд исконно чувашских обрядов также не допускает использования вина и водки во время трапезы. Информанты, зная об этом, в большинстве случаев вообще не оговаривают отсутствие вина на столе. Но иногда указывают на этот фактор. Так, относительно *чүжлеме* замечено: «Эрех не пьют, только (домашнее) пиво» [ЧГИ 173: 43]. Вводимые в этой работе в научный оборот источники относятся к последним четырем столетиям. Логично предположить, что хронологически более далекие материалы говорили бы о полном отсутствии перегонного вина. Вот данные X в., касающиеся предков чувашей: «Когда мы поели, он (царь Алмуш. — А.С.) велел принести напиток из меда, который они называют суджув, (изготовления) того же дня и ночи» [Ковалевский 1956: 132]. Как видим, сувары пили свежий (не перебродивший) медовый напиток. Даже в XIX в. чувашаи готовили на свадьбу пиво, а о водке или крепком вине не упоминалось. Не баловались водкой в старину и русские. Например, относительно вологодской свадьбы исследователи замечают: «Водки раньше почти не знали, покупали редко и мало — на всю свадьбу иногда бутылку-две — и угощали ею только избранных гостей из маленьких рюмочек» [Балашов и др. 1985: 373]. Таким образом, традиция служит верным маркером недопущения алкогольных патологий.

Известно, что «виноделие, медоварение и пивоварение, издавна носившие патриархальный (домашний или общинно-артельный) характер, были тесно связаны с религией и ритуальными обычаями... С винокурением дело обстояло совершенно по-иному. Оно было одним из первых технических открытий и усовершенствований феодального общества... Возникнув в эпоху перехода от патриархальщины к рыночно-денежному хозяйству, оно само открывало более легкий путь к новой экономической эпохе. Вот почему оно крайне ревниво и опасливо было сразу же

объявлено собственностью государства, монархии, ее регальной монополией» [Похлебкин 1991: 80–81].

Считается, что винокурение возникло в арабских странах. Оттуда в начале XII в. через врачей-арабов знания распространились в Южную Италию, а отсюда — в другие области Юго-Западной Европы [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 86]. Затем это занятие распространилось по всему европейскому континенту. Сумма исторических, экономических, социальных и бытовых фактов дает основание предполагать, что возникновение винокурения в России относится к XIV–XV вв. [Похлебкин 1991: 109, 157]. В чувашских деревнях водка появилась недавно. Констатировать это помогают расспросы старожилов. Например, в д. Средние Алгаши Ульяновской обл. жил Курак, знавший технологию приготовления домашней водки. Он выучился этому ремеслу в далеких краях, затем научил этому односельчан [Поле 94: 251]. В Шемуршинском р. это ремесло в 1923 г. «внедрил» человек, приехавший из Украины (из передачи Чувашрадио от 3.III.1995. Автор — Ген. Смаев).

Основным сырьем для вина сначала служил виноград, а в XV в. водку начали перегонять из зерна [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 86]. Как правило, вино на стол подавали разбавленным водой или льдом [Ирмшер 1989: 105].

Исследователь В.В. Похлебкин в своей монографии «История водки» дал обстоятельный анализ данного вопроса. Он писал, что с середины XV в., когда для России стало актуальным завоевание восточных земель, населенных людьми древних верований, стали задумываться о легком обращении «язычников» с помощью «чудесных и неотразимых свойств» водки. Здесь первым отличился патриарх Питирим, использовавший «алкогольный (опьяняющий) напиток как средство, облегчавшее согласие на крещение со стороны вождей (князцов) воинственных манси» [Похлебкин 1991: 138]. Как полагал В.В. Похлебкин, возникновение винокурения в России территориально связано с Кремлем, одним из монастырей (Чудовом?). Вскоре на производство и продажу хлебного вина была введена государственная монополия.

Само слово *водка* (от польск. «водичка») заимствованное, что косвенно подтверждает ее нетрадиционность среди чувашей. Новые экономические отношения породили ряд условий для поисков «лишних денег». Наличие неплодородных общинных земель иногда подталкивало людей продавать их, а вырученные деньги использовать «на собственное усмотрение». Таким образом, в общесельском обряде «Народное пиво» стала использоваться покупная водка. В чувашской свадьбе существует обычай, когда сват по случаю сговора оставляет кнут жениха

в доме невесты и уходит. Но уже на рубеже XIX–XX вв. это событие начинают отмечать спиртными напитками. Здесь мы имеем дело с новшеством. Но водка проникает в чувашские обряды постепенно и тихо, поэтому указать на ее «чужеродность» непросто. Прежде всего вино в обряде никогда не выступает в качестве самостоятельной жертвы, как, например, в Библии. Оно или перечисляется в конце длинного списка жертвенных даров, или возникает спонтанно, или сопутствует пиву. Это вновь свидетельствует о несамостоятельности вина как жертвы, т.е. о его нетрадиционности. Например, об обряде, посвященном домовому *Хёртсурту*, в одной рукописи говорится, что после постройки печи выпивают полштофа *эрех*, а на печку кладут один хлеб и один сырок. Известно, что хлеб и сырок являются жертвенными угощениями. А использование в данном случае вина не вписывается в традиционные рамки [Салмин 2007: 443–447]. Частное упоминание об оставлении у *Киреметя* бутылки водки и стакана также не соотносится с представлениями некрещеного чуваша. В одном из текстов о *чўклем* есть описание, согласно которому вначале совершается совместная еда, состоящая из пива, мяса и каши, затем происходит коленопреклонение родителям; те дарят детям конфеты и деньги. На эти деньги дети якобы покупают *эрех* [ЧГИ 160: 225]. Знающему структуру *чўклем* человеку понятно, что последний факт не соответствует всему содержанию обряда. Этот эпизод фактически происходит после завершения всех этапов обряда *чўклем*, явно просматривается его «неустроенность», он здесь выступает как «висячий блок» во всем комплексе завершённого ритуала, т.е. представляет собой новшество, появившееся вследствие распространения водки в обществе. В записи о *юна* вначале говорится, что готовят пиво, мясо, блины. Но при перечислении того, что берут на кладбище, последним продуктом в списке угощений значится вино [ЧГИ 31: 61]. Это говорит о его «чужеродности» в перечне ритуальных приготовлений и, конечно, покупном характере. В другом тексте об обряде *юна* написано, что варят пиво, покупают *эрех*. Но далее в тексте не упоминается об употреблении вина [ЧГИ 160: 157]. Значит, водка в данном конкретном случае не использовалась. Упоминание информанта о покупке есть результат его не очень внимательных наблюдений.

Собранный нами материал также свидетельствует, что использование вина и водки в обрядах чувашей — это новшество. Информанты отмечают, что *эрех* в чувашских обрядах является необязательным. Возвращаясь с кладбища после установления надгробного столба, участники, как объясняется в одной из архивных рукописей, пьют пиво, *эрех* (если есть) и расходятся по домам [ЧГИ 21: 531]. Но распространение водки

было мощным и массовым явлением. В результате обрядовые сценки порой выглядят так превратно, что их невозможно принимать всерьез. К примеру, невеста в наряде и с бутылкой в руке впервые предстает перед родственниками жениха во время сватовства. Однако каноны прежних установок определенное время не сдавали своих позиций. Поэтому в некоторых местах можно было видеть группу любителей спиртного, на время уходящую от основной массы участников обряда, например, к соседям [ЧГИ 147: 210]. Возникновение условий для покупки спиртных напитков и распития их в общественных местах способствовало тому, что «обмывать» стали не за столом, а стоя, на ходу. Так, в конце XIX — начале XX в. сговор девушки стали отмечать на базаре, после покупки там водки и сайки [ЧГИ 146: 703].

Магазинная водка начала вытеснять традиционные напитки — пиво и настойки из меда. Как правильно указывают исследователи, водка разлагающе воздействовала на старое, проникнутое традициями общество.

Итак, чувашаи приобщились к водке, что неминуемо сказалось на их обрядовой культуре. В распоряжении этнологов имеется множество материалов, свидетельствующих о вхождении в обрядовый обиход покупной водки начиная с конца XIX в. К примеру, относительно обряда *чўклем* говорится, что с выпадением снега в деревнях варят пиво и покупают *эрех*. О похоронах (запись 1902 г.): «В прежнее время на похоронах выпивки не полагалось, а теперь все покупают вина и напиваются изрядно» [ЧГИ 21: 25]. *Юна* (на сороковой день): кто состоятельнее, тот режет лошадь или корову, кто беднее — овцу или курицу, а также покупают водку [ЧГИ 160: 236]. Появление винных заводов рядом с чувашскими деревнями значительно «продвинуло» дело. Мужики, имеющие лошадь, стали наниматься перевозить дрова. Так, в 1901 г. башкирские чувашаи, выполняя заказ местного держателя винного завода, за сажень дров получали пять рублей. На собранные деньги к Масленице покупали водку [ЧГИ 152: 67].

Вместе с заводской водкой в быт чувашей вошли и государственные общепринятые меры веса, объема жидкости. Прежде всего *четвѣрт* — «четверть» и *палаштух* (*паштăх*, *сур штав*) — «полштофа» [ЧГИ 29: 119; 31: 21; 146: 675 и др.], а также *чирѣк* — «чирик», *черкке* — «рюмка», *штав* — «штоф». Слова *бутылка* и *стакан* стали близкими и были заимствованы без акцента. О традиционности пива и новшестве водки у чувашей свидетельствуют сохранение и одновременное использование традиционной посуды для пива (*курка* — «ковш», *какшăм* — «кувшин», *лакăм* — «лагу») и «госпосуды» для водки.

Появление возможностей, однако, не говорило о безграничных потребностях. Здесь ограничением выступали традиции и нормы поведения. Так, в примере об обряде *юна* подчеркивается, что оставшиеся продукты, пиво и вино убирали в *тёпел* — «бытовую площадку у печи» [ЧГИ 21: 527]. Даже рекруты не позволяли себе вольностей в обращении с водкой, они «в этот день мало пьют, стараются быть в полном сознании, чтобы в последний раз на все посмотреть так, чтобы в голове осталось полное представление о домашних» [ЧГИ 144: 161].

Обращение с архивными и другими источниками требует критического подхода. Следует обратить внимание на степень их достоверности. *Сёрен* — наиболее древний обряд чувашей. Его проводят в период весеннего чествования духов предков. Участниками являются дети и парни. Цель — очищение деревни. Это один из важнейших обрядов в жизни чувашей. Он характеризуется наибольшей сакральностью. Поведение не только непосредственных участников, но и всех сельчан во время *сёрена* было безупречным. Тем не менее встречаем упоминание, в котором утверждается, что пили пиво и вино, но в той записи ничего не говорится ни о покупке, ни о приготовлении по обрядовому случаю алкоголя, а все действия связаны только с пивом. Например, про *юна* читаем: «Готовят 10–15 ведер пива. Всю ночь играют на гармошке, пьют эрек, пляшут, поют, ночь проводят, не сомкнув глаз» [ЧГИ 147: 205, 207]. С точки зрения логики текст не выдерживает критики. Получается: варили пиво, а пили *эрек*. Эта алогичная информация записана в 1892 г. священником Василием Ефремовым. Об общесельском обряде *Учук* читаем: «Выпивают пиво. Затем начинают пить эрек. Будучи пьяными, начинают драться» [ЧГИ 147: 239]. Это явно постскриптим того же Василия Ефремова. Он даже злорадствует и добавляет: «Вот как они справляют жертвоприношение». Его цель — очернить ненавистный для церкви народный обряд, отвести народ от своих традиций, прибавить количество посетителей церкви. Пьяных драк в 1892 г. на *Учуке* быть не могло. И сегодня подобные обряды среди некрещеных чувашей сопровождаются тихим (почти шепотом) разговором. Резкая ходьба, крик, неуместные жесты, как и о спиртном, здесь недопустимы. Записи до конца XIX в. были оставлены грамотными и высокообразованными людьми нечувашского происхождения. Затем появились записи самих чувашей, как правило, прошедших миссионерские школы (священников, дьяков, учителей, писарей, землемеров и др.). Ожидать объективного подхода к религиозным народным обрядам от них можно не всегда. Такие источники, как правило, грешат односторонностью.

«Внедрение» крепких перегонных напитков сделало острой проблемой алкоголизма, особенно в урбанизированных обществах [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 86]. С возрастанием удельного веса городов в некогда сплошь аграрной Чувашии, строительством объектов мощной индустрии создавался фундамент для вино-водочных заводов. Город также создает базу для универсальной культуры, где окончательно стираются многие национальные особенности. В городской среде подлинные культуры всех народов приобретают безликий характер; народность, национальные черты сохраняются в основном в виде бесед на кухне и сценической экзотики. Все глубже городская культура проникает в деревни. Вино и водка вначале проникают в наиболее универсальные жанры чувашской народной обрядности — прежде всего свадьбу, похороны и проводы в армию. В тех жанрах, где чувашские обряды невозможно заменить универсальными (*Хёртсурт*, *Киремет*, *сёрен* и т.д.), алкогольные напитки до сих пор отсутствуют.

Водку чувашаи более активно используют в обрядах, связанных с проходами родственника в иной мир, и в мероприятиях, способствующих поддержанию связи с ним. Иначе говоря, как индивид, так и родственник переживают уязвимый в психологическом плане период. Подготовленная водка и здесь находит применение. Естественно, спивается и физически не выдерживает тот, чьи предки не имели традиции употреблять крепкие напитки. Это правило срабатывает как на уровне целого народа, так и отдельного человека. Как показывают работы психологов и медиков, в силу указанных причин отдельные народы спиваются значительно быстрее остальных, порою достигая грани вымирания.

В начале XX в. водка в Чувашии начинает активно использоваться в быту, особенно в городах и пригородных зонах (Ядрин, Чебоксары и окрестности). Так, в рукописях Н.В. Никольского [ЧГИ 144: 354] приводится такой пример. В д. Юрмекейкино Ядринского у. у одного человека имелась ременная плетель в два пальца толщины и две четверти длины. У него за водку брали напрокат эту плетель женихи на время свадьбы. Как известно, плетель служила символической охраной всей свадьбы. В этом случае водка уже выступала в качестве валюты.

Пиво — *сара* (*сра*; *кёрчеме*; *максма*, *макъсма*; *хурсă*). Упоминание об этом напитке содержится в египетских и переднеазиатских источниках IV–III вв. до н.э. Однако существуют основания говорить об употреблении пива и в более древние времена. Например, римляне называли его напитком скифов и германцев и пили в VII в. до н.э. вместо вина. Это, а также родственные чувашскому *сара* слова (персидское *shire*, иранское *hura*, санскритское *sura* — «сок, сладкий сироп; опьяняющий

напиток» [Егоров 1964: 183]) говорят в пользу восточного (точнее — индоиранского) происхождения пива. Сюда же можно отнести заимствованные в удмуртском *sura* и коми *sur*.

Приготовление пива чувашами каждый раз приурочивалось к конкретному ритуалу. Все пиво обычно использовалось во время обряда, которому оно посвящалось. Поэтому чуваше, в частности, говорят: «К свадьбам, видимо, нужно готовить пиво» [Ашмарин 1936а: 271]. Судя по материалам, пиво варится накануне. Например, к свадьбе пиво должно быть приготовлено за три дня до этого события. Осенью или зимой, после завершения всех полевых и овиных забот, а также выпадения снега, из зерна нового урожая варится пиво и проводится обряд *чўжлеме*. Если напиток, как правило, варили за три дня до употребления, то необходимую для этого утварь готовили заранее — за пять-шесть дней. Она состояла из сорокаведерных бочек для наполнения готового напитка, кадки для брожения, пивного корыта, пивных горшков, ковшей и т.д. Вся эта посуда была необходима для соблюдения технологии приготовления и хранения.

Основными компонентами пива являются мука, солод и хмель. Наиболее подходящим зерном чуваше считали ячмень [Ашмарин 1936а: 272]. Ячмень, а также кукуруза, рис, просо использовались в разные времена многими народами. Напиток, где основным компонентом является зерно, могли готовить только земледельцы. На это указывают и исследователи [Арутюнов, Вайнхольд 1989: 85]. Кроме того, сам процесс требует стационарных условий. В макроритуальной ситуации, когда каждый участник хочет внести свой вклад в сакральное событие, утварь, продукты и дрова приносят в условленное место. В обряде «Народное пиво» несколько старых людей совещаются и собирают солод и муку, а после принесения всеми участниками своей доли дров начинают приготовление. В обряде *вицўёш* (трапеза после похорон) вместо дров используются стружки и щепки от гроба. После заправки других компонентов в кадку кладут дрожжи. До следующего дня, пока идет брожение, следят, чтобы смесь не вылилась через край. В общесельских обрядах после процеживания суслу участники обряда вновь собираются и делят между собой барду. Небольшую часть готового суслу и только что процеженного пива отливают в честь духов предков. Затем пиво пробуют знатоки, занимающиеся пивоварением. Иногда по этому случаю приглашают родственника или соседа. Пиво из кадки разливают в бочки [Ашмарин 1936а: 272–273].

Помимо традиционного варианта приготовления в кадке, пиво варили и в горшках, когда готовить в большом количестве не было не-

обходимости. Бытовало и так называемое полевое пиво, которое вари-лось в большом объеме для проведения общесельских и межсельских ритуалов. Ныне эти технологии не применяются и в основном забыты. О них мы можем судить по терминам и топонимам. Например, «Изгиб оврага, где готовили пиво» [Поле 89: 85]. Также мало кому известен древний способ, практиковавшийся в Московской Руси [Балашов и др. 1985: 43].

Забродившее до готовности пиво пропускают через львовое решето в другую кадку и затем разливают по бочкам. Только что процеженное пиво доставляет хозяевам удовольствие, ибо именно в этот момент оно наиболее пенистое и, как говорят, играет разными цветами [Ашмарин 1941а: 302]. Передержанное пиво покрывается плесенью (грибками), в нем чувствуется горечь. Такое пиво считается испортившимся, пить его неприятно. Поэтому в песнях гости иногда шутят, задевая хозяина, имеющего большой запас пива:

Пришли, чтобы выпить пиво,
Покрывшееся плесенью [Ашмарин 1950: 335].

При необходимости нужное количество пива заготавливается за несколько приемов. В источниках называется цифра «три» [ЧГИ 26: 222; 29: 365]. В речи старшего дружки, например:

Из шести мешков ячменя
Пиво варили в три приема.

Из сосудов, в которых пиво подается на стол, можно назвать ведро, чиряс и бочку [ЧГИ 146: 655; 147: 197; 152: 124 и др.]. Поскольку пиво держалось в погребе или подполе, оно было холодным. Его подогревали, помещая в сосуд, стоящий на столе, каленую кочергу. Кроме основной посуды, на стол ставили 7–8 полных ковшей для переливания в кружки во время угощения. Затем рассевшимся гостям согласно статусу и полу преподносили персональные кружки. Иногда наполняли все имеющиеся на столе кружки, а затем разносили, иногда поступали иначе — наливали по одной и преподносили каждому гостю. Разносчики строго следили, чтобы пиво было выпито до дна. Если оно не допито, кружку обратно не брали. Все кружки собирались лишь тогда, когда последний участник показывал разносчику, хозяину или соседу ее пустое дно. Собрав все кружки на стол, делали перерыв и временно совершали другие действия (беседовали, ели, плясали и т.д.). Считалось нормой, если у

хозяина на столе было 40 кружек. Преподнести пиво в родовых ритуалах продолжительностью не менее суток в идеале необходимо также 40 раз. В этой связи следует заметить: критика в адрес чувашских обрядов, якобы использующих одну кружку (ковш) на всех гостей, что могло быть причиной заражения одного от другого, несправедлива. Если такое и имело место, то это не традиционный прием, а трансформированный вариант. Пиво из дома выносили в другое место, например на кладбище, в кувшинах.

Подавляющая часть текстов вообще не упоминает об опьянении после употребления ритуального пива. Создается обоснованное впечатление, что пиво издревле было напитком массового употребления. Обряд «Народное пиво», например, длится целый день. Основным действием является распитие специально сваренного пива. В этом участвует вся деревня, в том числе и дети. Действие пива тем не менее проявляется хотя бы в том, что, вернувшись из гостей в масленичные дни, женщины жалуются на головную боль. По сравнению с водкой, после употребления пива человек не ощущает чувства голода, не проявляет желания выпить еще и несильно пьянеет. Тем не менее пиво входит в ряд опьяняющих напитков. (Родственное *sura* в Древней Индии, например, не исключение.) Оправданны замечания о частичном опьянении, вызванном пивом, на чувашских свадьбах. Поэтому пиво следует квалифицировать как напиток, пригодный для употребления с определенного возраста. Относительно *кёрчеме* — «корчма» следует заметить, что это явно опьяняющее средство. Такое пиво получается путем брожения на меду. В противовес ему чувашки готовят еще *максьма/максьма* — пиво без хмеля и дрожжей, не вызывающее опьянения [Ашмарин 1934а: 298; 1935: 174, 175 и др.].

О высоком сакральном статусе пива свидетельствует отношение к нему в ритуалах. Независимо от вида обряда новое пиво вначале пьют в честь божества *Туря*. Адресатами также являются духи предков и старики (так на свадьбе, в *юпа*, *мункун*, *кёр сари* и др.). В этом же аспекте, видимо, следует рассматривать факт руководства пожилыми людьми действиями по приготовлению и раздаче пива. Пивом и встречают, и провожают. Им благословляют молодых: на свадьбе родители и вступающие в брак выпивают один большой ковш пива пополам [Поле 89: 71]. Благодарные молодожены после свадьбы идут к родителям девушки домой, взяв с собой в качестве дорогого и почетного гостинца пиво [Ашмарин 1936: 271; 1950: 38]. Оно также выступает главным жертвенным даром, так как в большинстве случаев информанты, перечисляя обрядовые угощения, в первую очередь называют пиво, а остальные съестные при-

пасы — обобщающим словом *ёсме-симе* — «питье-съестное». В обряде *чўклемe*, в частности, гостям подают по кружке пива. В другую руку им дают хлеб из зерна нового урожая и соль. Как видим, в данном варианте пиво и хлеб с солью занимают равное положение. В другом варианте *чўклемe* на моление каждый человек встает с кружкой пива. В обоих случаях домашний напиток из нового зерна является необходимостью при ритуальном обращении к божествам высшего разряда. Пиво может выступать поводом собраться и поговорить. Так, в ритуале «Народное пиво» старики собираются, пьют пиво и беседуют. Что касается молодежи, то она пила этот напиток редко, к примеру на *улахax*. Уединенные собрания, должно быть, являлись идеальными условиями для начального приобщения к пиву. Девушки пили только домашнее и соответствующего приготовления пиво. Отсутствие у некоторых симпатии к данному напитку также считалось нормой. Например, завершив основные действия, часть участников обряда «Народное пиво», не проявляющая склонности к этому напитку, возвращалась домой, другие оставались на месте, чередуя развлечения в форме игр и употребление пива. Следует заметить, что в библейских источниках пиво отсутствует.

Пиво входит в число основных приготовлений для моления и последующего жертвоприношения, особенно в семейно-родовой обрядности. Из привлеченных к анализу 389 образцов с применением ритуального пива 45 составляют обряды *юпа*, 35 — свадьба, 33 — *чўклемe* и т.д. В них пиво присутствует на всем протяжении обряда от начала до конца. Существует также самостоятельный ритуал жертвоприношения пивом. Каждый этап обряда требует новой порции пива (новая бочка, следующее ведро и т.д.). Поэтому варили много пива. Например, в родовой обряд *мункун* готовили особенно вкусную еду, варили три-четыре бочки пива, покупали вино; в *ёскё* богатые варили до 50 ведер пива, бедные — 20 ведер; в *юпа* — 30–40 ведер. На моление встанут с кружкой пива в руке. Затем немного отливают в особую посуду. Так поступают, к примеру, в *мункун* и во время проводов в солдаты. Собранные таким образом пиво и кусочки еды выливают за домом. Полагают, что люди в ином мире употребляют пиво и другие продукты. Если им не отделить, то они могут напомнить о себе. Поэтому в *юпа* и *симёк* на могилу отливают часть пива. Притом отделяемую порцию вначале надо слить на ладонь, а потом возлить [ЧГИ 72: 89; 151: 23; 154: 222 и др.].

Совместимыми с пивом считаются вино, каша и блины.

В числе заменителей пива упоминаются вода и кислое молоко. О том, что вода выступает как заменитель, говорит такой пример. В ритуале

кёр сари на долю безродных умерших к воротам выносят три маленьких блина, ковш пива и воду, а также ведро воды для ополаскивания посуды. В честь давно умерших родственников не принято возливать пиво, а необходимо оставить необходимые для его приготовления компоненты: солод, хмель, воду и муку.

Пиво в ритуалах чувашей занимает важное место, что отразилось в названиях целого ряда обрядов. Среди них: «Осеннее пиво», «Девичье пиво», «Народное пиво» и т.д. Любопытная и, видимо, архаичная деталь отразилась в выражении *тунӑ хурçӑ* (букв. «сделанная сталь»). Данное словосочетание Н.И. Ашмарин в своем словаре переводит как «яство; трапеза» [1941а: 226–227, 279]. Однако слово *хурçӑ* в более конкретном значении «пиво» автору этих строк довелось услышать и записать в экспедиции 1990 года. Приведя в тексте моления с пивом в *мункун* и во время *пӑт-юсман йёрки* оборот *пиçнӗ яшкапа, тунӑ хурçӑпа* (букв. «сваренным супом, сделанной сталью»), информант, видя мой вопросительный взгляд, разъяснила, что *тунӑ хурçӑ* — это пиво [Поле 90: 171, 172]. Аналогичный оборот *тунӑ сӑра* (вместо *тунӑ хурçӑ*) — «приготовленное пиво» — был мною записан в той же экспедиции [Поле 90: 162, 173]. До сих пор остается неясным, почему используется именно *хурçӑ* — «сталь». Можно выдвинуть следующую версию: известно, что поданное на стол в ведре пиво подогревают, помещая туда каленую кочергу. В пользу того, что в приводимых Н.И. Ашмариним примерах речь идет не о широком значении «еда; трапеза», свидетельствуют сами тексты. В молении по случаю початия новой бочки говорят: «Дай полный стол хурçӑ», скорее всего подразумевая пиво. Или: «Пусть отсутствует хурçӑ, зато хлеб есть» — здесь нельзя говорить о широком значении *хурçӑ*, так как хлеб составляет основу еды. Аналогичный контекст содержит следующий пример:

Сваренный суп нам, оказывается,
Сделанное хурçӑ вам, оказывается.

Хурçӑ в значении «божество» значительно расширяет его семантику и не противоречит высказанным здесь соображениям.

В вербальном тексте, разумеется, адресатам сообщается о виде приносимой им жертвы. В случаях с пивом выделяются речи ведущего ритуал, где он непременно ставит условия, которые следует соблюсти при распитии поднесенной кружки. Например, нельзя смеяться, вытирать губы, поднимать кружку высоко; нарушитель наказывается — он должен будет при всех выпить семь раз по пять кружек.

Сказанное позволяет сделать вывод о высоком статусе пива. Его значение приобретает не только ритуальный, но и общекультурный характер. В заключение приведем один пример. В великий праздник *мункун* самый старший в семье рано утром выходит к воротам звать духов предков, с собой он выносит хлеб, пиво и несколько щепок для костра [ЧГИ 173: 255]. Известно, что между сакральными понятиями часто можно поставить знак равенства. В данном случае ими выступают понятия «божество», «старик», «хлеб», «пиво», «огонь».

Мед — *пыл*, более конкретно — *хурт пылĕ* — «пчелиный мед». Основными производными являются медовый напиток *сим пыл*, *йӱс пыл* — «кислый напиток из меда», *кайшĕ* — «остаток (последок) от медовых напитков», а также *шерпет* — медовый сироп или мед, разбавленный в воде. Все они имеют ритуальное назначение. Готовый экстракт хранится в бочках или кадках в погребе или подполе. Бочки с медовыми напитками, приготовленные к обрядовому событию, хранятся в закупоренном виде. Сами бочки получили характеристику в речи старшего дружки на свадьбе. Поэтический язык предводителя свадьбы представляет участникам пира бочки такой величины, что верхом сядешь — ноги земли не достают, ибо они выше человеческого роста. Бочки со сладким напитком закованы в сорок, двенадцать или семьдесят семь обручей. У них по две [ЧГИ 23: 123, 157; 24: 714 и др.] или три пробки. Удачное медовое приготовление вначале должно бродить (киснуть) на теплой печке в кадках. Этот процесс чувашаи сравнивают с шипением двенадцати змеев. Тогда напиток покрывается густой пеной. Перекисшую медовую жидкость следует разводить, т.е. обновлять, омолаживать. Мед, заправленный с вечера, будет готов к утру. Дольше простоит — перекиснет. Напиток, полученный за ночь, считают наполненным или пропитанным медом. Мед и пиво у чувашей всегда соседствуют, сопровождают друг друга и смешиваются. В песнях встречается оборот «мед твой хмельной», т.е. «медовый напиток твой, родня, готовился на хмеле» [Ашмарин 1935а: 179]. Такое питье, хотя и приятное на вкус, достаточно сильно действует на человека. Чувашаи умели при соблюдении соответствующей технологии (в течение шести недель) доводить пиво по вкусу и качеству до медового напитка. В таком случае и медовый напиток, и скисшее по определенным правилам пиво одинаково назывались *сим пыл*. Позже чувашаи пиво, смешанное с водкой, подслащали медом, но по-прежнему называли его *пыллĕ сӑра*, т.е. медовое пиво. Такой напиток готовили еще в Древней Греции и Риме. Виноградари, веря, что такой напиток обеспечивает долгую жизнь, часто подмешивали мед в вино [Ирмшер 1989: 340].

Медовый напиток у чувашей издавна входил в состав обеденной трапезы.

Что пить и есть хорошо?

Семь раз омоложенный мед хорош, — поется в песне [Ашмарин 1936а: 144].

Подслащенная медом вода (*шерпет*) подается вместе с кашей на стол; любая еда, содержащая мед, сытная. Кроме того, медовая пища полезна, целебна и приятна, что в чувашском языке отразилось в слове *симлё*. После *шерпета* или другого медового напитка гости начинают вести разговоры. Старший дружка настойчиво приглашает народ попробовать блюда со свадебного стола, он обещает, что на свадьбе еды и питья (в том числе медовых напитков), игры и смеха будет вдоволь. Медовое питье, если его пить без меры, может довести до пьяного состояния. Поэтому чувашаи не торопились испить поднесенные им кружки, а отвечали песней:

Мед твой хмельной, ковш твой пестрый,

Если выпьешь — любой опьянеет [Ашмарин 1936а: 179].

Об этом же на свадьбе предупреждает предводитель: «Если выпьет этот мед наш свадебный народ, то будет ползать по земле на четвереньках, как шестиногий гусь!» [ЧГИ 24: 715]. Поэтому его следует пить, соразмеряя свои физические возможности. Когда чувствуешь предел, лучше пей *шерпет*, от него не теряешь рассудок, ибо ясную голову сабля не берет, советуют чувашаи.

Мед находит наибольшее ритуальное применение на свадьбах [Поле 89: 80; ЧГИ 23: 123, 157 и др.]. Так, во время сватовства всех девушек-подруг собирают в соседях и угощают хлебом с медом. На таджикской свадьбе молодой обмакивает палец в мед «и мажет им себе и жене губы» [Кисляков 1959: 130]. Такие жанры, как *Киремет* и *симёк*, также в сакральных целях широко используют мед и медовые приготовления.

Существовало столько форм жертвования, сколько чувашаи знали видов медовой пищи и напитков. Например, хлебную пищу макают в мед, отделяют часть божествам и духам, остальными угощают родственников и съедают сами (*симёк*, свадьба и др.). Мед и напитки из него хорошо помогают при лечении от порчи и сглаза. Божеству *Туря* жертвуют чистый мед. *Киреметю* пекут хлебные изделия, замешанные на меде.

В вербальной части ритуала объявляют адресату о приношении в жертву меда, выражают желание иметь его в изобилии, отмечают положительные качества продукта.

Медовые возлияния широко практикуются в ритуалах и другими народами. Соседние мари́йцы в обряде, аналогичном чувашскому *ака пайтти*, в огонь льют медовый квас [ЧНМ, учет. № 4482.12: 4]. Шербет и мед фигурируют на таджикской свадьбе. В литературе по этнографии и религии есть описания сивухи, симбыла, медовухи и т. п.

Каждой ритуальной пище соответствует определенная сервировка. В речи старшего дружки упоминается стол с шестью ножками, на котором размещена посуда с медовыми припасами. Хотя здесь присутствует поэтизация ситуации, тем не менее имеется элемент реальности. Дело в том, что празднично-ритуальный стол с приглашением широкого круга родственников бывает достаточно длинным (могут подвинуть друг к другу два стола). Согласно песням, частушкам и другим текстам на столе находятся: хмельной медовый напиток в золотой чашке, вкусный мед в серебряной чашке, медовая вода в миске. Кроме того, мед и медовые отвары налиты в кувшины. Посуда ставится на шелковые салфетки. Напиток подается в пестрых ковшах. Таджики на свадьбах мед, шербет и виноградную патоку подают в пиалах.

Мед — пища и жертва, обладающая приятными и высокими вкусовыми качествами. Даже остатки напитка употребляются с удовольствием. Поэтому мед входит в число даров, преподносимых божеству *Турй*, в его честь на обрядовых сборах кушают *юсман* с *шерпетом* [Ашмарин 1950: 166]. Античные народы также «богам приносили в жертву плоды, обмазанные медом» [Ирмшер 1989: 340]. Знахари считают мед наиболее подходящим продуктом для лечения от вредного воздействия духа *Хаяр* [Поле 90: 228]. Мед и медовые напитки всегда являются почетным угощением на столе.

Чтобы познакомиться с добрым человеком,
Надо иметь богатство, собранное с молодости.
И богатство нужно, родной мой, и ум нужен,
А также пенный медовый напиток нужен [Ашмарин 1936а: 144].

Вкусный *шерпет* и горький мед — обязательные угощения на столе, расположенном в почетном углу. В чувашских молениях просят дать доброкачественный мед и кадку масла [Ашмарин 1941а: 302]. Наличие этих двух продуктов для крестьян является признаком изобильной жизни, если у хозяина на столе мед и масло — ему не стыдно перед людьми.

Такое же отношение к меду зафиксировано в Библии. Во Второзаконии [8: 6–8] Бог Яхве обещает свой народ привести на землю с полноводными реками и источниками, пшеницей, ячменем и виноградом, а также медом. Мед — признак богатства, его могут иметь не все. Поэтому допускается, что в обряде *юна* родственников, находящихся в ином мире, угощают медом только те, кто его имеет [Ашмарин 1935а: 289], а умершим в детском возрасте в гроб ставят медовую воду [Ашмарин 1950: 167].

В плане совместимости мед у чувашей всегда соседствует с пивом. Понятие *сим* включает «мед + пиво». Масло и вино также входят в число наиболее совместимых с медом ритуальных возлияний.

О заменителях медовых напитков источники не сообщают. Видимо, мед в ритуалах занимает свое исконное место и признается незаменимым.

Таким образом, мед является пищей богов, угощением для самых близких людей, он способствует взаиморасположению.

Кровь — *юн* (*йон*). В чувашских обрядах имеет место выливание крови жертвенного животного на землю в том месте, где проводят ритуал и режут жертву. Например, в *мункун* «курицу режут у столба ворот, кровь выливается на землю» [Поле 90: 136], и в *Учук* кровь всех жертвенных животных полностью выпускается на землю [Поле 90: 238]. Священные рощи у марийцев представляют собой «деревья, опоясанные лыком, обгаренные первой струей крови» [РЭМ, ф. 1, оп. 2.600: 63]. Таджики при трудных родах «кровью из надрезанного гребня курицы мажут лоб, виски, живот и поясницу роженицы» [Кисляков 1959: 50], что является искупительной жертвой в пользу соответствующих духов. В библейских сюжетах выливание или выжимание крови и обрызгивание кровью на жертвеннике — частое явление. В иудейской традиции кропление кровью воспринималось как суть жертвоприношения, ибо это искупительный дар за грехи людей [Лев. 1: 5–6].

Употребление вареной крови — другая форма ее использования [РНБ. Q.IV.379: 3; ЧГИ 144: 363; 176: 226 и др.]. В этих целях кровь в свежем виде собирают в какую-либо посуду. Источники отмечают, что кровь берут только у крупного животного. В числе чувашских блюд, использующих кровь в том или ином виде, можно назвать *шйрттан*, *юсман*, *сймах*, суп и кашу.

В масленичной песне чувашей есть строки, проливающие свет на семантический аспект крови:

У старого человека кнут кудельный,
По кнуту течет масло,
Хоть и течет масло — мне не по душе.
У молодого человека кнут ременный,
По кнуту течет кровь,
Хоть и течет кровь — мне по душе [ЧГИ 145: 205].

Видимо, речь идет о симпатии или антипатии девушки к своим женихам. Ведь именно в *Ѕаварни* молодая открыто проявляет свое отношение к парням: отказывая другим, она со своим избранником катается на санях, принимает от него угощения в виде семечек или орехов, дарит вышитый именной платочек. В конечном счете кровь, капающая с кнута, и парень, погоняющий масленичную лошадь, семантически совпадают. Ибо молодые вскоре будут связаны родственными узами. Таким образом, кровь выступает как знак близких отношений. Понятие «кровь» у чувашей и некоторых других народов означает «родственник по крови». Поэтому «кровь» в приведенном примере есть не что иное, как символ родственника. Получается, что обращение с кровью в обрядах закрепляет родственными узами всех участников.

Как известно, кровь — «носитель» души, пролить кровь — значит лишить живое существо души. Вливание крови, напротив, сохраняет больному жизнь. Именно это верование положено в основу обрядового лечения от желтухи. В критический период, когда кожа больного желтухой человека приобретает темно-желтый цвет, знахарка направляет в раскрытый рот больного свежую струю крови из надрезанного горла черной курицы [Поле 88: 41–43].

Итак, можно выделить три способа обращения с кровью у чувашей: кровь животных в сакральных целях выливают на жертвеннике; кровь крупного скота употребляют в профанной пище; кровь птицы применяют в лечебных целях.

1.5. Жертвы-предметы

Предметы-вещи как жертвенные приношения — явление нередкое. Каковы их функции, место и смысловая нагрузка в религии чувашей? Для того чтобы раскрыть эту тему, необходимо обратиться к конкретным этнографическим фактам.

Монета — *укса* (*мамале, нухрат*). Речь идет о монетах мелкого достоинства и их имитации, а не о деньгах вообще, в частности бумажных. Например, об уплате солидного калыма за невесту здесь гово-

риться не будет. *Укџа* — тюркское слово: *ак* «белый» + *-ча* — аффикс уменьшительности = «беленький». Монету ритуального назначения можно определить по ситуации (нахождение на мольбище и др.) и контексту (например, *Усал укџи* — «наговоренные деньги», букв. «деньги Усала») [Ашмарин 1929а: 102]. *Мамале* — заимствование из арабского языка, исходно означало «рост, проценты, ростовщичество». Н.И. Ашмарин справедливо полагал, что в чувашском языке это слово первоначально «обозначало предварительную жертву, за которой должно было последовать выполнение самого обета» [Ашмарин 1935: 186]. *Мамале* бывают оловянные и медные, их выплавляют дома или используют старинные медные. *Нухрат* от арабо-персидского *нукре* — «серебро». Как видим, оба заимствованных слова (от араб. *мамале* и перс. *нухрат*) по значению и физическим свойствам во многом совпадают. В словаре Н.И. Ашмарина *нухрат* в описании обряда от болезни приводится после слова *мамале* в скобках. *Нухраты*, как правило, мелкие, круглой или овальной формы. Встречаются *нухраты* из серебра, олова, свинца и жести [ЧГИ 144: 250; 154: 362; Ашмарин 1935а: 44 и др.]. Старинные серебряные деньги называются *чйн нухрат* — «настоящий нухрат», а жестяные — *ахаль нухрат* — «обыкновенный, простой нухрат». Широко используемый простой *нухрат* выплавляли дома, капая олово на топор. Падая на железо, олово или свинец образует форму сплюснутых кружочков с дырочками. Для принесения *нухратов Йёрџу*, например, в эти отверстия продевают нитку и вешают несколько штук на лучину. Чуваша деньги *укџа* и имитацию *нухрат* приносили божествам и духам (например, *Киреметю*) иногда одновременно, т.е. об отождествлении *укџа* и *нухрат* (а также *мамале*) не может быть речи.

Если говорить о жанровой соотнесенности, то монеты активно используются в ритуалах, относящихся к проходам в иной мир и связям с родственниками, находящимися в ином мире. Например, в обрядах по случаю сорока дней с момента отделения души от тела без монет не обойтись. Если в этот день в хозяйстве не могут резать жеребенка, то жертвуют монету, говоря: «Там купи себе лошадь». Также находящемуся в кровати столбу-юпе участники обряда вкладывают в «рот» копейки; получая пиво во время трапезы, кружку возвращают с монетой на дне; прежде чем установить столб, на дно ямы для столба кладут деньги; установив столб на могилу, сверху вбивают монету. Свадебная обрядность также часто обращается к сценам с монетами. Например, ритуал *Хаяр пѳрахни*: при выезде свадебного поезда за полевые ворота следует жертвовать монету духу *Хаяр. Киремет* — это тот объект, жертвоприношение деньгами которому считается наиболее подходящим даром [Поле

88: 26; ИИ, колл. 238, оп. 2. 145а/82: 2; РГИА, ф. 515, оп. 15.465: 2 об. и др.]. Кроме использования монет в ритуальных комплексах, существуют самостоятельные обряды жертвоприношения монетами, например божествам и духам *Ѕёр йыш, Йёрёх, Хаяр*. Если человек не знает, кому и за что приносить жертву-монету, то ее следует отнести знахарке, которая проведет обряд по порядку.

В связи с формами жертвования монетой у чувашей следует указать на факт приготовления дара заранее. Существует обряд откладывания денег. Так, для паломничества в с. Ишаки откладывали нужное количество монет. Затем мыли их водой, завязывали в белый платок и вешали за перекладину в клету. Как свидетельствуют тексты, отложенные деньги называются *мамале*. Но откладывали не только для непосредственного жертвования самими деньгами, а также для покупки жертвенного продукта. Например, совершив обряд божеству прясла, завязывают мелочь в платок и кладут на столб до базарного дня. На базаре покупают на них калач и съедают в честь *Турй*. Принесение *мамале* может также означать обещание в будущем посвятить настоящую жертву. Например, обещая *Киремето* в будущем ягненка, в знак подтверждения этих слов следует отнести на *киреметице* монету. На собранные таким образом на *киреметице* деньги смотритель урочища покупает животное и совершает жертвоприношение. В обрядах коллективного уровня собранные у народа деньги также направляются на покупку животного, т.е. непосредственного принесения денег духам и божествам не происходит. В случае неиспользования денег в этом году, их используют в следующем году в тех же целях.

Подброшенные деньги — частое явление на местах прежних молений. Ныне их можно определить по таким топонимам, как «Денежный овраг» и «Денежная горка». Например, около д. Белая Гора Саратовской обл. и у д. Н. Тимерсяны Ульяновской обл. [ЧГИ 18, инв. 895: 3; 176: 74; Ашмарин 1929а: 202 и др.]. Как известно, в миссионерских целях церкви строились на территориях народных мольбищ. Поэтому люди по традиции продолжали бросать монеты и к церквям [Автор]. Существуют определенные правила избавления от порчи с помощью денег. Допустим, во дворе увидели мелочь в сумме 7 коп. В таком случае следует положить туда еще столько же и всю получившуюся сумму выбросить вон. Попутно назовем еще одну форму ритуального обращения с мелочью: собранные во время обряда монеты могут быть разделены между участниками. Так, во время «Девичьего пира» девушки угощают находящихся в доме людей пивом, получая в ответ на дне кружки монеты. Получившаяся сумма делится между девушками соответственно возрасту.

Подбирать жертвенные деньги нельзя, ибо такой человек берет на себя всю порчу, хворь и другие отрицательные качества жертвовавшего.

Наиболее совместимым с монетами даром является хлеб. Например, выезжая за полевые ворота, свадьба останавливается, здесь зарывают в землю в честь духа *Хаяр* одну или две копейки и горбушку хлеба [ЧГИ 29: 18]. В удмуртской свадьбе отец невесты втыкает в хлеб серебряную монету и передает дочке, та, вынув монету, съедает хлеб, денежку оставляет себе [Гаврилов 1880: 172]. Хорошо совмещаются с монетой также хмель, солод и нитка.

Хлеб (в виде горбушки или кусочков), а также яйцо и мясо домашнего животного можно употребить в качестве заменителей жертвенных монет.

Речь, сопровождающая ритуальные действия, призвана усилить значение сакральной монеты, в ней указывается конкретное божество, которому приносится дар. Так, обращаясь к божеству *Валем хуца*, его просят довольствоваться полученной жертвой, простить, объясняют, что приносят в его честь старинный серебряный *нухрат* [Ашмарин 1935а: 45].

Определенный интерес представляет семантика дарения монеты. Чуваши, укладывая родственника в гроб, в рот клали монету. К этому же семантическому ряду следует отнести эпизод «вкладывания» монеты в вырез намогильного столба, означающего «рот» умершего. Это действие происходило во время нахождения столба на кровати бывшего владельца. Деньги можно также вложить в руки или карман умершего при укладывании в гроб [Поле 89: 84, 117; ЧГИ 172: 7 и др.].

Можно попытаться найти системный ответ на вопросы: «Для чего нужно давать деньги?» или «Что он (она) будет с ними делать?» Согласно текстам, монета — это плата за землю, а также для удовлетворения духов, торговых оборотов на том свете и т.д. Однако, видимо, попытка классификации безуспешна, ибо ритуал на каждом «повороте» требует платы, откупа или выкупа. Например, на свадьбе надо платить у ворот тестя, за место невесты, калым, ложку за столом и т.д. Без монеты не черпнешь воды в обряде хождения молодой за водой, а также для обмывания умершего. Даже собственного ребенка роженица выкупает в окно за монету. Поэтому при ответе на вопрос «Зачем?», следует смотреть шире, чем это делает Б.А. Литвинский. Он предлагает четыре мифологемы с жертвенной монетой: оберег, для приобретения пищи, плата владыке подземного мира, плата за перевоз через воду. Объясняя отсутствие в некоторых могилах монеты, Б.А. Литвинский замечает, что давали не всем, ибо иного мира в таких вариантах можно было бы до-

стичь без пересечения водной преграды [Литвинский 1984: 150–169]. Конечно, исследователь определенно сужает круг возможных причин. Даже в качестве преграды на пути в иной мир, кроме воды, могут быть лес, гора, овраг и т.д., ибо, заблудившись в лесу, например, можно оказаться в ином мире.

Согласно объяснению самих носителей культуры, монета, вбитая в вершину намогильного столба *юпа*, служит светом, с помощью которого родственник может на том свете передвигаться [ЧГИ 6: 575–576; Vikař, Bereszki 1979 и др.]. Она также служит средством предотвращения порчи, которая может быть наслана и на том свете. У русских невеста, чтобы уберечься от порчи, брала в рот серебряную монету, а чувашаи боятся увидеть в своем хозяйстве чужие деньги и считают это порчей. Поэтому и в иной мир родственника необходимо снабдить своей монетой и во что бы то ни стало избежать использования чужой. В закладывании монеты в фундамент дома, дарении детям денег в *сурхури* видится стремление жить богато, иметь много скота и обрести благополучие. Но и в этих случаях монета не более чем символ.

Как показало исследование Б.А. Литвинского, описанные выше верования восходят ко времени индоиранской общности. Есть данные, позволяющие полагать индоевропейское происхождение этого представления. Наиболее устойчивыми они оказались в погребальном обряде Бактрии — Тохаристана. Как видим, чувашский материал перекликается с исследованной Б.А. Литвинским культурой.

Фигурки (куклы) — *кѣлетке* (*пукане, урхамах*). Кроме фигурок-жертв, в ритуалах используются фигурки духов и божеств (например, кукла *Йѣрѣх*), которые здесь не рассматриваются. Названия фигурок в имеющихся текстах можно объединить в две группы: *кѣлетке* — «изображение, туловище, статуя» и *пукане* — «кукла». Изображения, как правило, делаются из теста, куклы — из тряпок и теста. В большинстве случаев чувашаи из теста готовят фигуры коней и называют их *урхамах* — «хороший конь» [ЧГИ 144: 368; 154: 362; 174: 481 и др.]. Делают также изображения людей, птиц, коров и телят. Таким образом, обобщенно под фигурками понимаются *кѣлетке* (в том числе и конкретная разновидность — *урхамах*) — «изображения» и *пукане* — «куклы».

В жанровом отношении фигурки используются в таких обрядах, как избавление от болезней и недугов и от конкретных духов и божеств, насылающих неприятности. Среди них — от *Киреметя*, *Чѣк*, *Шьври* и т.д. Например, с целью спасения ребенка от смертельной болезни, мать по наставлению знахарки делает из теста изображение своего ребенка, одевает эту фигурку как покойника и хоронит в могилке. Похороны куклы

проводятся и в том случае, если в роду (семье) случились две смерти в году. Тогда после вторых похорон во избежание третьих срочно изготавливают куклу и проводят имитацию прощания и зарывания. Другой вариант — проведение «свадьбы кукол», которая совершается, если в роду (семье) состоялись две свадьбы. Во избежание неприятностей (ср. семантику «смерть—свадьба») готовят кукол (невесту и жениха), сажают их в передний угол, угощают их и приглашенных родственников. Собираются даже на следующий день [Автор].

Способы жертвования в зависимости от вида дара и жанра ритуала передаются такими глаголами, как «брось», «поставь», «спрячь» и т.д.

Вместе с фигурками приносят в жертву деньги, копченое мясо, яйца и др. Но заменить фигурки ничем нельзя. Это свидетельствует об их высоком жертвенном статусе, конечно, с учетом того, что они сами являются заменителями живых душ (животных, людей, птиц). Фигурки из теста приносятся во внеурочное время только при частных жертвоприношениях (это как бы задаток, обещание принести крупную жертву во время календарных общественных жертвоприношений).

Во время жертвоприношений, видимо, не принято вслух произносить свое обращение к божеству или духу. По крайней мере, разговаривать в этот момент нельзя. Все надо делать тихо [Поле 89: 131]. Бояться, отвлекаться, оборачиваться в пути не следует.

Понятно, что адресант верит в действенность приносимых им фигурок и в возможность заменить ими более ценные жертвы. Например, изображение *урхамах* отдается взамен лошади. Поэтому такой фигурке стараются придать реальные черты. Для этого, как объясняют, кукол одевают в красивые одежды с оформленными деталями (полами у платья, мелкими серебряными монетами и *нухратами* в качестве наряда), а *урхамахи* запрягают надлежащими сбруями. Куклы вообще в представлении чувашей — идеал красоты. Поэтому невысоких красивых женщин сравнивают с куклой [Ашмарин 1936: 74]. Реальные черты должны присутствовать во всем. Допустим, если мать хочет избавить ребенка от недуга, то приносимая в жертву кукла должна быть похожа на ее дитя. Подобие фигурок их воображаемым персонажам передается послелогом *пек* — «наподобие, как»: *сын пек* — «наподобие человека», *лаша пек* — «наподобие лошади», *кай'ак пек* — «наподобие птицы». Ибо «в символическом смысле петух то же самое, что и его образ, написанный красками, выгравированный или изваянный» [Керлот 1994: 539]. Гробик, куда укладывают куклу, тоже должен быть похож на настоящий. По сути, фигурка — это имитация, замещающая реальную жертву с душой. В Оренбургской обл. автору запомнилась такая деталь. Рассказы-

вая о «похоронах» куклы в воде, пожилая собеседница добавила, что в середину куклы они заложили живого таракана [Поле 89: 131]. Это своеобразное стремление одухотворить фигурку, ведь дух воды требует живую душу. Интересно, что в ряде языков (уйгурском, киргизском, шорском) *кёлетке* имеет значение «тени» [Егоров 1964: 105], а в чувашском — привидения и фото. Как известно, души ушедших в иной мир людей являются живыми именно в виде теней и привидений — это еще одна линия, связывающая жертвенные фигурки с душами людей. Иногда для обряда изготавливают фигурки мужского и женского пола. Это происходит в том случае, когда адресант не знает, фигурку какого пола потребует дух.

1.6. Проблема жертвоприношения человека

Что касается непосредственно чувашского материала, то здесь мы находим глухие отголоски жертвоприношения людей. Однако считать их прямым доказательством невозможно. Все они имеют связь с водой и зафиксированы в народных легендах, которые можно и сегодня записать почти в каждой деревне. Тем не менее рассказ от третьего лица ставит их достоверность под сомнение. Так, в д. Средние Алгаши Ульяновской обл. вспоминают, что детей не пускали к водяной мельнице. Пугали, что их могут заложить в основание пруда этой мельницы, убеждали, что был там подобный случай. Для этого выбирали девушку и ставили ее на дно пруда. Говорят, туда потом долго ходил ее настоящий жених, но невеста со дна пруда умоляла его уходить, ибо она все равно не выйдет, если и выйдет, то не будет принадлежать ему [Поле 94: 258]. В другом источнике говорится о жертвоприношении детей водяной мельнице. Если плотину часто прорывало, то хозяин крал маленького ребенка и спрашивал его, будет ли он держать фундамент мельницы. «По получении удовлетворительного ответа дитя немедленно живым “сажалось” на дно пруда у плотины» [ЧГИ 167: 80–81]. Детей также приносили в жертву озеру. Согласно преданию, в XVIII в., например, детей бросали в озеро Тоганаш (Красночетайский р.). «Иначе, дескать, взрослым не будет счастья: постигнет моровая язва, голод и т.д.» [Волков 1958: 40].

Возможное отражение реальных событий в таких примерах, как приношение человеческих фигурок из теста, вырезывание «пупков» и «носов» у жертвенных лепешек, приготовление супа из человеческих рук и ног в сказках, практически невозможно доказать.

Глава II

ВЕЩЬ В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ

Движимое имущество составляет часть материальной культуры. Исследование религиозно-обрядовых характеристик такого имущества призвано пролить свет на фольклорное мировоззрение этноса. В работе получили отражение наиболее характерные в этом отношении предметы.

В отличие от многих авторов, мы не склонны отдавать предпочтение материальной культуре по сравнению с духовной. Материальная культура — лишь отражение в практической жизни наших помыслов, стремлений и духовного богатства. Народная культура, воплощенная в жилище, поселении, одежде, украшениях, пище — продукт нашей деятельности, сообразной духовным потребностям. Деление культуры на духовную и материальную слишком условно, чтобы говорить о них по отдельности, ибо в совокупности они составляют единый продукт деятельности человека. Не существует материальной культуры вообще. В конце концов материально все, даже взгляд, чувство, воздух и т.д. Если говорить о материи применительно к этнической культуре, то скорее всего следует ввести термин «материализованная культура». Однако и она — объект культуры, духовность. Например, женская головная повязка *сурпан* как для участников обряда и владельца, так и для хранителя предметов старины прежде всего вещь, имеющая духовную ценность, а не материальную. *Сурпан* в любом контексте не представляет (в том числе и для зрителей в музее) материальной ценности, а вызывает интерес, любопытство и восхищение как явление духовной жизни.

Вещи, которыми мы пользуемся в повседневной жизни (например, бритвенный станок, галстук, салфетка на тумбочку), тоже могут иметь ритуально-религиозный характер. Мы бываем так привязаны к вещам, что бережем их и не расстаемся с ними в течение многих лет. А если с этой вещью связана память о ком-либо (дар умершего отца, подарок на день свадьбы), то предмет становится реликвией. Мы, сами того не замечая, не торопимся проститься с подобными вещами, возможно уже пришедшими в негодность, оправдывая этот поступок якобы необходимостью экономии и бережливости. Тем самым мы подсознательно становимся религиозными людьми.

История исследования данной темы представлена в работах российских и зарубежных этнологов (см. библиографию), однако на чувашском материале рассматривается впервые.

Мир вещей в религиозно-обрядовом контексте проявляет себя иначе, чем в обычной бытовой ситуации. В данной работе одежда интересовала нас не в рациональном, а иррациональном плане. Утварь, упряжь, принадлежности рукоделия, мебель — эти классы вещей, как выясняется, отличаются особой ритуальной активностью.

Одежда сама по себе — предмет исследования материальной культуры. Однако в аспекте обрядности она представляет интерес как явление духовной культуры. Основная задача этой работы — изучение народной одежды в контексте обряда. Платку придаются широкие знаковые функции. Например, согласно свадебным песням, повзрослевшие девушки после стирки белья свой платок вывешивали на ворота со стороны улицы. Парень, желая указать на свою возлюбленную, говорил, что хочет иметь этот платок. *Сурпан* фигурирует уже на сватовстве, когда оговаривается количество выделяемых подарков от имени невесты. Основное его назначение — покрывать волосы женщины. Для исследователя культуры представляет интерес наименование отвала деревянной сохи, который, как и женский головной убор, называется *сурпан*.

В источниках XVIII–XXI вв., используемых нами, речь идет о деревянных ковшах с ручками. Вручение ковша пива выделяет обладателя, указывает на его социальный статус, делает его полноценным участником ритуала. Разведенный в ковше раствор способен обновить «испорченный» организм. В общесельских обрядах используется несколько котлов, которые позволяют варить отдельно легкие и печень, сердца, конину, телятину, гусей и уток. Сваренное мясо вытаскивают и кладут на рогожу или скатерти, а в бульон заправляют крупу. Кроме того, по количеству котлов на месте пекут лепешки с «носом» и «пупком». Ярким примером использования ведра является обряд вызывания дождя. Молодая, впервые идущая к роднику за водой, как правило, три раза подряд сваливает ведро с водой, только потом черпает сама и идет домой, где вода используется для приготовления супа. Пустое ведро имеет отрицательное значение по соотношению с нормой.

Ритуальный удар нагайкой всегда носит только символический характер. Поэтому удар можно нанести платком, прутиком и нагайкой, сделанной из соломы. Главное — нанести троекратный удар и обеспечить очищение человека, дома, строений. Семантическую нагрузку хомута можно увидеть только в обрядовом контексте. Сквозь него смотрят девушки, чтобы увидеть суженого; он указывает на нецеломудрие не-

весты (если одеть на шею свата или родителя), его надевают вору на шею (чтобы отторгнуть человека от деревни). Эти и другие примеры призваны провести черту между «этим» и «тем» обществами, шире — мирами. Узда — средство управления и символ целого. Владение уздой равнозначно владению лошастью. Отсутствие узды в руке означает отсутствие орудия управления и самого коня.

2.1. Одежда

Одежда — *тумтир* (*тум*, *кёне-йём*). Слово *тумтир* состоит из двух частей: *тум* — «одеяние» + *тир* — «кожа, шкура». Вторая часть, видимо, является рудиментом древнего обычая прикрывать тело шкурой зверей, добытых на охоте. Одежда является предметом исследования материальной культуры, однако в аспекте обрядности она представляет интерес как явление духовной культуры [Поле 90: 57; МАЭ, отд. Европы, колл. 347. 10(2); Миллер 1788: 57 и др.].

«Семантический статус одной и той же вещи может... изменяться в зависимости от ситуации» [Байбурин 1981: 217]. Более того, если современная чувашская или русская женщина идет по улице без специальных украшений — во внеобрядовом контексте это нормально, но для индийской женщины быть без украшений среди людей — все равно, что быть без одежды. Таким образом, вещи включаются «в сферу социальных взаимоотношений между людьми» [White 1987: 182].

В данной работе остановимся на наиболее сакрализованных предметах народного костюма. Помещенные здесь краткие описания не ставят искусствоведческой задачи и тем более задачи полного охвата, их цель — дать определение и вызвать общее представление. Основная задача — изучение народной одежды в контексте фолк-религии (Folk Religion). Необходимость написания такой работы вызвана отсутствием специального исследования, хотя одежда как явление искусства, этнографический объект вообще находит отражение в научной литературе.

Обрядовое проявление одежды помогает лучше понять воззрения людей на мир, дать оценку социальным отношениям. Как известно из свадебной обрядности, невеста готовила себе приданое задолго до сватовства. Сундук с одеждой и другими вещами невесты грузили на телегу. Нередко приготовленной до свадьбы одежды женщине хватало до конца жизни, она являлась ее собственностью. Правила обыденного права позволяли в случае развода забрать все приданое в дом родителей.

Обрядовое одевание предусматривает и специальное помещение. У чувашей таким местом, как правило, является клеть. Здесь хранятся

сундуки и другие емкости для одежды, здесь же переодевают жениха и невесту.

В жизни чуваша существуют два обряда, по случаю которых стараются одеть на себя и особенно на детей обновки, — это *мункун* и *симёк*. Объясняют, что вместе с новой одеждой прибавится новая сила. Эти два праздника находились на стыках сезонов, соответственно требовали и внешних перемен в дни весеннего равноденствия и начала лета. В *сёрен*, входящий в цикл *мункун*, люди старались избавиться от прошлогодних недугов и болезней. С этой целью кидали в воздух верхнюю одежду и говорили: «Хворь-болезнь уходи».

Обряд инициирования дождя предусматривает вхождение в воду в одежде. В воду заходят (хотя бы по поясе) все участники, в том числе старики. По этому случаю надевали платья и рубашки с национальными вышивками. Исследователи полагают, что этот акт отражает сохранение рудиментов древнего обычая давать божеству воды живых людей.

Оставшаяся от умершего человека одежда не хранилась, а выбрасывалась или отдавалась нищим. В день установления столба на могилу *юпу* наряжают в одежду умершего человека, тем самым идентифицируя их.

Не рекомендуют одежду оставлять без присмотра, ибо через кусок, вырезанный незаметно, на обладателя можно наслать порчу. Например, достаточно бросить этот кусок в сухой овраг и сказать: «Пусть высохнет, как этот овраг».

Пошив и вид одежды также являются индикатором социальной ситуации. Культурологи отмечают, что социокультурный стресс и неустойчивость обуславливают деформацию и неустойчивость костюма [Kroeber, Richardson 1940: 149]. Исходя из логики, можем сказать: устойчивость фасона, должно быть, указывает на социокультурное спокойствие. Для сравнения можно говорить о внешнем виде людей в мирное и военное время, периода расцвета и упадка, порядка и анархии в стране.

Платок на голову — *тутёр* (*явлёк*). Женщины сначала на голову повязывают широкий *сурпан*, покрывающий все волосы, а сверху — платок. Девушки и женщины пользуются хлопчатобумажными белыми и цветастыми платками преимущественно светлых расцветок. В день окончательных проводов души человека на постель кладут его заместителя — *юпу*, а на него — одежду; если женщина, то обязательно «повязывают» платок или *сурпан*. Желая привлечь умершего родственника к общему увеселению, пляшут, накидывая на голову платок с деревянной фигуры *юпа* [ЧГИ 21: 22, 514, 527 и др.].

Платок наделяется широкими знаковыми функциями. Согласно свадебным песням, повзрослевшие девушки свой платок вывешивали на

ворота со стороны улицы. Парень, желая указать на свою возлюбленную, говорил, что хочет иметь тот платок. Таким образом, платок входит в круг оспариваемых парнями предметов. «Игра в платок» начинается еще в детском возрасте. Для этого дети, взявшись за руки, встают в круг. Один из них держит лист дерева и кричит: «Платок! Платок!» К нему с двух сторон устремляются двое ребят. Кто станет обладателем листочка, тот кричит сам. Если девушка, которой симпатизирует парень, вдруг перестанет с ним общаться, юноша может отнять у нее платок, объявив себя владельцем ее символики. Новый кавалер девушки в таких случаях обязан силой отнять у того парня платок. В противном случае первый парень продолжает считаться для этой девушки более близким. Так возникали споры, драки.

Дарение платка парню равносильно признанию в любви.

Платок выражает и сложные взаимоотношения парня и девушки:

Шелковый платок в два слоя,
Отделить бы один.
Мой любимый в две стороны,
Повернуть бы в свою [ЧГИ 14: 91].

Дарение платка в соответствующей обстановке может означать согласие на брак. Так, во время сватовства девушка отдает свахе платок, который на свадьбе повязывается женихом поверх пояса. В молодежных песнях *Вэйя*, а также в свадебных частушках этот мотив имеет широкое распространение:

В воде квакает лягушка,
В поле шипит змей.
Девушки из Анаткаса
Предлагают платки.
Кричат в окно:
«Коль платок короткий,
И сама могу прийти» [ЧГИ 7: 772].

Грубому принародному осмеянию подвергались девушки, дарящие платки одновременно двум парням. Поведение таких девушек приравнялось к распутству.

Платок, полученный от невесты во время сватовства, называется платком зятя. Его края украшаются кружевами и бахромой. Он повязывается на пояс поверх одежды так, чтобы два конца свисали по бокам.

Платок может служить покрывалом для невесты, особенно на первом этапе свадьбы. Например, девушка в сопровождении подруг ходила к соседям и причитала со слезами. В это время она покрывалась платком с бахромой и не показывала своего лица.

На сговоре называются вид и количество даров со стороны жениха, куда обязательно входят и платки. Обычно самым близким родственникам невесты, в том числе родителям, дарят рубашки, остальным женщинам — платки, мужчинам — полотенца.

У чувашей на свадьбе принято, чтобы свекровь преподносила своей снохе платок. Если мать парня не доживала до свадьбы сына, она оставляла приготовленный к случаю платок сыну и наказывала повязать своей жене. Часто таким платком оказывался платок, полученный от своего мужа [Автор]. Подобный дар свекрови напоминает о родителях мужа и делает родственные чувства более осязаемыми. Удмурты аналогичный подарок делали после хождения молодой за водой: свекровь клала платок снохе на плечи [Гаврилов 1880: 179].

Платок входит в число подарков молодой родным жениха. Аналогичные представления существуют у удмуртов. Любопытна сцена у кетов. Старшие женщины из семьи жениха наполняли медный котел подарками, в числе которых были и платки. Если родители невесты переворачивали котел, не вынимая подарков, — сватовство не состоится. Если невеста брала из рук жениха платок, предложение считалось принятым [Алексеев 1980: 52].

Платок — олицетворение чести девушки. Поэтому он в обрядовой поэзии символизирует реальное или подложное нанесение позора. У чувашей молодая имеет «платок невинности», который после брачной ночи осматривает только сваха. Этот платок чести передается свахой матери молодой, а последняя в знак гордости пляшет, размахивая им принародно.

Разрывание или разрезывание платка означает развод или размолвку.

Платок является жертвенным даром ряду божеств и духов, особенно *Киремтю* и духам предков. Например, намогильному столбу, принадлежащему женщине, завязывают платок.

Спорным моментом является дарение платка рекруту. Согласно одним источникам, в руках рекрута развешаются платки желтые и белые. Но другие источники, например оренбургские чувашки, отрицают такую возможность, они считают правильным дарить рекруту только полотенце.

Платок используется в качестве откупа в свадебных обрядах. Молодая откупается им за первый забор воды из источника, дарит мальчику взамен нахождения спрятанного покрывала. Шурин, сидящий на сундуке с приданными, получает от зятя почетный платок.

В пятницу в неделю *мункун* устраивали спортивные состязания. Для награждения победителей у молодых женщин, вышедших замуж в течение последнего года, собирали платки, а у остальных — полотенца, *сурпаны*, яйца. За право владения этими подарками мужчины состязались в борьбе, скачках, беге и прыжках в длину [Поле 90: 181; ЧГИ 29: 505; 160: 232 и др.].

Платок может служить скатертью. На сборе родственников по торжественным случаям каждому гостю за столом клали шелковые платки, а на них ставили кружки с подслащенным пивом. Чашку с кашей, предназначенную для божества *Хёртсурт*, ставят на печку, постелив белый платок. Придя на кладбище, сначала на могилу стелют платок, а потом выкладывают гостинцы.

В ритуале платки используются и в качестве покрывала. Так, до начала совместной еды в *мункун* вся пища в приготовленной посуде (вода, чашки) накрыта платками. В ритуале жертвоприношения *Киреметю* в домашних условиях оставшиеся кости сжигаются в печи, а зола собирается в кучу путем подметания гусиным крылом и накрывается белым платком. Затем эта зола относится на святилище. Как видим, под платками временно хранятся приготовленные для сакрального обращения продукты и их остатки.

Платком чуваши завязывали что-либо ритуально ценное. Жертвенные дары (муку, солод, *юсман*, *нухрат*, хмель и другие предметы) божествам и духам типа *Киремет*, *Мемеле* и *Хытӓм* относят, завязывая вместе в платок. При сватовстве на стол кладут хлеб, а на хлеб — деньги в платке. Жертвоприношение на благо семьи сопровождается отнесением в поле на какую-нибудь веточку мелких лепешек, завязанных в платок. Страдающего от *Киреметя* человека можно излечить, принося в дар монеты, завернутые в платок [ЧГИ 6: 594; 21: 162; 29: 509 и др.]. Русские после снятия с невесты покрывала молодых помещали в чулан, куда относили «кромку хлеба, на которую наверхивали платок» [Мыльникова, Цинициус 1926: 136].

Платком можно отметить принадлежащую человеку собственность. Во дворе свекра к невесте подводят теленка. Она кусает правое ухо животного и на голову ему навешивает платок. Таким образом она отмечает полученный в дар скот и становится хозяйкой будущих приплодов.

Основные персонажи на свадьбе опоясываются пестрыми платками, обозначая свои роли.

Платок, развевающийся на колышке, установленном по пути на кладбище, означает место, где совершают последние почести умершему в сороковой день. В этом случае платок находится на пограничной черте между деревней и кладбищем.

Платок на дуге — символ прощания. В основном используется на похоронах и в *юна*. Но платок на дуге встречается и в свадебных обрядах, и при проводе в солдаты, подчеркивая тем самым их семантическую сходность.

Платок выступает в качестве заменителя других вещей. Так, на могильный столб женщине завязывают *сурпан* или платок. В сороковой день всем помогавшим при похоронах дают монетки, а некоторым — платки.

Сурпан (*тастар*) — род вышитого полотенца, используемого женщинами как головной убор (при произношении звук *n* выговаривается полузвонко, русскоязычная литература склонна писать *сурбан*). Изготавливается из поскони, конопли, льна. Приготовленная нитка ткется на станке. Материал-основа, как правило, шире и длиннее, чем полотно для полотенца и платка. Отличается каноническим оформлением. Основа — белое полотно, по краям — красные тканые полосы. Концы состоят из двух или трех частей. Ближе к концу — сплошное тканое полотно из красных ниток, которое может и отсутствовать. Далее — богатая полоса узора. Завершается полотенце пришитой полоской кружева ширины *сурпана* [Ашмарин 1936а: 202–204].

Этимология слова восходит к персидскому *сарбанд* = *сар* «голова» + *банд* — «завязка», т.е. повязка на голову.

В свадебной обрядности он первый раз фигурирует уже на сватовстве, когда оговаривается количество выделяемых от имени невесты *сурпанов* в качестве подарка родственникам жениха. Представляет интерес операция с отдельными частями. Если на сватовстве матери жениха через сваху передается целый *сурпан*, то жениху — лишь часть в виде конца. Кроме того, в свадебной песне, исполняемой хором со стороны жениха, есть слова, свидетельствующие об отправлении свахи к девушке «резать сурпан».

Как поется в сцене ожидания выхода невесты из родительского дома:

Прекрасная сноха, ай, Настус,
Три раза послала весточку сама,
Согласно весточке приехали.
Отрезок сурпана сама прислала,
С [отрезом] сурпана приехали [ЧГИ 29: 16].

Дополнительным материалом может служить форма развода с использованием *сурпана*: муж рвет или режет *сурпан* жены пополам, одну

оставляет себе, другую отдает ей; после этого обе свободны: она может выйти замуж за другого, а он — жениться на другой. Здесь можно говорить о том, что *сурпан* в начале свадьбы символизирует желание сторон быть двумя половинками одной целой. Два куса *сурпана* можно оценить также как своеобразные «пароли», находящиеся в распоряжении чужаков, которые предьявляются при встрече. В отличие от этого, развод означает разрывание целого на две самостоятельные части.

Сурпан в качестве подарка невесты вручается близким женщинам рода во время отъезда из дома отца.

Он в свадебных сценах может выступать в качестве покрывала. Существует обычай на столе у жениха и у невесты иметь хлеб с воткнутой в него стрелой, которые покрываются этим головным убором. У жениха пользуются *сурпаном* его матери, у невесты — *сурпаном* ее матери. Чаше всего именно этот *сурпан* и повязывают молодой на голову. С таким набором вещей в руке — хлеб, стрела (вариант — палка или трезубец), *сурпан* — старший дружка предстает перед стариками и спрашивает себе место за столом.

Одевание на невесту *сурпана* и другой женской одежды происходит в клети (амбаре). Занимается этим золовка жениха.

Основное ритуальное назначение *сурпана* — покрывание волос женщины. Широким полотном обертывали голову так, чтобы не было видно ни одного волоска. Показывать женщине волосы и голые ноги членам семьи считалось неприличным, особенно избегали свекра и деверей. Если девушкам дозволялось находиться с неприкрытой головой, то женщинам этого не разрешалось. Без *сурпана* также было не принято выгонять скот на улицу, ходить в поле на работу. Распространялось такое отношение и на умершую женщину. Укладывая ее в гроб, ей обязательно повязывали *сурпан*, а сверху — платок. Более того, даже на земестителя-юпу у женщин полагалось надевать *сурпан*, в чем можно видеть проявление желания быть только в этом головном уборе. Позже, когда чувашки на могилах начали ставить кресты, обычай оставлять на крестах *сурпаны* долгое время сохранялся [Поле 94: 250; ЧГИ 21: 22, 514 и др.].

Сурпан не платок, он крепится к голове иначе. Во-первых, у него имеются специальные завязки. Во-вторых, по отношению к нему используется тот же глагол, что и к лаптям, — *сыр*, нюансы которого в контексте с *сурпаном* можно передать словами «обувать, покрывать, окружить, наверхтывать, навязывать, облепить». *Сурпан* крепят около ушей с помощью специальных завязок, а оба свободных конца опускают на спину и прикрепляют к тесемкам фартука. Имеются диалектные

вариации: если низовые чувашки основную часть *сурпана* наматывают на голову и сверху повязывают платок, то верховые основную длину *сурпана* обертывают вокруг шеи, ибо на голову у них повязываются лобная повязка *масмак* и платок.

Девушки к замужеству готовят несколько *сурпанов*, так как ими молодая одаривает своих близких родных, пришедших на свадьбу. Готовясь к *Акатуй* (празднику в честь сева), у молодых женщин, вышедших замуж после прошлого *Акатуя*, собирают *сурпаны*, которые потом служат призами победителям в скачках, борьбе и беге.

Существует специальный обряд «Показ сурпана» (синоним — *сурпан сӑри* «Пиво по случаю надевания сурпана») — первый визит молодых к родителям девушки. В качестве основного гостинца используется пиво. До посещения молодых во дворе у ее родителей временные устройства, называемые *шилӑк*, не разбираются, т.е. этот цикл органически входит в свадебную обрядность.

Естественно, *сурпан* — атрибут женщины. В старину легко можно было отличить девушку и женщину, а также невинную и порочную по отсутствию или наличию на голове *сурпана*. «Пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал и пока на голову молодой не возложен еще сурпан, молодые не могут вступать в супружеские отношения» [ЧГИ 40: 238]. Песни парней о желании надеть *сурпаны* на головы девушек из другой улицы говорят об их серьезных намерениях. Надев на голову *сурпан*, женщина ни по какой причине (смерть мужа, развод) не должна его снимать. Здесь не имеет значения: брак был оформлен венчанием или нет. Увидев женщину без *сурпана*, ее ловили и сорок раз обливали ведром холодной воды. Если умирала девушка, то к ней в гроб клали приготовленный ею *сурпан*, чтобы она на том свете вышла замуж. Поэтому справедливо замечание священника Д.Ф. Филимонова к одной из книг Н.В. Никольского: «К нарядам девушки причислен сурбан. Это неверно. Сурбан есть принадлежность замужней женщины» [ЧГИ 168: 43].

Вышитый конец *сурпана*, который жених получил от невесты через сваху, входит в наряд жениха. Он может прикрепляться в разных местах костюма (на спину, грудь), а также суется за пазуху, оставляя конец наружу. *Сурпаном* может опоясаться мольщик при исполнении обряда.

Старые *сурпаны*, имеющиеся дома, использовались вместо полотенца, середина (без узоров) шла на изготовление свеч. Для этого вырезали небольшой кусок, скручивали спиралью и обкатывали на воске, предварительно растопленном на сковородке. Более состоятельные семьи на похоронах *сурпаны* использовали вместо вожжей [ЧГИ 21: 517, 521, 524 и др.].

Для исследователя культуры представляет интерес название отвала деревянной сохи, который, как и женский головной убор, называется *сурпан*. От угла расположения отвала-сурпана зависит форма грядки. Естественно, в совпадении названия головного убора и части сохи улавливается земледельческий уклад жизни носителей *сурпана*.

Ассоциативное мышление способствует видению в *сурпане* символа дальней дороги. В загадке *сурпан*, растянутый в поле, означает пеший путь.

Сурпаном можно отблагодарить за услугу и оплатить за работу. Так, повивальной бабке дарят *сурпан*, а знахарке его можно предложить вместо денег [ЧГИ 26: 227; 207: 72, 77 и др.].

Шапка — *сёлёк* (*калтак*) — этимологически родственно персидскому головному убору *йәләк* [Рубинчик 1983: 750]. В современной Чувашии шапка является мужским головным убором, но в старину ее надевали и девушки на *тухью* зимой.

Шапка в обрядовом контексте обуславливает семантические ситуации. Так, явившийся на сватовство человек кладет шапку рядом, выражая тем самым, что «если дело не будет ладиться, готов уйти, вот и шапку рядом положил». А обмен шапками между сватом и отцом невесты означает согласие сторон и служит вещественным доказательством перед людьми.

Материалы свадьбы чувашей однозначно свидетельствуют, что жених одет в зимнюю одежду, на голове всегда шапка. Согласно источникам, шапка жениха бывает типа «крымской»: из овчины кудрявой шерсти, большая, белая. К лобной части пришивают монету (одну или три). Он не расстается с этой шапкой и в доме, и за столом, и во время еды. Единственным исключением является прием кружки пива из рук тестя: тогда он в знак исключительного уважения на это время снимает шапку. В пользу нахождения жениха в шапке говорят и строки из свадебной песни, где просят зятя снять шапку, чтобы увидеть его кудрявые светлые волосы. Жених встает рядом с невестой у печки под кошму также в шапке. Аналогично одеты и дружки [РГО, р. 53, оп. 1.57: 5 об.; ЧГИ 1: 135; 21: 138 и др.].

Невесте пытаются надеть шапку еще при снаряжении к свадьбе. Но она сбрасывает ее, тогда невесту накрывают покрывалом. А после снятия покрывала у печки ей тут же надевают шапку жениха. В клеть на первую брачную ночь она отправляется в этой шапке. Должно быть, этот акт означает, что она уже покорена и находится под покровительством родни мужа [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 28: 890; 211: 57 и др.].

Готовясь к молению и жертвоприношению, молельщик должен одеться соответствующим образом, в том числе иметь шапку на голове. Снимая на время непосредственного моления шапку, он обязан после опять ее надеть. В отличие от чувашей, удмуртский жрец молится в шапке [Гаврилов 1880: 162, 172].

Широкое распространение у чувашей имеет правило держать шапку под мышкой в разных обрядовых ситуациях. Так поступают, например, при обращении к *Киреметю*, в обряде *чүклем*, а также в семейных молениях. Как правило, шапка закладывается под левую мышку. Правило распространяется как на молении стоя, так и на моления в положении коленопреклонения. Молельщику желательно иметь (хотя бы на время) новую шапку. Естественно, речь идет только о мужчинах. Женщинам в особых случаях разрешается молиться, имея под мышкой шапку мужа. Если за хозяина молится другой человек, то он обязан под мышкой иметь шапку хозяина того дома, где проводится действие. Правой свободной рукой молельщик держит предметы жертвы (хлеб, сырок, мясо). Если перед молением присутствующим раздают в руки кусочки жертвенной еды, то и они повторяют жесты молельщика: под левую мышку мужчины закладывают шапки, правые ладони с полученными кусочками протягивают чуть вперед [ЧГИ 21: 2, 3, 6 и др.]. Интересную и архаичную типологию обнаруживаем у некоторых африканских племен, изображающих своих вождей в одной руке с кинжалом (варианты: с трубкой или сосудом для вина), в другой — с черепом предка [Мириманов 1986: 112]. Как видим, прослеживается явная параллель между шапкой и черепом предка. Типологически они взаимозаменяемы и однофункциональны: в обоих случаях к божествам обращаются от имени предков.

Важно отметить функцию, которую выполняет шапка при наклонении к земле. После каждого оборота моления молельщики садятся на колени лицом на восток и касаются лбами шапок, которые они до этого держали под мышками, опускаясь, кладут их на землю. В это время все присутствующие повторяют жесты молельщиков. Приходилось видеть, что ныне молельщики-старухи вместо шапки используют шерстяные варежки. Видимо, земли нельзя касаться лбами.

Снятие шапки в обрядовом контексте означает обращение к божествам и духам, предложение им жертвы за благосклонность в прошедшем году и доброжелательность в будущем. В обрядах проводов в солдаты снятие шапки всеми провожающими на околице немногим отличается от проводов человека в иной мир, ибо в обоих примерах человек переходит в иное качество, отделяется от сельчан. Ныне сакральные элементы снятия шапки проявляются в желании поклониться ува-

жаемому человеку, могиле, святому месту, а некоторые любят снимать шапку при встрече с уважаемым знакомым [ЧГИ 6: 591; 144: 168; 152: 184 и др.]. В противоположность этому неснятая шапка означает исключение данного человека из соответствующего контекста. Так поступают все молельщики: до и после моления они действуют в шапке. Неснятие шапки также равнозначно неприданию значения мероприятию или персоне. Так, священники возмущались, что чуваша при встрече с ними во время крестного хода не снимают шапок и не крестятся.

Как видим, шапка является не просто головным убором, в ритуальной ситуации она приобретает отчетливый сакральный смысл. Укладываемая в гроб, умершему надевают шапку [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; РАН, ф. 21, оп. 5.149: 118; РНБ. Q.IV.379: 17 об. и др.]. Речь идет о мужчинах. В редких случаях шапку можно заменить ее имитацией, сшитой из холста. Более того, в гроб клали шапку про запас, ибо понятия «тот свет» и «зима» на семантическом уровне равнозначны. Те же цели выполняет шапка при обращении со столбом *юпа*: заместителю умершего (если он мужчина), после того как его уложили на постель, надевают шапку.

Переворачивание шапки (выворачивание, надевание задом наперед) на голове, видимо, рассчитано на предотвращение возможной беды и избежание наказания. Чуваша на закалывание скота не для сакральных целей приглашали татарина или резали сами, но при этом шапку надевали задом наперед. Такая особенность сохранилась среди некрещеных чувашей.

Лапти — *çăпата* (от рус. *чобот*, *чапачь*). Плетение лаптей являлось привычным занятием у чувашей. На посиделки некоторые парни в старину приходили с лыками и плели лапти. В долгие зимние вечера успевали изготовить по две пары. Считали, что плетением лаптей можно заниматься и на том свете, поэтому умершему родственнику в гроб клали, помимо прочего, кочедык и ножик для плетения лаптей [ГАУО, ф. 318, оп. 13.61: 32 об.; ЧГИ 29: 553; Чулков 1786: 244 и др.].

Понятие о лаптях как о повседневной обуви получило отражение в ритуалах. Так, укладывая тело умершего в гроб, родственники надевали ему новые лапти [РНБ. Q.IV.379: 17 об.; ЧГИ 21: 514; 154: 221 и др.]. Желание отдать последние почести здесь вторично и рационально, важнейшее желание обеспечить новой обувью, чтобы он там мог ходить.

Девушки на выход надевали лапти, плетенные особым способом — в девять лык. Такая обувь входила в комплект наряда взрослых девушек. В плаче невесты выражается стремление беречь, содержать в чистоте эти лапти:

В новые лапти я обулась,
Как бы не задеть грязь носком [Ашмарин 1937а: 37].

Конечно, смысл высказывания шире — не запятнать свою честь, не осрамиться. Таким образом, лапти символизируют девушку на выданье как буквально, так и в переносном смысле.

Со временем лапти становятся признаком бедности. Их начинает вытеснять фабричная обувь. Эта тенденция выражена в молодежной игре-гадании. Девушки по дороге в баню (каждая отдельно) просеивали на пол золу. Если через сутки обнаружат след от лаптя — выйдет за бедно-го, если от башмака — за богатого.

Лучшими мастерами по плетению лаптей, как правило, были старики. У них старались покупать выходные лапти. Таких умельцев в деревне обычно бывало не более трех. У некоторых мастеров плетение лаптей становилось ремеслом.

Если человек где-либо заблудится, советуют переобуть лапти: левый надеть на правую ногу, правый — на левую. Профессор И.И. Одюков на полях одной моей рукописи сделал заметку, в которой он рассказывает случай из своего детства. Однажды в дождливую погоду они с сестрой заблудились в лесу недалеко от Волги. После безуспешной попытки выйти на дорогу переобули лапти и вскоре услышали гудок парохода.

Женщины выпрашивали лапти у легко рожавшей и надевали их на время родов. Лапоть служит местом хранения пуповины новорожденных. Старый лапоть с содержимым прячут в недоступном для детей и скота месте.

В *сурхури* лапти и другая обувь используются для гадания. Выходят во двор и бросают лапти через забор на улицу. По направлению лежащих лаптей гадают о своих будущих мужьях и женах: если лапоть лежит носком (вариант: веревками) на юг, то жених придет с южной стороны, если на восток — с востока и т.д.

Выражение «обуть лапти задом наперед» значит дожить до глубокой старости. На сборе родни в честь новорожденного дают благословение новому члену рода, желая дожить до того времени, когда он обуе лапти задом наперед. Знахарка, приступая к занятию, одевает все наоборот: платье выворачивает, *сарй* вешает вперед, лапти обувает задом наперед, онучи переворачивает, волосы распускает, завязку у шеи развязывает, а сама встает на метлу. Такие обратные действия, помимо прочего, выражают сакральность, способствуют установлению связи с иным миром.

Уходящий на тот свет человек не должен беспокоить живых своими приходами в неурочное время. Поэтому ему развязывают все узлы, в том числе веревки у лаптей: так ему труднее будет собраться сюда.

Как правило, умершему обувают новые лапти, а его старые выбрасывают вместе с нательным бельем. Но учитывая, что лапти входят в число личных вещей, иногда старые вместе с другой мелочью клали в гроб.

Форма лаптя символизирует гроб в обрядовых имитациях похорон. С целью вызывания дождя из теста готовили изображение человека и помещали его в лапоть. Такой «гроб» усердно топили в воде.

Лапоть являлся жилищем одного из наиболее почитаемых духов — *Йёрёха*. Этого духа-покровителя устраивали в лапоть и время от времени кормили киселем.

Отдельно следует рассматривать обряд «Греть покойников». На славянском материале он разбирался Д.К. Зелениным и др. Содержание обряда — сжигание старых лаптей на улице на следующее утро после *мункун*. Смысл обряда обычно связывают с почитанием предков, гостивших в эти дни у своих родственников. Здесь же люди угощают друг друга пивом из кувшина. Объяснение, что в огне нуждаются не только живые, но и покойники, поэтому в дни весеннего поминовения жгут лапти, считаю православным (иначе говоря, неверным) толкованием. Заметим, что день сожжения лаптей — это следующий день после *мункун*. Если возникало желание «греть покойников», то это лучше было сделать сначала, сразу после того, как они придут. Помимо этого, чувашки одновременно обращаются и чествуют таких важных домашних божеств, как *Хёртсурт*, *Кил-йыш*, *Карта*. Угощая божество *Карта* кашей, чувашки также разводили огонь в лапте. Сохранившиеся объяснения не свидетельствуют в пользу согревания покойников. Так, сжигание лаптей помогает загнать колдунов, ходивших с целью порчи в последние ночи, домой, ибо они не выносят дыма. Пока горят лапти, люди прыгают через костер, чтобы освободиться от разных болезней. Завершив сжигание лаптей, народ тщательно моется в бане [ЧГИ 21: 534; 160: 33, 388 и др.]. Как видим, людей больше беспокоит собственное благополучие (избавиться от порчи колдунов, болезней, очистить себя от пота и грязи). Эгоцентричность вообще свойственна обрядам. Поэтому чувашский материал нельзя назвать обрядом с целью «согревания покойников». Скорее это обряд очищения и выпровождения.

Поскольку лапти постоянно использовались человеком, народ слагал в их честь даже гимны. При одевании новых лаптей обязательно произносили молитву, например:

У ненавидящего пусть продырявятся глаза,
У нетерпящего пусть лопнет сердце.
Идущий пусть остановится,
Всадник пусть спешится.
Пусть эти лапти
Служат сто лет,
Пусть носятся, пока не порвутся,
Как изнаются — пусть лежат еще три года [ЧГИ 154: 368].

Хушпу — женское головное украшение. Остов данного убора делается из полотна кожи длиной в пять четвертей, обшивается холстом. Сверху нашивают кумачовую материю. Форма остова дает повод в обрядовой поэзии сравнивать его с вьюшкой для навивки ниток, реже — с котлом.

Старший дружка в своем созыве на свадьбу, в частности, говорит:

У кого есть — наденьте хушпу,
У кого нет — вьюшку.

Верхушка у *хушпу* завершается заостренным незашитым концом. Сзади пришит *хўре* — «хвост», называемый в литературе еще лопастью и затыльником. Шьют его из холста. Он тянется почти до подколенок, постепенно суживаясь к концу. Его размеры: ширина четверть с небольшим, длина — один аршин. У поясицы хвост продевается под пояс, под верхней одеждой его не видно. В загадках его сравнивают с лубом, висящим за домом, т.е. на спине женщины. *Хушпу* женщины одевают на *суртан* и подвязывают под подбородком ремешком [ЧГИ 24: 715; Лепехин 1771: 159; Паллас 1773: 136 и др.].

Хушпу — одно из самых драгоценных украшений чувашской женщины. Основной ценностью являются старинные серебряные копейки и рубли (в том числе иностранные), кроме того, он содержит множество оловянных блесков и бисер в несколько рядов. На лбу ниже остова висят три серебряные монеты (в середине — крупная, по сторонам — поменьше). На затылочной части также размещены монеты. Верхушка от головы приподнимается на вершок и украшена кораллом. Край *хушпу* украшен цепочкой из бус. На всю свободную поверхность нашиты монеты в виде рыбьей чешуи, сверху — мелкие, внизу — покрупнее, в самом нижнем ряду — двугривенные. Например, рассказывается о варианте в два ряда денег: один ряд из десятикопеечных, другой — из полтинников. Встречаются упоминания о семи рядах монет или *мух-*

ратов (имитаций). *Хушпу* также обвешивается бусами и бусовидными пластинами овальной формы. Кроме того, с *хушпу* по всей окружности свисают кисточки из монет. Общее количество монет и имитаций у готовящегося к свадьбе *хушпу* может составлять 400 штук. Лопасть-хүре на конце вышивается разноцветной шерстью с бахромой и завершается цветными шнурками; нанизывается бисер и ужовки. В целом, *хушпу* представляет собой увесистый головной убор. С учетом его богатого украшения праздничную дугу к упряжи лошади сравнивают с *хушпу*, принадлежащим богатой невесте [Лепехин 1771: 159; Паллас 1773: 136; Ашмарин 1941а: 277 и др.].

Требует уточнения ареал распространения этого женского украшения. Примеры, вошедшие в данное исследование, можно разделить на три части. Первая — из Батыревского, Комсомольского, Шемуршинского, Яльчикского и Янтиковского районов, что составляет низовой этнолингвистический ареал. Вторая часть — Башкортостан (Белебеевский р.), Оренбургская обл. (Бугурусланский и Курманаевский р.), Самарская обл. (Шенталинский р.), Саратовская обл. (хвалынские чуваша), Татарстан (Апастовский, Буинский, Бугульминский и Дрожжановский р.), Ульяновская обл. (Цильнинский р.), что в основе тяготеет к низовым с небольшими исключениями. Третью группу составляют два примера из Чебоксарского и Марпосадского районов, не входящих ни в низовую, ни в средненизовую этнолингвистическую группу. Как видим, *хушпу* активно бытовал у низовых, совсем редко у верховых, а у средненизовых вообще не представлен. Однако расширение круга источников может внести поправки в данное положение.

Этимологически родственные слова встречаются у удмуртов, марийцев, мордвы, а также у крещеных татар, мишар и башкир в виде *кашбау*, *кашмау*, *кашпау*. Возводят к тюркскому *каш* — «бровь» и *бау* — «бинт, повязка» [Федотов 1968: 158]. Однако в языке хинди *хуш-бу* означает женскую головную повязку, где тюркское влияние исключено. Поэтому в вопросе этимологии этого слова рано ставить точку.

Хушпу невесте надевают, сняв *тухью*, в начале свадьбы. Затем девушку увозят в дом жениха, где будущая свекровь стелет у порога *хушпу* и велит невесте первый шаг сделать на него [Поле 89: 126; 90: 186; ЧГИ 29: 134 и др.]. В других вариантах *хушпу* невесте надевают только в доме жениха, что означает изменение статуса девушки в женщину. Поэтому полное овладение невестой символизируется через надевание ей *хушпу*:

Монетный хушпу доставили,

Чтобы плотно надеть на голову (молодой), — поет на свадьбе мужская сторона.

В новогодних гаданиях расплавленное на сковороде олово, получившее форму *хушпу*, означает скорое замужество. Лишившись покрывала и оказавшись в *хушпу* в качестве головного убора впервые, молодая уже в качестве женщины угощает гостей пивом. Все приглашенные участницы-женщины на свадьбу являются в *хушпу*. Он входит в женскую повседневную одежду, и без него и дома не принято выходить из женского места. Распространяется такое представление и на умерших женщин. Так, в *юпа* родственники пляшут, надевая на голову *хушпу* умершей. Более того, чуваша и свое божество *Йёрёх* представляют в *хушпу*: наряжая куклу *Йёрёх*, обязательно надевают и данный убор [Поле 90: 155; ЧГИ 21: 527; Паллас 1773: 136 и др.].

Интересно: если девичий убор *тевет* символизирует солнце, то женское головное украшение *хушпу* однозначно содержит символ луны. Например:

На всю голову хушпу имею,

Не вам для подарка —

Пусть будет оградой луны [ЧГИ 28: 532].

Если девичий убор *тухья* имеет закрытое навершие, то женский убор *хушпу* — на макушке выход. Здесь возникает простор для размышлений. Заметим, выражение *Тярри шйтэк*, буквально означающее «макушка дырявая», ныне воспринимается как метафорическое обозначение глупого человека. Однако искусствовед А.А. Трофимов полагает, что в древности данная идиома значила «выход в космос» (из личной беседы), т.е. прозрение и наделение мудростью и опытом, что выглядит правдоподобным в свете учений о чакрах, функционально объяснимо и позволяет в широком контексте говорить о связи женщины с луной.

Кольцо — *çёрё*. В старину каждая взрослая девушка и женщина имели по несколько колец. В подтверждение этого в словаре Н.И. Ашмарина [1937а: 107] сохранилась фраза «Полный палец колец».

Кольцо активно используется в играх-гаданиях молодежи в период *сурхури* и *мункун*. Один из таких видов условно можно назвать «Вытаскивание кольца из воды». Вначале собирают у всех участников кольца и опускают в ведро с водой. Затем все поют. Ведущий во время пения

вытаскивает из ведра одно из колец. В зависимости от отрывка песни судят о судьбе хозяина данного кольца. Например:

Потеряла возлюбленного,

Меня мой любимый бросил... — означает осуществление того, о чем говорится в этих строках [Поле 89: 95; 90: 145; ЧГИ 24: 592 и др.].

Вариантом этой обрядовой игры является вынимание из воды пары колец — девушки и парня, которые обязаны при всех поцеловаться. Другая игра с кольцом — прятанье, для чего участники рассаживаются в ряд или полукруг. Определяют ведущего и гадающего. При нахождении кольца ведущий и гадающий меняются местами. Не находящий три раза подряд выполняет заявку играющих: спеть, сплясать, исполнить смешные упражнения. Третий вид игры — с использованием угля, плавающего в воде. Для этого уголь кладут в большую миску с водой, а вокруг ведра размещают кольца участников. Затем воду сильно размешивают, а сами поют. По тому, где остановится уголь и каково было в этот момент содержание песни, судят о предстоящем событии в жизни хозяина кольца. Имеются сведения, что игрой в кольцо забавлялись девушка и мужчина наедине. Хотя подробности такого занятия нам неизвестны, определенно можно сказать о его эротическом характере. Игры-гадания с использованием кольца бытуют по сей день. Среди некрещеных чувашей в старый Новый год этой игрой увлекаются и старушки.

Кольцо часто является символом любовных отношений в кругу молодежи. Особенно это заметно в песнях, где «кольцо» и «любимая/симпатичный парень» выступают на уровне семантических синонимов.

Лучше не спуститься к оврагу,

Если не играть «в прятки кольца».

Лучше не выйти на хоровод,

Если не поиграть с любимым [Ашмарин 1937а: 107].

Парни, желая завладеть сердцем избранницы, просили у них колечко. Своему избраннику в знак согласия на свадьбу девушка передавала через сваху кольцо.

Один из основных эпизодов на свадьбе — обмен кольцами. В чувашской свадьбе он имеет вариации по локусу — обмен кольцами может произойти во время встречи мужской и женской частей участников, у ворот тестя или свекра. Обмен происходит под покрывалом невесты, после чего молодые целуются, и происходит смена девичьего головного

убора на женский [ЧГИ 5: 88 об.; 29: 134; 151: 59 и др.]. Исследователи считают надевание свадебного кольца «пережитком древнеримского брачного обряда, где жених надевал на палец невесте железное кольцо, чтобы магически привязать ее к себе» [Румянцев 1938: 49]. Насколько данный конкретный факт распространен, трудно судить. Но суть этого эпизода заключается в обоюдном доверии друг другу своей жизни до конца. Символично в этом плане благословение молодых самым глубоким стариком из рода, который производит обмен кольцами молодых. Надевая кольца, старик им говорит: «Живите, как это кольцо, бесконечно» [ЧГИ 217: 502]. Естественно, речь идет не только о продолжительности жизни этой пары. Мысль старика глубже: обязанность молодых — обеспечить круговорот жизни рода.

Поскольку девушка имела несколько колец из недорогого металла, то она во время свадьбы в трудных ситуациях могла ими откупаться. Так, свое покрывало, снятое с нее мальчишкой и спрятанное им, она должна была искать. В случае безысходных поисков невеста откупала покрывало, дав кольцо мальчику. Кольцо-откуп фигурирует и в хождении молодой за водой, где после вручения мальчику кольца она получает право наполнить ведро водой.

Кольцо, часто фигурирующее в брачных церемониях, выражает и связь между родственниками через брак. Например, пир с приглашением широкого круга родственников содержит песню именно с таким смыслом:

На мизинце у меня кольцо из серебра,
Если сам не вручу, вы не попросите.
Если сами по желанию не приходите,
По моему приглашению не придете [ЧГИ 173: 331].

Кольцо входит в число личных вещей человека. Провожая человека в иной мир, в гроб кладут и кольцо.

Контекстная ситуация кольца позволяет говорить о семантике текста. Так, в песнях *улах* и плаче невесты говорится о кольце, находящемся на конце пальца:

Серебряное кольцо на среднем пальце
Дошло до конца пальца.
До выхода [из дома] отца
Осталась минута [ЧГИ 14: 61].

В данном тексте «кольцо на кончике пальца» и «выход из отцовского дома» имеют одинаковую семантику — скорое замужество. Кольцо, надетое на перчатки, означает невесту в свадебном наряде.

Как и другие вещи, кольцо может иметь свой знаковый заменитель. Так, в молодежной игре вместо кольца можно спрятать кусочек прутика или булавку. На свадьбе жениха не пускают под покрывало к невесте, поэтому он дарит подруге невесты кольцо или деньги.

Пояс (без пояса), кушак — *писиххи* (*йўле тилёк*). *Писиххи* и другие производные образованы путем соединения двух слов: *тилёк* — «пояс(ница)» и + *сыххи* — «завязка, повязка».

Ритуальные тексты говорят о поясах тканых, ременных и шелковых. По виду различались пояса на рубашку и верхнюю одежду. Праздничные и ритуальные, а также повседневные повязки, как правило, украшались: если тканые, то их готовили из ниток разных цветов, нанося узоры; на обоих концах оставляли кисти; в песнях упоминаются пояса, обшитые позументом, что, конечно, является элементом поэтизации.

Ритуальное опоясывание жениха поручается женщине из его родни. Молодому надевается новая рубашка или халат, которые опоясываются разноцветным поясом. Иногда поверх этого завязывают платок, полученный от невесты во время сватовства. Обязательно завязывали пояс человеку при укладывании его в гроб, но чаще делали это на верхнюю одежду (например, на сукман) [ЧГИ 1: 134; 21: 542; 31: 54 и др.]. Не принято ходить без пояса и в повседневной жизни. В Библии, в частности, упоминается, чтобы во время трапезы в честь Яхве были «чресла препоясаны» [Исх. 12: 11]. Иначе говоря, опоясывание означает собранность человека, его порядочность, в этикетном плане является нормой.

В зависимости от вида пояса и случая использования существуют различные формы его прикрепления. Свадебный пояс, например, завязывается особым узлом, называемым *тичет тёвви*. Ритуальные или повседневные пояса отличаются от современных ремней. Одной из особенностей тканых поясов была их длина: поясом можно было опоясать человека вокруг до пяти раз.

Пояс в контексте обряда отражает статус обладателя. Так, у жениха поверх халата повязан зеленый или синий пояс. Специальный пояс обязателен для старшего дружки, чтобы по форме и цвету можно было отличить церемониймейстера от других участников. Видимо, до нашего времени не сохранились детали, позволяющие говорить о других семантических функциях пояса. Конечно, существовали мужские и женские пояса, для взрослых и детей, повседневные и ритуальные, праздничные и траурные. Возможно, реконструкции и ретроспективные подходы по-

зволют говорить о родовых и племенных поясах. Айнский материал, например, содержит такие подробности. У айнок имеется женский пояс, называемый буквально «женской тесьмой». «Этот пояс можно рассматривать как своеобразный знак рода. Мать, бабушка, дочери, сестры имеют однотипную тесьму» [Арутюнов, Щебенков 1992: 108].

Пояса и ремни служат предметами для гадания. Молодежь в *сурхури* кидает их со двора на улицу через забор. Если пояс упал в вытянутом положении — обладатель может «вытянуться». Чувашские и марийские знахари активно использовали пояс, например с его помощью измеряли расстояние от локтя до пальцев рук [Чулков 1786: 155]. Пояса отдавали знахарке на ночь: по характеру сна она рассказывала о судьбе человека. Пояс используется для нанесения ритуального удара, а также детьми — в играх.

Снятие пояса означает «распускание» энергии, освобождение эротического потенциала. Именно с этим связано развязывание невестой пояса жениха в клету в первую брачную ночь. Кроме того, снятие пояса указывает на мирное расположение. У айнов «гостья оставляет вещи снаружи, распускает пояс и, придерживая полы руками, низко кланяется, входит в дом» [Арутюнов, Щебенков 1992: 116].

Ходить без пояса было не принято. Увидев такого человека, люди могли сказать: «Ходит как татарин», указывая этим на его отличие от большинства. Существует ряд обрядов, в которых необходимо быть без пояса. Например, в ритуале опахивания вокруг деревни, где девушки или сакрально чистые женщины снимали пояса, распускали волосы, разувались, а в руки брали нагайки. Без пояса и головного убора совершают свои действия колдуньи [ЧГИ 184: 110; 204: 330; 206: 185 и др.]. Все это свидетельствует о «распускании» ведовской энергии, действующей негативно. Что касается действий девушек в обряде опахивания, то исходящая от них сила была направлена на подавление отрицательных воздействий со стороны духов. Отрицательное влияние на негативные силы дает положительный результат.

Рубашка мужская — *кёне*. В ритуалах говорится о самотканых холщовых рубашках домашней работы. В начале XX в. появляются упоминания о ситцевых рубашках.

Изготовление рубашки входило в обрядовое занятие девушек на посиделках. К ритуальным мероприятиям полагается надевать чистую рубашку на чистое тело. Одевая сыну новую рубашку, мать всегда высказывает пожелание, чтобы обновка изнасилась и порвалась, а голова осталась целой. Провожая умершего в иной мир, ему одевают новую нательную рубашку.

Рубашка входит в число почетных подарков. Наиболее ярко это проявляется в свадебной обрядности. Дарение происходит на разных этапах свадьбы и зависит от статуса родственников. Все это оговаривается еще во время сватовства. Тогда же невеста дарит родителям жениха по рубашке. Старший дружка в своей поэтической пригласительной речи советует надеть только штаны, ибо рубашки участникам, согласно договоренности, оденут на свадьбе в качестве подарка. Поэтому хор мужской стороны желает узнать, изготовила ли невеста жениху рубашку. Перед отъездом из дома родителей в качестве прощального подарка невеста преподносит по одной домотканой рубахе своим родителям, а также всем братьям. Взамен от них получает благословение. Воодушевленные участники мужского хора поют эти строки:

Через несколько полей перешли,
Чтобы надеть красную рубашку.

Параллельно со сменой девичьего головного убора невесты на женский молодой от своей жены получает рубашку, которую надевает при ней. Уже после приготовления первого супа молодая одаривает рубашками остальных близких родственников. Полученные подарки они сразу надевают и взамен на стол кладут деньги [ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1.1: 133; ЧГИ 24: 573, 715 и др.].

Рубашка может служить формой оплаты за услуги. Так, рубашкой расплачиваются за труд помощников при родах, а также труд знахаря за вылечивание от недуга. Над постоянно плачущим ребенком совершается обряд, а на его рубашку в качестве амулета-оберега пришивается береста.

Если во сне увидят умершего родственника в рваной рубашке, то, согласно толкователям снов, следует купить рубашку и подарить ее кому-либо, что означает преподнесение подарка духу предка.

Рубашку, в которой умер человек, разрывают (или разрезают), начиная с ворота вниз, и снимают через ноги. Ее можно отделить как сукман. Остальная одежда снимается обычным способом [Поле 90: 219; ЧГИ 21: 514; 31: 52 и др.]. Одежда умершего (рубашка, онучи, лапти) погружается на телегу во время похорон и выбрасывается за пределы деревни (в поле, овраг или канаву около кладбища). В примере из Шуматовской в. Ядринского у. говорится о выбрасывании вещей умершего ребенка (колыбели, рубашки, пеленок и др.) в поле. Другие рубашки умершего можно раздарить бедным людям. Разрешается оставлять такие рубашки дома, однако их нельзя надевать, а следует использовать в хозяйстве (например, для вытирания рук, затыкания продушин).

Поскольку рубашка входит в число личных вещей человека, ее (в одном экземпляре) в комплекте со штанами кладут в гроб, чтобы на том свете человек имел возможность менять нательное белье.

В юна рубашка, оставшаяся от покойника, служит его заместителем. Подразумевается, что умерший родственник в этот день моется, поэтому на шест в затопленной бане вешают его рубашку. Затем ее кладут на столб-юпа, лежащий в постели. Когда человек хочет продемонстрировать свое веселое настроение по поводу прихода души умершего, эту рубашку он надевает на себя и пляшет, подразумевая, что с ними радуется и их умерший родственник.

Перед выносом из дома покойника его лицо вытирают его же рубашкой, в противном случае вместе с умершим человеком из дома уйдет хранитель очага и избы божество *Хёртсурт*. В данном случае рубашка выступает заменителем полотенца.

Покрывало невесты (чадра) — *пёркенчёк* — готовится к свадьбе. Как говорится, «к замужеству — покрывало, к сенокосу — коса» [Ашмарин 1936: 85]. Иногда вместо покрывала используют платок.

Покрывало надевают на невесту до отъезда из родительского дома, происходит это в клету [ЧГИ 1: 126; 6: 62; 28: 890 и др.]. (Если невесту крадут, то покрывало надевают по дороге.) Невеста начинает плач. Реже обряд надевания покрывала проводят у соседней. Покрыванием занимаются невестка молодой или посаженные отец и мать. Невеста, как правило, выражает нежелание, три раза срывает с себя покрывало. Затем молодую вводят в избу. Как видим, лицо невесты во время свадьбы закрыто. На плач невесту «заводит» невестка, укрывшись с ней одним покрывалом.

В дальнейшем фигура невесты под покрывалом занимает центральное место как буквально, так и в семантическом плане. В своем плаче она, например, подчеркивает, что стала причиной созыва родни:

Надела белое покрывало,
Собрала народ [Ашмарин 1936: 85].

Жених по обычаю должен оказаться под покрывалом у невесты, где проводится обмен кольцами. Данная сцена может происходить на разных этапах свадьбы: после сватовства, во время приезда за невестой, во время встречи на улице женской и мужской сторон свадьбы. Обмен кольцами сопровождается поцелуем. Этот свадебный элемент присутствует у большинства народов. У евреев жених и невеста во время брачной церемонии стоят под специальным балдахином, символизирующим

дом, семейное жилище, кров. Такой символический дом молодых в историческом прошлом мог свидетельствовать о матриликальном характере брака. В пользу этого говорят такие рудименты, как принадлежность фаты невесте, «вхождение» жениха под покрывало.

Снятие покрывала происходит во время символического угощения молодых супом. Сцена в целом называется «Девичья салма» и описана в литературе. Обычно это делает мальчик (младший брат жениха), реже — старший брат, зять или младший дружка [Поле 89: 81; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 158 и др.].

Как считают информанты, после снятия покрывала невесту принято называть молодой, ибо она перестает быть незамужней. Сорвав с невесты чадру, мальчик машет ею, задевая, а иногда и просто хлестая стоящих вокруг девушек. Согласно поверью, задетая покрывалом девушка в этом году выйдет замуж. Отсюда нежелание или желание девушек коснуться покрывала, находящегося в руках мальчика. Затем мальчик выбегает в клеть и прячет там покрывало в сусеке. В доказательство совершенного ритуала приносит в рукавах муку [ЧГИ 1: 159; 29: 136; 208: 129 и др.]. Смысл этого действия состоит в желании выразить идею плодородия.

Время пребывания невесты под покрывалом равно продолжительности временного отрезка от начала прощания с отцовским домом до обретения ею статуса женщины. Невесту одевают ее в клетки отца, а покрывало прячут в клетки свекра. Получается, что покрывало носится невестой от клетки до клетки. Есть основание говорить о покрывале как о предохраняющем средстве от порчи на пути к жениху.

Покрывало как собственность молодой выкупается невестой у мальчика.

Белье нижнее — *кёне-йём*. Термин получен путем слияния двух слов: *кёне* — «рубашка, платье» + *йём* — «штаны, трусы». Готовясь к совершению какого-либо значительного обряда или действия (например, перед выездом на яровую пашню, свадьбой, до приготовления каши в честь божества *Хёртсурт*), чувашская семья обязательно парилась в бане и надевала чистое бельё. Во время общесельских праздников типа *чүк*, длящихся несколько дней, чуваша моются в бане до и после обряда и соответственно надевают чистое бельё. Кроме того, в конце недели каждая семья мылась в бане и надевала чистое белое бельё. С умершим поступают как с живым человеком. Укладывая в гроб, ему надевают чистое белое бельё, а также комплект новой одежды [Поле 90: 155; ЧГИ 31: 54, 217 и др.].

Некоторые обряды требуют, чтобы все или основные участники были только в нижнем белье. Пребыванию в такой одежде должны соответствовать время и состояние. Например, в известном многим индоевропейцам обряде опаживания вокруг деревни девушка, находящаяся между оглоблями, была в нижнем белье и с распущенными волосами, а сам ритуал проводился в ночное время.

В особые дни и недели существовали запреты на стирку белья. Так, в неделю *мункун* нельзя топить баню и стирать белье. Эти домашние действия выполнялись в понедельник, а во вторник приступали к мероприятиям, связанным с чествованием духов предков. Не разрешена стирка белья в день выгона скота. В случае нарушения запрета в доме могут завестись черви.

В словаре Н.И. Ашмарина [1934а: 260] зафиксирован фрагмент текста о прощании с родителями: «Отец-мать! В сегодняшний день прощаюсь с вами, но не навсегда, а только на смену белья». Видимо, это не плач невесты, а скорее всего сцена прощания рекрута. В этом случае под сменой белья имеется в виду отрезок времени из жизни, проходящей в стороне от родного дома. Таким образом, этот закодированный фрагмент речи подтверждает идею о равенстве двух понятий: с одной стороны, смена белья, с другой — переход в иное качество.

Белье — наиболее близкая одежда, прилегающая к телу, поэтому оно более связано с его носителем. Учитывая это свойство, колдуны с целью порчи от белья отрезали кусочки или крали белье целиком, т.е. порче подвергалась часть одежды, символизирующая человека.

В чувашском языке понятия *таса* — «чистый» и *шурӑ* — «белый» тождественны, когда речь идет о белье. В текстах может использоваться то или иное слово, однако смысл будет одинаковым. Белье у чувашей, как правило, было белого цвета. Впрочем, и у русских слова «белье» и «белый» имеют один корень. Болезнь как отклонение от нормы требует ношения белья другого цвета. Так, при желтухе необходимо носить белье желтого цвета.

Оставшееся от умершего человека белье чувашами не используется и не хранится, оно выбрасывается или сжигается. Имеются определенные места, куда следует выбрасывать принадлежавшее покойнику белье. В основном его бросали в канаву около кладбища. Белье, в котором умер человек, также выбрасывают в поле на перекресток или развилку троп. Обязательное условие — все люди в деревне должны бросать такое белье в одно место.

Поскольку, по представлениям чувашей, человек не умирает, а переходит в иной мир, в числе прочего покойнику кладут в гроб два комплекта чистого белья на смену.

Тухья — головной убор девушек. Имеются два вида *тухьи*: островерхие, с выступающей на маковке частью, и без острия [Salmin 2005: 57; Ашмарин 1937б: 201–202]. Концы острия *тухьи*, возвышающиеся над бисерной поверхностью, нередко выполнялись из олова. Убор имеет наушники, полностью закрывающие уши, а внизу под подбородком — застежку. Общий вид соотносится с конической формой.

Тухья богато украшена. Ценность представляют плотно нашитые по всему корпусу ряды монет из чистого серебра. Они крепятся за специальные пробитые отверстия к коже или холсту размером с ладонь. Полотно в свою очередь пришивается к каркасу. Сначала пришивают крупные монеты, а на них — мелкие. Междурадьё, а также боковины расшиваются бисером и бусинами. Монетами обшиваются и спускающиеся от ушей полоски, которые переходят в завязку под подбородком. *Тухья* имеет кисточку, свисающую от навершия к тыльной стороне. В целом получается увесистый убор. Желая подчеркнуть чрезвычайную украшенность узды, говорят: «У нашего коня узда что надо, как тухья у богатой девушки».

У башкир *такья* — женская тубетейка без вышивок — носится под платком, у татар *такья* — род колпака, у удмуртов *такья* — девичий головной убор круглой формы, обшита монетами, бисером и раковинами, у марийцев — *такья/тайха* [Федотов 1968: 144–145]. Самой отдаленной эпохой, в которой искусствоведы обнаруживают параллели *тухье*, является III тыс. до н.э. (ареал южных областей Средней Азии и Северного Ирана), а самой близкой к настоящему времени — V–VII вв. (районы Северного Таджикистана, древний Пенджикент) и VIII в. (ранний период Волжской Булгарии) [Трофимов 1985: 91].

Тухья — принадлежность девушек. Девушка, одевшая ее, становится взрослой, привлекательной и красивой. Девичья застенчивость, скромность и мягкий характер, а также богатство души, чистота внутреннего мира отражены в этом уборе. Если девушки проводили молодежный обряд зимой (например, «Девичье пиво»), то поверх *тухьи* надевали теплые шапки.

В хороводах парни часто пели песни:

Играть-смеяться кто хорош —
Девушка с тухьей на голове хороша.

Примечательно, что на посиделках девушки-устроители обычно бывают в *тухье*, а их подруги с другой улицы в качестве приглашенных должны явиться в шапках. За этим строго следили: пришедших без ша-

пок девушек просто не пускали. Этот штрих указывает на определенный возраст девушек, готовых на близкие общения с парнями. «Хороша женщина в хушпу, но ей не сравниться с девушкой в тухье», — говорят чуваши. Если умирала девушка, то в *юпа* плясали, надев на себя *тухью* умершей родственницы, что опять подчеркивает неотделимость понятий «тухья» и «девушка» [ЧГИ 7: 291; 18, инв. 895: 2; 21: 527 и др.].

Как известно, невесте надевают *тухью* в первом доме, где начинают свадьбу. Это делает будущая золовка невесты, она же зачинает девичий плач. Но в доме свекра золовка снимает у невесты *тухью* и одевает *хушпу*, а снятый девичий убор проносит перед присутствующими близко к их лицам, демонстрируя прощание с *тухьей* [Поле 90: 155, 186; ЧГИ 29: 30 и др.].

Тевет — убор девушек. Основой служит материя в виде широкой ленты, простроченной спереди и сзади. Ленту могли сделать и из сплетенных шнурков. Такая основа называлась ременной [Миллер 1791: 19; Ашмарин 1937а: 22]. Изготовление *теветя* считается сложным и нескорым занятием. *Тевет* у чувашей — один из дорогих и богато украшенных уборов. Материя представляет собой широкую ленту красного (сандалового) цвета. По краям она обшивается белой тесьмой, чересполосно пересекаемой синим цветом. Основная ценность — пришитые в два ряда монеты: серебро достоинством в 10 и 20 коп., у более состоятельных чувашей — рублевые монеты. Вдоль рядов монет вешаются обычные монетки и *нухраты* (имитации монет). Таким образом, *тевет* напоминает орденскую ленту. Кроме того, ему придают вид и блеск пришитые мелкие стеклянные цветные бусинки. Пустые места занимают белые мелкие раковины. Украшения размещаются на передней (грудной) части ленты, задняя (спинная) часть остается без нашивок.

Тевет считается празднично-выходным убором: его надевают на хороводы, свадьбы и в гости. В обычные дни его не используют.

Тевет надевается (навешивается) на левое плечо, нижняя часть направляется наискось под правую подмышку. Иногда источники говорят о навешивании *теветя* на правое плечо. Как правило, такая путаница присутствует в русскоязычных текстах и, должно быть, проистекает от неправильного перевода. Например: «перевешиваемая через правое плечо», «надеваемая через левое плечо». Видимо, речь идет о надевании через правое плечо (т.е. пропуская правую руку в круг) на левое. Именно такой смысл содержится в пояснении Г.Ф. Миллера: «надевают оне с правого плеча на левое». С таким толкованием согласуется синонимичность понятий «левый» и «женщина».

Определяя *тевет* как женский убор (Н.И. Ашмарин), не надо полагать его принадлежностью замужних женщин. Речь идет о принадлежности к женскому полу. Тексты и обрядовые ситуации говорят о *тевете* как о девичьем уборе. Например:

Ближе к весеннему севу:

Трр... и, трр... и! — Голос жаворонка;

Как выйдешь на хоровод:

Чынкыр-чынкыр. — Звон теветя [Ашмарин 1937а: 266].

В свадебных песнях проводится параллель между *теветем* и взрослой девушкой. Поэтому в высказываниях типа: «Тевет надевали женщины, сидящие рядом с невестой» содержится противоречие, ибо должностных лиц, сопровождающих невесту, называют *хёр сумсем*, что и буквально, и функционально означает девушек-подруг. В качестве дополнительной характеристики *теветя* как девичьего украшения можно привести второе значение слова: *Тевет* — это женское имя у чувашей.

Семантика нагрудно-плечевой перевязи в форме окружности с богатыми украшениями и блесками говорит в пользу выражения культа солнца. В народной песне содержатся строки, где *тевет* уподобляется ограде (окантовке, периметру, отблеску) солнца:

Полный набор теветя на мне,

Не вам его дарю —

Пусть будет оградой солнца [ЧГИ 28: 532].

В пользу солнечной семантики свидетельствует и красный цвет ленты. Дополнительно можно говорить о параллелях типа «лицевая сторона — солнце», «тыльная сторона — ночь».

Платье (женская рубаха) — *кёне*. В чувашском языке как мужская, так и женская рубаха одинаково называются *кёне*. Поэтому принадлежность *кёне* можно определить только по контексту. Традиционная рубаха сделана из домотканого материала. Женские рубахи, как правило, дополнительно оформляются. Например, по краям на шее и рукавах делают вышивки, на грудь наносят узор в виде широкого полотна, на него пришивают монетки разных размеров. Высказывание П. Рычкова, что у чувашей жены «такое ж платье носят, какое у татар» [Рычков 1762: 188], видимо, относится не к оформлению, а к материалу.

Одевая дочку в новое платье, мать обязательно выскажет пожелание типа: «Пусть платье изнашивается, а сама растет» или «Пусть платье порвется, а голова останется целой».

Во время родов придавалось большое значение одеванию платья другой женщины, отличающейся легкими родами. Если во время родов в дом по незнанию являлся человек, то ему рвали рубаху. Такое обращение должно было содействовать благополучному «выходу» ребенка.

Божество *Йёрёх* представлялось антропоморфным. Для него специально шили рубаху, на голову надевали *хушту*. Покидая дом и переезжая на новые земли, чуваша приглашали с собой божество *Пирёшти*. Для этого жена хозяина ножом скоблила глину с печки и помещала ее в кيسет, который клала в карман рубахи, размещенный под подолом [Автор]. Таким образом, прослеживается женский характер некоторых домашних божеств.

Некоторые обряды, например, лечебного порядка следует проводить только в чувашском платье. Так, с целью излечения от недуга, насланного духом *Нииш*, знахарка надевала рубаху с подолами, больного ребенка клала на вывернутый задний подол и на ходу подпрыгивала вместе с ним. Считалось, что если ребенок выпустит газы, значит, выходит дух *Нииш*.

Платье входит в число свадебных подарков.

Существует запрет, согласно которому не принято шить платье (рубашку) ребенку до его рождения. В противном случае дети не будут жить.

Платок жениха — *сулăк*. Готовится невестой. В старину вышивку на платок, предназначенный жениху, наносили при свете луны, что свидетельствует о его сакральности. По краям *сулăка* делают бахрому из шелковых ниток, в одном углу — кисточка из покупных ниток. Готовый платок складывают пополам в треугольник так, чтобы кисточка свисала вниз. Иногда вместо *сулăка* используют просто платок красного цвета. Размер *сулăка* — чуть более двух четвертей в ширину [ЧГИ 1: 135; 21: 542–543 и др.].

Этимологически родственные слова встречаются в удмуртском, марийском, киргизском, татарском, башкирском, уйгурском и турецком языках. У русских в разных контекстах встречаются платок жениха, свадебное покрывало, полотенце, убор на архиерейском посохе [Федотов 1968: 134].

Сулăк входит в число подарков, передаваемых невестой жениху в конце сватовства.

Как правило, жених одевается в кафтан (халат), на спину которого вешается вышитый конец *сурпана* (тоже подарок невесты), а на него прикрепляют сложенный в треугольник платок-*сулăк*: два конца *сулăк* пришивают на плечи, а третий свисающий конец с кисточкой — на спи-

не (примерно между лопатками) [ЧГИ 1: 135; 29: 130–131 и др.]. Делается это перед выездом свадебного поезда жениха в дом невесты.

Имеется интересный вариант, встречающийся в Симбирской губ. XIX в., согласно которому жениху «на мизинный палец правой руки привязывают небольшой платочек нарочно для того приготовленный с разными узорами, вышитыми из красной бумаги и пришитыми по концам кистями. Этот платочек называется по-чувашски *сюлах*» [РГО, р. 53, оп. 1.57: 5 об.]. Представляется, что функции платочков на спине и мизинце жениха одинаковые.

При сборе объединенного свадебного поезда в дом свекра невеста срезает (срывает) *сүләк* жениха и кладет себе. Круг замкнулся.

Одежда для моления — *кёлё тумтирё*. Существует мало описаний того, в какой одежде люди встают на моление, а имеющиеся материалы неоднородны. Для уверенной реконструкции источников не хватает.

Согласно записи, на молении во время сева надевали шубу *кёрёк*, шапку клали под мышку. Н.И. Ашмарин слово *кёрёк* в данном контексте переводит как «полушубок» [1928: 81]. Описание домашнего обряда *мемеле* говорит о запрете надевать шубу, поэтому использовали сукман, пуговицы которого не застегивали. Шапку закладывали под мышку. Молельщик надевал сукман и во время вызывания дождя. В качестве одежды для моления фигурирует также кафтан. Иногда источники не раскрывают подробностей, связанных с видом одежды, и ограничиваются терминами «одежда для моления» или проще «одежда» [ЧГИ 21: 6, 11; 29: 198 и др.]. Более полное описание имеется в Библии: «Священный льняной хитон пусть он наденет, и льняное нижнее белье пусть будет на его теле, и льняным поясом пусть он опояшется, и льняную повязку пусть повяжет: священные одежды это» [Лев. 16: 4].

Рукавицы (варежки) — *алса*. Материал, из которого шьют рукавицы обрядовым персонажам, особо не оговаривается, так как подразумевается их обычность. Лишь о рукавицах, принадлежащих старшему дружке и жениху, имеется оговорка — «кожаные». Так, в речи старшего дружки имеются строки: «Мы его (свата) ворота открыли кожаными рукавицами, “одаривали” нагайкой».

На руки жених надевает рукавицы, на голову — шапку. Он их не снимает и за столом, в них ест и пьет. Аналогично выглядит покойник в гробу независимо от сезона: на нем шапка, сукман, рукавицы, лапти. Моют покойника также в рукавицах или обворачивая руки платком, ибо к телу мертвого нельзя прикасаться. Существует запрет касаться поводка при покупке и продаже скота [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; РГО, р. 37, оп. 1. 48: 1 об.; ЧГИ 21: 514 и др.].

2.2. Утварь

Многие кухонные принадлежности вводились чувашами в обрядовые ситуации. Их основной состав, проанализированный в контексте ритуальной культуры, поможет приоткрыть завесу тайны над необыденностью повседневной жизни наших предков. При этом мы постараемся осветить и семантическую составляющую.

Ковш — *курка* (*алтӑр, кӗреке*). Сырьем для изготовления ковша в древности служила глина, позже получили распространение деревянные, затем металлические ковши. В источниках XVIII–XXI вв. речь идет о деревянных ковшах с ручками. Эпитет *сарӑ* — «желтый» также отражает цвет деревянного изделия. В зависимости от вида и контекста употребления выделяются разные термины для обозначения ковша. Например, *аҫа курка* (букв. «ковш самца») — это не тип сосуда, а обрядовое назначение: во время *юпа* на заре начинают новый круг обхода с кружкой пива от имени умершего мужчины; позже это название стали использовать и по отношению к ковшу от имени умершей женщины. Термин *алтӑр* происходит от глагола *алт* — «рыть, долбить», так как такая посуда готовится из наплыва (капа) на дубе путем выдалбливания нутра. *Алтӑр* вмещает около половины ведра. Деревянные ковши с ручкой, употребляемые во время застолья, называют *кӗреке* (метонимия от *кӗреке* — «юго-восточный, почетный, угол в доме»). Такие ковши были не во всех домах, в деревне их насчитывалось всего две-три штуки. На свадьбы и другие мероприятия их брали напрокат. Во многих случаях понятия *курка* и *алтӑр* размываются. Иногда стакан, входящий в обрядовый контекст, называют ковшом. Ковш является мерой объема пива, иногда воды [Поле 94: 253; РЭМ, ф. 1, оп. 2.435; Лебедев 1850: 230 и др.]. С рисунками упомянутых типов ковшей можно ознакомиться в книге Г.А. Никитина и Т.А. Крюковой [Никитин, Крюкова 1960, рис. 33].

Ковш входит в состав вещей, приготовляемых к определенным ритуалам. Так, готовясь к обрядам *Учук*, «Девичье пиво», *чӱклем* люди прежде всего заботятся о наличии посуды, в том числе и ковша. В осеннем поминальном обряде *кӗр сӑри*, уходя к другим родственникам, в доме на столе оставляют все необходимые продукты, а также приборы для еды (ковш, чашки, ложки) с тем, чтобы духи предков могли поесть и попить в родном доме даже в отсутствии хозяев.

На свадьбе экзогамную группу встречают у ворот с ковшом пива, что является символом миролюбивого расположения. С ковшом пива встречают в доме возвращающихся с похорон людей. Справляются, куда и зачем ходили, те отвечают, что ходили по напрасному делу, за что и получают в руки пиво.

В родовом обряде *чўклемe* вначале старики за столом молятся с ковшом пива в руках, после чего все отливают из него в отдельный сосуд, снова наливают пиво и пьют. При проводе в солдаты поступают аналогично. В обрядах, связанных с поминанием (*мункун, хывни, юпа*), после молитвы немного отливают в пустой ковш, поставленный около двери. Все подобные действия, связанные с отливанием, являются видами отделиения жертвенных даров.

Получить в руки ковш с пивом — знак высокого уважения. В родовых обрядах, уходящих корнями в далекое прошлое, мероприятие начинается с моления стариков, сидящих за столом. Они молятся, держа ковши, полные пива. Если обряд проводится в кругу семьи, то аналогичное моление совершает глава дома. Иногда те же действия от имени хозяина может проводить избранное лицо. После моления за стол садятся и соответственно получают ковши с пивом старики, затем — женщины, после них — молодежь. Как видим, вручение ковша пива выделяет обладателя, указывает на его социальный статус, делает его полноценным участником ритуала.

Ковш, вручаемый от имени хозяина, следует выпить полностью и желательно без остановки. Ковш наливается полный, до краев, в чем просматривается идея богатого урожая. До преподнесения ведущий предупреждает, что это ковш хозяина. Также он добавляет: этот ковш следует выпить за то, чтобы ячмень уродился настолько, что его не смогли увезти лошади; а хмель — настолько, что его не смогли поднять мужики. Семантическая значимость этого ковша вызывает необходимость испития его до дна. В противном случае перед гостем ставится ряд практически невыполнимых условий: на санях с одним полозом привезти сорок один воз дров; из одной кудели соткать срок один аршин холста; за один день выкорчевать дремучий лес и посеять ячмень и т.д. В песне *чўклемe*, в частности, поется:

Если песня моя тебе по нраву,
Выпей до дна ковш в руке.
Если песня моя не по нраву,
Даже не пробуй ковш в руке [ЧГИ 151: 752].

В молениях с ковшом в руке обращаются к божествам. По количеству кружек, выпитых при молении, можно сосчитать количество и ранг божеств. Например: первый ковш — *Турй*, второй — *Пўлѣх*, третий — *Перекет* и т.д. В старину насчитывали 40, 41, 45 таких этапов, иногда перечисляли имена 90 божеств.

Существует ряд обрядовых причин, когда в кружку с пивом опускают монету. Так, в родовой пирушке *ёскё* в финальном этапе дети преподносят гостям пиво. Те, выпив ковш пива, опускают на дно монету и возвращают его. Деньги дети берут себе. Взрослые девушки проводят обряд «Девичье пиво». Заходя в дом, в который их пускают, они угощают хозяев пивом. Те пьют и опускают в ковш монету, кто сколько может. Собранные деньги девушки делят между собой. При сватовстве «сват опускает в ковш отца, у которого он покупает девушку, прежде чем тот выпьет, несколько рублей и выпивает свой ковш за его здоровье. Отец девушки, осушив свой ковш, находит в нем деньги, и если доволен предложенной ценою, то благодарит, и сделка заключена» [Димитриев 1960: 301].

В особых случаях (при болезни, в трудных ситуациях) используется ковш воды, над которым произносят заговор. В него подмешивают соль, дуют три раза и дают пить страдающему или выливают к столбу ворот. Сотворенный в ковше раствор способен обновить «испорченный» организм.

Ковш с водой несет ритуальную нагрузку и в ряде других эпизодов. Так, для обмывания умершего трое идут за водой, неся разную посуду. Один из них, как правило, с ковшом. В *юна* в полночь из речки приносят ведро воды, которую каждый пробует из ковша, за что на дно ковша он опускает монету. Во время клятвенного испытания дают испить ковш воды. Во время *Учук* жертвенного животного обливают водой из ковша, примерно так же льют воду на умершего при обмывании. Однако на похоронах воду в ковш набирают в направлении «от себя», льют на покойника, также направляя кружку в обратную сторону (т.е. не так, как обычно). В честь покойников и духов предков в конце обрядов выливают на улицу ковш воды. Во всех случаях вода выполняет очищающую функцию.

В похоронно-поминальных обрядах, а также во время праздников в честь духов предков на кладбище или в овраге разбивается посуда, в том числе ковш. Здесь семантика действий прозрачна: принадлежащая умершим посуда в разбитом (ущербном) виде предоставляется в их расположение.

В действиях и словах, связанных с ковшом пива, прослеживаются некоторые моменты, характеризующие хозяйственно-культурный тип. Прежде всего ковш часто используется как емкость для пива — традиционного продукта растениеводства у чувашей. Преподнеся пиво, чувашки высказывают пожелание получить высокий урожай. В обрядовых песнях полевые культуры и ковш пива выступают как смысловые параллелизмы. Так, в «Девичьем пиве» поют:

Как начнет поспевать горох,
Журавль тут как тут.
Как только монета падает на дно,
Ковш переходит к другому [ЧГИ 18, инв. 895: 21].

Факт хранения бочки пива в погребѣ свидетельствует об оседлом образе жизни. Даже трудные задачи, которые нужно выполнить в случае отказа выпить кружку пива, содержат эпизоды из жизни оседлого крестьянина-земледельца: привезти сорок один воз дров, соткать холст, засеять землю ячменем. Хитроумные загадки, задаваемые гостем, пьющим пиво из ковша, также связаны с растениеводством: «Отец прямой, мать кривая, дочь в лохмотьях, сын сердитый» (шесть, стебли, листья и шишки хмеля). При употреблении ковша пива на стол подаются также продукты земледелия и оседлого образа жизни: лепешки, каша, блины, мед и курятина.

В жанровом отношении ковш часто фигурирует в обрядах семейно-родового порядка (*чўклеме*, похороны и поминки, свадьба).

В ряде примеров в описании ковша преобладает художественный вымысел. Отличается в этом плане речь старшего дружки (например, у ковша, которым угощает сват, дно золотое, ручка серебряная).

Котел — *хуран*. В обрядовых целях пользовались теми же котлами, которые имелись в доме. Наиболее часто использовался *сара хуранѣ* — «пивной котел», иначе его еще называли «большой котел». По объему котлы бывали разными: вместимостью от 5 до 20 ведер. Как известно, раньше пиво варили в котлах у оврагов. Содержимое процеживали в большие корыта. Такой способ варки можно было наблюдать в Цивильском и Буинском уездах еще в начале XX в. Поскольку в этих же котлах по праздникам варили мясо, их именовали и *така хуранѣ* — «котлы для бараньего мяса». Совсем маленькие котлы также использовались в обрядах. Например, в них несли горячие угли в ритуале «огораживания» деревни от мора [Поле 94: 261; РАН, ф. 3, оп. 30.4: 54; Gmelin 1751: 46 и др.].

В ритуалах семейно-родового и сельского уровней приготовление жертвенной пищи в котлах — частое явление. Так, на место проведения *Учуж* везут от 6 до 10 и более больших котлов. В ритуале инициирования дождя нужно иметь до трех котлов. В *юна* колется крупное домашнее животное, мясо которого следует сварить за один раз, поэтому надо заправлять большой котел. Котлы несколько меньшей вместимостью используются в таких обрядах, как *чўклеме*, сбор родни в честь новорожденного, *килѣш пѣтти* и т.д.

Жертвоприношения на открытой местности проводятся, как правило, у воды: речки, оврага с водой или пруда. Место действий обязательно должно быть расположено на восточной стороне от воды. Если жертвоприношение проводится в чистом поле, где нет воды, котел устанавливают на горке (холмике). В домашних условиях пользуются установленными в лачуге или во дворе котлами, т.е. обрядовая еда готовится в летней кухне. Котлы у воды устанавливают в подвешенном положении на козлах или вкопанными в землю. На козлы поперек кладут прочную палку, на нее — деревянные крючки, за которые вешают котлы. Котлы на месте еще раз моют изнутри. Установка котлов и заливка воды проводятся с востока на запад. После этого на восточную от котлов площадку подводят животных, выбранных для жертвы. Вымыв мясо и внутренности, их кладут в котлы и разводят огонь. При этом зажигающий огонь обращается к соответствующему божеству с короткой речью. Котлы покрывают деревянными крышками.

Если обряд общесельский, то используется несколько котлов, которые позволяют варить отдельно легкие, печень и сердце, отдельно — конину, телятину, гусей и уток. Сваренное мясо вынимают и кладут на рогожу или скатерти, а в бульон заправляют крупу. Кроме того, по количеству котлов на месте пекут лепешки с «носом» и «пупком». В некоторых обрядах в котел с готовой кашей кладут яйца в скорлупе, которые варятся вместе с кашей. При подаче котла с содержимым тоже соблюдают определенные правила. Так, снимая котел с крючка, следует несколько раз качнуть его в знак демонстрации перед божевами приготовленной для жертвоприношения еды. Котлы с кашей ставят на восточную от места варки сторону, рядом с мясными кучами. Если котел выносят из дома во двор, то его несут впереди других приготовлений. В домашних условиях котел с кашей подают в центре — в середине хлева, пола. На столе справа от котла должны быть лепешки, колобки, *юсман* в чашках. Любопытно поступают с котлом каши в обряде инициирования дождя — котел на доске пускают в воду. Он плавает там до тех пор, пока дети не принесут птенцов воробьев. Затем котел с кашей достают из воды, заменяя его птенчиками. Значение такого действия прозрачно: воде сначала приносят жертву растительного происхождения, затем — живую душу в виде воробьев. Воробьи, в свою очередь, символизируют плодородие в широком смысле.

Когда каша в котле сварится, котел снимают с крючка, на середине каши делают глазок в виде углубления, туда кладут скоромное масло. Если обряд посвящен божеству хлева, то с котлом идут в хлев. Котел ставят на предварительно постеленную чистую солому, а рядом с ним размещают

блюдо с лепешкой. В некоторых обрядах достаточно вынести котел во двор. А в ритуале *чўклем* в сенях устанавливают стол, на который ставят котел с кашей и другие приготовленные продукты. На моление встают один или несколько стариков. К этому времени мужчины обступают котел, а женщины и молодежь размещаются за ними. Все обращаются лицом на восток. В вербальном тексте до адресата доводят, что в качестве жертвы приготовили кашу в котле, высказывают актуальные для семьи, рода и деревни просьбы, благодарят за выращенный урожай и т.д. В конце моления молельщик три раза упирается за ушки котла и кланяется. Остальные в это время троекратно повторяют: *Сырлах*, т.е. «Помилуй (довольствуйся, прими)». Поднимая котел с места, его три раза раскачивают, демонстрируя содержимое перед адресатом [ЧГИ 23: 218; 29: 198, 199 и др.].

В зависимости от количества божеств, к которым будут обращаться в обряде, и типа ритуала, котлов с приготовленной жертвенной едой может быть от 1 до 10 и более. Например, ритуал *чўклем* проводят с девятью котлами: 1-й котел — божеству *Турă*, 2-й — *Турă амăшĕ*, 3-й — *Пўлĕх*, 4-й — матери *Пўлĕх*, 5-й — *Хёвел*, 6-й — матери *Хёвел*, 7-й — *Сёр*, 8-й — матери *Сёр*, 9-й — *Сёр хаяр*. После посвящения каждого котла присутствующие совершают земной поклон.

Кашу или мясо из котла раскладывают по чашкам. При этом котел оказывается в центре круга, образуемого участниками. Раздачей пищи занимается только один человек.

В обряде в честь *Хёртсурта* «пупок» и «нос» от лепешки кладут к котлу над очагом, подразумевая, таким образом, метонимическую связь «очаг — котел — Хёртсург». Таджики, укладывая ребенка в колыбель, мажут его виски и лоб сажей от котла, «прокладывая» связь между очагом и новым членом семьи. Выделяясь из отцовского гнезда, молодая семья берет с собой котел каши, сваренный в родимом доме. Душа, покидая родной дом, в последнюю очередь ищет спасение, схватившись за крючок от котла. Таким образом, прослеживается естественная семантическая параллель между котлом и домашним очагом.

В похоронных обрядах котел используется при хождении за водой для обмывания умершего.

В ритуалах избавления от болезней в котлах готовят жертвенную пищу. Например, божеству *Йёрĕх*, от которого исходит болезнь, варят завариху в котле. Смысл этих действий и текстов заключается в возможности не только сварить в котле что-либо, но и творить новое, свободное от порчи и хвори состояние.

В жанровом отношении котел чаще используется в *Учук*, обряде инициирования дождя и похоронном обряде.

Ведро (ушат) — *випре (ушат)*. Аспекты ритуального назначения ведра составляют суть семантической загрузки содержания обряда [Поле 89: 83; ЧГИ 21: 167; Фукс 1840: 20 и др.].

В ряде обрядов ведро предназначается для ритуальной воды. Ярким примером служит обряд вызывания дождя. Участники (особенно женщины) вначале заходят в воду в одежде, затем каждый льет себе на голову по ведру, потом обливают друг друга. Специально ищут молодых жен, которых силой выводят из домов и окатывают их водой, промочив до нитки. В этот день по улице бегают дети с ведрами и обливают каждого встречного. В данном случае мерой объема вылитого является ведро: после использования одного ведра воды на одного человека цель считается достигнутой. Однако обливания бывают различными. Здесь маркером различий служит количество ведер воды. Если одно ведро воды — это знак вызывания благородного дождя в целях плодородия в широком смысле, то использование сорока одного ведра воды принимает другой смысл. Так, согласно чувашскому обычаю, завязав себе на свадьбе головную повязку *сурпан*, женщина уже не имела права сбросить его. Совершившая такой поступок считалась отступившей от нормы, ее обливали сорока одним ведром воды. В противном случае в этой деревне ожидали неурожай, а женщину считали виновной в бедствии. Аналогичным количеством воды обливали незаконно сожительствующих жен, что служило средством против засухи.

Считается достаточным ведро воды, чтобы облитое жертвенное животное встряхнулось, подавая тем самым признак богоугодности. Воду можно лить из ведра или черпать ковшиком. После того как было использовано ведро воды, а животное не встряхнулось, его отпускают, т.е. бракуют.

Если в обряде под воду используют другую посуду, то ее объем все равно измеряется количеством ведер. Так, согласно речи старшего дружки, у свата на столе шипит самовар вместимостью три ведра. В ритуале от засухи кашу варят в котле, в который вмещается двадцать ведер воды.

Молодая, впервые идущая к роднику за водой, как правило, три раза подряд выливает ведро с водой, только потом черпает сама и идет домой. Эта вода используется для приготовления супа. Существует индивидуальный обряд, обращенный к *Киреметю*, где ведро с водой помещают на середину стола во время жертвенного закалывания барашка. Затем его используют для приготовления обрядовой пищи.

В процессии хождения за водой для обмывания умершего участвуют трое, один из них обязательно с ведром.

Иногда вода, измеряемая количеством ведер, используется для утоления жажды тех, кто находится в ином мире. Так, в *кёр сәри* в конце обряда берут из колодца ведро воды и выплескивают ее на улицу, сопровождая словами: «Пусть будет пред вами». Во время засухи могилы самоубийц и опойцев заливают водой в количестве 40 или 41 ведра. Как видим, ритуальное ведро воды всегда имеет контекстную или смысловую нагрузку.

Ведро воды может представлять собой и емкость для гадания. В *сур-хури* девушки снимают кольца и опускают их в ведро с водой, а сами поют. Содержание прерванной песни указывает на судьбу хозяина вынутого кольца в течение года.

Ведро как емкость служит мерой объема ритуального пива и вина. Эти напитки становятся предметом обсуждения на стоворе до свадьбы: договариваются, какая сторона сколько будет готовить по этому случаю. Объем приготовленного пива и вина также измеряется количеством ведер. Так, на *юпа* готовят примерно 20 ведер пива и покупают от половины до трех ведер вина. На родовом пире может быть использовано 35 ведер пива и 2 ведра вина. Когда варят пиво на общественное мероприятие, то барду раздают участникам: кому достанется полное ведро, кому — по полведра. Пиво и вино в качестве гостинца или жертвенного дара доставляется на место в ведрах. Ведро пива берут с собой на стовор, при поездке за невестой, во время визита родителей молодой к родителям молодого. На больших поминках родственники приносят с собой по ведру пива. На таких обрядах, как *юпа* и *мункун*, для проводов духов предков на улицу выносят пиво в ведре. Ведром пива встречают экзогамную группу другой половины свадьбы. Ритуал начинается после подачи на стол пива в ведре. Получая из рук ведущего кружку пива, участники опускают в нее монету. Выпив пива, кружку с монетой возвращают, а ведущий черпает новую кружку, опуская монету из кружки в ведро. Каждый отдавший монету после такой процедуры получает право плясать. Собранные деньги отдают музыканту за труды [ЧГИ 21: 527, 531; Чулков 1786: 14 и др.].

Каждое поданное на стол новое ведро с пивом означает переход к следующему этапу ритуала. Из погребца пиво выносят тоже в ведре.

Ведро в ритуалах служит для сбора продуктов, необходимых для приготовления обрядовой пищи. Так, в ритуале вызывания дождя дети ходят из дома в дом и получают в ведра яйца, молоко, масло, соль, муку. Аналогично поступает глава свадьбы: заходя в очередной дом, он набирает в свою суму или ведро хлеба, палишек и сыра.

В обрядах фигурирует ведро и без содержимого, т.е. пустое. В таких ритуалах, как *чүклем*, *мункун* и *кёр сәри*, всегда для отделения жерт-

венных кусочков и напитка рядом со столом или на конник ставят пустое ведро. Если во время выезда свадебного поезда кто-либо пройдет за водой с пустым ведром, то не будет у молодых жизни в согласии. Пустое ведро и другая утварь бросаются на могилку в *юна*. Пойманного вора водят по улице с ведром на шее, в которое он должен бить, как в барабан, и издавать шум [ЧГИ 31: 64; 160: 270а; 173: 256 и др.]. Как видим, пустое ведро имеет отрицательную семантику (знак «минус») по отношению к норме и составляет отрицательный полюс в оппозиции «живой–мертвый», «хорошо–плохо», «этот–тот».

В жанровом отношении ведро часто встречается на свадьбе, в похоронно-поминальных обрядах и ритуале вызывания дождя.

Ложка — *кашйак* (*калак*) — выступает в качестве атрибута во многих видах молений. Так, в ритуале *чўклеме* оформление жертвенных даров принимает комплексный вид. Кашу кладут в чашку, в середине делают лунку-глазок для масла, вокруг втыкают ложки, сверху кладут непочатый каравай, а на него — соль в солонке. Затем приносят пиво и встают на моление, чуть приоткрыв дверь. Чашку с кашей, ложкой и другими составными при этом молещик держит на руках. Аналогично поступают в *мункун*. По нашему мнению, моление с таким комплексом жертвенных даров по оформлению напоминает творение солнца: чашка с кашей, в середине масло желтого цвета, вокруг воткнуты деревянные ложки желто-золотистого цвета, символизирующие разбегающиеся лучи светила, сверху — хлеб из урожая золотистого цвета и по середине — соль. Такое же сотворение солнца наблюдается при молении *киреметю*. Сначала берут чашку с кашей, кладут с краю одну ложку, затем молятся, обращаясь к самому старшему *Киреметю*; потом втыкают с другого края еще одну ложку и молятся *Киреметю* помладше (так до самого младшего *Киреметя*). Сверху кашу с ложками покрывают лепешкой. На моление встают, держа чашку со всем содержимым. Весь смысл такого солнцетворения и демонстрации дара перед адресатом есть не что иное, как возвращение к первогармонии [ЧГИ 21: 164; 33: 860; 145: 461 и др.]. Заметим: во время вербального обращения взгляд молещика устремляется вверх. Покрывание сосуда с содержимым даром лепешкой или караваем напоминает форму моления в «Ригведе».

В обрядах ложка с пищей, отделенной от общего котла божествам, представляет собой жертвенный дар. Это действие, сопровождаемое соответствующим словесным текстом, проводится до начала еды. Так, приступая к вспашке, «берут маленькую горбушку от початого каравая, кладут на эту горбушку ложку каши с маслом и зарывают в землю под железом сохи» [ЧГИ 174: 265].

Прежде чем сесть за стол обедать, хозяин дает ложку пищи боже-
ству *Хёртсурту* [ЧГИ 177: 512]. Божеству *Хёртсурту* предоставляется
отдельная чашка каши с воткнутыми туда ложками. Количество ложек
равно количеству членов семьи плюс одна ложка для *Хёртсурта*, что
является образцом совместной еды с божеествами. Лошадь в хозяйстве
чуваша-земледельца играла важную роль. Поэтому нет ничего зазор-
ного в том, что первую ложку еды пахарь отдает своей лошади. Таким
образом совершается совместная еда. Символ совместной еды ярко про-
является в специальной сцене, посвященной поднесению ложки супа
молодым, находящимся под одним покрывалом на свадьбе [ЧГИ 21: 7;
31: 913 и др.]. В этом случае еда из одной ложки или из одной чашки
несколькими ложками одновременно символизирует совместную еду,
устанавливает схему родства на определенном уровне.

Получение ложки из рук хозяина предоставляет право на совместную
еду в частности и еду вообще. На свадьбе получение ложки разыгрыва-
ется в специальной сцене. Утром после брачной ночи молодая впервые
варит суп в доме свекра. По этому случаю собираются родственники.
Их сажают за стол, но ложек им не дают, поэтому каждый кладет на
стол деньги, за что получает ложку. В *кёр сари*, когда домой на угоще-
ние являются духи предков, двери в избу не запирают, столы оставляют
накрытыми, если даже сами хозяева дома отсутствуют. На столе обяза-
тельно должны быть ложки. В противном случае духи родственников
лишатся возможности поесть в родном доме.

Ложка необходима в повседневной жизни. Этот факт получает соот-
ветствующее отражение и в обрядовой ситуации. Как известно, ложка
входит в перечень инвентаря, сопровождающего умершего, — ее кла-
дут в гроб. Кроме того, в *юна* на могиле разбивают утварь (в том числе
и ложку), необходимую на том свете, ибо ушедший в мир иной ведет
такой же образ жизни, как живые. *Киремет* тоже нуждается в ложке.
Ему оставляют ложку в кузовке, подвешенном на дереве [РГИА, ф. 796,
оп. 141.529: 2 об.; ЧГИ 21: 526; Миллер 1791: 78 и др.].

Ложка как персональный прибор выступает в ряде обрядов. Так,
в ритуалах *Учук* и вызывания дождя каждый на место приносит свою
ложку. Иногда от семьи приходит один человек, соответственно, каждая
ложка на *Учуке* представляет отдельный дом. Так же в *сурхури* в дом,
где готовится ритуальная пища, каждый приносит с собой по одному
полену и одной ложке. Правила свадьбы требуют, чтобы, прощаясь с от-
цовским домом, невеста кормила *Хёртсурт* кашей. В противном случае
в новом доме *Хёртсурт* с ней не будет приветливой, а за столом ей не
подадут ложку [Поле 90: 150; ЧГИ 24: 35; 72: 85 и др.].

Как видим, ложка чаще всего фигурирует в обрядах, обращенных к божеству *Хёртсурт*, похоронно-поминальных обрядах (например, в *юна*) и в *Учук*.

Бочка — *ничёке* — в ритуалах в основном используется для хранения пива. В зависимости от вместительности бочки бывают от 2–3 до 40 ведер. Их используют в зависимости от вида ритуала. Бочка пива входит в состав обговариваемых к предстоящему обряду приготовлений. Пиво в бочке должно быть приготовлено к началу обрядовых действий. Бочка (или бочки) с ритуальным пивом должна быть полной. В процессе приготовления такое пиво не пробуют, в том числе и во время брожения, и во время процеживания. Участники, готовясь к ритуалу, где обязательно будет полная бочка пива, сообщают близким, что идут на бочку пива (букв. — «сваливать бочку», т.е. выпивать до дна) [ЧГИ 18, инв. 895: 2; 21: 3; Чулков 1786: 14 и др.]. Приготовленная к ритуалу бочка пива хранится в погребе или подполе [ЧГИ 29: 13, 365; 146: 49 и др.]. Данный факт, конечно, является важным признаком оседлой жизни чувашей и древности, так как ритуалы с пивом очень архаичны. Если обряд проводится вне дома (*Учук*, «Народное пиво», *чимёк*), то бочка на место доставляется на повозке [ЧГИ 184: 378; 207: 237, 372 и др.].

В ритуале открывание бочки становится главным событием. Оно обставлено торжественными действиями: открывание запечатанной пробки, разливание в ведра, принесение в дом, установление ведра на стол, раздача кружек с пивом участникам, моление. До сбора всех участников новая бочка не открывается, ждут других, пиво пьют из другой открытой емкости. Фактически с початия бочки начинается ритуал. И до и после открывания сама бочка в дом не заносится, пиво из нее отливается в чиряс или ведро и ставится на стол. На моление с полными кружками встают старики. Они обращены лицом к приоткрытой двери. Слова молитвы возносятся к *Турă*. Ему сообщают, что на моление встали с большим караваем, большим котлом каши, только что початой большой бочкой пива. Все это приготовлено из зерна нового урожая. Они благодарят *Турă* за выращенный хлеб от имени семьи, очага и детей. Затем также молятся матери *Турă*, божеству *Пулĕх* и матери *Пулĕх*. Далее в тексте моления следуют общие просьбы земледельца, где фактически перечисляются составляющие технологии хлебопашества. Моление заканчивается поклонением и выпиванием стариками полных кружек пива. Потом все приступают к еде. Как показывает содержание обрядов, початие новой бочки призвано служить обновлению жизненного цикла переходного типа. Так, в *юна* в конце ритуала открывают новую бочку в честь *Турă*. Этот факт, конечно, указывает на завершение траура и начало нового

этапа в жизни. При проводах солдата из дома открывают бочку пива и преподносят кружку пива рекруту с пожеланием вернуться и допить начатую бочку. Данная бочка с пивом хранится до возвращения солдата. За этот период пиво время от времени обновляется, по поводу чего собирают родственников. Когда пьют, открывают дверь и приглашают далеко находящегося солдата на пиво [ЧГИ 21: 165; 24: 574, 575 и др.]. Как видим, открытие новой бочки символизирует благосостояние, здоровье, поддержание гармонии, восстановление расшатанной силы, уничтожение хаоса. Початие — это обновление, возвращение к первопорядку.

В ритуалах с бочкой пива данная утварь всегда находится в центре событий. В речи старшего дружки ей уделяется специальный поэтический пассаж, восхваляющий бочку с пивом, хранящуюся в погребе или подполе свата. У этой бочки оказывается 12 (или 40, 77) обручей, она — с двумя пробками с двух сторон. В обряде «Девичье пиво» участники следуют от дома к дому за бочкой пива на телеге: куда заезжает эта телега, туда заходят и девушки [ЧГИ 18, инв. 895: 4, 5; 23: 123 и др.].

Открытие новой бочки означает переход к следующему этапу ритуала. Поэтому в зависимости от действий, производимых с бочкой, можно проследить ход ритуала.

В жанровом отношении бочка чаще всего фигурирует в свадебных обрядах. Присутствует она также в родовых обрядах *чўклеме* и *мункун*. Как видим, бочка является объектом прежде всего семейно-родовых ритуалов, реже она встречается в обрядах сельского порядка, вообще отсутствует в индивидуальных обрядах.

Нож — *çёçё*. Согласно народному объяснению, надвигающимся вихрем управляет дух *Çавра çил*. Налетев на человека, он может искалечить, измять, унести его. Верный обрядовый жест — кинуть в него нож, после чего он или теряет силу, или меняет направление. Аналогичную защитную функцию нож выполняет в обрядах детского цикла. На место, куда положат испувавшего новорожденного, кладут нож (= ветку можжевельника или ножницы). Злой дух, подбирающийся к ребенку, наткнется на нож и уходит. В обрядах «Допекание в печке» в корыто с ребенком кладут нож. Таджики кладут нож в изголовье роженицы. Когда мать уходит из дома, в зыбку к ребенку кладут какую-нибудь железную вещь: нож, ножницы, гвоздь и т.д. Таким образом родители предохраняют ребенка от злой силы, которая может похитить или поменять младенца. Защитная функция ножа наиболее наглядно проявляется при укладывании покойника в гроб: он вкладывается ему в руку. Во время хождения за водой в одной руке несут ковш, а в другой — держат нож [Поле 89: 104, 128; 90: 153 и др.]. Таким образом, нож, будучи острым

предметом и сделан из железа, используется в обрядовых ситуациях достаточно часто.

Те же свойства ножа играют важную роль в ритуалах от болезней. Так, с целью отвращения отрицательного воздействия со стороны божества *Ѕёр тавраиш* больного выводят на перекресток дорог и по ножу через воротник на него льют соленую воду. Также льют воду на то место, которое человек ушиб. Прежде чем начинать искать духа *Вунър*, следует перекрестить все щели и отверстия, а в дверь воткнуть нож. От духа *Анишърт* лечатся так: на кончик ножа втыкают кусочек хлеба, слегка опаляют его на огне и кружат вокруг головы больного. После этот кусочек выбрасывают на улицу. Значение такого действия раскрывается в другом обряде, совершаемом для избавления от чирьев. Здесь в вербальном тексте есть такие слова: «Караул, караул! Железную ограду горожу, чирьев уничтожаю, чем на Иване появиться, появьтесь на железной сковороде. Караул! Вора поймал». Ножом также помешивают приготовляемый к обряду раствор, избавляя жидкость от возможных нежелательных свойств [Поле 90: 190; ЧГИ 151: 340; 168: 371 и др.].

Как видим, нож часто выполняет защитную функцию в обрядах от болезней, в противостоянии духу *Ѕавра сил*, а также в колыбельных обрядах.

Сковорода — *сатма* (*тупа* < персид. *това*). В *мункун* (в дни, посвященные духам предков) три первых блина выбрасывают к воротам. Так же поступают перед выносом тела умершего из дома: только что испеченные первые три блина на сковороде «кружат» вокруг покойника и выбрасывают на улицу [ЧГИ 160: 34; 209: 334, 341 и др.]. Перед выносом покойника также достаточно пустить запах каленой сковороды, т.е. сделать вид, что пекут блины. Цель этих действий — дать знать о времени выноса.

Сковорода и сковородник как железные предметы используются в обрядах очищения. Так, во время «Девичьей пахоты» помимо всего люди в руках несут сковородник. Им же пользуются с целью отпугивания *Вунъра*, пытающегося «проглотить» луну или солнце. Символична послесвадебная сцена: свекровь рано будит молодую и зовет к печке, дает ей в руки сковородник. Таким образом, происходит передача «печных» забот (шире — функций хозяйки) от женщины к женщине. Сковорода долговечна и плохо поддается порче. Это свойство учитывается при отсылке разных болезней от человека к неодушевленному предмету, т.е. ставится практически неисполнимое условие. В молитвословиях (например, от укуса змеи, чирьев) болезнь отсылают на сковороду: «Когда горячую сковороду ужалит змей и сковорода опухнет, пусть лишь тог-

да у этого человека опухнет». Скворода используется при плавлении олова для получения форм искомого образа во время гаданий в *сурхури* [Поле 89: 126; ЧГИ 33: 99; 72: 88 и др.].

Кувшин — *кăкшĕм* (*чĕм*) — емкость для хранения и переноски жидкостей и горячих предметов ритуального назначения [МАЭ, отд. Европы, колл. 1040.14; ЧГИ 21: 527; Ашмарин 1935а: 179 и др.].

Слово *кăкшĕм*, должно быть, пришло из русского языка. *Чĕм* (жбан, кувшин с крышкой) — персидского происхождения (*хом* — «большой глиняный кувшин»). М. Рясянен русское *чум* в значении «черпак, ковш» предполагал как заимствование из чувашского языка (см.: [Фасмер 1973: 381]).

В текстах кувшин в основном используется для приготовления, хранения и переноски ритуального пива. Так, в *юна* для приглашения умершего родственника на свои поминки на кладбище отправляются пять человек, которые берут с собой кувшин пива. Там они совершают возлияние пива на холмик могилы. В *мункун* на улицу к месту сжигания старых лаптей каждый приносит по кувшину пива и угощает друг друга. Во время этих обрядов готовят особенно крепкое пиво (например, медовое).

Кувшин для воды также имеет сакральное назначение. Так, божество *Ийе*, обитающее в бане, представлялось с кувшином и веником в руках [МАЭ, отд. Европы, колл. 1040–14]. В *юна* на кладбище моют руки, для этого используют воду из кувшина, вытираются *сурпаном*.

В общесельском ритуале добывания нового огня горячие угли от костра, зажженного вновь добытым огнем, кладут в кувшины или горшки, а дома каждый на этих углях зажигает потушенный очаг.

Во время мора скота в хлеву вешали кувшин с молоком. Мор мог прийти в хлев, напиток молока и уйти. Таким образом, семья могла спастись от беды.

Горшок — *чўлмек*. Как по содержанию, так и по форме служит знаковым выражением женской натуры. В ритуалах он выступает прежде всего в качестве емкости под что-либо. Так, в обряде прохождения в земляные ворота участники в конце забирают горячий уголь домой в горшках. Конечно, горшок может служить сосудом для приготовления пива в горшках, например готовясь к обряду «Девичье пиво», при переходе в новый дом, в родовой пирушке *ёске*. Отправляясь на родовой пир, в нем несли бульон для поливания каши. Горшок служит посудой для отделения жертвенного пива [ЧГИ 18, инв. 895: 2; 173: 18, 36 и др.].

На чувашской свадьбе невесте, сохранившей девственность, утром после брачной ночи вручают целый горшок, не сохранившей — разбитый. Этот мотив обыгрывается многими народами в разных вариантах.

Горшок встречается в различных действиях, трудно определить наиболее частое его использование в определенных ритуалах.

2.3. Упряжь

Средства для запрягания лошади и другого тяглового скота в религиозно-обрядовом контексте чаще всего имеют иррациональный смысл. Знание этого аспекта должно помочь лучшему освоению культурного наследия народа. Рассмотрим основные части упряжи.

Нагайка (кнут) — *саламат* (*нухайкка, чйяйкка, пушй*). Более всего ритуальное значение нагайки проявляется в свадебных эпизодах. Специальная плетель для использования на свадьбах имела не в каждом доме. Иногда она была одна на всю деревню. Так, еще в конце XIX в. в д. Юрмекейкино Ядринского у. один человек имел ременную плетель в два пальца толщины и две четверти длины плетель. Ее женихи брали напрокат за плату [Поле 90: 180; РАН, ф. 95, оп. 4.5: 41 об.; Аноров 1838: 197 и др.].

В таких общесельских обрядах, как «Девичья пахота» и *сёрен*, нагайка используется в качестве одного из основных атрибутов. В *сёрен* молодежь входит в дома с нагайками в руках и ударяет членов семьи. С целью избавления деревни от частых смертей и падежа скота девушки проводят опахивание сохой вокруг деревни. Для этого они снимают пояса, распускают волосы, на них бывают белые нижние платья, а в руках — нагайки, которой они ударяют каждого встречного. Иногда эту функцию выполняет пастух. Он идет по деревне и хлещет по воздуху своим длинным кнутом, при этом говорит: «Иди в другую деревню, у нас здесь лишних людей нет». В конце он выходит из деревни и идет по направлению к кладбищу. На свадьбу жених подушку, положенную для него, сначала три раза ударяет нагайкой и лишь затем садится. Другие главные персонажи мужской свадьбы также имеют бичи. При входе в дом они ударяют ими ворота и двери в обе стороны. Молодой «одаривает» нагайкой свою жену, когда ее выводят из дома родителей, а также на околице деревни свата. Делается это для того, чтобы к нему и невесте не пристал злой дух, чтобы ничего чужого не было в их супружеской жизни. Эту же цель преследуют использование подушки, трехкратный перекрестный удар, пребывание жениха в рукавицах и шапке [Поле 90: 180; ЧГИ 1: 137; 21: 543 и др.]. Это типичное явление. В пользу того, что удар плеткой наносится именно с целью очищения, говорят и слова, произносимые при этом: «Избавь от всякого зла». Как известно, жених на свадьбе бывает весьма пассивным, а за него действует и говорит

старший дружка. Младшие дружки также охраняют жениха и находятся всегда рядом. По этой причине иногда у жениха отсутствует нагайка. Например, войдя в дом свата и совершив троекратный обход стола, именно старший дружка троекратно наносит перекрестный удар по подушке и предлагает жениху садиться, а двое других дружек садятся с двух сторон. После этого к ним присоединяется старший дружка, который кладет нагайку под себя, т.е. устраняет всякую возможность касания плети кем-либо. Важно отметить, что ритуальный удар нагайкой всегда носит только символический характер. Поэтому удар можно нанести платком, прутиком и нагайкой, сделанной из соломы. Главное — нанести троекратный удар и обеспечить очищение человека, дома, строений. Непонимание символизма иногда приводило к печальным последствиям. Так, архивная запись начала XX в. свидетельствует, что в д. Чувашское Чурашево Ядринского у. от удара у невесты Пелагеи из уха пошла кровь [ЧГИ 21: 578; 28: 898; 29: 7 и др.].

В молодежных песнях (в *Ѕаварни*, *Вайй* и др.) встречается поэтическая параллель, проводимая между женихом и нагайкой (кнутовищем). В целом их содержание сводится к одному инварианту:

У вдовца (= старого жениха) пеньковая нагайка,
По нагайке его стекает масло,
Пусть масло течет, но душа не лежит.
У молодца ременная нагайка,
По нагайке стекает кровь,
Пусть кровь течет, зато душа лежит.

Действительно, эта параллель затем несколько раз подтверждается в ходе свадьбы. Сват, отправляясь на переговоры от имени жениха, несет в руках нагайку. Получив предварительно согласие от родителей, сват три раза ударяет девушку со словами: «Не разлучись от этой плетки». В старину (в XIX в. и ранее) сват долго не засиживался, тем более не пил вина с родителями девушки. Он оставлял плеть и уходил. Понятия «оставление нагайки» и «сосватанная девушка» имели синонимичное значение.

После оставления нагайки начинались приготовления к непосредственному сватовству. Если до сватовства или начала самой свадьбы между парнем и девушкой «пробежит черная кошка», то нагайка возвращается, что означает полный разрыв отношений и прекращение разговоров о свадьбе. При одевании жениха плетка у невесты выкупается. При выводе из родительского дома невеста в своем плаче выра-

жает желание превратиться в нагайку и остаться в руках старшего брата. Аналогичная семантика родства встречается в пирушечной песне. Здесь выражается сожаление, что люди, выросшие вместе, со временем расходятся так же, как распускается со временем ременный кнут на двенадцать прядей. Как видим, нагайка может служить знаком любви, родства, принадлежности.

Нагайка также может быть средством побуждения к чему-либо. Согласно песне, не умеющего плясать парня «подбадривают» плеткой. Насколько реальна эта сцена, говорить трудно, но нагайка хотя бы в поэтической форме играет роль стимулятора. Возвращающихся на кладбище с *кёр сйри* умерших сельчан подгоняет их старший, восседающий на коне, в руке он держит нагайку. Задача этого персонажа — успеть вывести до зари всех умерших за околицу. Можно назвать и другие примеры, где нагайка призвана побуждать к более совершенным действиям или заострить внимание. Эта функция плетки типологична. Так, римский праздник в честь бога полей и межевых знаков содержит любопытный эпизод. В эти дни младших членов общества — мальчиков — водят вокруг границ села, при этом указывая им различные приметы: ручьи, камни, деревья. «Для того чтобы прочнее закрепить эти пограничные знаки в памяти мальчиков, на наиболее важных местах детей ударили палкой или кнутом» [Гроздова 1977: 108].

Ременная нагайка — атрибут снаряжения жениха. Но также известно, что и другие основные лица мужской свадьбы не расстаются с ней. Более того, согласно рукописи XVIII в., «те, у коих есть верховые лошади, надевают сабли, берут ружья и колчаны с луком и со стрелами». При пляске они хватают друг друга руками за кушаки, а в правых руках демонстрируют плетки. В таком контексте нагайка выступает как знак власти и силы. В качестве знака усмирения она продолжает функционировать и после свадьбы. Молодежные песни *Вайй* сообщают: чтобы приструнить молодую жену, надо иметь ременную нагайку, а чтобы хранить шелковую плетть, нужен серебряный гвоздь.

Нагайка может выступать и в качестве средства наказания. Об этом предупреждает мужская сторона свадьбы в песне, исполняемой перед брачной ночью:

Если она окажется потерявшею девственность,
То у нашего парня есть в руках нагайка.

У русских на Вологодчине дружка будит молодых, разбивая горшок у их кровати, при этом в руке он держит плетку. Если молодая — нечестная девушка, он готов проучить ее.

В словаре Н.И. Ашмарина [1935а: 43] выделяется еще один аспект рассматриваемого предмета. Когда хоронят человека, то, согласно верованиям, из-под земли выходит черная собака, ударяет нагайкой мертвеца три раза и тот проваливается в землю. Здесь нагайка является средством отправления в иной мир. В грузинском материале имеется эпизод, когда «при входе в дом покойного вешали нагайку, которой каждый входивший в дом мужчина должен был несколько раз себя ударить» [Волкова, Джавахишвили 1982: 144]. Полагаем, что в обоих случаях плетка имеет одно значение: в первом случае она отправляет в иной мир мертвеца, во втором — живые ударяют себя, чтобы временно перейти порог с целью прощания и выражения скорби, при этом плетку могут взять в руки только мужчины.

Семантическими заменителями нагайки могут служить платок, палка, прут, меч, а также змея.

Хомут — *xāmāt* (*сүсмен*) [Поле 90: 233; ЧГИ 14: 31; Вишневский 1861: 170 и др.]. Учитывая важность первого выхода на сев, чувашаи мазали смесью хмеля и масла шею лошади под хомутом. Здесь, видимо, в меньшей степени проявляется рациональный подход, чем обрядовый. Таким образом, хомут как основная часть упряжки и лошадь как тягловая сила получают жертвенный дар.

В песне *улах* девушка проводит семантическую параллель между лошастью и любимым, а также между хомутом и уединенным сбором молодежи (у лошади хомут с шеи не слезал, а парень из *улаха*, где его возлюбленная, не выходил). Для сравнения приведем пример из русских гаданий: здесь также входили в нежилую избу, брали хомут и через него смотрели, чтобы увидеть суженого [Балашов и др. 1985: 21]. В обоих случаях связь «хомут–парень» сохраняется.

Хомут также символизирует бремя управления и тяжесть забот, что проявляется на свадьбе в фигуре старшего дружки. Ему вручают четверть вина и говорят: «Вот тебе хомут и дуга, теперь чествуй свой народ», т.е. его «запрягают» выполнять самую трудную и ответственную миссию на свадьбе.

Хомут как часть упряжи пригодится умершему и в будущем, поэтому его в числе прочего оставляли на могиле.

Этот вид упряжи играет ритуальную роль в свадебном обряде при указании на нецеломудрие невесты: на нее, или на сваху, или на родителей надевали хомут. Данный мотив широко распространен у славян, мордвы и у других народов, а следовательно, типичен. В данном конкретном контексте хомут символизирует женский детородный орган. Об этом же говорят соответствующие загадки с разгадкой «хомут» [Байбу-

рин 1981: 225]. На поминки являются умершие родственники. Их можно увидеть, если посмотреть в хомут [ЧГИ 31: 65]. Подозреваемого в воровстве заставляют пролезать сквозь хомут, а и в случае виновности надевают ему хомут и водят по улице с ворованной вещью в руках [Поле 90: 233]. А.К. Байбурин в вышеизложенных примерах видит символизацию акта изгнания преступников из человеческого коллектива по принципу «человеческое–звериное». Такая интерпретация, конечно, верна. Однако она нам видится более широкой культурной мотивацией. Нецеломудрие девушки, видение усопших в хомут, одевание этого предмета на вора — все эти призвано провести черту между «этим» и «тем, иным» мирами. Символизация иного мира в хомуте отчетливо проявляется в объяснении такого явления, как приспособление *усалами* умерших колдунов в хомуты, сани, полозья для катания в зимнее время [ЧГИ 151: 249].

В ряде обрядов по изгнанию болезней и злых духов хомут играет важную роль. Так, при огораживании «железной ограды» вокруг деревни в центр ставят целомудренную девушку с хомутом на шее, а остальные впрягаются по обе стороны от нее. Здесь важен сам факт одевания хомута, ибо таким образом становится возможным изгнание отрицательных сил путем их непосредственного представления. До выезда на похороны в хомут лошади втыкают иголку с шелковой ниткой, что способствует сохранению чистоты упряжи и всей процессии в целом, устраняя злых духов *усалов*. Некоторые меры избавления от болезней на индивидуальном уровне также включают использование хомута: при ослаблении зрения вечером идут под шест к курицам и моют лицо, сунув голову в хомут; страдающего болезнью от духа *Нииш* ребенка три раза протаскивают сквозь хомут [ЧГИ 21: 518; 30: 357; 31: 69 и др.].

Узда — *йёвен* — средство управления и символ целого [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 1: 156; 14: 14 и др.].

В обращениях к божеству плодородия *Хёрлэ сыр*, в частности, встречаются такие эпитеты: «Хёрлэ сыр, ... уздой владеющий», т.е. речь идет о божестве, владеющем лошадью для обработки земли. На посиделках *улах*, в частности, девушки поют:

На опушке леса
Темный жеребец ржет.
Ржет — так пусть ржет,
Его узда в моих руках [ЧГИ 14: 38].

После того как заехали к свекру, невесту сускают с телеги в центре двора. Жених идет в конюшню, надевает на лошадь узду и подводит к невесте. Он вручает повод невесте, взяв полый халата. Во всех примерах

узды содержит семантику целого — лошади или коня. Поэтому владение уздой равнозначно владению лошастью. Именно по этой причине с проданной лошади снимают узду и несут домой. Покупателю лошадь отдают с лыковой уздой. В противном случае у продавца не будут водиться лошади. Славяне проданную лошадь отдавали с уздой, с которой ее привели на базар. «И эта передача веревки или узды почитается необходимым обрядом при всяком совершающемся акте продажи и купли домашней скотины; потому что в этом действии наглядно, материальным образом выражается переход власти над нею из одних рук в другое» [Афанасьев 1986: 197].

Тип узды может выражать и тип ритуала. Так, готовясь к обряду «Девичье пиво», на лошадей надевают лучшие сбруи. Для этого используют все самое лучшее: хомут с кожаным покрытием, ременные узды, шлея, вожжи, чересседельник. На свадьбе, кроме того, на дугу вешают колокольчик, спину лошади покрывают войлоком, а на войлок кладут подушку. Жертвенную лошадь (в *Учук, симёк* и т.д.), наоборот, держат в узде, сделанной из сырого лыка или холста. Таким образом, в первых случаях используют праздничную узду, во втором — имитационную.

Узда в руках участника обряда может оказаться и на время. Так, в *сурхури* девушки на середину двора бросают бастры, подводят туда лошадь в узде и заставляют ее перешагнуть через бастры. Таким образом, владение уздой на это время позволяет девушкам заглянуть в свое будущее.

Отсутствие узды в руке означает отсутствие орудия управления самим конем. Такая семантика используется, например, в пословицах: «Женщина без мужа, что кобыла без узды».

Телега — *урана*. Телега или колесница является неотъемлемым атрибутом верховного божества у многих индоевропейских народов. У чувашей *Турá*, податель влаги (в поздних текстах его заменяет Илья Пророк), передвигается по небу на телеге с кадкой воды. Поэтому во время грозы слышится такой грохот, объясняют чувашаи. В обряде инициирования дождя этому божеству желают доброй поездки на телеге, просят не посылать обжигающую молнию на зреющий хлеб; чтобы он, когда гонится за *Усалом*, нечаянно не ударил своим кнутом по людям.

На похоронах в летнее время покойника на кладбище везут на телеге. Ее и другие принадлежности оставляют умершему родственнику на могиле. В дом жениха невесту везут также на телеге или повозке [Поле 89: 99; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; Чулков 1786: 14 и др.]. Похоронные и свадебные варианты использования телег пришли на смену ритуальным саням.

Телега используется при проведении некоторых действий для избавления от болезней. Так, от холеры в деревне избавляются следующим образом: едут на кладбище, как бы «ловят» там персонифицированную холеру, сажают ее насильно на телегу и едут на восток до следующего кладбища чужой деревни, где и оставляют. Во время лихорадки больному советуют ехать по межам на телеге. Здесь двоякое объяснение: с одной стороны, болезнь «отвозится», с другой — из больного «вытряхивается» болезнь.

Телега может служить мерой объема в сельхозработах, что получило отражение в соответствующих молениях. Так, часто выражается желание получить столько-то телег снопа.

Этимология: слово *урана* от иранского *ароба*, первоначально означало «колесо». И ныне в верховом диалекте под *урана* понимают «колесо».

Сани — *суна*. Согласно зафиксированным источникам, чуваша умерших стариков и пожилых людей везли на кладбище на саних в любое время года, в том числе летом. Они объясняли такой поступок уважением покойника-родственника. На сани лицом назад садились две женщины и по дороге пели и голосили. В некоторых источниках, видимо, стадильно более поздних, говорится, что на кладбище гроб везли или на саних, или на телеге; или зимой на саних, летом на телеге. Также пользовались саними при установке столба *юна* и намогильного строения *чартак*. Сани, пригодившиеся для похоронно-поминальных обрядов, во двор не пускали, на некоторое время их оставляли на улице [ЧГИ 21: 517, 519; 160: 234 и др.].

Сани, прочую упряжь и некоторые мелкие предметы первой необходимости оставляли и на могиле. Считалось, что они нужны человеку на том свете. Видимо, на саних умерший должен был доехать до места своего постоянного пребывания.

Аналогичную с точки зрения семантики функцию выполняют сани в свадебных обрядах. Невесту и сопровождающих ее девушек привозят в дом свекра на саних. Здесь, как и в похоронно-поминальной обрядности, на саних доставляют к постоянному месту пребывания. Кроме того, как показывают исследования, развитие свадьбы проходит те же этапы, что и похоронные действия.

Таким образом, сани имеют ритуальное выражение в похоронно-поминальных обрядах и на свадьбе. Внешне они не утрачивают своей основной функции как средства доставки. Но в данных обрядах их назначение необычно и неутилитарно. Свадьба и похороны в контексте использования ритуальных вещей еще раз подтверждают свои культурно-семантические параллели.

Оглобли — *турта*. Ритуальный смысл оглобли обретают в свадебной сцене: если узнают, что невеста до свадьбы была не девственницей, у ее родных, приехавших в дом жениха, изрубают упряжь, в том числе оглобли. Таким образом, невестина сторона лишается возможности вернуться домой с честью. Семантика и цель данного действия — вычеркивание ее из числа нормальных людей, что ляжет грузом позора на ее близких родственников. Обычное право чувашей предусматривает возврат убежавшей из дома жены путем привязывания ее к оглоблям запряженной лошади. Как видим, в обоих случаях оглобли способствуют соблюдению традиций. Но оглобли служат и средством доставки в иной мир. Так, умершего родственника в гробу несут на двух оглоблях вшестером, что не распространяется по отношению к умершему ребенку. Чувашаи верят, что колдуны на том свете попадают в руки *усалов*. Те переделывают из колдунов разную упряжь, в том числе оглобли, и пользуются. В целом, оглобли имеют большое значение в жизни чуваша-земледельца.

Неслучайно в родовой песне *чўклеме* есть такие строки:

Пусть сев-пашня будет легкой,

Пусть оглобли-плуг идут прямо [Поле 89: 103, 117; РГВИА, ф. ВУА 19026: 275 и др.].

Во всех примерах красной нитью проходит одна тема, связанная с использованием оглоблей в ритуальном контексте, — они призваны направлять обряды перехода и жизнь в целом по прямой линии, т.е. традиционно.

Вожжи — *тилхене*. Этимология слова восходит к монгольскому слову «повязка (веревка) для гривы». В обрядовых ситуациях вожжи делались из белого холста. Притом некоторые тексты указывают, что вожжи из холста применялись только во время похорон женщин. После использования холст-вожжи разрезали на мелкие части и раздавали всем участникам похорон. Иногда при использовании вожжей актуализировалось метафорическое значение: ими определенным образом перевязывали ножки стола с целью нахождения пропавшей лошади. Видимо, таким образом метафорически перевязывали ноги пропавшего скота. В плаче невесты наблюдается явный параллелизм между вожжами и женихом-чужаком [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 6: 52; 176: 163 и др.]. Естественно, муж в представлениях беззаботной девушки — как вожжи на голову.

Деготь — *тикёт*. Факты обмазывания ворот родителей нечестных девушек и невест дегтем широко известно. Воспринимается этот факт

как форма наказания. Аналогичные сведения встречаются и в восточнославянских обрядах. Такой поступок синонимичен состриганию волос. Однако дегтем мазали и скот, прошедший сквозь земляные ворота в обрядах от мора. Получается, что в более широком смысле обмазывание дегтем — это не наказание, а соответствующая метка. Мазать ворота — значит пометить девушку легкого поведения с тем, чтобы другим было известно (такую парни избегали). Скот, прошедший очищение, метили с целью отличить «чистый» скот от «нечистого».

2.4. Принадлежности рукоделия

Нитка — *сит.* Сакральный характер нитки усматривается в принесении ее в дар духам. Она отдается как самостоятельно, так и в комплекте с другими предметами. Например, духу *Шыври* следует отнести нитку длиной, равной высоте заболевшего человека [Поле 88: 38, 61; 90: 176 и др.].

В похоронных обрядах встречается эпизод, хорошо известный как из жизни, так и из литературы: люди, идущие за водой для обмывания умершего, берут с собой три суровые нитки; такие же нитки раздают после похорон участникам. Существует несколько объяснений на этот счет. Если принимать во внимание вербальный текст, произносимый при опускании нитки в воду, то можно понять, что нитка приносится духу *Шыври* за воду. Согласно другому толкованию, на том свете в рот умершему по этой нитке будет капать вода. Раздавая приготовленные нитки людям, говорят, что это подарок от умершего. Но бросая нитку в воду, говорят: «Пусть будет дорога умершего родственника открытой». В пользу того, что нитки символизируют дорогу, по которой покойник следует в иной мир, свидетельствует и сама форма их использования: первую нитку бросают, выйдя за ворота дома, следующую нитку бросают по дороге к воде, третью, последнюю, — в воду. Вода — это символ иного, нижнего мира. Именно так трактуется она в фольклоре. В сказках нитка ведет героя в подземный мир. Использование нитки в похоронных обрядах можно объяснить и как прокладывание моста для перехода через водную преграду, что не выходит за рамки логического объяснения дороги в иной мир. Многие из тех, кто участвует в похоронах или встречает похоронную процессию в пути, получают три отрезка суровых ниток. Если они равны по длине, то это плохой признак: получивший вскоре может умереть, а нитка будет служить дорогой, ведущей к покойникам. Аналогичную функцию символа дороги выполняют нитки, которые вручаются рекруту, уходящему в солдаты. Голову человека,

дающего клятву о своей честности, обвязывают суровой ниткой. Если он дает клятву, будучи преступником, то обрекает себя на скорую смерть [Поле 90: 157–158; ЧГИ 6: 567 и др.].

Нитка входит в состав предметов, с помощью которых можно гадать, предсказать или знать о судьбе отсутствующего дома человека. Так, знахарка вешает на иголку с ниткой кусочек хлеба и раскачивает; о здоровье солдата узнают по состоянию корки хлеба, подвешенной в клетке за нитку [ЧГИ 151: 88; 160: 275; 176: 592 и др.]. И в этих случаях нитка не утрачивает своего назначения — символа сакральной дороги, связи с иными силами и мирами.

Нитка может служить семантической преградой. Этот принцип используют хозяева водяных мельниц, когда попытки остановить разрывание пруда оказываются тщетными: запруду «опутывают» тремя суровыми нитками. Видимо, тот же смысл заключен в затыкании отверстий умершему родственнику. Сама процедура закрытия имеет нюансы, на которые исследователи не обращают внимания. Сначала длинной шелковой ниткой «затыкают» отверстие левого уха, затем ведут нитку к левому глазу, левой ноздре и т.д. Здесь присутствует символика преграды. Таким образом, умерший лишается всех шансов вернуться обратно, так как он ничего не видел, не слышал, не знает. В обряде изгнания *Шуйтана* из подпола явно присутствует мотив нитки-преграды. Проведя сам обряд, знахарка в буквальном смысле «опечатывает» половицу — вход в подпол: концы половиц перекрывает ниткой и прикрепляет смолой, на смолу прикладывает печать, которой служит бирка данного дома. Снимать печать знахарка приходит на третий день.

Провожая умершую женщину в иной мир, ей в гроб клали нитки. Полагали, что женщина, как и в этом мире, не должна забывать о рукоделии. Там жизнь продолжается [РНБ. Q.IV.379: 17 об.; ЧГИ 21: 25; 151: 124 и др.].

Если сравнить ритуалы, в которых нитка проявляет свои сакральные функции, то среди них выделяются похоронные обряды.

Топор — *турта*. Люди, идущие за водой для обмывания умершего, брали с собой топор или косырь. Прежде чем зачерпнуть воду из реки, топор бросали в воду лезвием к истоку. Разные злые духи, живущие в воде, боятся железных предметов и уходят с этого места. В таком действии топор служит средством очищения.

По представлению чувашей, если на человека налетит вихрь, то он может его измять, искалечить или даже унести, ибо внутри вихря находится злой дух *Савра çил*. В такой ситуации в вихрь следует кинуть топор или нож. Если нет этих и других железных предметов, то достаточно

произнести их названия [Поле 89: 128, 133; Автор и др.]. То же свойство защиты у железных предметов использовалось и другими народами в аналогичных ситуациях. Например, «в Германии большим привязывали на шею бумажку с изображением молота» [Даркевич 1961: 98]. Чувашки ударяют топором об гроб сразу же после его изготовления: забивают последний гвоздь и стучают еще по крыше гроба. Иногда так же поступают и после того, как опустят гроб в яму. У русских, когда покойника клали в гроб, старуха ударяла топором по тому месту, где до этого лежал мертвец, «чтобы этим срубить смерть» [Там же: 97]. Здесь топор имеет значение магического оберега, призванного отпугивать злых духов от тела покойника. В *сурхури* мужчины идут в поле «послушать землю». Придя на место, они очерчивают топором вокруг себя «железную ограду». И в этом случае топор играет характерную роль средства защиты. Заменителями топора могут служить нож, косырь, коса или другой железный предмет.

Как инструмент труда топор оставляют на свежих могилах мужчин.

В заговорах чувашек есть текст, согласно которому болезнь может одолеть человека лишь тогда, когда на горе времен первотворения пойман черную змею, разрубят ее на мелкие кусочки булатным топором, сожгут и развеют золу от этой змеи по ветру. На время грозы вонзают топор в середину двора в землю. Приступая к рытью могилы, сначала на место будущей ямы бросают топор со словами пожелания провалиться в тартарары [Автор; ЧГИ 176: 163; 218: 107 и др.]. Во всех трех примерах топор выполняет функцию отправителя в иной мир. В Скандинавии в бронзовом веке на могильных камнях, а также во Франции и Португалии на дольменах и менгирах вырезались изображения топоров. По мнению А.А. Котляревского и В.П. Даркевича, «в погребальной обрядности топор-секира как символ молнии служил знаком небесного происхождения очистительной стихии погребального костра» [Даркевич 1961: 97]. Миниатюрные бронзовые и железные топоры, символизирующие настоящие топоры, являются частыми находками на раскопках в Скандинавии, Финляндии и Прибалтике. Их также находят на местах древнерусских городищ и в бывшей Волжской Булгарии. В литературе они известны под названием «молот Тора». Если бог-мужчина с топором символизирует верховного бога, то в чувашской народной песне отцу невесты жених пытается вручить топор и отвлечь на время его внимание [ЧГИ 145: 569]. В данном сравнении топор символизирует главенство: в первом случае — среди богов, во втором — в доме.

Топор в обсуждаемом контексте может быть только у народов, древле придерживавшихся хозяйственно-культурного типа с орошае-

мым земледелием, ибо «молот Тора» способен не только отправить в преисподнюю антиподов; после удара топором-секиром раздается громовой раскат, а на землю льется поток благородного дождя. Таким образом, устанавливается гармония.

Этимология чувашского названия топора — *пуртă* — соответствует древнескандинавско-тевтонскому *barthe* — «топор, пика, копье», от которого происходит русско-немецкое *але барда*. У коми и удмуртов — *purt*, эвенков *porta* означает «нож».

Иголка — *йён*. Перед выездом с похоронной процессией со двора в хомут центральной лошади втыкают иголку с шелковой ниткой. Поскольку, по верованию чувашей, труп представляет собой нечистую силу, к нему по пути пристают *усалы*. А иголка, будучи сделанной из металла и являясь острым предметом, призвана оберегать всю процессию. На обратной дороге с кладбища эту иголку, заряженную отрицательной энергией, кидают в овраг, куда бросают использованный при мытье умершего луб. Аналогичную функцию оберега выполняют иголки в обряде «железная ограда»: ее втыкают во вспаханную борозду. Причем выбирают иголки безухие, т.е. необычные. Такую же безухую иглу использовали русские на свадьбе: ее невеста втыкала с той же целью в платье. Оберегательные свойства иголки включаются и в ритуалы для избавления от болезней. Так, в заговоре от *Ийе* знахарка вбивает косырем в половицу (на то место, где родился ребенок) иголку и приговаривает: «Выйди, Ийе, выйди. Тебе здесь и стоять нет места. Режу и колю. Отдай мне моего ребенка!» [ЧГИ 21: 518; 72: 88; 176: 91 и др.].

Знахари, приступая к гаданию, в один угол стола кладут кусок хлеба, в другой — уголь. В середину кладут еще кусок хлеба и, воткнув в него иголку с ниткой, приподнимают, при этом смотрят, в какую сторону наклонится кусочек хлеба на кончике иглы [ЧГИ 24: 588; 160: 275; Чулков 1786: 155 и др.]. В этом типе обрядового действия иголка входит в состав прибора для гадания.

После свадьбы свекровь рано будит молодую и отправляет ее к кадке месить тесто, предварительно бросив в муку иголку или зерно проса. Молодая жена должна в тесте найти эту иголку. Смысл этого поступка прост: если молодая аккуратна и будет осторожно перебирать каждый комочек, то иголку обязательно найдет и руку не поранит.

Укладывая умершую женщину в гроб, вместе с другими принадлежностями ей клали и иголку. Считали, что женщине она пригодится для шитья и на том свете [РНБ. Q.IV.279: 17 об.; ЧГИ 21: 25; 172: 7 об. и др.]. В этом случае иголка выполняет свою основную функцию — как повседневный инструмент рукоделия.

Лыко — *пушйт*. Лыко в обрядовом контексте приобретает сакральные функции. Существует неписанный запрет: нельзя сдирать лыко с *киреметного* дерева. Нарушивший табу может сильно заболеть, причину недуга может разгадать только знахарь. Для избавления от хвори советуют рядом с *киреметищем* посадить лыковое дерево. К шее жертвенного животного (барана, лошади, быка), которое приводят на место моления, к шее привязывают лыко [ЧГИ 6: 621, 622; 29: 122 и др.]. В *мункун* старое лыко выносится на улицу и сжигается, что символизирует очищение в широком смысле.

При устройстве жилища для домашнего божества *Йёрёха* используется лыко. Например, пук шиповника обвязывают лыком, затем к нему прикрепляют олово, все это подвешивается в укромном месте. Как известно, лыко используется в качестве настила в гробу: чтобы умершему было мягко, дно гроба устилают лыком, натягивая его; в старину и боковые доски гроба не забивались гвоздями, а «шились» лыком [ЧГИ 40: 255; 180: 417; 235: 105 и др.].

В молодежных обрядовых играх на *сурхури* и *улах*х в качестве основного элемента использовались ленты из лыка. Собрав в руку 30–40 лент, ведущий предлагал присутствующим взяться за концы. Парни брали с одной стороны, девушки — с другой. Затем, освободив пучок лент, ведущий смотрел: пара, у которой оказывались концы одного лыка, должна была поцеловаться. Лыко в качестве материала для рукоделия парни брали с собой на *улах* и плели из него лапти. Также оно клалось умершим мужчинам в гроб с той же целью.

Как видим, в ритуале лыко наделяется сакральными свойствами. Оно обладает мужской семантикой: с его помощью подводят животных мужского пола к жертвенному месту; парни на *улах*х плетут лапти из лыка; лыко кладут мужчинам в гроб. Лыко обнаруживает связь с иным миром, его нельзя сдирать с *киреметного* дерева, им «шьют» доски и устраивают мягкое дно гроба; *улах* как уединенный локус включает его в обрядовые игры.

Ножик — *пёчэк сёсё*. Ножик, будучи сделан из железа и обладая острым лезвием, наделен очищающим свойством. Это качество актуализируется в обрядах избавления от болезней, исходящих от духов. Так, при лечении от *Тум хаяр* наговорщик берет кружку воды, опускает туда горячий уголь, а потом мешает содержимое ножиком, сопровождая действия вербальным текстом. Вода, уголь, ножик — все они обладают физическим и магическим свойством очищения (смывание, фильтрация, разрезание). Таким образом, создается троекратно очищенная «смесь», которую дают пить больному. В результате творится новый человек, свободный от не-

гативных качеств. Древнеиндийский бог-демиург, творец всех существ и форм Тваштар также в руках держит топор или ножик, использующихся в качестве постоянного атрибута. В обоих случаях ножик направлен на уничтожение отрицательных сил и создание нового свойства.

Другое качество — защита — также актуализируется в чувашских обрядах, особенно в обрядах перехода, когда человек проявляет свою беззащитность. Чуваши не оставляют без присмотра младенцев. Если за ребенком некому присмотреть, рядом с ним кладут ножик. Укладывая умершего в гроб, иногда в руки ему дают тупой ножик, с помощью которого он мог бы защититься от нападения разных злых духов по пути в иной мир.

Третий обрядовый случай — положение ножика в гроб мужчинам в качестве необходимого для ремесла инструмента (лаптеплетение, отделка лыка, заточка деревянных предметов) [ГАУО, ф. 318, оп. 13.61: 23 об.; ЧГИ 176: 225; Паллас 1773: 143 и др.].

Веретено — *йёке*. Данный инструмент для рукоделия тесно связан с божеством — покровителем дома *Хёртсурт* (вариант — *Пирёути*). Дождавшись, когда дома все уснут, *Хёртсурт* садится с прялкой у печи, берет в руки веретено и, свесив ноги, работает. Она одета в белое платье. Если кто-то в это время услышит жужжание, то должен быстро вскочить и схватить веретено. У такого человека дело будет спориться. Поскольку во время прядения веретено издает звук, который мешает спать, вечером не следует у прялки оставлять веретено. Но *Хёртсурт* не любит, когда за ней ночью наблюдают. Так, согласно легенде, она ночью бросила веретено в сторону вышедшей во двор девушки и проколола ей глаз [Поле 88: 15; ЧГИ 160: 480; 167: 105 и др.].

Веретено символизирует любовные отношения. Особенно ярко это значение проявляется в заговоре для присушки. Здесь по принципу сужения перечисляют кумулятивный ряд объектов и вещей, упомянув в конце веретено в руках девушки, любящейся данным предметом. Затем говорится: «Пусть они (имена парня и девушки) так же любят друг другом». Любовная символика веретена проявляется и на *улах*. Старательные девушки, желая показать свое трудолюбие, на *улах* за ночь прядут по два веретена ниток.

Поскольку веретено — инструмент частного рукоделия, его кладут в гроб женщинам.

Как видим, веретено во всех вариантах обрядового контекста является символом женского начала, причем это наблюдается в обрядности не только чувашей, но и, например, в ламаизме [Жуковская 1977: 22].

Кочедык — *шёшлĕ* — приспособление для плетения лаптей. Одна из обрядовых функций кочедыка — перемешивание им заговариваемой

воды в кружке в обрядах избавления от болезней (от недугов, исходящих от божества *Киремет*, духа *Тум хаяр*, а также от сглаза). Конечно, актуализируется магическая сила железа.

Кочедык в качестве повседневного инструмента кладется мужчинам в гроб [Поле 90: 219; ГАУО, ф. 318, оп. 13.61: 32 об.; Паллас 1773: 143 и др.]. Как и другие инструменты рукоделия, он необходим родственникам, переселившимся в иной мир.

2.5. Мебель

Стол — *сѣтел*. На стол прежде всего выставляли хлеб в обрядах *чўклем*, *юпа*, «Жертвоприношение пивом». На сватовстве сторона, пришедшая к родителям девушки, начинает разговор с того, что выкладывает на стол хлеб. Другой атрибут обрядового стола — это свечи. Речь идет в основном о ритуале *юпа*. Здесь функция свечи на столе направлена на сотворение новой жизни вместо угасшей. Для этого на стол кладут круглый непочатый каравай, на него — сырок, а сверху устанавливают самую большую и длинную свечу. Такая свеча в горящем состоянии называется «свечой жизни» или «звездой спасения души». Она горит всю ночь, огонь поддерживают путем замены свечи. Люди в таком доме не спят до зари. Вслед за хлебом на стол подают пиво из новой бочки. Обычно пиво ставится в ведре. В качестве примеров можно назвать обряды *чўклем*, *юпа*, *мункун*. Поскольку пиво входит в число основных продуктов земледелия, то во время подачи на стол гости хором кричат: «Изобилие!» Затем на стол ставят кашу в котле или большой чашке. Если обряд посвящен духам предков, то кашу подают и на конник. В числе другой ритуальной пищи часто встречаются соль, суп, блины. Постелив на стол скатерть и накрыв его необходимыми продуктами, приступают к молению. Для этого все находящиеся за столом встают, а молещик-старик берет шапку под мышку. В своей речи он перечисляет всю еду, имеющуюся на столе, а котел каши даже наклоняет вперед, демонстрируя содержимое. Затем все усаживаются за стол. Глава дома нарежет куски мяса и дает каждому соответствующую часть. Как пиво, так и другая пища отделяется в заранее приготовленную посуду духам предков данного дома, в том числе и божеству *Хѣртсурт*. Существует множество вариантов ассортимента продуктов на столе и их назначения. Так, перед выездом на пашню заходят в дом, зажигают свечу и молятся перед хлебом на столе. При обращении к божеству *Киремет* в домашних условиях достаточно иметь на столе лепешку. Древняя форма венчания состояла в подведении жениха и невесты к столу с караваем

и солью. В осеннем поминовении столы в домах всегда должны быть накрыты (хотя бы элементарными продуктами); в случае если уходят из дома (в гости и т.д.), двери дома не закрываются — все это должно означать радушие являющимся духам предков [Поле 94: 248; ЧГИ 6: 578; 21: 22 и др.].

Выпитые кружки и стаканы из-под пива присутствующие ставят на стол перед собой.

С понятием «стол» связано много других религиозно-обрядовых ситуаций. Например, при подаче супа, сваренного молодой женой после брачной ночи, не дают ложек, их надо выкупать. Знахари готовят свои целебные растворы именно на обеденном столе. Особо сакральные ритуалы, как известно, проводятся скрыто от чужих глаз. Например, если при молении *Киреметю* в домашних условиях вдруг заметят, что кто-то направляется в дом, все быстро убирают со стола. Естественно, трапеза за одним столом указывает на родственную, по крайней мере, положительную связь. С учетом этого в заговорах на отворот создаются условия, при которых невозможна совместная еда за одним столом парня и девушки. Например: «Когда лесной медведь и домашняя корова будут кушать из одного корыта, пусть только тогда эти люди будут питаться с одного стола». И во время обычного обеда, и во время ритуальной трапезы нельзя ронять со стола ни крошки. Если это происходит по неосторожности детей, то крошки тщательно собирают.

Ритуал начинается с рассаживания стариков за стол. Когда вводят в дом жениха и невесту, их за столом встречают родители и почетные родственники. Затем молодые совершают коленопреклонение старикам. Потом старики угощаются и пьют пиво. Родовые праздники, как правило, сопровождаются песнями стариков, стоящих за столом. После место за столом занимают другие участники. Их контингент зависит от уровня ритуала. Естественно, за столом не всегда всем хватает места, поэтому за него садятся поочередно группами: например, на свадьбе сначала родственники жениха, потом — невесты. На *чўклеме* после близких родственников за стол приглашают соседей. В «Девичьем пиве» сначала угощаются устроители-девушки, после за стол приглашаются пришедшие посмотреть. При этом мужчины всегда рассаживаются за столом по направлению к двери, женщины — в сторону *тёпеля* [Поле 94: 260; ЧГИ 21: 3, 171 и др.].

При провах сыновей в солдаты, а также при выводе невесты из дома родители всегда остаются сидеть за столом.

Место за столом в доме — одно из наиболее сакральных локусов. Как известно, в дни поминовений умерших родственников можно увидеть за

столом, если посмотреть в дымовое отверстие *тёнь*. В *юпа* приглашенного духа предка сажают за стол на подушку. Знахаря всегда приглашают за стол и угощают наилучшим образом. Пока старики не вышли из-за стола, остальные обычно не садятся за стол. После угощения кашей за столом следует попрощаться с хозяевами и идти домой. Сидеть за одним столом — значит быть в близких отношениях, не сидеть за одним столом — значит быть чужими [ЧГИ 28: 541; 29: 366; 31: 17 и др.].

Место у (а также около и возле) стола в ритуальном контексте отделяется особой смысловой нагрузкой. Место у стола на стуле с подушкой принадлежит хозяину дома. Отсюда ему лучше всего общаться как с гостями за столом, так и с теми, кто находится в центре избы и у двери. Основная церемония повторного брака в старину заключалась в элементарном действе: новую жену выводили из *тёпеля* к столу, за которым сидели старики рода. Две экзогамные группы вначале свадьбы занимают соответствующее пространство: участники мужской стороны — у стола, участники со стороны невесты — у печки, а в некоторых районах — даже в чулане. Например, такой факт зафиксирован в 1902 г. у чувашей Хвалынского у. Саратовской губ. Вошедший в дом человек продолжает стоять около двери до тех пор, пока хозяин не пригласит его подойти ближе к столу. Молодежь в любом случае держится на некотором расстоянии от стола. Особенно важные ритуалы с жертвоприношениями в избе проводятся перед столом. Так, барана на привязи на святилище подводят к столу и произносят текст моления [ЧГИ 18, инв. 895: 8; 29: 26; 72: 82 и др.].

Некоторые обряды включают сцены обхода вокруг стола. Типичный пример — свадьба. Старший дружка, окончив свою речь и получив разрешение пройти за стол, вместе с женихом и дружками жениха три раза совершает обход вокруг стола. На четвертый раз старший дружка ударяет нагайкой подушку, предназначенную для жениха, и все четверо садятся за стол. После этого приносят пиво, и начинается свадьба. Троекратный обход стола совершает рекрут перед выходом из дома. Затем он поет прощальную песню и целует всех присутствующих. Сцена обхода стола встречается и в *юпа*. Как видим, обход вокруг стола всегда совершается в рамках семейно-родовых ритуалов. В обыденное время принято выходить из-за стола с той стороны, откуда начали рассаживаться. Тот, кто без причины совершает обход вокруг стола, становится знахарем. Славяне роженицу в трудных случаях заставляли трижды обойти вокруг стола или избы. Здесь обход вокруг стола или избы выполняет синонимичную функцию [ЧГИ 28: 894–895; 173: 29 и др.].

У чувашей коленапреклонение молодоженов на свадьбе в некоторых вариантах происходит следующим образом: за стол усаживаются родители жениха и невесты, а также несколько стариков — ближайших родственников; молодожены встают на колени вплотную к столу, просовывают головы под стол, а руками держатся за ноги родителей. Именно о такой позе коленапреклонения во время благословения рассказали автору этих строк в 1989 г. оренбургские чувашки. В *юпа* и других обрядах, посвященных духам предков, под стол ставят посуду (чиряс, ведро, большую чашку), в которую бросают кусочки разной пищи, отделенные в адрес умерших родственников. Использование пространства под столом в ритуальных целях указывает на высокую сакральность данного локуса.

Однако стол во время ритуала не всегда стоит на привычном месте (в *кёреке* или *тёпеле*). Для моления его могут переставить на середину, к двери или вынести в сени. Устойчивое правило перестановки преимущественно соблюдается в ритуалах, посвященных духам предков (*мункун*, *кёр сáри*, *юпа*). Однако строгих правил, касающихся различий по перенесению к двери, в центр или сени, не существует. Отсутствуют четкие представления и в том, откуда берут стол на моление — из *кёреке* или *тёпеля* [Поле 90: 234; РНБ. Q.IV.379: 20; ЧГИ 21: 2 и др.].

Шилёк во время свадьбы устраивается во дворе с установкой временного стола и скамеек. Обряды, адресованные божествам двора и хлева, проводятся с переставленными столами. Существует ряд других ритуалов, когда стол выносится на время во двор. Например, так делали ульяновские чувашки во время осеннего поминания предков [Поле 94: 265; ЧГИ 28: 889; Миллер 1791: 76 и др.].

Во время несения гроба с телом или столба-юпа на кладбище близкие родственники выносят стол и две табуретки на улицу и устанавливают их у своих ворот. Несущие ставят гроб на эти табуретки, здесь происходит прощание данного дома с родственником. На столе обычно находится элементарная пища, в том числе обязательно вода и соль [Поле 89: 76, 86, 102 и др.].

Вообще, где стол — там престол. Столы могут быть установлены и на святилищах, расположенных вне жилого пространства. Накрытые столы с необходимыми жертвенными продуктами — обязательный атрибут в таких общесельских обрядах, как *Учук*, *Киремет* и вызывание дождя. Стол является важной частью святилищ. Показательна в этом отношении удмуртская *куала*. В них нет ни пола, ни потолка, ни печи, но в середине избы стоит один большой стол. Древние библейские святилища были снабжены столами из акации и отделялись золотом.

Как известно, в *юпа* по пути на кладбище у оврага устанавливают одноногие стол и табуретку, где проводят часть церемонии прощания с недавно умершим человеком. Если столы, установленные дома, имели постоянное назначение, столы на святилище напоминали домашие, то столы у оврага в *юпа* таковыми можно назвать лишь условно. Они были одноногими и имели одноразовое назначение, в конце обряда их нужно было свалить, выбросить в овраг. Их внешнее сходство со столом только символическое. Ими в дальнейшем не пользуются.

Существует ряд запретов, примет и гаданий, связанных со столом. Все они усиливают ритуальную «престижность» стола. Так, сидеть спиной к столу не принято. Рекрут, покидая дом, срезает над столом горбушку хлеба. В зависимости от того, в каком положении падает срезанный кусок, предсказывают судьбу солдата. Знахари в основном гадают на столе. Молодежь в *сурхури* использует стол для гаданий [ЧГИ 144: 162; Миллер 1791: 48, 49 и др.].

Однажды во сне я увидел деревню моего детства. Происходила сцена прощания с умершим в одном доме. Интересно, что глубокие старушки и старики проходят на четвереньках под столом, под столом же играют совсем маленькие дети. Для сравнения можно упомянуть обряд прохождения в земляные ворота, т.е. локусы под столом и под землей являются семантическими синонимами. Видимо, старики уже имеют связь с сакральным миром, а маленькие дети еще не утратили ее.

Наиболее сильно ритуальная семантика стола проявляется в *юпа*, на свадьбе и в *чўклеме*, т.е. в обрядах семейно-родового порядка.

Скамейка (конник) — *сак* (*кулник*). Просьба у *Туря* целой скамейки детей — наиболее частое желание в молениях. Особенно выделяется в этом плане родовой обряд *чўклеме*. Такая просьба высказывается также в *сурхури*, *мункун* и на сборе родни в честь новорожденного [Поле 94: 265; ЧНМ, учет. № 4477, инв. 530: 39 об.; ЧГИ 5: 56 об. и др.]. Детями хозяина называют себя и собравшиеся на родовой ритуал родственники, рассевшиеся на скамейках в доме.

Старший дружка в поэтической форме выпрашивает у свата часть скамеек для новых родственников. Также для них во дворе из досок специально на время свадьбы устраивают скамейки. Как нового члена семьи, невесту сразу сажают на скамейку в дальнем углу дома. Сам хозяин на время моления в ритуале *чўклеме* берет подушку, кладет ее на скамейку и садится на нее, а за пазухой держит шапку. Когда он выходит во двор на моление, все в избе стоят на ногах и садятся после его возвращения. Конечно, на таких ритуальных сборах сидящие на скамейках люди считаются родственниками. Как известно, от красного угла в сторону

тёл сидят женщины, а в сторону двери — мужчины. Даже участников общесельского обряда *Учук*, рассевшихся на временно устроенных скамейках, можно назвать родственниками на сельском уровне [ЧГИ 24: 713; 25: 96, 613 и др.].

Киреметище как место для молитв обустроивается путем установления нескольких столбов, крыши, а также скамеек, расставленных по четырем частям света.

Часть длинной скамейки в околodверном пространстве служит местом для умерших членов дома. Недавно умершего обмывают и кладут на скамейку около двери. Поэтому после похорон моют скамейки, начиная с этого места. Столб-юпа также кладут на широкую скамейку у двери, предварительно постелив туда перину с подушкой. В похоронно-поминальных и родовых обрядах в честь духов предков часть скамейки у двери — место, на которое устанавливают сосуды для отделения части жертвенной пищи. Во время проводов из дома навсегда, душа, стараясь остаться в родном очаге, прячется под скамейку. В факте устройства во дворе скамеек на время *сёрен* [ЧГИ 21: 514, 515, 523 и др.] также следует видеть то, что они предназначены для отдыха духов родственников, ибо *сёрен* является частью *мункуна*, когда в доме собираются души умерших.

Жанровый состав обрядов, в которых скамейкам отводится ритуальная функция, в основном состоит из семейно-родовых ритуалов (свадьба, похоронно-поминальные обряды, *чўклемэ*).

Стул — *тенкел* (*пукан*), как правило, со спинкой. Входит в состав понятия *кёреке* как неотъемлемая часть. Стул — место для сидения главы дома. В ритуальных случаях стул на время могут занять старший член семьи и человек, ставящий длинную свечу. В традиционных жилищах он бывает, как правило, в единственном экземпляре. Молодой женщине до года после замужества запрещается садиться на стул в любой ситуации. Нарушившая запрет, говорят, не может родить сына. До года сноха для сидения использует только скамейку [ЧГИ 21: 144; 152: 125; 156: 336 и др.].

Глава III

ФЛОРА И ФАУНА В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ

При любом хозяйственно-культурном укладе важное место в жизни человека занимала фенология — система знаний о сезонных явлениях природы, сроках их наступления и причинах, природные циклы узнавались по распусканию почек, цветению растений, прилету и отлету птиц. Однако «религиозно-экологический подход является ключом преимущественно к изучению тех религий, культуры которых зависят от природной среды» [Hultkrantz 1979: 224]. Хотя рассматриваемые в данной главе вопросы и находили то или иное отражение в исследованиях, цельного и системного подхода не было выработано. Мы рассматриваем флору и фауну сквозь призму традиционной религии чувашей.

3.1. Флора

Виды деревьев и растений, представленные в жизни чувашей на обрабатываемых землях, получили свое распространение из Передней Азии, Ирана и Кавказа. Например, в первой половине XIX в. выращивали рожь, овес, пшеницу, ячмень, просо, полбу, а также некоторые огородные и культурные садовые растения. Превалировало зерновое производство. Картофель как продукт питания в это время находился на стадии «освоения» [Погодин 1993: 15].

Деревья

Дерево — *йывăç*. Речь идет о растущем или засохшем, но не спиленном дереве. Согласно народной классификации, хорошие деревья — это те, которые взял под свое покровительство *Турă* (дуб, орешник, сосна, ель, яблоня, вишня и др.), а плохие — *Усал* (шиповник, крушина и др.). Учитывая такое деление, чуваше сажают вокруг домов ветлы, а осин и тополей избегают [Автор: 54; ЧГИ 6: 621; Strahlenberg 1893: 248 и др.].

Святынища и другие сакральные места у чувашей расположены на полянах, окруженных деревьями. Например, такие локусы служат местом молений *Киреметю* и *Турă*. Рядом обычно бывает вода (ключ, речка или пруд). Если нет естественных затруднений при подходе, то святынище огораживается специально. Более других почитаются старые

деревья, на них, согласно верованиям, обитают старшие духи и божества, а на других — младшие. Если в качестве основного объекта обитания *Киреметя* выступает холм, то, как считают, деревья являются жилищами членов его семейства. На территории Чувашии можно увидеть деревья в виде островков и растущие отдельно. Как объясняют старики, это следствие вырубki некогда сплошных лесов. Деревья, которые остались, почитаются как сакральные, их боятся трогать. Осмеливающихся прикоснуться к священным местам людей божества и духи жестоко наказывают, насылая на них несчастья, болезни и смерть [ИИ, колл. 238, оп. 2. 145a/82: 1; ЧГИ 6: 621; Паллас 1773: 139 и др.]. Истреблять такие деревья — значит уничтожить основные объекты религии предков, отнять у народа самое ценное, тем самым лишить его национального своеобразия. Именно так поступают при насаждении чужой культуры. Например, такие сцены есть в библейской истории: «Уничтожьте все места, где служат народы, которыми вы овладеете, своим богам на высоких горах и на холмах и под зелеными деревьями» [Втор. 12: 2].

Основные обрядовые моления чуваша совершают у деревьев, например в ритуалах *Киремет*, *сёрен* и *чүк*. Молельщик и присутствующие опускаются на колени, берут шапки под мышки и обращают свои взоры на макушку дерева. В это время они полностью отрешены от всего постороннего, ни с кем не разговаривают и не оглядываются. На святилищах кости и шкуры крупных жертвенных животных (лошади, быка, коровы) оставляют висеть на деревьях, что является признаком их почитания. Аналогичная ситуация наблюдается у марийцев.

Моя мама в свое время обратилась ко мне с просьбой не ставить на ее могилу железного знака и не огораживать железом. «Ставь дерево, дерево оно живое», — говорила она. Живое и растущее дерево противопоставляется холодному и мертвому железу. Столб-юпа также готовится из свежеспиленного дерева, такую фигуру, как и человека, укладывают в постель. По представлениям чувашей, то, что растет и движется, живое, дерево имеет душу. Поэтому его нельзя ранить, оно будет страдать, его страдание равносильно телесному и душевному страданию человека. Срубленное дерево, скошенная трава лишаются души. Однако в 1910 г. Спиридон Яковлев из Козмодемьянского у. указывал, что слово «душа» у чувашей употребляется в двояком значении: «В одном случае под “душой” понимает только жизнь, а в другом — действительную душу и душу бессмертную» [ЧГИ 174: 671–672]. У дерева есть и кровь — сок, и кожа — кора. Например, берущему сок дерева человеку говорят: «Не пей у березы сок, это ее кровь». Как и люди, деревья делятся на добрых и злых. Спокойное и доброе дерево даже при падении не причиняет че-

ловеку зла. Скрип при падении воспринимается как плач дерева. Учитывая человеческие свойства дерева, чуваш, придерживающийся традиционного мировоззрения, без причины не наносит ему вреда, считая, что рубить без нужды — значит поднять руку на живое.

На старых кладбищах чувашей можно заметить одну особенность: как столбы, так и кресты, упавшие под действием времени, не восстанавливаются. На это указывают и наши информанты. Обновлять не принято, говорят они. Объяснение простое — ушедший человек не возвращается в том же виде.

Природные свойства дерева широко использовались людьми. Так, чуваш-пчеловоды от сильных ветров, губящих пчел, защищались при помощи моления двум стволам, соединенным в одно или растущим слитно. Здесь акцентируется невозможность продувания между стволами, что должно было передаться состоянию погоды. Среди типичных имен людей встречается много названий деревьев. Распространенное имя мужчин — *Юман* «Дуб». Страдающего от искривления позвоночника человека протаскивали в щель дерева, специально сделанного в этих целях с помощью клина. Смысл обряда состоит в том, что человек, как и живое дерево, впоследствии должен выпрямиться. Существуют и другие обряды, рассчитанные на проведение аналогии и сравнение с деревом. Чувашские песни также содержат много связанных с этим поэтических параллелей.

Архивные источники и опубликованная литература часто свидетельствуют, что чувашы вокруг домов сажают много деревьев. Однако такое утверждение подтверждается не всегда. Например, 40–50 лет назад можно было видеть деревни, где деревья у домов и плодовые сады составляли исключение. Было много кладбищ без деревьев. У башкир сажать дерево на могиле также поздняя традиция [Султангареева 1998: 178]. Понятие «киреметище» не обязательно подразумевает наличие деревьев. Такая ситуация особенно характерна для Буинского у. Симбирской губ. и Свияжского у. Казанской губ. В этих районах деревья около изб стали сажать в противопожарных целях по приказу властей.

Береза — *хурӑн* (*хорӑн*) — наиболее распространенное и особо сакральное дерево в Поволжье. Она представлена почти во всех сферах религиозно-обрядовой жизни чувашей, хотя не всегда однозначно. Этимология слова восходит к праторкскому **kadyu* [Норманская 2006: 426].

Данное дерево соотносится с рядом божеств. Так, в некоторых заговорах и молениях встречаются сложные названия божества *турӑ*, включающие в свой состав номинацию березы. Например, *Сӳлти шурӑ хурӑн*

туря — «божество Туря белая береза, находящаяся наверху», *Йывăçлă хурăн турри* — «божество Туря дерево береза», *Той торри* — «божество Туря, покровительствующее свадьбе». Такое сочетание имени божества и конкретного дерева свидетельствует о возможности символизации Туря через березу [ЧГИ 581: 106]. Аналогично, например, у манси: «береза — это дерево неба, так как оно белое, как небо» [Ромбандеева 1993: 74].

Чаще всего береза ассоциируется у чувашей с божеством *Шилёк*. Как известно, во время свадьбы во дворе устраиваются столы и скамейки, где и устанавливается береза. Но следует подчеркнуть, что ее привозили выкопанную с корнем. Этот факт при описании свадебных церемоний почти никогда не отмечается. А ведь дерево без корня — это не растение. Именно выкопанное с корнем дерево использовалось, например, в д. Березовые Олгаши Сундырского р. [Ашмарин 1937б: 101]. На такое дерево обязательно вешали или вышитую рубашку, или вышитое полотенце. За столом у березы рассаживались самые почетные фигуры свадьбы. В общесельских ритуалах у такой березы проводились и моления. У русских девушки в четверг на Троицу шли в березовую рощу, обвивали поясом или лентой красивую березу, свивали ее нижние ветки венком и попарно целовались через этот венок. Также русские в это время года на берегу реки вкапывали в землю молодую березку, вынутую с корнем, а затем вокруг нее водили хоровод. Восточные славяне Приобья в случае отсутствия березы на месте семицко-троицких гуляний высаживали ее специально [Семик 1873: 407; Фрэзер 1986: 133; Фурсова 1998: 38]. Использование культовой березы с корнем зафиксировано у хакасов: «Березу выкапывают из земли, нисколько не прерывая корней» [Радлов 1907: 381].

Общесельские моления *Учук* также проводились у берез, растущих недалеко от деревни. Общеизвестно, что в 20-х гг. XX в. у соснового леса близ с. Старый Чувашский Адам Аксубаевского р. Татарской АССР стояли три березы. Именно перед ними проводили межсельские моления *Учук*. Ныне такие места можно определить по сохранившимся топонимам типа *Учук хурăнĕ* — «Береза Учук». Такое место расположено, например, у с. Чувашская Кулатка в Саратовской обл. [ЧГИ III-429: 157; Ашмарин 1934а: 203]. Если березы отсутствовали на месте жертвоприношения, их сажали специально (хотя бы один ряд). Как известно, у чувашей этот обряд и божество, к которому они обращаются, называются одинаково *Учук*. Учитывая такой контекст, допустимо, что божество *Учук* обитало именно в березе, растущей на месте жертвоприношения, или это дерево служило посредником для доставления жертвы и цели моления до божества *Учук*.

Распространенный среди чувашей такой религиозно-обрядовый объект, как *киреметище*, часто подразумевает березу. Так, в начале XX века у с. Шумшеваши Ядринского у. существовали *киреметища* под названием *Сар хорӑн* «Желтая береза» (в 1,5 верстах к востоку в лесу) и *Шор хорӑн* «Белая береза» (в 1,5 верстах к юго-востоку в поле). *Киремет* под названием *Сар хурӑн* «Желтая береза» был в Козмодемьянском у. Имеются другие названия, производные от слова «береза». Часто под божеством *Киремет* подразумевают одинокую березу. Это явление типично для Буинского, Тетюшского и Курмышского у. Симбирской губ. (например, в д. Малая Акса и Атмалкасы). Со временем, как правило, от одиноких берез оставались одни пни, однако они не теряли своего значения. Иногда *Киреметем* называли три и более березы. Так, по данным 1837 г., в 100 саженях от д. Старое Ахпердино Буинского у. находился *Киремет* в виде нескольких берез. В д. Емелькино Бугульминского у. Самарской губ. имелись две березовые *киреметные* рощи, одна называлась *Киремет*, другая — «Березняк», т.е. *Киремет* и береза в данном случае тождественны. Роща из мелких берез тоже может служить *киреметным* местом. Такой пример находим в д. Мокры Цивильского у. Иногда *Киремет* мог обитать в роще, где березы перемежались с сосной. Именно такое описание зафиксировано по состоянию на 1913 г. в д. Новый Урюм Цивильского у. Если у вновь образованного поселения отсутствовало *киреметное* место, то жители, по совету знахарей, огораживали березняк, который начинали называть *Киреметем*. У таких берез совершали моления в виде закалывания животных, подбрасывания монет, зажигания костров, подвешивания шкур. Березовые веники служили средством для окропления проходящих в земляные ворота людей. В списке *киреметей*, находящимся на 1837 г. в удельных селениях Буинского и Симбирского у., из учтенных 65 *киреметей* 36 представляли собой березы. В этом же списке во всех включенных в список семи мордовских деревнях *киремети* представляли собой растущие березы [РГИА, ф. 515, оп. 15. 465: 15; ЧГИ 31: 29; Миллер 1791: 56 и др.]. Жертвоприношения у березы проводили также удмурты, марийцы, алтайцы, буряты.

Одиноко растущая береза также могла символизировать божество *Йёрӑх*. Около нее совершали примерно те же действия, что и в *киреметище*. Локальные различия заключаются только в том, что в одних местах божеством *Йёрӑх* считали саму березу, а в других — кусочек олова, который вешали на ветку дерева [ЧГИ 268: 54; 581: 76–77 и др.]. У удмуртов, марийцев и якутов чистыми считались ветки и прутья березы, устанавливаемые в святилище. Так, удмурты в *воршудном* коробе хранили березовую ветку [Владыкин 1994: 288].

Береза могла символизировать и ряд других божеств. Например, *Суратан хурйн* — «Береза-родильница». В.К. Магницкий в своей книге упоминает такую березу у д. Масловка Чебоксарского у. Она была толстым и развесистым деревом и росла на берегу оврага. К ней перед родами приходили беременные женщины и просили обеспечить благополучные роды. Они оставляли у березы в качестве дара клецки и мелкие монеты [Магницкий 1881: 82–83]. Учитывая сакральные свойства березы, финны изготавливали из нее «множество божков во время жертвоприношений» [Аничков 1914: 358].

Береза может быть и символом человека, как правило, девушек, невест и женщин. В плаче невесты параллель «береза–невеста» выражена отчетливо. Так, в записи, зафиксированной Е.Г. Кокаревой в 1926 г. в д. Малые Кошелеи Батыревского у., говорится:

Если березу, растущую за сеньями, не срубили в этом году,
Полагали, наверное, что потом невозможно будет срубить топором.
Ах, отец и мать, если б не выдали [меня] в этом году,
Полагаете, наверное, что сват не найдется [ЧГИ III-927: 13 об.].

В родовых ритуалах *чүклем* и *ёскё* ведущий от имени хозяина обращается к мужчинам и женщинам отдельно и спрашивается, выпили ли они поданные им кружки с пивом. При этом женщин он называет *Хурянсур кассисем*, что буквально означает «жители Березовой улицы». Однако, конечно, ни о какой конкретной березовой улице речь не идет. Кроме того, в своем обращении он говорит: «Те, кто сидит в тёпеле, т.е. у печи; те, у кого короткие штаны». Таким образом, береза метонимически обозначает женщину, является их символом. В некоторых деревнях намогильные столбы женщинам готовили из березы, а мужчинам — из дуба. Увидеть во сне рубку березы — к смерти женщины [Поле 90: 170; РАН, ф. 95, оп. 4.5: 55 об.; ЧГИ 21: 170 и др.]. В великорусских губерниях на *семик* собирались в лесу или роще, пели песни, завивали венки, срубали молодое березовое дерево и наряжали его в женское платье [Афанасьев 1994: 705].

Еще одно метонимическое значение этого дерева ассоциируется с иным миром, поэтому березовые веники служили подстилкой в гробу. Одно из народных объяснений — чтобы париться на том свете в бане. Однако вместо веника с таким же успехом могли постелить лишь листья березы, что, конечно, исключает их использование в бане. Аналогично поступают удмурты. Речь не может идти и о том, «чтобы умершему родственнику было мягко». Просто береза в данном случае символизирует иной мир [ЧГИ 308: 244, 252, 254 и др.]. Удмурты несколько веков назад

«не делали для умерших гробов, а обертывали тело их в березовую кору и в таком виде клали в могилу» [Емельянов 1921: 9].

Существует ряд поверий о березе, которые подтверждают наши наблюдения. Так, старики не делают своих посохов из березы. Здесь, видимо, утилитарное значение (крепость) не является первичным. Следует говорить о том, что береза символизирует *Турь* и других божеств, поэтому старики избегают использовать ее в качестве посоха. Когда варят жертвенную пищу для *Киреметя*, то березовыми дровами не пользуются по той же причине. Береза — олицетворение женской сути, поэтому спиливание березы становится знаком смерти женщины. По этой причине кобылу и другой скот нельзя ударять березовой веткой — они могут остаться яловыми. Подметать пол березовой метлой также не советуют, так как не будет на полу ягнят. Береза, имеющая связь с иным миром, упоминается в этом смысле в песнях рекрута. Он в своей песне обращается к родным сделать ограду из берез и спасти от солдатской судьбы, т.е. сам осознает тщетность всякой попытки. Своим родителям он советует, чтобы они при сильном желании увидеть сына поднялись на березу. Иначе говоря, рекрут практически навсегда прощается с родителями: или он не вернется, или они не дождутся.

Можно представить следующую неоднородную картину относительно того, можно или нельзя сажать вокруг дома березу. Например, согласно записи от 1910 г. в д. Изамбаево Козмодемьянского у., чуваша любили сажать вокруг дома деревья, более всего им нравилась березу. По другим источникам, чуваша у строений березу, как и осину, вообще не сажают. При попытке объяснить обычно отделяются расхожей поговоркой: «Кто посадит березу, тот горя нахлебается». Дело в том, что слова *хурӑн* — «береза» и *хурлӑх* — «горе» создают аллитерацию, а этого достаточно, чтобы эти два понятия синонимизировать на семантическом уровне. Именно так говорят в Бугульминском у. Самарской губ. и Буинском у. Симбирской губ. Поэтому на всякий случай молодую березу при необходимости сажают только глубокие старики, ибо верят: когда ствол березы станет толщиной с шею посадившего человека, он умрет. Вообще выясняется, что среди верховых чувашей распространено желание иметь вокруг дома березу, а среди низовых наблюдается избегание такого явления, что в целом говорит о разных культурных ориентациях относительно этого дерева [ЧГИ 144: 254, 363; 177: 473 и др.].

Дуб — *юман*. В некоторых заговорах дуб является объектом апелляции в целях создания невыполнимой ситуации. Например: «Когда два диких дуба будут тереться и поранят друг друга, пусть только тогда появится рана». Поскольку два дуба всегда растут на определенном рас-

стоянии друг от друга, формулируемая в заговоре ситуация практически не встречается, тем самым обеспечивается невозможность нанесения раны человеку. Слишком худого ребенка ведут в лес и там протаскивают через специально сделанную расщелину молодого дуба. Затем такое дерево срастается, тем самым обеспечивая поправление здоровья ребенку. Если в семье часто болеют дети, то дома готовят свечи и проводят моление у дуба. Умерших людей чувашаи в прошлом хоронили в дубовые колодки, получаемые путем раскалывания дерева пополам и выдалбливания сердцевины. Названные контексты дают повод говорить о дубе как о дереве, способном вернуть человека в исходное здоровое и сакрально чистое состояние. Встречаются тексты, в которых актуализируется фольклорное представление о дубе как о дереве правремени. Например, один из заговоров начинается так: «Во время рождения мира появилась высокая гора, на высокой горе — семьдесят семь разных дубов, под дубом — золотой сундук...» [Автор: 123; МАЭ, отд. Европы, колл. 1040: 15; Миллер 1791: 56 и др.].

В ряде вербальных текстов понятия «дерево-дуб» и «божество-дуб» синонимичны. В родовом обряде *чўклем*, например, перечисляют божеств, к которым обращаются с просьбами: добрый *Турђ*, *Пулђх*, *Хђрпан*, добрые Луна и Солнце и т.д. В этом списке присутствует и божество под названием «Дерево дуб». Говорить, что в молении обращаются к дереву, а не к божеству, мы не можем, ибо весь список состоит из наименований божеств. Н.И. Ашмарин в своем словаре тоже обратил на это внимание. Он к слову «дуб» указал в том числе и название божества и привел пример. Иногда понятие «божество-дуб» в зависимости от места и внешних признаков обрастало эпитетами. Например, в нынешнем Янтиковском районе у озера Эль рос голубоватый дуб, в котором обитало божество под названием «Голубой дуб озера Эль».

Общесельское моление *Учук*, как известно, проводится у воды — оврага или речки. Но у воды должно было находиться и дерево. Так, еще в конце XIX в. жители д. Яншихово-Норваши Цивильского у., как крещеные, так и некрещеные, проводили общественное моление около старого дуба, расположенного за версту на запад от деревни. Такие дубы имелись у многих деревень и назывались *Учук юманђ* — «дуб Учук». Именно на него вешали черепа и шкуры жертвенных животных. Названия обряда, дерева, местности и самого божества одинаковые — *Учук*. Таким образом, обнаруживается еще одна конкретная ипостась данного дерева — божество *Учук* в виде одинокого старого дуба. В Ветхом Завете Авраам поселяется в дубраве и строит там жертвенник Яхве [Быт. 13: 18; 18: 1], т.е. дубрава является жилищем конкретного божества.

Одинокий дуб, несколько дубов и небольшой дубовый лес у чувашей служат местом для проведения ритуалов *Киремет*. Естественно, и божество *Киремет* проживает там. На эти деревья вешают кожу заколотых для ритуала крупных животных.

Чуваши часто называли своих мальчиков именем *Юман*, особенно когда предыдущие дети умирали. Таким образом, они выражали желание иметь крепкого и не болеющего наследника. Отождествление понятий «дуб» и «мужчина» нередко встречается и в других жизненных ситуациях. Данный параллелизм присутствует и в обрядовой поэзии. Так, в песне *сёрен* парень напрашивается к девушке на свидание, та боится строгих родителей. Тогда парень ей отвечает:

Не найти ли твоему отцу топор с отбитым краем,
Не показать ли ему дорогу к дубу?
(т.е. не отправиться ли ему за дровами).

В посиделочной частушке проводится поэтическое сравнение между тенью под дубом и нравом любимого. В *саламалик* старший дружка указывает, что у свата столбы ворот дубовые. Та же семантика (дуб — мужчина) прослеживается в факте установки намогильного столба из дуба мужчинам и из липы — женщинам [Поле 88: 25; 90: 184, 220 и др.].

В целом, дуб у чувашей входит в число наиболее почитаемых деревьев. Согласно поверью, за дубом и некоторыми другими благородными деревьями присматривает сам *Турй*. Проходя мимо дуба на местности *Учук*, старые чуваше всегда обращались к нему и говорили: «Ты всем деревьям в этом поле царь, тебе каждый год приносим жертву и на тебя надеемся, не оставь нас». Посадкой дуба занимаются только старики. Видимо, этот факт свидетельствует об особой сакральности данного дерева. Хотя на этот счет существует поверье: «Когда ствол дуба станет толщиной с шею посадившего, этот человек умрет».

Рябина — *тилеш*. Согласно верованиям чувашей, божество *Турй* обитает и в рябине. Поэтому чуваше советуют во время грозы стоять у этого дерева: молния его не поражает. Если рядом нет растущей рябины, достаточно взять в руки рябиновый пруттик, т.е. быть под защитой *Турй*. Божество-гром гонится за нечистыми духами *Арсури* и *Шуйттан*, поражая их рябиновыми прутьями. Существует легенда, согласно которой *Турй*, убегая от злоумышленников, спасся, спрятавшись на рябине. С тех пор он покровительствует данному дереву. В целом, рябина причисляется чувашами к ряду добрых и положительных деревьев. Кроме того, она признается наиболее чистой [Поле 88: 16; ЧГИ 156: 171; 206: 47 и др.].

Чуваши верят, что рябина обладает огромной энергией. Она почитается как одна из главных среди деревьев, поэтому ее очень уважают [Поле 88: 17, 48; ЧГИ 206: 175 и др.].

Также чуваши называют рябину наиболее целебной из всех деревьев. Существует ряд обрядов, где она используется в качестве исцеляющей. Например, страдающего лихорадкой человека протаскивают сквозь расколотую рябину в лесу или проводят между ветками рябины, выросшими на пне. Полагают, что зубная боль может быть оттого, что человек пробовал несколько ягод рябины с дерева. Тогда знахарка проводит специальное моление у данной рябины [Ашмарин 1935а: 209]. Получается, что нельзя есть ягоды рябины, видимо, потому что она принадлежит *Туря*.

Рябиновая палочка может служить оберегом. Чуваши часто вешали их детям на шапки и рубашки, чтобы те всегда находились под защитой от воздействия злых сил, болезней и сглаза. В целях оберега дома от порчи колдунами, при возведении печи в ее фундамент закладывали рябину. Такие же обереги вешали скоту на шею, особенно телятам. Молодые и слабые телята могут пострадать от злых глаз, к ним могут пристать такие духи, как *Вуняр* и *Усал* [Поле 89: 132; 90: 215; ЧГИ 156: 159 и др.].

Рябина-оберег может иметь и форму креста. Рябиновые кресты носят женщины перед родами, чтобы оградить дитя от *Усала*. Если к кому-либо во сне часто пристает давящий дух *Вуняр*, то следует рядом положить такой крест. При ремонте водяной мельницы советуют в фундамент заложить крест из рябины.

Неделя *мункун* у чувашей начинается с ночи *калям*. В эту ночь навоят много порчи, так как на дело выходят все колдуны и злые духи. Днем моются в бане и приносят из леса ветки рябины. Разрубив их на короткие палочки, втыкают везде, куда может быть наслана порча: строения, окна, дымоходные отверстия, ворота, амбары, сараи и гумна [Поле 88: 17; ЧГИ 24: 266; 160: 32 и др.]. Такие действия основываются на вере в защитные свойства рябины. Первый выгон скота также сопровождается использованием рябинового прутика.

Рябина обладает очищающим свойством. Показателен в этом плане обряд *сёрен*. Подготовка к данному обряду включает приготовление детьми свежих рябиновых прутьев. Их приносят из леса, кладут под навозную кучу, где они становятся более гибкими. При обходе деревни молодежь вооружена именно этими прутьями. Обычно каждый участник держит три таких прутика. Основное действие в *сёрен* — это удар по людям, домам и строениям этими прутьями, при этом сопровождаемый

вербальным текстом: «Пусть болезнь уходит» [ЧГИ 33: 899; 145: 189, 191]. В финале обряда все прутья сжигают в костре у оврага, тем самым обеспечивая полное очищение деревни от хвори и болезней. Заметим, что данный обряд приходится на весеннее равноденствие, т.е. на переломный этап в жизни природы.

В целом, рябина обладает ограждающим и очищающим свойствами. Причем подобные свойства рябины можно наблюдать не только у чувашей. Например, для избавления от болезни нивхи в течение длительного времени носили с собой примитивные фигурки, вырезанные из рябины [Островский 2005: 16].

Те же действия с рябиновыми прутьями совершаются в некоторых районах во время обряда *Учук*, а также при изгнании злых духов из тела больного.

Рябина является атрибутом божеств *Киремет* и *Йёрёх*: она растет на *киреметищах*, из нее плетут корзины — обиталища божества *Йёрёх*. Рябину можно сажать около дома.

Осина — *йвӑс*. При заболевании кого-либо из членов семьи проводили обряды с жертвоприношением. В пространном варианте обращения к ряду божеств упоминали и *Авӑс* (буквально «осина»). Ему в качестве дара приносили *юсман*. Такой факт зафиксирован, в частности, в 1911 г. в с. Мусирмы Цивильского у. Согласно верованиям чувашей, умершие неестественной смертью продолжают и в могилах доставлять людям хлопоты (отгоняют тучи, выходят и бродят по ночам, пугая людей, и т.д.). Поэтому их следует «успокоить» окончательно, для чего на могильный холм вбивают осиновый кол [РГИА, ф. 515, оп. 15.465: 15 об.; ЧГИ 144: 254; Магнитский 1881: 77 и др.]. Данное явление широко распространено и у других народов [Жуковская 1993: 43]. Как сообщила нам А.М. Григорьева, якуты полагают, что если рядом с жилищем растет осина, то в этом доме будут умирать люди. Такое отношение указывает на явную связь между понятиями «осина» и «смерть».

Поэтому осину не сажают у домов, на кладбищах, а также на мольбищах. В старину чуваша у своих домов, а также вдоль оврагов и речек сажали в основном ветлу, но избегали осин и тополей, которых они причисляют к категории *усал йвӑс* — недобрых деревьев. Эта закономерность в деревнях визуально наблюдается и сейчас. Как упоминал Н.В. Никольский в своих рукописях, однажды он решил проверить, как растут молодые деревья, которые он посадил на кладбище в своей деревне. Вишни, акации, клен и ветла благополучно росли, а вот осины на месте не оказалось: ее кто-то вырубил. Как выяснилось, осину срубили сельчане, ибо она причиняет вред даже умершим. На святилищах (*Учук*,

Киремет) ее также невозможно увидеть как отдельно растущее дерево, хотя среди других деревьев она может и встречаться. Одно из объяснений того, почему осину нельзя сажать в людных местах, заключается в своеобразном трясении листьев этого дерева («не как у других») [ЧГИ 144: 254, 289; 160: 268 и др.]. Такое толкование очень позднее и пришло оно из народного православия, где осина — дерево проклятое. «Когда однажды Иисус Христос захотел “есть”, а хлеба у него не случилось, и Он “содрал от осины” кожу, чтобы напиться ей, то она оказалась для Него нетерпимо горькой; за это Он и проклял ее: “тресись ты вечно и бесконечно!” С тех пор листья у осины и трясутся постоянно» [Магницкий 1883: 47].

Также осина не используется и в качестве строительного материала как для жилых зданий, так и для вспомогательных построек. Если кто-то построит из осины что-либо, то тем самым он заслужит упрек стариков. При приготовлении ритуальной пищи ее также избегают. Речь идет о возможном осквернении священного огня. За этим строго следит знахарь.

Божество *Киремет*, хотя и не причисляется к сонму исключительно положительных божеств, тем не менее обитает в тех лесах, где нет осины. Из досок этого дерева не делают гроба, она не подходит в качестве материала для намогильного столба. Родственник, уложенный в осиновый гроб, попадет в ад. В одном из объяснений того, кто есть *Киремет*, говорится, что он — *Усал*, не сумевший овладеть душой какого-то человека и от отчаяния повесившийся на осине. Такое толкование пришло к чувашам вместе с православием. Согласно легенде, «когда на осине “задавился” Иуда Хриstopродавец, то она еще более проклялась. Поэтому рамы и кивоты для икон делать из осины грех» [Там же].

Осина используется у чувашей в качестве дров при приготовлении повседневной пищи.

Этимологически слово *áwac* восходит к индоевропейской основе, откуда попало и в тюркские языки. Приведем несколько примеров: др.-исл. *esp*, англ. *asp(en)*, др.-в.-нем. *aspa*, нем. *espe*, прус. *abse*, латыш. *apse*, рус. *осина*, алт. *apsag* (диал. *aspag*), тобольск. *awsag*. «Тюркские формы предполагают в качестве источника индоевропейские диалекты типа иранских» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 627].

Сосна. Ритуально-мифологические функции этого дерева определяются ее хорошими природными качествами [Автор: 190; РГИА, ф. 515, оп. 15.465: 16 об.; ЧГИ 24: 713 и др.].

Согласно народным верованиям, сосна входит в список тех деревьев, которые божество *Турá* взяло под свою защиту. Связь «сосна — главное божество» просматривается и на материале хантов: жертвенный дар

в виде материи, предназначенный *Туруму*, вешали на сосну [Кулемзин 1984: 114].

Наиболее отчетливо связь по линии «сосна—божество» проявляется по отношению к *Киреметю*. *Киреметища* представляют собой сосновый лес или склон горы, обросший молодой сосной, в центре которой росла высокая сосна. Сакральность такой центральной сосны определялась понятиями «высокая», «большая», «старая», «величественная». Например, о *Киремет* у д. Юпрямы Ядринского у. сохранилась следующая архивная запись: «В первом овраге стоит гигантская, никем не тронутая сосна, имеющая окружности 15 четвертей. Это дерево, весьма редкое в окружающей местности, считалось у чуваш киреметным и тому, может быть, оно осталось целым» [ЧГИ 581: 111]. *Киреметища* могут представлять и одинокие сосны, согласно источникам, в количестве от одной до пятнадцати. Часто местность, где обитает *Киремет*, может представлять собой сохранившийся от некогда мощной сосны гнилой пенек или только топоним Сосновый суходол. *Киреметем* может быть и одинокая сосна в лесу, состоящем из деревьев другой породы (например, в березовом лесу). Или возможен и такой вариант: роща из сосен, берез и дубов. Разумеется, рубить и пилить такие деревья нельзя. В противном случае можно умереть или сильно заболеть. Чтобы избавиться от такого недуга, срубленное дерево следует отвезти обратно на место.

Сосна или несколько сосен могут представлять и божество *Кёлё*, которое, как известно, относится к семейству божеств типа *Киремет*.

Поскольку сосна — благородное дерево, из него добывают новый огонь, устроив общесельский ритуал «Прохождение в земляные ворота». Тогда к новообразованному огню спешат сельчане, держа в руках сосновые или еловые веточки, чтобы зажечь и завести в домашнем очаге новый чистый огонь.

Сосну используют для изготовления половых досок.

Гробы чуваша делали в основном из сосновых и еловых колод или досок, женщинам — преимущественно из липы. У марийцев также для изготовления гроба использовалась сосна и липа [Кузнецов 1884: 274–275]. Поскольку сосна представляет собой ценный строительный материал, Петр I издал Указ «О запрещении делать из соснового леса выдолбленные гробы и о позволении делать оные из сосновых досок» [ПСЗ VII: 20].

Сосна как приметное дерево могла служить и межевой меткой между землями соседних поселений. Рекрут прощался со своей любимой у сосны, растущей примерно в 1 км от деревни, целовал жену или девушку и оставлял ей платок, которым он размахивал, прощаясь с деревней.

Вяз — *хурама*. Наличие на местах общесельского моления *Учук* вязов — типичное явление. Именно такие сведения зафиксированы в с. Большое Сунчелеево Чистопольского у. Казанской губ. На р. Була близ с. Тойси (Буинский у.) в старину был небольшой лес, где росли могучие дубы, столетние вязы и стройные березы. Как полагали тойсинцы, именно в этом лесу «живут души добра и зла» [Мулюков 1992: 59].

Одинокие и большие вязы чувашами воспринимаются и как *киреметные* деревья. Например, такое объяснение встречается у янтиковских чувашей, в Батыревском р-не, Самарской обл.

В старых вязах обитает другое известное божество — *Йёрёх*. По совету знахарей к таким деревьям бросают ленточки, монеты. Страдающие должны ставить свечи у такого старого вяза. Из луба вяза делают кузовки и размещают в них куклы, вешают свинцовые кусочки и называют их также *Йёрёх* [ЧГИ 33: 99; 150: 471; 154: 363 и др.].

В чувашских заговорах рисуется картина, известная по богатырским сказкам: в далеком царстве растет вяз с 66 ветвями, на одной из веток сидит орел, у него 66 птенцов, греющихся под крыльями орлицы. Далее в заговоре для приворожения высказывается пожелание, чтобы два юных сердца грелись друг о друга так, как птенцы орлицы. В данном описании вяз выступает локусом, где можно свить гнездо и спокойно вывести птенцов.

Поэтому неудивительно, что именно вяз используется в качестве поэтического сравнения в следующей частушке:

Вяз в Киремети
Начал распускать листочки.
У девушек деревни Чураппан
Начали увеличиваться животы.

Дом свата, выдающего дочь замуж, также наделяется свойствами вяза-родителя:

Черные-пречерные муравьи
Скучились у вяза.
Участники свадьбы в Бюрганах
Скучились у дома свата.

Те же цели преследует обряд «нахождения» новорожденного. Младенца оставляют у вяза, а потом его как бы находят. «Найденному» младенцу дают имя *Хурама* [ЧГИ 15: 278; 26: 7; 147: 53 и др.]. Сюда же

можно отнести изготовление из вязового луба зыбки. Таким образом, вяз наделен семантикой материнства, тепла, символизирует родимое гнездо.

Липа — *çăка* — относится к числу тех редких деревьев, которые уходят корнями ко времени сотворения мира. В заговоре для приворожения описывается именно это правремя: когда возникли 77 разных миров, появился дремучий лес, как в том лесу растет темная липа на теплых корнях и т.д. Как видим, липа, выделяющаяся даже в дремучем лесу, несет информацию о начале — *ab origine*.

Липа — священное дерево. На месте проведения общесельского обряда *Учук* часто встречается липа, обозначающая центр событий. Иногда там растет одинокая липа, иногда их количество достигает 10–15 деревьев. На эти деревья горизонтально устанавливают шест, на который вешают котлы. На липе же, как правило, висит полотенце для вытирания рук. 1, 3, 7–8 лип или целый липовый лес служили местом обитания божества *Киремет*. Например, такие *киреметица* в начале XX в. имелись у д. Лапракасы Ядринского у., Верхняя и Нижняя Кумашка Курмышского у., Яншихово-Норваши Цивильского у. и т.д. [ЧГИ 144: 249; 152: 186; 174: 423 и др.].

Краткий вариант свадьбы, когда основные действия происходят у родителей невесты, включает установление посреди двора одного или трех деревьев (в том числе может быть использована и липа).

Одна из строгих клятв на невиновность — клятва с перешагиванием через липовую палку-лутошку. Если человек действительно виновен, то он будет сохнуть, как эта липовая палка. Во время отделения души кто-либо из домашних с помощью липовой палки разбивал сырое яйцо над головой умирающего. Материалом для сколачивания гроба наряду с дубовой и сосновой доской может служить и липовая доска. На 40 дней чуваша у оврага устанавливают символический стол и стул, полученные путем раскалывания липового бревна. Во всех этих действиях липа символизирует иной мир [РГО, р. 37, оп. 1.48: 1; ЧГИ 215: 365; 243: 525 и др.].

Факт установления дубовых столбов на могилах мужчин и липовых — на могилах женщин, естественно, свидетельствует о женской символике липы.

Таволга — *тупăлха*. Вследствие того что эта мелкая ива растет вдоль берега Волги, у прутьев таволги существует и другое название — волжанный прут.

Прямых указаний на то, что таволга является атрибутом какого-либо божества или духа, в чувашском материале нами не обнаружено. Как и

многие народы, чувашаи из крепких стеблей этого дерева плели кнутовище [ЧГИ 21: 518]. Кроме косвенной символики (кнтовище из таволожника оберегает скот от негативных всевозможных воздействий?), других предположений у нас нет. Но сравнительный материал дает повод для размышлений. Например, телеутский материал: поезд телеутской свадьбы останавливается в пути (у горы или в степи) и совершает моление духу (божеству?) *Ыйык*; выясняется, что у этого божества посох из таволожника [Ефимова 1926: 239]. Этот неслучайный факт позволяет говорить о магической и божественной природе данного дерева.

Главное обрядовое свойство таволги — способность защищать. Данное качество в основном используется чувашами при укладывании умершего родственника в гроб — ему в руку дают прут (палку) таволги. Как объясняют информанты, такой прут необходим уходящему в мир иной родственнику для того, чтобы обороняться от всевозможных духов [РНБ. Q.379: 18; ЧГИ 21: 518; 40: 255 и др.]. Видимо, речь идет о пути к постоянному месту, при преодолении которого к человеку пристают вредные духи. Интересный вариант таволги-защитника находим в тувинском обряде. В случае выкидыша тувинцы его относили к какому-нибудь большому дереву, туда же прислоняли ветку таволги с лентой [Дьяконова 1975: 70]. Должно быть, таволга охраняла этот выкидыш, не позволяя больше подходить к той женщине-роженице.

Ольха — *сирёк*. Юдит Дмитриева данное слово включает в перечень прагморкизмов [Дмитриева 2001: 27]. Однако следует учесть венгер. *gyűri* — «ольха» и мордва-мокшан. *сирек* в значении «яшень». Видимо, этимон восходит к более широкой основе.

Источники свидетельствуют о частом представлении божества *Киремет* в виде ольхи или небольшой ольховой рощи. Такие примеры зафиксированы в XVIII–XX вв. В Бугурусланском у. Самарской губ., Буинском у. Симбирской губ., Цивильском у. Казанской губ., а также в Оренбургской губ. [Поле 89: 130; РГИА, ф. 515, оп. 15.465: 17 об.; ЧГИ 72: 74 и др.].

Некоторые источники свидетельствуют о наличии этого дерева в местности *Учук*.

Ольха используется в обрядах очищения, она может служить и оберегом. Так, при очищении дома и построек от серьезной порчи золу от ольхи высыпают вокруг и говорят: «Когда из вареного яйца курица высиживает цыпленка, пусть только тогда порча прорвется через эту ограду из золы. Тьфу!» При строительстве избы в целях оберега используют одно ольховое бревно. При этом обращаются к бревну со словами: «Ольха, нет на свете мощнее тебя дерева. Шуйттан если и знает языки других

деревьев, но твоим языком не овладеет» [Ашмарин 1937: 117–118]. Таким образом, ольха является надежным средством для очищения и оберега. Об этом свидетельствует и сравнительный материал. Так, «у ряда прибалтийско-финских народов, в том числе у карел, еще до недавнего времени были распространены представления, что ольха обладает магической способностью излечивать больных и оберегать от злых духов и колдунов» [Сурхаско 1972: 203].

Ива — *хӕва* (*çÿçе*). Данное дерево, как показывает ритуальный контекст, священное. При добывании нового сакрального огня чувашки часто использовали именно иву. Вот как описал этнолог С.И. Руденко увиденную им в начале XX в. в Самарской и Бугульминской губерниях картину: «Для добывания “нового огня” вкапывают в землю два сухих ивовых столба и между ними укрепляют круглый, заостренный на концах ивовый стержень... В с. Урметево (Чувашское Урметево. — А.С.) Буг. у. огонь, добытый трением, называют даже “сюзэ вут” (ивовый огонь), по имени дерева; вершины столбов туго стягивают веревкой» [Руденко 1911: 62]. Естественно, добывание чистого огня подразумевает использование чистого в священном смысле материала.

Люди указывали и на такое качество ивы, как множественность и неисчислимость, и использовали его в сравнениях. Так, в молении, посвященном божеству *Карта*, с целью получения хорошего приплода говорили: «Да размножай наш скот так же, как иву, растущую у воды».

Жертвенная пища, адресуемая божеству *Киремет*, в некоторых местах относится в ивняк. По данным 1909 г., жители д. Лапракасы и Хорамалы Ядринского у. считали, что самый старший *Киремет* обитает между их деревнями в старом ивняке. Естественно, речь идет об отождествлении божества *Киремет* и ивовых деревьев.

Исследователи обращают внимание на единый этимон хеттского названия Древа жизни *eia* и русского *ива* [Топоров 1987: 396]. К этому ряду следует отнести и чувашское *хӕва*.

Ель — *чӕрӕш*. Данное дерево, будучи богоугодным, находится под покровительством *Турӑ* наряду с дубом, орешником, сосной и т.д.

Ель может служить и *киреметным* деревом. Так, по данным 1909 г., жители д. Верхняя Кумашка и Нижняя Кумашка Курмышского у. Симбирской губ. на моление *Киреметю* ходили к небольшой еловой роще. Наиболее строгий *Киремет* близ д. Сюндуково Чебоксарского у. обитал в местности Еловый Враг [ЧГИ 174: 481; 242: 226; Сбоев 1865: 113 и др.].

Еловая ветка может служить средством отпугивания и очищения. В обряде «Девичья пахота» человек с еловой веткой в руке замыкает

шествие. В ритуале прохождения в земляные ворота каждый житель отправляется на место очищения с веткой хвои.

В силу долговечности и наделения ели охранительными свойствами словые доски используются для изготовления ворот и гроба.

Травянистые растения

По представлениям чувашей, растения, как и люди, бывают добрые и злые. Добрые растения находятся под покровительством *Турӑ*, злые — *Усала* [ЧГИ 72: 92; 174: 667, 670 и др.].

Все растения наделены душой и жизнью, умеют радоваться. Например, растениям особенно хорошо после дождя. Такое восприятие характерно в целом для фольклорного мышления.

При употреблении воды (особенно из родника) трава может служить жертвенным даром. Чтобы избежать возможных недугов, которые может наслать хозяйин воды *Вутӑш*, в родник следует бросить горсть травы.

Травы могут проявлять и свойства оберега. Так, с целью ограждения от духа *Вёре сёлен* на ночь под подушку кладут крестоцветную траву.

В *симёк* до рассвета девушки отправляются в лес и собирают траву нескольких видов. Дома пьют отвар этих трав, а затем моются им.

Как и многие другие народы, чувашаи употребляют некоторые травы в пищу.

Ботаникам и этнографам известна определенная привязанность конкретных этносов к конкретным пищевым растениям. Так, «пята полбенной культуры» встречаются на территориях проживания чувашей, армян, эфиопов, басков и в ряде других мест [Вавилов 1962: 228–229]. Конечно, это следует учитывать и при изучении миграций народов.

Горох — *nărça* [Поле 94: 247; РАН, ф. 77, оп. 3.29: 3; Vambery 1885: 482 и др.]. У чувашей это растение входило в ряд традиционных культур. По свидетельству местного землемера К.С. Мильковича, в 1783 г. в Буйнском у. Симбирской губ. урожай гороха «противу посева» составил «в семеро или восьмеро» больше [Масленицкий 1853: 172]. О том, что русские издавна используют горох, свидетельствует поговорка: «Давно, когда царь Горох с грибами воевал» или присказка «При царе Горохе».

По фонетическим признакам чувашское *nărça* ближе к венгерскому *borso* и марийскому *нурса* [Корнилов 1973: 109; Федотов 1990: 208], чем к тюрко-монгольским параллелям (*буурцаг*, *мырчак* и т.д.). Буквальное значение — «вьюн(ок)». В марийский язык слово пришло из чувашско-го [Räsänen 1920: 184]. Другое слово, используемое для обозначения гороха, — *нухӑт* — встречается редко и только в сакральных текстах. Под этим словом обычно имеются в виду бобы, фасоль или горох. У па-

мирцев *нут/нохуд* также «не всегда отличается от разных сортов гороха и может называться теми же словами, что и горох... Собственно названием нута в памирских языках следует считать заимствование из таджикского (персидского): шугн. *нохуд*, ишк. *nāxid*, ...перс. *nixūd*, *пахид* ‘горох’, адыг. *nixud* ‘нут’, хинди *nixud*» [Стеблин-Каменский 1982: 50]. Отсюда др.-рус. *ногутъ*, *нохоть* — «горох, боб», татар. *нухыт*, *нохыт* — «бирюлька для гадания» [Ахметьянов 1981: 38]. Чувашское *нухӑт йывӑрси* — «можжевельник», вероятно, относится к этой же группе.

Приготовленная из собранного гороха еда поедалась на всеобщих трапезах. Непосредственно процесс варки начинался лишь после обхода всех домов. Каждый приносил в дом, где было разрешено готовить еду, ложку. В ожидании кушанья собравшиеся включались в какие-либо шумные игры, сопровождавшиеся игрой на гуслях. Чуваши употребляют горох только с маслом. Когда масло отсутствует, запивают кислым молоком. Варят горох редко: не более 3–4 раз в году. Состоятельные люди перемальвали горох в муку. Великороссы также ценили продукты из гороха. Гороховина — печенье из гороховой муки и гороха — считалась у русских лакомством [Даль 1981: 382]. Сушеные, вареные или поджаренные зерна гороха в древней и новой Палестине, Сирии и Египте составляли «весьма приятное кушанье» [Никифор 1990: 170]. Жанровая распространенность обрядового применения гороха в качестве жертвенной пищи ограничена. В основном примеры относятся к *сурхури*.

Кроме того, горох использовался в лечебных обрядах, например с целью избавления от бородавок. Когда произносят вербальную часть данного обряда, рядом с бородавкой держат горох, затем им угощают кого-либо. Вследствие этих действий бородавка должна «переселиться» к новому хозяину. Для избавления от болезни, насланной духами предков, также берут горсть горошины и, выбрасывая во двор, говорят: «Благословите! Наевшись этого гороха, уходите!» [Магнитский 1881: 156]. Славяне «горох употребляли в основном для того, чтобы избавиться от кожных заболеваний. Бородавки, лишай, мозоли, рожу лечили, прикасаясь к пораженным местам горошиной, после чего ее бросали в печь, в колодец» [Плотникова, Усачёва 1995: 141].

Горох в ритуальном контексте часто являлся предметом угощения молодежи. Пришедшие в дом на колядование дети получают в первую очередь именно эти зерна. Желających получить их бывает так много, что приготовленного впрок гороха не всегда хватает. Хозяева победнее, которые не в состоянии предоставить весь перечень угощений, горох заготавливают обязательно. По обрядовым случаям из гороха готовили такие блюда, которые имели бы семантику плодovitости, например кашу,

юсман, *салму*, пирог. Такие природные свойства гороха, как неисчислимость и множественность, способность разбухать при замачивании и быть крепким при жарке, использовались в обрядах с установкой на воздействие продуцирующей магии. Гороховые зерна целыми горстями бросают вверх и разбрасывают по полу, сопровождая действия возгласами, плясками и пожеланиями. Если в доме присутствуют молодушка и гостья-девица, то их обязательно осыпают полученными в качестве угощения гороховыми зернами, что, естественно, является прямым пожеланием приумножения. В *сурхури*, например, от ворот до избы рассыпали горох, чтобы хорошо неслись куры. Поляки, чехи, словаки и украинцы обсыпали друг друга зерном, в потолок бросали горох [Кашуба 1975: 27].

При этом произносятся такие словесные формулы: «Овцы желают ягниться, девушки не хотят занять животы, жены желают родить!»; «Будьте крепки, как жареный горох!» Все население к соответствующим случаям заранее замачивает горох, предполагая весь год иметь упитанный скот. Благодарные дети и юноши идут в хлев и ловят овец за ноги, приговаривая: «Пусть один конец будет в проруби, а другой — в прясле», т.е. чтобы их было бесчисленное количество. Молодежь ходит по деревне и поет, «желая хозяевам вырастить богатый урожай и множество скота, те, в свою очередь, подносят жареный горох» [Vikar, Bereszki 1979: 73]. Не угостить пришедших в дом детей рискованно, ибо они могут произнести нежелательную фразу: «Пусть ягнята и овцы окажутся за пряслом». Обряды по сбору гороха проводились по всей деревне, и шумные толпы детей ходили от дома к дому.

В бедных семьях вместо гороха в качестве обрядового продукта использовали ячмень. Например, из ячменной муки, которая обычно клалась в супы, выпекали тонкую пресную лепешку *юсман*. Локальной особенностью восточных районов Чувашии считается замена одариваемого жареного гороха лепешками или деньгами.

Хмель — *хәмла*. Данное растение на чувашских землях произрастало в изобилии. Еще в XVIII в. он в основном не культивировался, его собирали в лесу. Так, в дневниковых записях И.И. Лепехина 1768 г. читаем: «На берегу Черемшана нашли мы великие кустарники розы и дикого хмеля... И переехав чрез Черемшан, ходили в лесу... Там ничего найти не могли, кроме великого числа хмеля» [РАН, ф. 3, оп. 30.4: 50 об., 51 об.]. В начале XX в. наблюдалась та же картина, например в примере с башкирскими чувашами: «Хмель он растет в лесу, его стебель бывает тонкий, он поднимается по дереву вверх, поэтому его шишки висят как еловые, его собирают осенью и заготавливают впрок» [ЧГИ 152: 70].

Слово *хӓмла* имеет этимологические соответствия в марийском, мордовском, венгерском, грузинском, финском, эстонском языках. Бытует также в татарском, башкирском и казахском языках. Восходит к авестийскому корню *hav-* — «выжимать», имеет этимологическую связь с индийским словом *soma*. Как полагает А.В. Дыбо, заимствования из восточноиранских языков в пратюркский происходили в период с VII по III вв. до н.э. [Дыбо 2006: 781]. «Из **hauma-aryaka-* в осетинском закономерно получилось *xum-aellæg*... Староосетинскому названию хмеля в его двух формах, **xumæl* и *xumællæg*, суждено было широко распространиться среди народов Европы и частично Азии» [Абаев 1989: 261–262]. Однако по мнению Ф.П. Филина, не старо-осетинское, а волго-булгарское *хумла* (= чуваш. *хӓмла*) «не только оказалось источником славянского *хмель*, но и проникло и в финно-угорские и германские языки, попало в греческий... и латинский» [Филин 1962: 171]. М.Р. Федотов чувашское *хӓмла* возводил к *хум/хам* — «волна» + *ла* [Федотов 1990: 263]. По нашему предположению, к этимологии *хӓмла* можно присокупить и *хӓмӓл* — «стебель; стерня; жнивье». Исследователи также говорят об эпитетах *хаумы-сомы*: в Авесте *заригуона* «золотистого цвета», а Ригведе *хари* «желтоватое» [Дрезден 2005: 315]. В обоих случаях в чувашском языке они передаются одним словом *сарӓ* — «желтый». Следует помнить, что «питье хаомы оказывает не опьяняющее, а возбуждающее действие» [Стеблин-Каменский 1993: 203].

В чувашском пантеоне имеются божества из разряда *турӓ*, рождающие хмель и способствующие его разбуханию в процессе приготовления пива [Ашмарин 1929: 67; 1941а: 331]. Чувашки предупреждают, что хмельное состояние не должно стать причиной безобразного поведения во время взаимных угощений. В противном случае в таком поведении усматривается грех, ибо в таком состоянии человек попадает в руки злого духа *Усала*.

Хмель — одно из наиболее часто встречающихся в обрядности чувашей растение. Божество *Киремет* считается персоной № 1, излюбленной жертвой которого является хмель. Конечно, активно используется хмель в обряде «Народное пиво», а также в *ака пӓтти*, *хывни*, «Девичье пиво». Он может быть посвящен и божеству *Йӓрӓх*. Поскольку хмель — исходный продукт для приготовления праздничного пива, участники ритуалов приносили его в указанное место. Во многих ритуалах чувашей хмель используется в натуральном виде. Такие действия, как правило, направлены на угощение и умилоствление божеств и духов. Заметим, что в подобных действиях в адрес давно умерших и полузабытых родственников вместо пива клали набор субпродуктов, включающий хмель.

В других случаях хмель использовался для приготовления пива. В отличие от действий первого типа, во втором содержится явное указание на присутствие среди живых родственников способного пить и радоваться покойника.

Символика хмеля проявляется и в молодежных обрядах, а также на свадьбе. Так, в *сурхури* девушки вносят в дом курицу и отпускают ее на пол, разложив перед ней разные предметы. Если курица клонет хмель — у девушки муж будет капризный. В заговоре для приворожения, в частности, говорят: «Как стебель хмеля поднимается, прижавшись к шесту, пусть и они в паре закрутятся друг об друга» [ЧГИ 284: 38]. При въезде в ворота тестя в женихову сторону рассыпают муку и хмель, желая таким образом разбогатеть и иметь много детей. При входе невесты в дом свекра ей в лицо бросают хмель, а из избы выкатывают яйцо. С той же целью русские осыпают молодых зерном и хмелем.

Хмель и солод неотделимы друг от друга, поэтому наиболее совместимой жертвой с хмелем выступает солод. Эта пара явно просматривается в обрядах. Затем следуют мука, крупа, масло, яйца и монеты. Заменителей хмеля почти не существует; как исключение можно назвать муку и солод.

Полба — *n̄ри* — вид пшеницы [Поле 94: 248; ЧГИ 29: 507; Масленицкий 1853: 172 и др.].

В разных фонетических обликах *n̄ри* присутствует у индоевропейцев, тюрков и арабов. Так, у персов *зури* (*зур + и*) — пшеница, сохраняемая в ямах под землею, литов. *пурай*, латыш. *пури* — «озимая пшеница, греч. *тироз* — «зерно, пшеница», др.-слав. *пыро*. Хотя М.Р. Федотов и указывал на генетическую связь чуваш. *n̄ри* с татар. и башк. *борай* [Федотов 1992: 82–83], игнорировать более широкий ареал не следует.

Полба — очень древняя культура. В сохранившихся фрагментах египетских документов XXVIII–XXII вв. до н.э. отмечаются значительные поставки пшеницы и одного из видов полбы — двузернянки, употреблявшейся для изготовления пива [Савельева 1992: 77]. Зафиксирована полба и в Ветхом Завете. Поскольку эта древняя культура была неприхотлива и не требовала удобрений, люди охотно ее сеяли. Полба широко использовалась для приготовления как повседневной, так и сакральной пищи. Чувашаи детям с трех месяцев вместо современной соски давали тряпочную жвачку с вложенным ржаным или полбеным хлебом с небольшим добавлением сахара. Полбу использовали для приготовления колобков, *салмы*, киселя, пива, хлеба, каши и т.д. Иногда муку из полбы смешивали с ржаной мукой. Особенно много сеяли полбу низовые чувашаи. Так, по данным на 1783 г., на полях Буинского у. она занимала

третье место после ржи и овса. В 1896 г. в этом же уезде годовое потребление полбы на душу населения составляло около 4 пудов.

Полбой расплачивались и со знахаркой. Так, в одном случае в числе прочего ей отдали басман полбы, что приблизительно равно четырем пудам.

В тех районах Чувашии, где господствовали традиционные консервативные представления, очень верили в суеверия и магические пережитки, унаследованные от своих прародителей, отмечает Н.Р. Романов, существовала большая потребность в полбе [ЧГИ 434: 264]. Эта культура сохранила свое сакраментальное значение, и поэтому населению трудно было отказаться от нее.

Наиболее распространенной ритуальной пищей, приготовленной из полбы, является каша. Продукты из полбы часто встречаются в обрядах *чўклемe*. В семейном ритуале, посвященном божеству *Карта*, помасленная каша из полбы выносится в котле в прясло и после соответствующего моления преподносится божеству скотного двора. Обряды, проводимые в честь божества *Йёрёх*, также не обходились без употребления киселя из полбы. Дни молений для детей были настоящим праздником. Как писал К.П. Прокопьев, «каждый день бегали мы на эти моления, то в тот, то в другой дом, где угощали нас полбенной кашей, обильно пропитанной маслом» [Прокопьев 1905: 120]. Полба использовалась и для приготовления каши на наиболее масштабном общенародном молении *Учук*.

Интересное замечание о символике полбы сделал Н.Р. Романов: «Поэтически настроенные чувашки считали, что полба является олицетворением женского начала, так как парное расположение зерен в колосках напоминало симметричное расположение женских грудей. Искусные вышивальщицы чувашки изображали колосья полбы на своих сурбанах — вышитых головных повязках» [ЧГИ 434: 266].

Полбенные продукты хорошо комбинируются с лепешкой, *юсманом* и колобком. Вместо полбенной можно использовать пшеничную кашу.

Табак — *тапак* [РНБ. Q.IV.379: 17 об.; ЧГИ 72: 43–44 и др.]. О происхождении табака у чувашей говорится в легенде: «Жила-была девушка блудница, которая с кем только не имела любовную связь. Пока была молода, любили ее, но когда она состарилась, никто не стал обращать на нее внимания. Поэтому надоела ей жизнь, и решила она наложить на себя руки. Пошла в лес вешаться. Подходит к дубу, хочет привязать веревку к его ветке, но дерево не поддается, отклоняется от нее. Подходит к другому дереву, и она не хочет уступить свою ветку. Дошла наконец-то до высохшего русла реки, через которое свалилась осина. Она и уступи-

ла блуднице свою ветку, чтобы та повесилась. Ее тело упало с дерева в русло реки, там покрылась землей и истлело. Со временем из ее праха вырос табак» [Мессарош 2000: 319–320]. Таким образом, легенда обосновывает этимологию чувашского слова *табак*, которое имеет два значения — фаллос и махорка. Хотя известно, что слово *табак* в значении курительного средства пришло в XVI в. через Европу из языка одной из групп американских индейцев [Стеблин-Каменский 1984: 19].

Согласно источнику XVIII в., среди чувашей было мало курящих. Такая ситуация сохранялась и в конце XIX — начале XX в. По свидетельству священника Д.Ф. Филимонова, в с. Ишаки Чебоксарского у., например, курили всего двое пожилых мужчин. По данным середины XIX в., немцы Самарской области разводили табак «в довольно большом количестве, местами до 150 пудов на семью» [Гакстгаузен 1869: 364]. У них покупали табак чувашаи и мордвина, приезжавшие за ним издалека. Как свидетельствуют источники по обрядам, первые пробы табака подростки и юноши совершали на *улах*. По состоянию на 1926 г. Д.Ф. Филимонов отмечает, что в его «селе курят почти все — и старые, и малые» («В селе некурящих и 10 человек не найдется»).

Свойство выпускания дыма при курении использовалось чувашами на молениях. Так, на обряд вызывания дождя дети приглашали старика-молельщика, который должен был курить большую трубку. Этот старик на месте закуривал трубку и клал ее в сторону, затем брал шапку под мышку и начинал молиться. В это время выпускаемый из трубки дым создавал небольшую завесу.

Постепенно табак вошел в состав собираемых по домам продуктов и вещей в *сёрен*. Так, сборщик подходил к окну и пел частушку:

Полтора фунта табаку,
Полтора ведра кумышки.
Полтора сырка,
Полтора яйца [Ашмарин 1930: 241].

Удмурты, «посылая сватуна сватать невесту, дают ему листового и нюхательного табаку, которыми сватун угощает семейных невесты, отчего и знают, что он сватун» [Гаврилов 1891: 125].

Конечно, следует сказать о месте табака и в похоронном обряде: его клали в гроб, чтобы курящий родственник имел его и в ином мире.

Ячмень — *урпа* (*орпа*) — употребляется в ряде обрядовых ситуаций. Еда из него ставилась в самое почетное место в избе — на стол в переднем углу. Из зерновых культур ячмень — самый древний вид растений, пригодных для выпечки в силу содержания необходимой клейковины.

Наряду с просом и пшеницей ячмень считался основной пищей в Волжской Булгарии [Ковалевский 1956: 136]. Был распространен и на Древнем Востоке. Мука из ячменя в Древней Палестине и Иудее «составляла одну из жертвенных принадлежностей» [Никифор 1990: 818].

Каша и пиво из ячменя у чувашей считались традиционной пищей. Под ячмень выделялся специальный участок земли, чтобы было из чего готовить солод. В своей пространной речи старший дружка говорит о технологии приготовления пива из ячменя в доме невесты. При этом он указывает: если не хватит зерна, то пусть идет в дело солома, если и соломы не хватит, можно использовать стебель. Источники отмечают, что именно ячменное пиво бывает пенным. Из него готовят *салму* и *юсман* [Поле 90: 230; ЧГИ 21: 171; Вишневский 1846: 14 и др.].

Ячменная пища считается пригодной для *Турь* жертвой. Без нее не обходится *чүклем* и ни одна свадьба. На Гиндукуше в старину проводили праздник, предшествовавший сбору урожая хлебов. «В основном обряде этого праздника главную роль играли неспелые колосья ячменя» [Йеттмар 1986: 283]. То, что именно ячмень играл ведущую роль, объясняется его ранним созреванием (даже по сравнению с пшеницей).

Ячневую пищу может заменить гороховая еда.

Ячмень — древнейшая земледельческая культура. Его возделыванием занимались целые народы и страны, особенно в Передней Азии. Он являлся показателем благосостояния и даже высокого статуса его обладателя.

Ячмень используется для приготовления жертвенной пищи в семейных обрядах, а также в лечебной магии (например, при выведении ячменя на глазу).

Пшеница — *туль* [ИВ, р. II, оп. 4.23: 3 об.; ЧГИ 21: 171; Георги 1799: 37 и др.]. В одной обрядовой песне говорится, что у хозяина был широкий стол, удобный для раскладывания пшеничной печевы. Провожая желанного гостя, хозяин непременно дает ему в качестве гостинца пшеничную выпечку. Такой гостинец затем вручается дома детям. Данные факты подчеркивают престижность пшеничных продуктов. Иначе говоря, еда из пшеницы в силу хорошего качества является гостевой. Она наряду с полбой и ячменем в Волжской Булгарии являлась наиболее распространенной. «Из зерновых культур античности только ячмень и пшеница давали пригодную для выпечки муку с необходимым содержанием клейковины» [Ирмшер 1989: 623]. В Древнем Китае пшеница и баранина считались царской пищей. Русские, сравнивая пшеницу и рожь, так характеризуют ее место и роль: «Пшеничка по выбору кормит, а матушка рожь — всех дураков сплошь» [Даль 1982: 546].

Пшеница у чувашей для ритуальных целей используется в виде хлеба, киселя и лепешки. Почти аналогично в Ветхом Завете — в виде хлеба, лепешки и булки.

Пшеница и пища из нее используются в различных случаях: ею угощают *Йёрёха*, пшеничный хлеб находится в центре ритуала *чўклем*, пшеница — символ счастья на свадьбе.

Пшеничная пища хорошо сочетается с медом и вином. Ее вполне может заменить полба.

Конопля — *кантър* — традиционное культурное растение, имеющее ритуально-магическое значение. Согласно источникам XVIII в., урожай конопли превышал посевные расходы в 7–8 раз [Gombocz 1912: 115; ЧГИ 247: 69; Масленицкий 1853: 172 и др.].

Этимон слова восходит к др.-иран. *kan*. Отсюда сар. *kandir*, осетин. *gæp*, перс. *kana*, а также венгер. *kinder*, мар. *kəne*, рус. *конопля* [Gombocz 1912: 115; Стеблин-Каменский 1984: 18; Егоров, Егоров 2001: 192 и др.].

Желание вырастить высокую и хорошую коноплю проявляется в общесельских ритуалах *Саварни*, инициирования дождя и *сурхури*. Так, в *Саварни* в четверг утром встают рано, пока не пробудились птицы. «И старший, и малый собираются с салазками куда-нибудь на гору, которую и начинают укатывать; причем, катаясь с горы, сыплют по ней из правой руки конопляное семя, приговаривая:... “Конопель пусть будет высок!”» [Магнитский 1881: 101]. Аналогичное высказывание присутствует в родовом обряде *чўклем*. Уходя, гости ставят кружки на полки и говорят: «Пусть конопля будет такой длины». После сватовства родители жениха приходят к невесте за семенами конопли, чтобы посеять ее часть.

Просо (пшено) — *вир* — древнейшая культура. Активно фигурирует в народных песнях чувашей. В источнике X в. говорится, что жители Волжской Булгарии высоких гостей встречают, «неся с собой хлеб, мясо, просо». Просо у саваро-булгар являлось основной пищей [Ковалевский 1956: 131, 136]. Данная культура в фольклорно-этнографических текстах служит символом плодородия.

Просо в виде зерен используется в лечебных обрядах. Так, в ритуале изгнания духа *Йие* разбрасывание проса в местах обитания этого духа считается эффективным способом. Чаще всего просо употребляется в виде каши. Наиболее «активные» в плане использования пшеничной каши — обряды инициирования дождя, в честь членов семьи, божеств *Карта* и *Хёртсурт*. На свадьбе просо служит в качестве оберега: участники, собираясь на торжество, сыплют себе в голенища сапог просо, с тем чтобы на них злые люди и ненавистники не могли насладиться порчу [Поле 89: 56, 86, 105 и др.].

Наиболее совместимые с просом продукты — лепешка, *юсман*, ма- линки, соль, яйцо и т.д. В качестве заменителя выступает полба [ЧГИ 173: 266; 208: 142; 211: 155 и др.].

Картофель — *улма* в низовом и *паранкӑ* в верховом диалектах. Первоначально под *улма* подразумевалось яблоко. С появлением картофеля чуваша стали называть его «земляным яблоком».

В обрядах *Учук*, *сурхури*, инициирования дождя картофель входит в список продуктов, собираемых у населения, и поедается на совместной трапезе.

Имеется специальный картофельный праздник — *Ёлен* (= Ильин день, 2 августа). «Кто в этот день начнет кушать картофель, у того он уродится крупный, и наоборот» [Магнитский 1881: 223].

Хорошо совмещается с крупой, маслом, салом, капустой и *салмой*. В силу определенных сходств картофель в ряде случаев (например, в обряде «Народное пиво») заменяет яйцо.

Ныне картофель является основной пищей сельских жителей. По этому поводу существует частушка:

Картофель — чтобы набить брюхо,
Чтобы сильно пукнуть,
Чтобы люди смеялись [Автор].

Капуста — *купӑста* — чувашами широко используется в похоронно-поминальных обрядах в качестве пищи для угощения умершего и собравшихся родственников. Если у чувашей в четверг вечером родня проводит трапезу, посвященную духам умерших, то русские именно в четверг не едят капусту [Даль 1981а: 88], что с семантической точки зрения, видимо, означает одно и то же.

В *пукрав* существует обряд удержания летнего тепла. Например, замыкая края пирога с начинкой (в том числе и капустной), говорят: «Вот, закрываю тепло. Теперь в нашем доме всю зиму будет тепло» [Поле 90: 212; 89: 67; ЧГИ 172: 10 об.].

Лен — *йётён* — помогает изгонять духов с отрицательными свойствами. Например, дымом от зажженного льна выкуривают духа *Ийе* из тела больного ребенка. В этом смысле лен заменяет шиповник.

В похоронной обрядности в гроб сначала стелют кудель льна, затем — березовый веник, щепки, его одежду. Таким образом, лен стоит в одном ряду с такими объектами, как веник, щепка от гроба, одежда умершего, и, естественно, проявляет связь с иным миром.

Лен как культурное растение может произрастать только у населения, ведущего оседлое земледельческое хозяйство.

Этимология слова *йётён* восходит к персидскому языку. Полотно (материал), изготовленное из льна, — по-чувашки *катан нир*, где слово *катан* восходит к араб. *qutn* — «хлопок» и *kattān* — «лен».

Рис — *рис* — это южное растение весьма редко встречается в ритуальной пище чувашей. Пока удалось обнаружить его в обрядовом контексте только один раз. Текст был записан нами у оренбургских чувашей. Здесь в дни осенних поминаний из риса готовят кашу [Поле 89: 91]. У горных таджиков, наоборот, в это время вводится запрет на приготовление поминальной пищи из риса, так как «крупа многочисленна, следовательно, и смерть может быть длинной и многочисленной» [Баббаева 1993: 115]. Можно говорить о том, что в первом случае за основу семантики берется белый цвет, а во втором — множественность, однако делать какие-либо выводы на одиночных фактах нельзя.

Гречиха — *хуратул* [Поле 94: 264; ЧГИ 327: 327; Масленицкий 1853: 172 и др.]. На посевных площадях чувашей гречиха занимала одинаковое место с такими хлебными растениями, как ячмень и полба. Название *хуратул* (букв. «черная пшеница») говорит о вторичности гречихи по отношению к пшенице. На религиозных праздниках, как и в повседневной жизни, гречиха используется в виде каши, толокна, блинов и лепешек. Вся эта пища готовится, как правило, из квашеного теста. Поэтому тесто ставится с вечера, а печется утром. Использование на общесельских собраниях (*Учук* и др.) говорит о высоком статусе гречихи.

Рожь — *ыраш* — символ достатка. Так, в *сурхури* с целью гадания на пол кладут монету, уголь и зерна ржи и пускают курицу. Однако рожь в сравнении с пшеницей явно проигрывает. В связи с этим чуваша поют:

Захотелось испечь крупяные пироги,
Захотелось корочку сделать ржаную.
Захотелось накормить нелюбимых детей,
Любимый ребенок съел [Ашмарин 1929а: 57].

Чуваши по ритуальным случаям готовят из ржи хлеб, *салму* и блины, а также используют ее в виде муки. Совместима с горохом, хмелем и ячменем. Вместо ржаной муки иногда использовали ячменную.

Овес — *сёлё*. Может использоваться в естественном виде. Так, в ритуале, посвященном божеству хлеба, животным дают овес в виде зерна. Овес хорошо подходит для приготовления киселя и пива [Поле 94: 249; ЧГИ 176: 221; 247: 55 и др.].

Овсяные продукты являются излюбленной пищей божеств *Йёрёх*, *Карта* и *Киремет*.

Овес в составе жертвенных даров совместим с хмелем.

Лук — *сухан*. В день *симёк* на кладбище берут из дома перья зеленого лука. Их используют в специальном обряде *хывни*, возлагая часть на холмики могил родственников. После такого поднесения начинается возлияние [ЧГИ 21: 536; 434: 23]. В силу долгого сохранения силы и жизненности лук у египтян считался священным растением [Никифор 1990: 439].

Тыква — *кавйн*. В Покров чуваши пекут пироги с тыквенной начинкой [Автор; Поле 89: 67]. Семантика обрядового действия продиктована желанием удержать тепло в доме перед наступлением холодов, а не только появлением в доме тыквы именно в это время года.

3.2. Фауна

Птица — по-чувашски *вёсен каййк*, что буквально означает «летающий зверь», «дикое животное». *Каййк* — зверь вообще. Это слово по отношению к домашним птицам не употребляется. Домашних птиц называют собирательным термином *чӑх-чӗп* — «курицы-цыплята».

Во время моления, обращаясь к божеству, чуваши обязательно уточняют, что приносят в жертву «крылатого зверя». Видимо, речь идет о приношении в жертву в старину диких гусей и уток [Ашмарин 1934: 12]. При разделке туши глава дома крылья отдает своим дочерям, ибо им улетать из родного гнезда. Девушек предбрачного возраста, вышедших на хоровод, в народных песнях часто сравнивают с вереницей улетающих гусей.

Образ птицы на столбе часто встречается в народных обрядах, верованиях и фольклоре и означает порядок, гармонию. Например, в заговорах от слеза: «Посреди поля стоит золотой столб, на золотом столбе золотая птица, когда на ту птицу падет слез, пусть тогда одолеет слез этого ребенка» [ЧГИ III-229: 331]. Отлет птицы со столба означает преобразование порядка в хаос.

Например, в солдатской песне:

На золотом да столбе да на вершине, на вершине
золотая да птица да есть, сказывают, есть, сказывают.
Золотая да птица да — любимая, любимая,
я с любимой да разлучаюсь, разлучаюсь [Кондратьев 1993: 177].

Изображения птиц из теста приносились божествам в качестве жертвы.

Как и у многих народов, в представлениях чувашей птица олицетворяет душу. Именно поэтому после рождения человека и его смерти птице сворачивают голову и выбрасывают ее за ворота — это своеобразный откуп души за душу, чтобы явившиеся в это время злые духи или духи предков не забрали из дома душу еще одного человека и, удовлетворенные, ушли обратно. У чувашей Млечный Путь — это путь диких гусей, т.е. дорога, по которой души умерших следуют в иной мир. Не случайно в сказках богатырь в поисках сестер, унесенный в иной мир, следует по Млечному Пути [Ашмарин 1934: 16].

В общественных молениях чувашей (*Учук, Куремет*) птица замыкает ряд жертвенных даров, например: бык — баран — птицы. Аналогично осетины покровителю домашнего очага в определенный день в году приносили в жертву барана, козу или домашнюю птицу [Калоев 1987: 204].

Птицы, как и собаки, способны донести жертвенные дары до адресата. Однако если собаки доставляют жертвенную пищу духам предков в нижний мир, то птицы, следует полагать, — божествам верхнего мира. Об этом свидетельствует и форма принесения жертв: если собакам остатки поминальной пищи выбрасывают на землю во двор, то птицам кидают пищу на крышу сарая.

Домашние животные

В оседло-земледельческой культуре хозяйствования у чувашей, как и у их предков, домашнее скотоводство носило подчиненный по отношению к земледелию характер. Тем не менее фигурирование домашних животных (и скота в частности) в религиозно-обрядовом контексте поднимает их престиж (см.: [Шнирельман 1989: 161]).

Собака — *йытӑ* (*анчӑк, акар, няха*) — один из сложных персонажей в религии [Автор: 1; Georgi 1775: 854; Берёзкин 2005: 174–211 и др.]. Собака пережила длительный процесс доместикиации и является первым прирученным животным. Затем она стала восприниматься как положительная фигура: ею клялись, ей слагали похвалу, составляли правила обращения с нею. Собаку расценивали как средство доставки жертвенного дара адресату.

Этимологи обычно приводят ряд тюркских соответствий к чувашскому слову *йытӑ*. Однако, возможно, этимология слова *йытӑ* восходит к санскритскому *idā* — так называется пища, которой кормят собак современные зороастрийцы Ирана после смерти родственника [Литвинский 1984: 166]. Другое слово — *акар* — означает «гончую, охотничью собаку», соответствует тюрк. *эгер, игер* и другим с тем же значением,

венгер. *agar* (из др.-чуваш. языка), осет. *egep*, черк. *hager*, польск. *oger*, серб. *ogor* [Андреев 1974: 16]. Третье слово, означающее у чувашей собаку, — *няхх*. Оно имеет этимологически родственные слова в монгольском (*nokaj*), калмыцком (*noxд*), тунгусском (*ηinda*), эвенкийском (*ηinakin*), эвенском (*ηin*) языках [Starostin a. oth. 2003: 1029, 1030]. Однако несомненный научный интерес представляет семантическая связь между санскритским словом *çva/çvan* в значении «собака, пес» и чувашском словом *çăва* — «кладбище». Сюда же, видимо, можно отнести санскритские слова *çāva* — «трупный (запах)», *çāva* — «труп, останки», *çāvu* — «похоронный обряд», *çva-bhra* — «яма; пещера; преисподняя, ад» [Кочергина 1978: 643–661]. Нетрудно заметить, что между понятиями «собака» и «кладбище (преисподняя)» в санскритском и чувашском языках имеются прочные связи на семантическом и этимологическом уровнях. В целом, они вместе создают имевшее место в прошлом единое представление о сложном и емком понятии «собака = кладбище».

Источники свидетельствуют о тесной связи собаки с верховным божеством *Турă*. В первую очередь это легенда о том, почему хлеб одноколосный. Согласно текстам, изначально хлеб по всей длине стебля имел колосья. Но одна женщина стала роптать, что избыток колосьев мешает жать, из-за чего случаются частые порезы руки. Тут явился *Турă* и начал срывать со стебля колосья и спрашивать: «Достаточно ли оставить на верхушке столько колосьев?» Женщина молчала, а *Турă* продолжал срывать колосья. Наконец, на соломинке остался всего один колос. Но женщина продолжала молчать. Тогда находившаяся рядом собака завyla жалобным голосом, и *Турă* оставил последний колос. Поэтому говорят, что одноколосные хлебные растения оставлены ради собаки. Чувашки дома по вечерам часто спрашивают друг у друга: «Дали ли сегодня собаке поесть?» В противном случае собака может пожаловаться божеству *Турă* [Рекеев 1898: 8]. Имеются и другие варианты этой легенды, однако все они сводятся к одному инварианту. Сходный текст существует у марийцев [Калиев 2003: 37]. Другая чувашская легенда, подтверждающая связь «собака–Турă», посвящена тому, как *Турă* творил людей. Говорят, *Турă* лепил людей из глины. Пока ходил за душой для человека, оставил сторожить собаку. Тут подошел антипод *Турă* — злой дух *Шуйттан* — и кинул собаке кость, а сам стал «безобразить» человека. Вернулся *Турă*, увидел это и сказал: «Пусть люди дадут тебе кушать только кости» [Ашмарин 1936а: 297]. В аналогичной марийской легенде вместо *Турă* выступает *Юмо*, а вместо *Шуйттана* — *Киремет* [Вишневский 1856: 282]. Отголоски связи «верховное божество — собака» можно обнаружить у сету, коми-пермяков, а также в грузинской мифологии. Так, сету

первую лепешку из нови скармливают собаке [Хагу 1983: 14, 17]. В аналогичном обряде чуваша первинки отделяют божеству *Турӑ*. У грузин при верховном божестве *Гмерти* находятся его верные псы, которых он посылает на помощь или в наказание людям [Сургуладзе 1987: 307].

Следующий аспект касается синонимизации понятий «собака» и «волк». Вообще чуваша называют волка собакой божества *Пихампар*. Если встретится где-либо волк, то следует сказать: «Пихампар, останови свою собаку». Согласно легендам, при основании деревень чуваша сначала зарывали в землю собаку или волка. Собаку, участвующую в своре во время течки, называют *кёрт йытти*, где *кёрт* восходит к тюркскому *кърт/курт*. «Оно также может быть этимологизировано как индоевропейское: слав. *хорт* (борзая, от *хрт* — скорый), литовск. *kurtas* (охотничья собака, от *kurti* — бежать, скакать)» [Еремеев 1990: 130]. В целом, у некоторых народов собака является одмашненным волком.

Ряд материалов указывает на приравнивание статусов собаки и человека. Так, встречаются имена людей и фамильные прозвища, совпадающие с кличками собак: *Улай*, *Хураç*, *Хураçка*. Здесь можно говорить не только о желании запутать злых духов и избежать несчастий. Этот факт проявляет признание высокого статуса собаки. Тот же мотив прослеживается и в подбрасывании собаке первого выпавшего зуба у детей вместе с мякишем хлеба с целью иметь такие же крепкие зубы, как у нее. Колдун, будучи человеком, отправляется на порчу, приняв вид собаки, кошки или свиньи, точнее — оставляет свое тело дома, а сам входит в тело собаки. Таким образом, колдуны используют собак в качестве медиумов. Пристанет во сне собака — значит сегодня кто-либо будет придирааться. *Мур/Мор*, некогда бывший человеком и действующий по велению *Турӑ*, приходит во двор в виде собаки. Чтобы избежать падежа скота, *Мура* следует угощать. Убивать его не имеет смысла, ибо в таком случае все домашние животные сразу умрут. Аналогичное значение имела собака в жизни зороастрийца: она была вторым по святости существом после человека. «Ей посвящен полностью Тринадцатый фрагард Видевдата. Смерть собаки... приравнивается к смерти человека и требует выполнения аналогичных обрядов» [Крюкова 1994: 240]. Собака находит такое же почитание на Севере. Например, селькупы умершую старую собаку хоронят в могиле, подобно человеку [Головнёв 1995: 252].

В 1984 г. экспедиция Чувашского НИИ посетила д. Калмаюры Ульяновской обл. Каждый из членов экспедиции В.Г. Родионов, Г.А. Николаев и В.П. Иванов записали один и тот же факт от разных информантов: в 1984 г. из-за опасности возникновения сильной засухи пожилые женщины поймали собаку, зарезали ее и отрезали ей голову. Отнесли голову

собаки к озеру и, привязав веревкой к забитому колу, бросили в воду. Обряд сопровождался соответствующей молитвой. Действительно, через два дня пошел непрерывный проливной дождь. Пришлось вытащить голову собаки [ЧГИ III-762: 62; 763: 45; 771: 103]. Этот факт свидетельствует о принесении собаки в жертву. Следы собаки как жертвенного дара просматриваются в обряде излечения от золотухи: «Золотушным намазывают голову маслом и затем призывают собаку облизывать ее. В то время как собака облизывает голову больного, нередко до крови, йомзя, срезав с головы собаки клочок шерсти, сжигает его на лучине и затем золой посыпает больное место» [Никольский 1929: 49]. В данном случае обращаем внимание на текст заговора: «Сжигая голову собаки, пеплом посыпаю. Будь крепким как собака. Закаленным будь. Тьфу! Тьфу!» Как видим, сжигаемый клочок шерсти с головы собаки символизирует животное в целом. Собака-жертва запечатлена и в топонимах типа «Овраг, где вешали собаку» [ЧГИ 581: 214]. В форме искупительного жертвенного дара выступает собака у айнов: если человек совершил тяжкое преступление, то он «должен заколоть для богов самую ценную свою собаку, используемую как коренная в санной упряжке, и принести ее в жертву» [Арутюнов, Щебенков 1992: 124].

В общесельском обряде очищения не проходили в земляные ворота собаки, кошки и домашняя птица, так как считалось, что к ним не пристает зараза [ЧГИ III-57: 62]. Аналогичный мотив просматривается в подобном обряде у славян, татар и удмуртов, которые закапывали по обеим сторонам костров убитых собак [Максимов 1989: 128; Магнитский 1881: 137; Аптиева 1891: 2] с целью усиления эффекта очищения и охраны деревни от болезней. Зарывая собак при основании поселения и нового дома, чувашаи преследовали те же цели [ЧГИ 352: 47; Спасский 1912: 50]. Очень устойчива вера чувашей в то, что лесной дух *Арçури* боится собак и поэтому не может явиться к людям в деревню [Vambery 1885: 482; Сбоев 1865: 124; Ашмарин 1928: 310 и др.]. По поверью армян, злые духи обходят те дома, где содержится черная собака [Харатян 1980: 114]. У чувашей был интересный обряд, направленный на излечение ребенка от худосочия, известного под названием «собачья старость». Лицо ребенка покрывают слоем теста, затем на лопате несут к порогу и сквозь хомут бросают на пол. Тут подходит собака и слизывает тесто. При этом знахарь приговаривает: «Ешь, собачья старость» [ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1.1: 141 об.; ЧГИ 285: 573; 572: 17 об. и др.]. Этот ритуал находит параллель с ваханским обрядом под названием «Намазывание младенцев тестом». Когда младенец родится, его лицо смазывают тестом, чтобы оно не становилось волосатым. Это тесто замешивают на мате-

ринском молоке, а потом его прикрепляют к столбам (в доме). Со столбов его соскребают и кидают собакам [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 269]. Собаку использовали также в заговорах от сглаза.

В обрядах похоронно-поминального цикла (*юна*, *чимёк*, *кёр сёрри* и т.д.) отделенные части пищи выбрасывают (на улицу, во двор, за лабаз) собакам. «Причем старшая из семьи бросает куски собакам, и со слезами говорит, что оными потчует она самого умершего» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 281]. Согласно легенде, собака молится со словами: «Пусть (у моего хозяина) детей будет много, пусть они постоянно роняют хлеб под стол, а я буду подбирать» [ЦГА ЧР, ф. 334, оп 1.1: 139]. Выбрасывая отделенную пищу собакам, чувашаи, кроме того, полагают, что очищают весь дом от прежних нечистот. При этом чужих собак со двора старательно отгоняют. Такие факты говорят одновременно в пользу двух версий: выбрасывание поминальных угощений помогает очищению дома в широком смысле и является символической едой для духов предков. О том, что в дни поминовений души предков переселяются в собак, источники и исследователи говорят утвердительно. Об этом же свидетельствует и сравнительный материал. Например, по представлению нивхов, душа покойника временно живет в собаке [Крейнович 1973: 327]. При этом желательно, чтобы пищу приняла любимая собака покойника, поэтому иногда во время отделения пищи ее содержали в доме.

Естественно, четырехногие друзья кидаются на еду, визжат и воют. Выбрасывающий пищу заходит в дом и радостно объявляет, что собаки прыгали вокруг него, дружно кинулись на еду. Такая радость объясняется тем, что поедание пищи собаками воспринимается как принятие жертвенной еды духами умерших родственников.

Согласно песне, исполняемой в *юна*, дух предка говорит:

Мой стол вынесли (на улицу),
Опрокиньте его!
Собаке дайте,
А кошке не давайте! [ЧГИ Ш-40: 65].

Другие тексты, свидетельствующие о связи «собака — дух предка», объясняют, что собаки, поедая отделенную пищу, относят ее на кладбище адресатам. Поэтому чувашаи боятся ходить мимо кладбищ, особенно ночью. Как сообщают информанты, если около кладбища они видят собаку, то по известной причине замирают.

Версию «собака — дух предка» подкрепляет и уточняет материал из зороастрийской религии. Там, как и у чувашей, «время кормления соба-

ки — сразу после захода Солнца» [Рак 1997: 116], т.е. время проведения поминаний; «помимо молитв семья умершего три раза в день готовит пищу, которую предпочитал умерший, и дает ее собаке» [Мейтарчиян 1999: 119].

Позже, когда чуваши начнут посещать церковь, они, выходя из храма, бросают кусочек хлеба собаке и смотрят, принята ли его молитва духами предков.

«Чуваши верят, что когда чашка с кусочками хлеба стоит в избе, то умерший будто бы пьет и ест из нее, поэтому будто бы хлеб и вода, постоявши некоторое время около умершего, теряют свой вкус» [Никанор 1910: 32]. В представлении марийцев, «души могут насыщаться лишь с помощью обоняния, т.е. вкушать только аромат, или субстанцию пищи, а не самую пищу» [Кузнецов 1905: 75]. Иначе говоря, кормление собак воспринимается как потчевание духов предков, ибо, согласно верованиям, покойники являются на собачьих мордах. Так, существует ряд запретов по отношению к собаке. Во время поминальных обрядов собаки шли на запах мяса и в большом количестве собирались вокруг трапезников. Их не отгоняли, а радовались их присутствию. Бить собак вообще запрещалось. Иногда, почувствовав волно, собаки лакали еду прямо из котла. Самое большее, что можно было сделать в особых случаях, — это замахнуться на них. В то же время если в непоминальные дни собака обнюхает посуду с пищей, предназначенной для людей, ее окуривают дубовым трутом. Иначе говоря, следует вернуть (очистить) вкус пищи, отнятый нюхом собаки. Другое название собаки, сохранившееся только в детской лексике, — *няхя* — восходит к монгольскому *нохай* и имеет прямое отношение к обнюхиванию собакой поминальной пищи. Как объясняют лексикологи, корень этого слова очень древний: «Значениями бореального *N-X*- были “нос”, “нюхать”, “чихать”...: вед. *NĀ-sā* “ноздри”, “нос” (из **NeX-s-*); сол. *N'A-nse* “нос” (из **NX-ens-*); фин. *N-enä* “нос”...; лат. *NĀ-ris* “ноздря”...; эст. *NoH-u* “насморк”...; хант. *N'ǎġ-tipta* “чихать”...; скр. *NA-kra-* “нос”...; фин. *Nuu-skia* “нюхать”» [Андреев 1986: 8–9].

По верованиям чувашей, люди не могут видеть приходящих к ним в дом умерших родственников, а собаки и лошади их видят. Особое место занимают собаки-четыреглазки, т.е. с двумя цветовыми пятнами над глазами. Как объясняют чуваше, такие собаки чувят *усалов*, поэтому их прогоняют от домов, а на улице избегают. В то же время такие «четыреглазые» собаки способны отгонять злых духов, так как они их видят. Поскольку собаки видят покойников, то поляки, например, в дни поминок запрещают спускать на ночь с цепи собак [Виноградова, Толстая 1999:

247]. Широконосые, четырехглазые, пятнистые собаки бога смерти Ямы в Ригведе «разыскивают людей, которым предопределено умереть, и доставляют их Яме. Для выполнения ритуалов зороастрийцы, по возможности, используют белых собак (зороастрийский цвет) с темными пятнами над глазами. “Четырехглазость” подразумевает способность собак видеть саму смерть, с чем связан ритуал *сагдид* (новоперс. “взгляд собаки”, “осматривание собакой”))» [Рак 1997: 100].

Как свидетельствует материал, в определенных контекстах собака олицетворяет физический облик ряда духов и болезней. Так, массовые болезни типа мора и холеры приходят в виде собаки. Такая собака, например, может приютиться в чьем-либо хлеву. Она может пристать к человеку в поле. Обычные собаки ее отличают и непрестанно лают на нее. Вообще вой собаки, говорят чуваша, — к смерти человека. Услышав утром о смерти кого-либо, говорят: «Я так и думал, потому что ночью все время собаки лаяли, мне плохо пришлось спать. Собаки, значит, лаяли, кидались на толпу покойников, пришедших к умершему человеку» [ЧГИ 285: 418]. Поэтому во время похорон умершего просят, чтобы он нечасто беспокоил живых, приходя домой и издавая собачий лай. В целом, вой имеет двоякое значение: «Если в это время она смотрит на землю, значит, на деревню надвигается какая-нибудь беда, или кого-нибудь из парней заберут в армию, или кто-нибудь умрет. А если собака воет и при этом смотрит на небо, таким образом, она жалуется Туря из-за того, что плохо кормят» [Mészáros 1909: 91; Месарош 2000: 82].

В связи с собаками существует целый ряд примет. В зависимости от конкретного контекста их можно подразделить на благоприятные и неблагоприятные. Так, в *сурхури* проводят обряд «Подслушивание земли»: если, прижавшись к земле ушами, услышат лай собаки, то это к хорошей жизни в замужестве. В остальных случаях лай собаки воспринимается как недоброе предзнаменование. Согласно приметам русских, ночной собачий лай — к покойнику [Даль 1981: 322].

Встреча собаки в начале пути или ее перебегание перед путником не оставляет никаких шансов на успех в предпринимаемом деле. Самое верное — вернуться назад и отложить дело на завтра. В *сурхури* девушки и парни на ночь оставляют следы своих фигур на чистом снегу. Утром смотрят: если увидят след или кал собаки, то хозяина фигуры ждет недоброе (его возьмут в солдаты, он умрет и т.д.). Видение собаки во сне является знаком, побуждающим принести жертву умершему предку. В виде собаки во сне приходят божества типа *Киремет*. Вообще, собака во сне — нехорошее предзнаменование. По представлению чувашей, когда умершего опускают в могилу, его нагайкой ударяет черная

собака; именно этот удар и отправляет человека в иной мир, т.е. в преисподнюю. Мотивы бросания рассеченной собаки рядом с умершим хозяином, забивание собаки на похоронах, оставление невольника на съедение собакам имеют место в материалах многих народов (булгары, сувары, русы, таджики, коряки). Все они характеризуют разные аспекты мотива собаки как представителя иного мира. В древнеисландских песнях о богах и героях говорится, что пес Гарма стережет вход в Хель [Стеблин-Каменский 1963: 250].

Если до этого мы говорили, что собаки защищают людей от злых духов, а при основании поселения чуваши в надежде на доброе будущее зарывали собаку или волка, то в легендах наблюдается обратная ситуация. Так, существует легенда, что городу Ядрину уготована недобрая судьба, а Чебоксарам — хорошая, ибо Ядрин основан на голове собаки, а Чебоксары — на большом хлебе. По этой же причине чувашки перестали бросать кости от ритуальной пищи собакам. В середине XIX в. В.А. Сбоев писал об этом: «Надобно полагать, что нарицательное имя собаки (*ида*, по-татарски *эт*) сделалось у чуваш бранным словом в позднейшее время, из подражания татарам; вероятно, что в древние времена это животное считалось если не священным, то по крайней мере и непризренным» [Сбоев 1865: 137]. Более того, под влиянием «наступательных» религий персонажи чувашской демонологии начинают восприниматься в виде собаки, например *Вупкӑн*.

Аналогично в религиозном соперничестве с зороастризмом приверженцы новой религии — ислама — стали мучить собак в целях досаждения первым. «Вероятно, дурное отношение к собаке (подобно снятию пояса-кусти или плевку в огонь) являлось внешним признаком обращения в новую веру» [Бойс 1987: 192]. Сюда же следует отнести русское выражение «сукин сын», используемое в качестве сильного оскорбления.

Тем не менее отношение к собаке путем превращения положительного знака в отрицательный символ в представлениях чувашей происходило более мягко, чем в случае с волком.

Лошадь (конь) — *лаша* — наиболее почитаемое животное. В важнейших жертвенных приношениях используется в качестве главного дара [Автор: 106; Schlözer 1768: 106; РАН, ф. 21, оп. 5.149: 115 об. и др.]. Является объектом постоянного внимания в исследованиях и дискуссиях [Новеу 1923; Кузьмина 1977]. Лошадь была одомашнена значительно позднее, чем крупный рогатый скот и овца. Е.Е. Кузьмина пришла к выводу, что культ коня сложился в первую очередь у приручивших его индоиранских народов уже в конце IV тыс. до н.э. «В III тыс. до н.э. в ре-

зультате культурных связей лошадь стала известна на Кавказе и на Древнем Востоке» [Кузьмина 1977: 42]. Представления о коне как активном персонаже отражены в авестийской и ведийской литературе. «От иранцев культ коня перешел к угро-финнам и урало-алтайцам» [Кузьмина 1978: 106]. На Кавказ и в Среднюю Азию культ коня пришел от иранцев вместе с появлением самих животных в середине II тыс. до н.э. Как считает Г.А. Архипов, в Волго-Камье лошадь появляется в погребениях I тыс. н.э. и ее культ формировался под воздействием ираноязычных сарматов [Архипов 1991: 15]. Сложна и многоаспектна роль коня в культурах мира. Так, в Ригведе (X, 56) он выступает в качестве перевозчика душ умерших в царство предков.

Этимология слова «лошадь» подтверждает миграцию животного. В персид. и тадж. *лоша*, *лаше* означает «лошадь, мерин, изможденное животное». У абхазов и осетин — *алаша*, на Волге у чувашей — *лаша*, удмуртов — *улоша*, у марийцев, мокши, татар и башкир — *алаша* в значении «мерин, лошадь». По мнению Г.Ф. Одинцова, древнерусское слово *лаша* фонетически и семантически ближе к болгарскому **лаша* (ср. чуваш. *лаша* ‘лошадь’) [Одинцов 1974: 124]. Другая лексема — *урхамах* — имеет несколько значений: «объезженный чистокровный породистый конь; быстроногая верховая лошадь; помесь дикого жеребенка и домашней лошади» [Севортьян 1974: 171]. Сюда же можно присовокупить *урхамах* как фигурку из пресного теста, приносимую в качестве жертвенного дара (в основном божеству *Киреметю*). Еще одно обозначение лошади в чувашском языке — *пах/паха*, имеющее место в лексике детей. Аналогично в осетинском — *бах*. По мнению И.Г. Добродомова, чуваш. *пах* и осетин. *бах* представляют собой «преобразование старого коневодческого тюркизма языков Восточной Европы *бахмат* (< *бақма* “домашний, находящийся под надзором” от глагола *бақ* — “наблюдать, смотреть” + *ат* “конь, лошадь”»)» [Добродомов 1990: 67]. Еще одно название лошади — *янавар* (из перс. *джанавар*) — чаще встречается в словосочетании *чёлхесёр янавар* (букв. «животное без языка, т.е. речи»), но оно может быть отнесено и к обозначению домашних животных вообще.

Лошадь как наиболее ценная жертва приносится в дар основным божествам. На общесельских ритуалах божеству *Турӑ* жертвуют белую лошадь. Ее покупают на общественные деньги, не торгуясь, или часто ее уступает бесплатно кто-либо из состоятельных крестьян. Говорят, что у *Турӑ* лошадь состарилась и ему нужна другая для развозки дождевой воды. Поэтому иногда вместо *Турӑ* адресатом может выступать Илья-порок. Конечно, лошадь должна быть взрослой и сильной. Но *Турӑ*

требует лошадь не каждый год. Например, можно ежегодно приносить барана, через пять лет — быка, а через 10 — лошадь. Примерно в таком же порядке лошадь приносится *Киреметю*. Однако если божеству *Турӑ* жертву закалывают на открытой местности, то *Киреметю* следует молиться в огражденном локусе. Это первая особенность. Вторая связана с приношением лошади *Киреметю* в основном для устранения жестокой болезни человека. При этом в зависимости от степени тяжести болезни ценность дара должна увеличиваться. Например: каша → утка → гусь → жеребенок → баран → бык → лошадь. Эта последовательность свидетельствует об иерархическом статусе жертв. Перед закалыванием животное следует откармливать. Бывали случаи посвящения жертвенной лошади божеству-покровителю домашнего скота *Пихампару*. Такой ритуал обычно проводили в *киреметище*. Приношение лошади богам и божествам наблюдается в традициях у марийцев, удмуртов, манси. Геродот зафиксировал примеры у массагетов, Тацит — у германцев, то же читаем в эпосах народов Скандинавии.

Символика лошади отчетливо проявляется в сновидениях. Так, уход лошади из дома означает смерть кого-либо в доме или то, что кто-нибудь заберут в армию. Если во сне к человеку пристанет лошадь, то к нему будут придираться недоброжелатели. Аналогичные знаковые проявления находим в Германии и Англии. Основной смысл этих примеров сводится к семантическому проявлению пары «лошадь = человек».

В обрядовой жизни чувашей лошадь занимает высшую ступень. В общесельских ритуалах особое значение имеет *Учук* с приношением лошади в качестве жертвенного дара. Ее покупают на собранные по домам деньги. Или предводитель обряда покупает лошадь у зажиточного хозяина «без всяких, впрочем, условий» [ИИ, колл. 238, оп. 2. 145а/82: 1 об.]. Как правило, эту лошадь отбирают накануне и откармливают. Так, в 1902 г. в Буинском у. Симбирской губ. на народные деньги, собранные в д. Старые Мертли, Чувашский Сарыкамыш и Бюрганы, приобрели лошадь стоимостью 20 руб. [ИИ, колл. 238, оп. 2. 145а/82: 1 об.; ЧГИ 6: 651; 21: 22 и др.]. Однако лошадь в *Учук* жертвуется не постоянно, например один раз в 3–4 года или чаще — через год. Из всех жертвенных животных лошадь закалывается в первую очередь. Как известно, каждый ритуал рассчитан на повторение первичного состояния правремени. Сакрально то, как было в Начале. Поэтому нет ничего странного в том, что в голодный 1891 г. чувашаи совершали общесельские обряды с жертвоприношением коня, ибо их подсознание было нацелено на воссоздание первичной гармонии в широком смысле. Именно в этом аспекте надо понимать объяснение

информантов о том, что «на больших учуках лошадь надо принести, иначе нельзя» [Ашмарин 1935: 66]. В данном случае лошадь избирается в связи с ее принадлежностью к крупным домашним животным. Наряду с лошадьёю в обрядах могут быть использованы овца, теленок, гуси и т.д. [ЧГИ 21: 11; 26: 223; 40: 262 и др.]. В обряде от градобития, к примеру, каждый день в жертву приносится одна лошадь, теленок, овца, а также гуси, утки. Это продолжается в течение пяти дней. Лошадь на общественных молениях фигурировала у волжских булгар, а также у марийцев, удмуртов и мордвы.

«Лошадь — крылья мужчины», — говорят чувашаи. Такую высокую оценку она заслужила потому, что в жизни земледельца занимала особое место. Если лошади в хозяйстве не приживаются, то ее проводят через железный предмет. «Когда же лошади падают часто, то или в конюшне, или же в хлеву зарывают в землю» [ЧГИ 215: 415]. Собираясь на пашню, старший из пахарей каждой лошади дает по ложке *салмы*, т.е. угощает пищей, которой питаются члены семьи. Существовала молитва, произносимая во время пашни:

Пёсмелле! Помилуй, Турă
Резцы и сошники (у плуга) поднимай,
Лошадям силу дай!

Эй, Турă, помилуй, не оставь!
Лошадям силу-крепость дай
Хорошо пахать [Добролюбов 1879: 51].

Лошадь входит в приданое невесты. Она получает ее во дворе у свекра из рук жениха. В похоронно-поминальной обрядности лошадь также является неотъемлемым атрибутом, в основном в обряде *юна*. Родственник после отделения души от тела очень нуждается в лошади [ЧГИ 21: 525; 40: 262; 151: 245 и др.]. Считается, что в *юна*, когда родственника окончательно провожают в иной мир, он едет на кладбище верхом. Основная форма жертвования — поедание мяса лошади на совместной трапезе. Именно поэтому животное съедается полностью, чтобы оно предстало на том свете в целом виде [ЧГИ 21: 22; 26: 226; 153: 49 и др.]. Лошадь варили всю, не оставляя частей, и съедали за один раз. Для этого собиралось достаточное количество народа: приходили соседи (если обряд семейный или родовой) или вся деревня (если обряд общесельский). Как принято, жертвоприношение в большинстве случаев сопровождалось молением, в котором назывался вид жертвенного дара. Благословляющий родственник говорит: «А тебе лошадь завещаю» [Ашмарин 1935а:

145]. Но резать лошадь по этому случаю необязательно. Достаточно к символическому мосту, построенному по случаю *юпа*, съездить верхом на лошади женщине, если умерла женщина, и мужчине, если умер мужчина. Это действие будет означать жертвоприношение лошадьи.

Прекрасное описание по этому поводу оставил Г.Ф. Миллер: «На дворе вколачивают они 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 первой во оное кольцо попадет, тот берет лошадь, на которой покойник ездил; 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» [Миллер 1791: 79]. К подобным явлениям обоснованно можно причислить привязывание лошади на могиле родственника, а также, видимо, дарение молодой ее родителями и благословение умирающим. Рукопись из архива Русского географического общества, к примеру, по этому поводу сообщает: «Иногда на могиле умершего, по собственному его завещанию, привязывали для него лошадь и оставляли ее здесь до тех пор, пока она умирала с голоду» [РГО, р. 37, оп. 1.48: 2].

В случае необходимости лошадь в ритуалах может быть заменена жеребенком, коровой или теленком [ЧГИ 21: 22, 525; 40: 262 и др.]. Поэтому богатые чуваш в *юпа* режут лошадь, а бедные — жеребенка или корову.

Анализ болгарской свадебной песни приводит к выводу о равнозначности понятий «конь» и «девушка»:

«Имела мать коня и девушку,
Коня отвела на базар, девушку обручила,
Коня продала, девушку выдала замуж.

В этом смысле конь — семантический эквивалент невесты, символ женской семантики» [Иванова 1984: 201].

Вероятно, близко к истине признание связи лошади-жертвы с хтоническими культами [Керлот 1994: 256]. В связи с этим уместно вспомнить сюжеты тех сказок, где конь под богатырем или змеем предсказывает трагический исход поединка — он спотыкается. С.А. Плетнева отмечает, что кони нужны человеку «для быстрого переезда — для перекочевки из одного мира в другой» [Плетнева 1990: 33]. Иначе говоря, любому умершему (и кочевнику, и земледельцу) конь необходим как средство

для перехода из этого мира в тот. Подобный факт был отмечен Ибн-Фадланом: булгары, растягивая головы, ноги, кожу и хвост лошади на деревянных сооружениях, говорили: «Это его лошади, на которых он поедет в рай» [Ковалевский 1956: 128]. Получается, что конь — это Харон на суше. Как правило, после достижения на лошади конечной точки в ином мире умершие находят «успокоение от усталости». Ибн-Фадлан хорошо описал действия, совершаемые в X в. гуззами в Волжской Булгарии: «Иногда они пренебрегут убиением лошадей день или два. Тогда побуждает их какой-нибудь старик из числа их старейшин и говорит: “Я видел такого-то, то есть умершего, во сне, и он сказал мне: ‘Вот видишь, меня уже перегнали мои товарищи, и на моих ногах образовались язвы от следования за ними. Я не догнал их и остался один’”. При этих обстоятельствах они берут его лошадей и убивают их и растягивают их на его могиле. И когда пройдет день или два, придет к ним этот старик и скажет: “Я видел такого-то, и он сказал: ‘Сообщи моим семейным и моим товарищам, что подлинно я уже догнал тех, которые ушли раньше меня, и что я нашел успокоение от усталости’”» [Ковалевский 1956: 128]. Описания похоронно-поминальных скачек зафиксированы у ирано-язычных народов, сванов, лакцев, чеченцев, ингушей, марийцев. В этом контексте можно считать вполне справедливым замечание С.А. Плетневой: «Таким образом, захоронение костей коня вряд ли с полной уверенностью можно считать тризной. Видимо, конь не принадлежал к числу ритуальных животных, которых специально можно было резать на поминальном пиру» [Плетнева 1989: 254].

В обрядах отдельного индивида лошадь выступает в качестве вестового залога. Так, в клятвах подают руку через спину лошади: в случае виновности у подозреваемого человека лошадь падет. В ритуалах приворожения также используют образ лошади: «Как за белой кобылой водится белый жеребенок, пусть так же следом ходит» [ЧГИ 230: 180].

Бык (бычок) — *вǎкǎр* — знак силы, плодородия, верховности. В жертвоприношениях является одним из важнейших даров; в ритуалах символизирует землепашество [Поле 88: 52; РАН, ф. 21, оп. 5.149: 115 об.; Steinin 1893: 323 и др.]. Сложно назвать регионы и народы Старого Света, которые не использовали бы символику быка.

Этимологию слова *вǎкǎр* нельзя ограничивать параллелями из тюркских и тунгусо-маньчжурских языков. Н.А. Андреев одним из первых справедливо включил данное слово в список лексики, в звуковом отношении отличающейся от слов других тюркских языков [Андреев 1975: 99]. Мартти Рясänen указал на первичность *r* по отношению к *z* [Räsänen 1969: 370]. А.М. Щербак считал, что «слово огуз относит-

ся к числу древнейших заимствований из индоевропейских языков» [Щербак 1961: 98]. Не сомневался в индоевропейском происхождении этого слова и Бернард Мункачи [см.: Немет 1963: 128]. Приведем некоторые примеры: венг. *ökör, eker, vkur*, эвенк. *укур*, монг. *ухэр*, тадж. *бақар*, персид. *бақар* [Gombocz 1912: 153; Бертельс 1954: 53]. Языковеды сходятся во мнении о первичности восточно-иранского этимона этого слова: авест. *uxšā* > др.-инд. *uksā*, тохар. *okso*, др.-в.-нем. *ohso*, англ. *ox*, удм. *ои*. Интересен пример слова «бык», выводимого из персидского *qav-enær* [Галунов 1936: 76], который можно прочесть при помощи чувашского языка: *qav* = чуваш. *кав(ле)* «жевать» + *enær* = чуваш. *ёне* «корова». По мнению Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова [1984: 579], чувашское *ва́кӑр* и другие формы в тюркских языках относятся к числу исключительно древних заимствований из индоевропейской формы **реки*. О фонетическом изменении *b* на *p* в этом случае писал Джерард Клоусон [Clouston 1972: 312].

Бык — богоугодная жертва. Так, наиболее ценным даром божеству *Турӑ* считается именно это домашнее животное. Однако его приносят в жертву не каждый год. Можно ежегодно жертвовать барана, а на пятый год — быка. Совершается такое жертвоприношение обычно во время общесельского ритуала *Учук*. Быка или бычка требуют иногда и другие божества — *Пулӑх*, *Киремет*, *Пихампар*. Бык-жертва и бык-божество — типичное явление в Двуречье и Египте, Древней Индии и Древнем Иране, Средней Азии. Не представляет исключения религия славян, которые поклонялись быку [Бартольд 1973: 59]. Согласно Прокопию, славяне жертвовали быков богу — «творцу молнии». И бык, и гром как символы связываются с атмосферными божествами, а рев быка ассоциируется с раскатом грома, т.е. бык выступает в качестве основного символа бога грозы. «Возможно, — считает В.В. Иванов, — связь быка с божеством грозы восходит к древней общеиндоевропейской мифологии». «В Удмуртии зафиксировано воршудное божество в виде быка» [Владыкин 1994: 82]. В Египте название одного из священных быков — Белый бык, имя скандинавского бога *Tora* означает «бык». Кабардинский Тхагаледж — первый пахарь, взявший в руки плуг и запрягший в него быков.

Типичный ритуал, на котором бык является жертвенным животным, — это *Учук*. Он проводится или ежегодно, или один раз в несколько лет. Животное покупается на общественные деньги или уступается кем-либо из сельчан бесплатно. Существует народная легенда о возникновении жертвоприношений быком. Оказавшись в затруднительном положении, один человек не знал, как найти выход. Подказала птичка: она спела песню о том, как надо совершить ритуал с быком [Поле 90: 175].

Существовал также специальный ритуал (с участием всей деревни) под названием *вӑкӑр чӑк* («бык» + «жертвоприношение», т.е. жертвоприношение быком). Приведем описание, сделанное в 40-х годах XIX в.: «Чуваши, который пожелает молить быка, еще при рождении обрекает его для этого предмета. Когда исполнится ему три года, он делает повестку по всей деревне и назначает день для жертвы; в этот день все чуваша, желающие присутствовать при церемонии, должны сходить в баню и, ничего не евши, явиться в дом, где готовится жертва. На дворе делается такое же приготовление, как в керемети: ставится среди двора стол, хлеб, соль и ведро воды с ковшем; быка также точно по очереди поливают водой, как в керемети, и также, при трепетании, тотчас колют, а при неудаче отлагают до другого дня. Всякий, кто должен поливать быка водою, прежде усердно молится; и как скоро бык вздрогнет, то, заколов его, мясо разделяют по всем домам в деревне» [Фукс 1840: 78]. Аналогичный ритуал существовал у многих народов. Так, у таджиков «население вскладчину покупало быка за счет пшеницы из нового урожая и закалывало его около какого-нибудь мазара» [Рахимов 1957: 209].

В обрядах семейно-родового уровня бык как жертва присутствует в поминальном ритуале *юпа*. «Если покойный был старший в доме и притом богатый, то сыновья на его поминки закалывают быка, телку или барана» [Михайлов 1891: 113]. Какую из дворовой живности принести в жертву, может сказать сам умирающий. Однако бык на *юпа* в любом случае приносится в честь мужчины, для женщин закалывают годовалого теленка (самку). Бык — постоянный персонаж в речи старшего дружки. На свадьбе от имени мужской стороны решительно заявляют о намерении в доме отца невесты зарезать и испробовать мясо семилетнего быка, что звучит весьма символично.

В индивидуальных обрядах в целях устранения недуга (чаще — болезни) в зависимости от степени тяжести приносится целая цепь даров по схеме «каша → утка → гусь → баран → бык → лошадь», что, в свою очередь, свидетельствует о месте быка в этой последовательности.

Если речь идет о быке-жертве, как правило, имеется в виду его молодой возраст. Поэтому некоторые источники вместо слова «бык» употребляют понятие «теленку». Заменителем быка выступает баран. Так, в обряде *юпа* «близкие к усопшему съедают заколотого на сей случай быка или барана» [РГО, р. 53, оп. 1.72: 7]. Аналогично у удмуртов: во время жертвований божееству *Вориуду* употребляют бычка или барана [Гаврилов 1880: 164]. Наряду с быком в качестве жертвенного дара в одном ритуале часто может выступать баран, а также каша и гусь. Ритуальная значимость быка-жертвы проявляется и в совместимых с ним

животных. Например, в одном конкретном обряде *Учук* всего было принесено 24 барана, один бык, один теленок, кроме того, 23 гуся, пять уток и одна лошадь [ЧГИ 26: 222]. Как видим, одного быка здесь сопровождает множество других животных.

Корова — *ёне (тына)* — в народной религии несет семантику благополучия, плодородия и тепла [Автор: 106; РАН, ф. 21, оп. 5.149: 116 об.; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 273 и др.]. Она используется как жертвенное животное в ритуалах общесельского и семейно-родового плана. Корова входила в число жертвенных даров у средневековых предков марийцев. Согласно учению Бхактиведанты, «коровы также важны, как и люди. О коровах следует заботиться совсем как о людях» [Бхактиведанта 1990: 47], она в Ригведе «не была неприкосновенной. Убивали прежде всего яловых коров» [Елизаренкова 1989: 451]. У чувашей существует легенда, согласно которой книгу, т.е. письменность, съела корова. Аналогично у марийцев: «У них нет ни книг, ни письма, но когда их об этих вещах спрашивают, они отвечают, что в старину оне у них были, но большая корова съела книги» [Strahlenberg 1893: 248]. Такая же легенда имеется у мурунтов (Бангладеш). Их письменность была зафиксирована на листьях банана. «Корова съела эти листья» [Чеснов 1990: 170]. Аналогичный текст бытует в Бирме, Лаосе. Народы объясняют, что «книжка» находится в желудке коровы, поэтому следует съесть саму корову, т.е. принести ее в жертву.

В тюркских языках *инек, ынах, ине* используется в значении «корова», «самка лося и оленя», а также в значении «телка во втором году». Однако о древнетюркской основе говорить нельзя, потому что слово встречается в санскрите в форме *dhena* — «дающая молоко корова», в венгерском в форме *inö* — «корова» и *ino* «бычок», монг. *inee*. Полагаем, что оба слова, как *ёне*, так и *тына*, одного происхождения, о чем свидетельствуют древнеиндийские и угорские праформы. Также есть основания констатировать первичность слова *тына* по отношению к *ёне*: **dhena* > *tina* > *ino* > *ине* > *ёне* [Егоров 1964: 268]. Следует сказать и о чуваш. *кав(ле)* — «жевать»: однокоренные слова в значении «корова» есть в авест., персид. *gav*, др.-инд. *gaur*, тадж. *gow*, а также в рус. *говядо, говядина*. *Gav* — «корова», вообще «крупный рогатый скот» — «упоминается в Гатах около 30 раз, не считая тех случаев, когда слово *gav-* заменяется местоимением. Из общего числа 17 Гат в 14 фигурирует корова» [Абаев 1974: 314].

Согласно легенде, раньше корова жила в раю, но так как она стала гадить, *Турй* прогнал ее оттуда. С тех пор она живет на земле. «Если бы в небесах она не пачкала, мы бы корову называли “своей матерью”»,

потому что кормит нас своим молоком» [Mészáros 1909: 90; Месарош 2000: 81]. Учитывая связь *Турá* и коровы, чуваша приносят в жертву ему это домашнее животное. Кроме того, существует семейный ритуал, буквальный перевод названия которого — «каша, посвященная божеству, рождающему корову». Время этого обряда — через неделю после *симёк*. Божеству *Эль кўлли* «Озеро Эль», от которого зависит теплый дождь после посева, также в жертву приносится корова. В чрезвычайном ритуале (Life-crisis Ritual) *хят чўк* главным божествам расходуется большое количество домашних животных, в том числе коровы. Так, в голодном 1891 г. у д. Подлесная Цивильского у. участники *хят чўк*, оказавшись в трудной ситуации, 41 божеству принесли в жертву 41 животное, в том числе пять коров. В хетто-хурритском мифе существует легенда о боге солнца, влюбившемся в корову: он «превращается в юношу и обращается к ней с притворными упреками, грозя наказанием за поправу луга, на котором она кормилась. После встречи с богом корова беременеет и рождает сына-человека» [Иванов 1988: 6]. То же встречаем в Угарите, в Индии. Марийцы божествам *Юман абе*, *Мландэ абе*, *Кюндюрчи Юме*, *Тюнчи Юме*, *Шочен абе* жертвуют по корове [Вишневецкий 1856: 284]. Мордва своему высшему божеству приносит в жертву рыжую корову, а подземному божеству — черную [Гакстгаузен 1869: 351].

В общесельских жертвоприношениях корова, приносимая в качестве дара, наиболее часто встречается в ритуале *Учук*. Например, приносят в жертву одну корову, одну овцу, одного гуся, одну утку. Покупаются животные на собранные у населения деньги или отдаются бесплатно. На общесельских ритуалах *Учук* в один год приносится бык, на следующий год — корова. Почти аналогично в обрядах, посвященных *Киреметю*, и в ритуалах инициирования дождя. Сходную роль играет корова у удмуртов и марийцев.

Когда в семье чувашей девочка достигает семилетнего возраста, ей в приданое к свадьбе выделяют телку. В случае если девочка умрет, эту или купленную взамен первой корову закалывают на сороковой день. «Такой почет оказывали девушке, если она помирала взрослой до замужества» [ЧГИ 174: 278]. Таким образом, у чувашей принято закреплять теленка за малолетней девочкой. Теленок и девочка считались связанными друг с другом невидимой нитью. Она ухаживала за животным; было не принято замахиваться на такого прикрепленного теленка, обижать его, ибо это означало посягательство на девочку. Кроме ритуального жертвоприношения, это животное могло быть подарено на свадьбе и благословлено умирающим. Эти формы также можно считать вариантами жертвоприношения. На чувашской свадьбе было принято, чтобы родители

жениха дарили невесте корову. Этот подарок символизирует приплод и размножение так же, как и в жертвоприношении — пожелание от малочисленного скота получить множество. Аналогичное содержание имеет благословение умирающего старика, когда он оставляет своим внукам или сыновьям корову и другое состояние. Так, в одном примере говорится: «Отец мне завещал с благословением дом, а старшему сыну — корову» [Ашмарин 1935а: 145]. Корова как жертвенный дар в семейно-родовых обрядах характерна для обряда *юна*. Но ее закалывают только в честь умершей женщины, мужчине же посвящают лошадь или жеребенка. Более того, закалывать корову могли только состоятельные хозяева. Чуваши победнее в *юна* довольствуются овцой или курицей. В *юна* необходимо съесть всю пищу, как приготовленное мясо коровы, так и другую, оставлять на другой день не принято. Видимо, употребленная пища достигает того света по адресу поминаемого и вновь превращается в животное. Как объясняют информанты, такая корова на том свете доится, т.е. служит адресату.

В жертвоприношениях корову могли заменить лошадью, овцой и теленком. Совместимыми, т.е. приносимыми наряду с коровой в одном обряде, жертвами являются лошадь, овца, гусь, а также каша.

Баран — *така* (*путек*). Приведенные варианты могут встречаться в ритуальном контексте в значении «баран». *Кăчăкă таки* — «молодой баран» [Ашмарин 1934а: 207] — так называют расходуемого первым в году барана. Иногда такое животное оказывается слишком молодым, не вышедшим из возраста ягненка. Тогда жертвенного барашка именуют просто ягненок — *путек*. Порой в текстах трудно или невозможно отличить, о ком идет речь: о ягненке вообще или о молодом баране. Например, приведем поучение знахаря: «Одухотвори Киреметя, принеси ему ягненка, старинные деньги отнеси. Установи посреди двора стол и размести на столе соль, хлеб и воду; затем обливай ягненка своего водой и заставь встряхнуться — чтобы помиловал Киремет; после зарежь (этого) барана в честь Киреметя» [ЧГИ 151: 247]. В данном предложении дважды говорится о ягненке, которого следует принести в жертву, но только в конце выясняется: оказывается, этот ягненок должен быть барашком, т.е. мужского пола.

В.Г. Егоров [1964: 228] *така* считал общетюркским словом, ср.: башк., тат. *тэкэ*, кирг., казах., к.калп., ног., кумык. *теке*. Удмуртское *така* и марийское *тага* М.Р. Федотов [1990: 240] признавал как чувашские заимствования.

Баран — типичная жертва в макрообряде *Учук* [Поле 90: 161–162, 166 и др.]. При этом не обнаруживается локальных различий: во всех

регионах в запечатленные времена баран неизменно включается в качестве одного из почетных даров в жертвенный ряд в обряде *Учук*. В определенные годы в данном ритуале используется только баран, причем не один. В некоторых источниках говорится о принесении в *Учук* в жертву трех баранов. В один день резали за урожай, во второй — за здоровье черного люда, в третий — во избежание несчастий (пожаров, болезней, влияний злых духов, от сильных ветров и т.д.). Активно используется баран-жертва в ритуалах, адресованных *Киреметю*, а также в свадебной обрядности. Часто он фигурирует в речи старшего дружки, который напоминает, что мужская сторона пришла, чтобы испробовать мясо бодливого барана. На таджикской свадьбе в качестве обрядовой жертвы также выступает баран: «Отец жениха режет барана и варит суп... приглашая всех соседей» [Кисляков 1959: 98].

Обрядовые действия чуваша сопровождают вербальным текстом, сопровождающимся информацией о том, какую жертву дают духу и что просят взамен. Желая избавить больного от недобрых влияний со стороны духа *Аншарт*, в частности, сообщают: «Аншарт, дай поправиться Василю, не губи, вот тебе даем барана» [ЧГИ 173: 273].

Основное назначение барана — выполнение посольских функций перед божествами. Особенно эта семантика проявляется в обрядах, адресованных *Киреметю*. Встречающееся здесь выражение *Кирмете чулӑ ту* буквально означает «Сделай Киреметя обладателем души». Поэтому, объясняют источники, вследствие отсутствия барана достаточно принести маленького ягненка, лишь бы у жертвы была душа. В знак благодарности за материальные затраты и воспитание вышедшая замуж дочь со своим мужем идет к отцу, чтобы угостить его бараньей головой [Ашмарин 1937а: 153]. Таким образом, как бы символически возмещается ущерб и заодно выражается признательность отцовскому дому. При этом жертвенный баран должен быть без изъянов. На это особо указывается и в Ветхом Завете.

Часто совместимыми с бараном являются гусь, утка и каша [Поле 90: 195,237; ЧГИ 29: 123 и др.], например на *Учуке*.

Чувашские источники в особых случаях рекомендуют заменить барана такой живностью, как ягненок, овца и бык (бычок) [РГО, р. 53, оп.1.72: 7, 9; ЧГИ 29: 117 и др.]. К примеру, на седьмой день в честь умершего режут барана или ягненка.

Овца — *сурӑх* (*сорӑх*). В татарском, казахском, каракалпакском, киргизском языках — *сарык*, в башкирском — *һарык*, марийском — *шарык*. А.М. Щербак [1961: 111] обращал внимание на значительное фонетическое сходство вариантов рассматриваемого слова с русским *ярка*. Слово

сарык обозначает овцу без курдюка, т.е. овцу русской породы. *Ярка* (от *яра* — «весна») — это молодая овца, ни разу не ягнившаяся, еще не успевшая набрать жира. В некоторых индоевропейских языках так называют молодых животных и птиц вообще [Черных 1994а: 471]. В жертвоприношениях приносятся овечки именно этого возраста. В Левите как ягненок, так и жертвенная овечка одинаково называются «годовальными»: «Пусть он возьмет двух годовалых ягнят без изъяна и одну овечку годовалую без изъяна» [Лев. 14: 10]. В свою очередь, праславянское *яр* родственно авестийскому *яре* — «год»; в латинском *hornus* означает «этого года», «в этом году». А греческое *яра* — «время года, пора» [Фасмер 1973: 559], как и русское *яра* — «весна», сохранилось в чувашском словосочетании *яра кунa*, трансформированном в понятие «целый день, весь день». Таким образом, существуют основания для проведения связи между чувашским словом *сурăх/сорăх* и индоевропейским *яра*.

Овца является характерной жертвой в обрядах *юна* [Поле 89: 124; РНБ. Q.IV.379: 19 об.; ГАУО, ф. 318, оп. 13.61: 34 об. и др.]. Ее используют в ритуале *Учук*, а также в честь *Киремет* и в обряде инициирования дождя. «Режут овцу, приглашают своих родственников, стариков, молятся и справляют югу», — объясняют, например, оренбургские чувашки. Аналогично поступали племена в Волжской Булгарии [Ковалевский 1956: 142].

Овца может быть не только пожертвована на трапезу и угощение божеств и духов, но и подарена, например, на свадьбе [Поле 88: 22; ЧГИ 151: 238; Ашмарин 1935а: 113 и др.]. Также ее можно просто отнести на нужное место (например, на *киреметице*), но и в этом случае она выполняет функцию жертвы.

В молениях и песнях, сопровождающих жертвоприношения, адресату напоминают, что жертвуют овцой. В *юна* песня завершается словами: «Ходи с овцой», т.е. «пользуйся овцой», ибо женщины на том свете ездят верхом на овце. Здесь просматривается семантическая связь овцы с женщиной.

Наряду с овцой-жертвой в ритуалах часто используют теленка, гуся и утку. «Моление, которое заключалось в принесении на жертву телят, овец и разной домашней птицы с испрашиванием от Бога плодородия земли, приплода домашних животных и птиц, а также о приумножении новорожденных младенцев», состоялось, например, в 60-х годах XX века в Чебоксарском у. [РГИА, ф. 796, оп. 141.529: 4].

В зависимости от достатка чувашки в ритуалах могли заменить овцу коровой, лошастью или теленком. Материалы о *юна* свидетельствуют: «В этот день родственники приглашают юмсю и по его благословиению

закалывают овцу или корову, смотря по состоянию, назначенную для сего умершим».

Овца входит в круг чередуемых животных. Так, в общесельском ритуале *Киремет* в первый год жертвуют лошадь, во второй — корову, в третий — быка, а в четвертый — овцу.

Материалы позволяют говорить и о месте, которая занимает овца в иерархическом ряду жертвенных животных. Например, последовательная цепочка «корова–жеребенок–овца–козы–гуси–утки» практиковалась в 1904 г. в д. Подлесное Цивильского у. Казанской губ. Это происходило во время общесельского обращения к *Киреметю*.

Жеребенок — *тиха*. Имеется несколько народных версий к обоснованию необходимости жертвенного дара в виде жеребенка. Так, собираясь провести обряд иницирования дождя, говорят: «У Туря лошадь устала возить воду, надо принести ему в жертву жеребенка» [ЧГИ 33: 289]. В приданое дочери отец отдает жеребенка-кобылу с тем, чтобы она после приплода могла вернуть долг в виде угощения. Имеется объяснение, почему *Киреметю* надо отдавать жеребенка: когда в одном овраге был убит татарин, он успел сказать, чтобы ему здесь приносили в качестве жертвы жеребенка. Его просьбу начали исполнять чуваша [Ашмарин 1937а: 14]. В толковании усматривается влияние исламского культа.

Отмечаются многочисленные тюрко-монгольские параллели чувашскому слову *тиха* — «жеребенок». Тем не менее этимологические корни слова, должно быть, шире. В связи с этим Г.Е. Корнилов указывает на венгерское *чикоо* в значении «жеребенок, лошадка», в котором перед гласным переднего ряда произошел закономерный переход *т-* в *ч-* [Корнилов 1973: 205].

Наиболее типичной жертвой жеребенок выступает в обрядах *юпа*, *Учук*, *Киремет*. Так, ритуал по случаю приобщения новопредставленного к ранее ушедшим в мир иной родственникам начинается рано утром с заклания жеребенка и овцы [Поле 90: 139, 175; ЧГИ 6: 615 и др.].

Естественно, обстоятельства закалывания жеребенка по обыденным причинам и в случае ритуальной необходимости, разнятся. В частности, вначале кто-либо из семьи идет за околицу, становится лицом к кладбищу и приглашает родственника с того света, называя его по имени: «Тебе приносим рыжего жеребенка, иди за ним!» Только после такого приглашения приступают к ритуальным действиям, соблюдая все необходимые сакральные детали [Ашмарин 1935а: 287].

К жертве-жеребенку всегда «прилагаются» более мелкие души: теленок, овца, а также гусь и утка. Так, в *Учук* забивают жеребенка, теленка, овцу, гуся и утку [Поле 90: 139; ЧГИ 6: 615; 24: 707 и др.].

В случае отсутствия жеребенка его можно заменить лошадьё, коровой, теленком и овцой. В *Учук* от сельчан собирают деньги, на которые покупают одного жеребенка или лошадь. Конечно, надо учитывать и принцип чередуемости. На общесельский *Учук* практикуется заклание в один год жеребенка, на другой — быка.

Кошка — *кушак*. Как сообщают информанты, за кошкой и собакой следует хорошо присматривать, ибо за этим ежедневно следит сам *Туря*. Возможно, именно поэтому домашних животных, в том числе и кошку, перед отправлением на сев угощают лакомой пищей. При этом говорят: «Дай, *Туря*, на долю кур-цыплят, на долю кошки, на долю собаки, на долю овец». Как отмечают исследователи славянских ритуалов, переход в новый дом подобен процедуре сотворения мира, где в течение семи дней в доме постепенно поселяются животные и люди: например, на второй день — кошка, а на седьмой — хозяин [Байбурин 1976: 11].

Такие распространенные в чувашском пантеоне духи, как *Вуняр* и *Сив чир*, вызывающие недомогание, являются человеку в виде кошки. Аналогичный вид могут принять и колдуны [Поле 88: 31; ЧГИ 206: 259; 207: 73 и др.].

При болезнях домашних животных полагают, что недуг приходит в облике кошки. Поэтому в целях предотвращения попадания чужих кошек во двор на ворота ставят пиво и хлеб. Укус животного змеей «выводят» царапанием кошачьими ногтями, ибо змей боится кошки, особенно черной. В данном случае, видимо, кошка как любимое животное *Туря* противопоставляется змею.

Если в доме за один год умерли два человека, то для предотвращения третьей смерти следует убить кошку. Здесь кошка заменяет возможную смерть человека.

В ряде случаев кошка противопоставляется собаке и мышке. Например, в осеннем поминании предков часть еды давали собакам, но следили за тем, чтобы такая еда не попала кошкам. В противном случае сильно обидятся духи предков.

С кошкой связаны определенные приметы и запреты. Выходя в путь, особенно по ритуальным причинам, встреча с кошкой нежелательна.

Ягненок — *путек* — служит жертвенным даром в обрядах *Киремет* и *Учук*, его режут и на *виççёш* — на третий день со дня смерти родственника. В благодарность за избавление от недуга следует «одухотворить» *киреметище*: посреди двора ставят стол, на столе размещают хлеб, соль и воду, затем молятся и режут в честь *Киреметя* ягненка (барашка) [Поле 90: 195, 237; ЧГИ 6: 621 и др.].

Формы жертвования ягненком выражаются в приношении части от приготовленного мяса, а также в дарении (например, в связи с переходом в новый дом).

Чуваши наделяли ягненка функциями охранительной магии. Существовал ритуал прикрепления к детям только что появившихся ягнят, которые затем считались собственностью каждого из них. Родители одинаково относятся как к своему ребенку, так и к этому ягненку. Если заболевает один из них, то заботливо ухаживают за обоими, допуская между их телами и душами невидимую связь [Автор]. Следы такого обряда обнаружены у тувинцев: при раскопках кургана Кок-Ховаг II у ног девочки был найден скелет ягненка. Как объясняет исследователь, «ягненок был положен целиком, конечно, не в качестве погребальной пищи, так как мясную пищу для покойника, как это хорошо известно, клали всегда в виде определенных кусков вареного мяса» [Дьяконова 1975: 20]. Ягненок составлял личную собственность погребенной девочки. Он должен был следовать за ней в иной мир. У тувинцев приемная (т.е. крестная) мать дарила младенцу молодого барашка. Когда баран старел, его резали и заменяли молодым, который также считался собственностью мальчика. Ко времени свадьбы набиралось целое стадо. Отделяясь от отца, юноша забирал это стадо с собой [Потапов 1969: 270].

Теленок — *пърү (тына)* — как жертва чаще всего используется в общесельских ритуалах *Учук*. Выбранное животное предварительно откармливают. В одной из экспедиций я стал свидетелем обряда, когда некрещеные чуваши Самарской обл. в качестве основного благодарственного дара в ряду другой живности и растительной еды принесли теленка. Он также является главным жертвенным приношением в обрядах *юна* [Поле 90: 139, 175, 185 и др.]. Согласно Библии, упитанный, нежный телец считается наилучшим даром Богу Яхве для избавления от грехов, повинностей, также к нему прибегают во время посвящения в левиты [Быт. 18: 7; Исх. 24: 5; 29: 10 и др.].

Существует две формы жертвования теленком: ритуальная пища из телятины и приданое на свадьбе или прикрепление к семилетней девочке в качестве собственности.

Жертвенный теленок покупается на народные деньги. Иногда кто-либо уступает своего теленка бесплатно.

В жертвоприношениях наиболее совместима с теленком овца, потом — гусь, также жеребенок и утка [Поле 90: 139, 185, 237 и др.]. Во время макрообряда на *киреметице* на место доставляют телят и овец.

В зависимости от ситуации вместо теленка можно использовать овцу и корову [ГАУО, ф. 318, оп. 13.61: 34 об.; ЧГИ 21: 525; 40: 262 и др.].

Так, в *юпа* закалывают по завещанию умершего корову, или теленка, или овцу.

В плане чередуемости после теленка может быть принесен только бык. Об этом все без исключения источники говорят однозначно. Например, в *Учук* перемежают: в один год — теленок и четыре овцы, на другой год — один бык и пять овец и т.д. Этимология слова *пӑру* близка к монг. *buruu*, венг. *borji*; *тына* — к др.-инд. *dhenu*, авест. *dainu* — «самка», венг. *tehén*.

Свинья — *сысна*. Как известно, каждый чуваш на общественное моление, в зависимости от достатка, дает что-либо в качестве жертвенного дара. Иные приводят на святилище лошадь, корову, овцу и т.д. «Но свиней никогда на мольбу не употребляют» [Лепехин 1771: 164]. В этом отношении чувашаи сходны с марийцами. Как писал Г.Ф. Миллер, эти народы гнушаются свиным мясом.

По верованию чувашей, колдуны, наиболее склонные к наведению порчи, ночью принимают вид свиньи и вылетают на помеле в трубу.

Появление свиньи на любом этапе обряда воспринимается как плохая примета. Например, если идут за водой для обливания жертвенного животного и вдруг по дороге встретила свинья, то в этот день откладывают все дела, ибо все равно не будет ладиться. Поедание остатков жертвенной пищи свиньей — гнусное занятие. Свинья как антипод собаки в этом плане означает глумление над духами предков.

Курица — *чӑх (чӑхӑ)* — частая жертва в ритуалах *мункун*, *юпа* и «Девичье пиво» [ЧГИ 21: 172; 31: 66, 67 и др.]. Приношение духам родственников является характерной особенностью курицы-жертвы. Так, в *мункун* после полудня в домах женщины пекут блины, а затем режут курицу.

Основные формы жертвоприношения — сворачивание головы курице и выбрасывание за ворота, совместная трапеза, вручение в качестве приданого. Во время перехода в новый дом она служит подарком.

В молениях по поводу жертвоприношения курицей непременно называют вид дара. В осеннем ритуале, посвященном духам родственников, к примеру, говорят: «Приготовив пиво, купив водку, зарезав курицу, выпекая блинов, сварив кашу, совершаем жертвоприношение» [ЧГИ 31: 66].

Совместимые с курицей основные жертвы — блины, пиво, а также покупная водка [ЧГИ 21: 22; 31: 66; 160: 34 и др.]. Пиво и курица совместно используются, например, в *мункун*.

В зависимости от ситуации вместо курицы в ритуалах могут быть принесены петух, овца [ЧГИ 21: 55, 523; 40: 261 и др.], реже — гусь,

яйцо, ягненок, корова. Собираясь на *юна*, близкие родственники несут курицу или петуха.

В этимологическом плане к чувашскому слову *чӑх/чӑхӑ* близко тунгусо-маньчжурские лексемы *чоко, чако, чико*.

Большой интерес представляет семантика жертвенной курицы. Прежде всего следует сказать, что курица сопровождает обряды перехода (rites of passage). Известно, что в момент отделения души принято оторвать курице голову и выбросить ее за забор. Это откуп, предложение духам того света куриной души вместо человеческой. Хотя существует много версий объяснения этого факта. Куриная душа становится спутницей души умершего человека в иной мир. Дух, пришедший за душой человека, остается довольным, получив душу курицы, и не станет вредить. Учитывая, что духи такого рода обитают на кладбищенской стороне, оторванную голову курицы бросают именно в сторону кладбища [ЧГИ 154: 220]. Аналогично поступали в Волжской Булгарии: курицу убивали и оставляли в погребальном корабле [Ковалевский 1956: 144]. Таджикский пример откупа во время тяжелых родов [Кисляков 1959: 50] находится в русле этого объяснения.

Свидетельством того, что курица сопровождает ритуалы, связанные с похоронами и поминаниями, являются этапные обряды. Так, курицу режут на третий день, в дни пятничных поминовений, а также на сороковой день. Причем делают это «на том месте, где делается гроб для покойника» [ЧГИ 40: 261]. Иногда знаковая семантика курицы представлена в завуалированной форме. Так, в обряде «Девичье пиво» взрослые девушки поют:

Приготовили девичье пиво,
Сорок куриц резали.
Сорок девушек приготовили девичье пиво,
Зарезали сорок куриц [ЧГИ 18, инв. 895: 7; 24: 518].

Однако эти сорок девушек, психологически готовящихся к замужеству, практически совершают обряд перехода из одной категории (девушка) в другую (невеста). Известно, что понятия «свадьба» и «смерть» семантически находятся на одном уровне.

Факт использования курицы в ритуалах иногда настолько значим, что номинация курицы входит в состав термина и становится вторым названием ритуала. Так произошло с обрядом *кёр сӑри* — осенним поминальным ритуалом. Синоним названия ритуала — «Куриное пиво». В этот день советуют выбрать лучшую курицу в честь родственников,

обитающих на том свете. В противном случае, убеждают, дома умрут все куры или будут нести мало яиц.

Существуют запреты на использование кур в таких обрядах, как общесельский *Учук* и проводы в солдаты. В первом случае обряд благодарственный, поэтому курица здесь лишняя. Во втором случае не хотят, чтобы курица стала символом перехода солдата в иное качество с отрицательным знаком. Курица на свадьбе выпоняет двоякую функцию: ее дарят в качестве приданого невесте, ибо девушка навсегда уходит из родительского дома; ее не дарят, так как курица, как птица, разбрасывающая ногами землю назад, может быть знаком неладной жизни в замужестве.

Вообще, в религиозном плане у чувашей к курице сложилось отрицательное отношение. Согласно поверью, если во дворе водится чужая курица — жди беды; если курица закукарекает, как петух, — к смерти кого-либо из семьи. В этом случае ее следует зарезать и съесть [Автор].

Гусь — *хур* (*хор*). Гусь как жертва характерен для обрядов *Киремет* и *Учук*. Проводится и специальное жертвоприношение гусем — *хур чук*. В целях избавления от болезни, насланной *Киреметем*, знахарка советует резать гуся [Поле 90: 139; 94: 267; ЧГИ 72: 77 и др.]. У марийцев гусь также считается угодным *Киреметю* животным [Александров 1899: 8].

Формы жертвоприношения гусем выражаются через совместную трапезу с принесением части духам и божествам, дарение по случаю, а также в отводе живого гуся наряду с другими животными на указанное знахарем место. Согласно свидетельству цильнинских чувашей (Ульяновская обл.), в одном случае заболевший отвел одного живого гуся и одного живого барана на *киреметное* место.

В молитвенной речи, сопровождающей обрядовые действия, говорится о виде приносимой жертвы. Так, в *чуклеме* объявляют следующее: «Довольствуйся, божество Тура! Пресной лепешкой, котлом каши, крылатым гусем, от чистого сердца, с добрыми намерениями, обожая тебя, приношу дар. Аминь, довольствуйся!» [ЧГИ 23: 218].

Варится гусь, как правило, целиком.

Наиболее совместимая с гусем жертва — утка [Поле 90: 139, 175, 195 и др.]. Например, гусь и утка являются оптимальными дарами *Киреметю*. Аналогично марийцы в жертвоприношениях *Киреметю* в число умиловительных приношений включают гуся, утку и других домашних животных. На мясном бульоне после гуся варят кашу. Овца также хорошо совмещается с гусем в одних ритуалах. Например, в 1902 г. буйские чуваша (ныне — Татарстан) в иницировании дождя в качестве жертвы принесли одну овцу и одного гуся.

Наилучшей заменой гусю выступает утка [ЧГИ 6: 651; 21: 3; 28: 449 и др.]. На *Учук*, к примеру, согласно одному из вариантов, из каждого дома приносят гуся или утку. У удмуртов гуся на свадьбе можно заменить уткой: гусь или утка фигурирует у них на сговоре; на принесенной воде молодая варит кашу с гусиным или утиным мясом [Гаврилов 1880: 173, 180].

Фонетические варианты слова можно разделить на две большие группы, основанные на зотацизме и ротацизме. К первой относятся — *каз* (каз., кирг., ног., кумык., чаг., тат., башк., а также перс.), *газ* (уйг., азерб., туркм., к.калп.), *кас* (ойр., тур.), *goose* (англ.) и др. Ко второй — *хур* (чуваш., монг.), *гарэ* (эвенк.), *гару* (маньчж.), *кари* (др.-япон.) [Егоров 1964: 306; Корнилов 1973: 101, 123–124 и др.]. Наличие подобных чувашскому слову *хур* в перечне таких языков, как тунгусо-маньчжурские, древне-японский, монгольский, русский, английский и персидский, не дает основания, как это часто делают чувашские этимологи, отнести чувашское *хур* к общетюркской основе. Скорее, следует указать на уралолтагский субстрат.

Утка — *кавакал* — в основном жертвуется в обрядах *Учук*, *Киремет*, инициирование дождя. В *Учук*, в частности, она приносится от имени деревни, а отдается бесплатно. Можно зарезать одну утку от имени сельчан, можно принести по одной утке из каждого дома. Частное жертвоприношение *Киреметю* состоит в отнесении утки на указанное знахарем место [Поле 90: 139; ЧГИ 26: 222; 28: 449 и др.].

Гусь, овца и теленок чаще других совмещаются с уткой в жертвенных ритуалах [Поле 90: 139, 195; ЧГИ 21: 12 и др.]. В обрядах, посвященных духу *киреметного* места, режут утку и гуся. Они же входят в перечень жертвенных даров *Киреметю* у марийцев [Александров 1899: 8].

Утка в ритуалах заменяется только гусем [ЧГИ 6: 651; 21: 3; 28: 449 и др.]. Если кто-либо заболел, следует отнести *Киреметю* гуся или утку, иначе человек может умереть. Идя на сговор невесты, марийцы несут с собой утку или гуся [Александров 1899: 173].

Дикие животные

Волк — *кашкар* — выдающийся зверь среди представителей дикой фауны [Поле 90: 151; МАЭ, отд. Европы, колл. 1040.15 и др.; Vambery 1885: 479]. Согласно традиционным представлениям, волк находится во власти *Туря*, питается тем, что он определил. «Туря не даст — волк не съест», — говорят по этому поводу [Mészáros 1909: 94].

Волк является предшественником собаки в культовых представлениях многих народов. Согласно легенде, рядом с божеством *Пихамтар*

всегда ходила собака. Но однажды она заблудилась. Звал *Пихампар* свою собаку, но тщетно. Тогда он проклял ее: «Броди тогда, шляйся, что встретишь, тем и прокармливайся». С тех пор собака *Пихампара* и ходит где попало, т.е. живет волчьей жизнью.

Как бы оправдывая данную легенду, чуваши, определяя суть волка, соотносят его с *Пихампаром*. Согласно одним толкованиям, сам *Пихампар* в лице белого волка является вожаком волков. Имеются также тексты, в которых *Пихампар* назван божеством, главарем, князем и даже тестем волков. Большинство информантов склонно видеть в волке собаку *Пихампара*. Поэтому с целью укрощения волков обращаются к этому божеству с просьбой: «Пихампар, останови своих собак сам». Если волк утащит овцу, то *Пихампару* приносят умиловительную жертву в виде каши.

Различные части тела волка использовались в качестве оберега и очищающего средства. Так, с целью очищения скота от всего дурного чуваше собирали весь скот деревни в одно место, разрубали кости волка, а также тело коровы, умершей от мора, раскладывали все это на две кучи, между которыми прогоняли живность. Обряд пропускания пчелиной матки сквозь отверстие шейного позвонка волка бытовал у чувашей Бижбулякского р. Башкортостана [Илимбетова 2006]. Копрепондентами Н.И. Ашмарина зафиксировано название женского головного полотенца, завязываемого поверх *сурпана*, — *кашкър çăварё*, т.е. «волчья пасть». [Ашмарин 1934: 182]. Его назначение — оберегание *сурпана* от пыли путем плотного охватывания головы и ушей, его конец спускается на спину хвостом. Речь, несомненно, идет о широкой семантике полотенца-оберега. Целью является желание женщины не только спрятать волосы, но и принять облик волка, вернее — быть под его защитой.

А.Ф. Илимбетова [2006] склонна связывать этимологию башкирского термина *бөркәнсек* (= чуваш. *пёркенчёк*) — «покрывало» с одним из названий волка — *буре*, восходящим в конечном счете к иранскому этимону. Сюда же она относит и название мужской шапки — *бүрек*. Если принять во внимание мужскую семантику волка, то становится понятным, почему у чувашей невеста в брачную ночь выходит в клеть в шапке мужа. Сухожилие волка служит гарантией отвращения порчи: если больной сожжет жилы волка, то наславший порчу сам умрет через неделю, мучаясь от боли. Использование волчьей шерсти, клыка, пасти, глаза, полового органа самки, лапы в качестве амулетов от болезней, несчастья, для обеспечения плодовитости и плодородия имеет место у многих народов, например у армян [Петросян 1989: 80].

Имелись собственно чувашские имена мужчин *Каишкӑр*, т.е. «Волк». До сих пор существуют такие родовые и фамильные прозвища. У башкир практиковалось обращение к свекру словом *буре*; у узбеков и бурят слово *волк* было подставным именем старшего брата [Илимбетова 2006]. О том, что чувашаи почитали волка, говорит и родовой ритуал *чӱжлеме*: «После всего этого пьют пиво в честь солнца, луны, звезд, земли, гор, морей, рек, зверей, птиц и других животных, а в особенности — волка; потом едят салму и мясо и расходятся по домам» [Меньшов 1875: 248]. Летописная орда Буревичей XII в., по-видимому, находит отклик в чувашском имени мужчины *Пурчча*: *бур(че)/пур(чча)* — «волк».

Как и любой почитаемый мифологический персонаж, волк имеет табуированные имена: *тукмак* — «колотушка» и *вӑрӑм хӳре* — «длинный хвост». Гагаузы называют волка «хвостатый», «сивогривый» [Губогло 2006: 78].

Волк может входить в перечень жертвенных даров божествам высшей иерархии. Так, *Йёрӑху* в жертву наряду с бараном можно принести барсуков, сусликов, медведей, волков [МАЭ, отд. Европы, колл. 1040–15].

Поскольку волк — представитель леса, т.е. чужого, неосвоенного пространства, то этот персонаж включается в тексты заговоров. К примеру, в заговорах для отворожения описывается неосуществимая ситуация о волке и овце, кушающих из одного корыта.

Как и в случае с собакой, некоторые массовые болезни являются в деревню в облике какого-либо животного, например волка. Желая избежать мора, ему в прясло ставили мясную кашу. У башкир вой волка предопределяет скорую смерть кого-либо в деревне.

Так, образ волк постепенно наполняется семантикой со знаком «минус». Например, в настоящее время увидеть во сне свинью или волка — значит, пристанет враг. Аналогично у славян: «При встрече с волком отходят в правую сторону, считая, что волк пойдет в левую» [Тура 1997: 150]. В конце концов, оправдывая отрицательное отношение к волку, чувашаи говорят, что злой дух *Усал* — антипод *Турӑ* — является патроном волков, медведей и других недобрых зверей. Конечно, отрицательное отношение к волку — факт «наступления» мировых религий на фольклорные религии. Так, у зороастрийцев волк, представляя опасность для скота, подлежит уничтожению.

Медведь — *уна* — один из ранних фольклорно-этнографических персонажей в народной религии чувашей [Автор: 44; МАЭ, отд. Европы, колл. 1040.15; ЧГИ 176: 232 и др.].

Медведь встречается редко в южных (степных) районах Чувашии, чаще — в северных (лесных) поселениях. Имеются редкие рассказы о том, что «медведь похищает собирающих в лесу ягоды женщин, уносит их в свою берлогу и живет с ними. Он им приносит всякую снедь: мед, ягоды. Похищенная женщина иногда рождает от него и ребенка. Он на вид как человек, но его тело покрыто густой шерстью, как у медведя» [Мессарош 2000: 84]. В богатырских сказках представлены мотивы о чудесных родителях, где отцом будущего героя становится медведь [Салмин 1992: 195–196]. В сказке «Иван паттър» младшая из трех сестер идет искать пропавшую корову, медведь затаскивает ее в свою берлогу. У них рождается сын. У мальчика одна сторона тела была покрыта медвежьей шкурой, а другая сторона — как у людей. В сказках о богатырях медведь может быть представлен и как противник богатыря. Обычно он медный (в силу окраски шерсти?), тащит в свою берлогу лошадей (= девушек). По пути к нему юноша заходит в медный, серебряный, золотой дома, в которых он встречает соответственно медную, серебряную и золотую девушек. В последнем деревянном доме живет сам медведь, с которым и происходит поединок.

Мотив медведя-похитителя в качестве мужа или жены встречается в сравнительном материале.

Чуваши, желая сыну медвежьего здоровья, нарекали его именем *Уна* — «Медведь».

Култ медведя хорошо представлен в чувашских обрядовых действиях, проводимых по случаю старого Нового года. В эти дни девушки одеваются в старую мужскую одежду, парни — в девичью. Иной мог нарядиться медведем: человек надевал перевернутую шубу и брал в руки палку, при этом танцевал как медведь. Во время археологических раскопок в Волжской Булгарии были найдены изделия, также указывающие на култ медведя, — это подвески из клыка крупного медведя, навершие меча зооморфной формы в виде прижавшегося медведя [Казаков 1991: 157; Халиков 1985: 174]. У башкир существовал «обрядовый праздник медвежьей свадьбы (айбу туйы байрамы), когда люди в честь медведя плясали, одевшись в медвежьи шкуры» [Мингажетдинов 1969: 61, 64–65].

Медведь может быть использован как жертвенный дар, например, домашнему божеству *Йёрёх* [МАЭ, отд. Европы, колл. 1040.15].

В более позднее время под влиянием других культур медведь становится зверем с отрицательной семантикой. Так, он встречается в перечне животных, находящихся во власти *Усала*.

В целом, култ медведя и связь этого персонажа с плодородием проматриваются довольно отчетливо.

Змей — *çĕлен*. В чувашских заговорах рассказывается о мифическом правремени, когда родилась первая высокая гора, а в горах — черный змей. «Пусть болезнь одолеет этого человека только тогда, когда будет разрублен булатным топором на мелкие куски этот змей», — говорится в заговоре. Для недуга задается практически и теоретически неосуществимая ситуация. Такова цель всех заговоров. Отметим, что правремя, по чувашским источникам, соотносится с первогорой и перевозмеем. Правремя характеризуется гармонией в природе. Таково состояние природы (гор, вод, флоры и фауны) и ее стихий в начале. Так обстоит дело согласно правилам ритуала. Однако змей в эпических традициях до н.э. представлен в ином ключе. Вспомним индийские тексты (об Индре, Кришне), угаритский эпос об Ахате, а также Геркулеса, одолевающего дракона. По эпической логике гармония может быть создана только после одоления змея и освобождения сил природы из его плена. Победитель змея становится героем, а змей — знаком царя. В данном случае важно подчеркнуть, что змей персонифицировал хаос. В заговорах от укуса змея чувашские ворожеи пользуются языком, понятным змеям, т.е. змеиной речью [ЧГИ 223: 134; 232: 342–343 и др.]. Этот факт также свидетельствует в пользу того, что только знание языка змея может вернуть больного в первоначальное состояние. Однако таких людей было очень мало (один на деревню).

По представлению чувашей, змей живет в каждом доме и считается покровителем двора. Однако показывание его на глаза — плохая примета. В речи старшего дружки змея представлена в виде преграды на пути. В обрядовой поэзии он может превратиться в нагайку, а также символизирует чужбину.

Орел — *ăмăрт кайăк* — самая крупная из известных чувашам птиц. Он занимает соответствующее место в религиозно-мифологических сюжетах.

Орел — представитель сакрального мира. Согласно текстам, дерево или столп, на котором он размещается, находится в мифической стране посреди океана, моря или степи. В заговорах рисуется подобная картина; в конце ставится условие — когда этот орел свалится с этого столба, пусть только тогда произойдет несчастье с этим человеком. Иначе говоря, орел находится в центре мироздания: как невозможно его падение (т.е. разрушение гармонии в мировом масштабе), так и невозможна беда с человеком. В речи свадебного дружки также упоминается орел, но дерево, на котором он мог бы отдохнуть, перемещается в центр двора свата [ЧГИ 174: 341; 208: 559, 560 и др.]. В целом, образ орла на вершине мирового дерева исследователями определяется как индоевропей-

ская традиция. Она более представлена в кавказской, древнеиндийской и древнеисландской мифологиях.

В сказочной традиции орел выступает в качестве спасителя, выносящего героя из иного мира [Салмин 1994: 281–284].

В заговорах, посиделочных песнях, а также в плаче невесты орлица сравнивается с родной матерью.

Этимология слова *āmr̥t* (*кай̆ж*) восходит к персидскому и означает «собака» + «птица». В сасанидском искусстве это фантастическое существо изображается именно так: верхняя часть — орел, нижняя — собака [Тревер 1937: 39].

Олень — *nālan* — персонаж чувашской мифологии, который, однако, встречается крайне редко.

Тексты, в которых представлен образ оленя, — это речь старшего дружки [РАН, ф. 77, оп. 3.26: 79; ЧГИ 160: 443; 208: 558 и др.]. В свою очередь, речь старшего дружки имеет место только на свадьбе низовых чувашей. Конечно, пути проникновения культа оленя следует искать в тех пространственно-временных координатах, в которых могли сойтись время и путь следования предков чувашей (суваров) и культура с культом оленя в центре.

Все имеющиеся в поле зрения исследователей тексты речи старшего дружки чувашской свадьбы построены по единому клише и представляют собой варианты по отношению друг к другу. В качестве примера приведем фрагмент текста, записанного в 1913 г. в д. Елхово-Озерная Симбирского у. и губ. Анной Григорьевой:

Перезжая дремучий лес
В 60 верст,
Увидели одного оленя:
Концы его рогов золотые,
Концы копыт серебряные.
Рогами коснется [земли] — след оставляет,
Копытами наступит — дорогу проложит.
По его пути-дороге приехали.

Конечно, здесь проявляются следы иранской культуры, представленные в Поволжье, в данном случае — олень-предводитель и путеводитель. Должно быть, впоследствии у чувашей место оленя заняла лошадь.

РЕЗЮМЕ

Итак, мы рассмотрели аспекты народной религии чувашей, которые до сих пор оставались в тени таких странных проблем, как обряды и верования. В качестве основных аспектов в системе малоизученных рассматривались жертвенные дары, вещь и флора и фауна. Подведем краткие итоги нашего исследования.

В религиозных обрядах и верованиях чувашей жертвенные дары в основном подразделяются на жертвы растительного происхождения, жертвы животного происхождения и жертвы возлиянием.

В числе жертв растительного происхождения выделяются жертвы-полуфабрикаты (солод, крупа, мука и др.) и готовые продукты (лепешка, хлеб, салма и др.). Как правило, из солода ничего не готовят, а приносят его адресату в натуральном виде в комплексе с другими субпродуктами и предметами-жертвами. Так, чтобы избавиться от хвори, хозяину местности приносят жертвы в два раза больше, чем было подкинута предметов с целью порчи, или универсальный дар — комплект из солода, крупы и хмеля. В комплексе с другими предметами солод, как правило, используется для приготовления пива. Крупа используется во многих видах обрядности, однако *Учук*, инициирование дождя и *сёрен* без крупы вообще не могут быть проведены. В общесельских и межсельских обрядах крупу, как правило, используют для приготовления каши для совместной еды. В основном крупу собирают из каждого дома. Знаковое выражение муки исключительно высоко. Известно, что в макрообрядах типа *Киремет* и *чүк* мукой подбеливают жертвенных животных не белого цвета, что служит знаком чистоты, угодности божествам. Осыпание мукой молодоженов и участников свадьбы, прятанье покрывала в муке — знак плодородия. Лепешка для повседневного употребления и лепешка ритуальная различаются, даже внешне. Хлебная обрядовая лепешка имеет на поверхности узоры, называемые в народе «пупок–нос». Другое обобщающее название этих узоров — «лепешки с зарубками». Трудно назвать обряд, где бы ни использовался хлеб. Однако в качестве неотъемлемого жертвенного дара он выступает в *чүклем*, на свадьбе и в *юна*. На миску с кашей вокруг кладут ложки, в середину — масло, а сверху как бы покрывают ее непечатым хлебом. Так, например, выглядит начало обряда *чүклем*, посвященного новому урожаю. *Салма* — разновидность клецек из пресного теста. По типу приготовления клецки бывают «оторванные» и «резаные». Наиболее часто встречается в ритуалах *ларма*, «Девичья салма» и *ака пйтти*.

В главе «Жертвы животного происхождения» рассматриваются такие аспекты, как «Части тел животных» и «Продукты». Существует несколько способов обращения с костями. В ритуале, посвященном божеству *Киремет*, например, более крупные кости собирают и, связав, вешают на дерево. Видимо, можно говорить о параллелях в обращении с костями жертвенных животных и спосо-

бах захоронения человека у чувашей. Так, подвешивание костей может символизировать воздушное погребение, а сжигание костей — сожжение умершего, закапывание костей — похороны в могильных ямах. Согласно логике, выбрасывание и оставление костей на месте — рудимент наземного захоронения. Голова как центр жизненных функций является наиболее важной частью жертвенного животного. Особенно ярко это проявляется в действиях обряда *юпа*. Иногда ее оставляют около символического мостика, построенного специально в начале оврага по пути на кладбище. Крылья упоминаются в контексте обращения к божествам высшей иерархии — *Турӑ* и *Пирӗшши*. Жертвователю подчеркивает, что, проводя моление, он приносит божееству крылатую птицу. При обливании птица должна встряхнуться, иначе это означает, что жертва не угодна божееству. Яйцо также выполняет смысловую нагрузку, что выражается через конкретные действия-обращения (разбивание, бросание, окрашивание и т.д.). Так, основные этапы жизни человека (такие, как появление на свет, свадьба и уход из этого мира) сопровождаются обрядовыми действиями, условно называемыми «разбивание яйца над головой». Иначе говоря, рождение, выход замуж и переход в иной мир — по сути инициационные рубежи, переступить которые означает переход ранее существовавшей души в иное качество, приобретение нового статуса. В системе ритуальной культуры чувашей наиболее «мясным» жанром по праву можно считать обряд *юпа*. *Учук* и *Киремет* также отличаются от остальных обрядов привязанностью к мясным блюдам. Отсутствие примеров, где мясо может быть заменено, видимо, говорит о более позднем использовании мяса в качестве жертвенного дара. Масло (коровье, сливочное, топленое) входит в перечень продуктового набора для приготовления обрядовой пищи, особенно каши. Форма жертвоприношения, помимо приготовления ритуальной еды на масле, может выражаться в угощении божеств и духов маслом. В использовании масла в ритуальной ситуации выражается стремление перенести качество масла на объект или действие.

Среди жертв возлиянием выделяются водка, пиво и мед. Согласно зафиксированным источникам, водка в обряде *юпа* используется чаще, чем в остальных ритуалах. Из всех совместимых с жертвенным вином продуктов особенно выделяется пиво. Приготовление в старину вина в домашних условиях (напиток из пива и меда, корчма и др.) не предполагало крепкого алкоголя. Приготовление пива в определенном количестве приурочивалось к конкретному ритуалу. Независимо от вида обряда новое пиво вначале пьют в честь *Турӑ*. Адресатами также являются духи предков и старики. Мед и медовые напитки находят широкое применение в ритуалах. Мед занимает исконное место и признается незаменимым. Это пища божеств, угощение для самых близких, он вызывает взаиморасположение.

Монеты и фигурки-куклы также занимают важное место в составе предметов-даров.

Говорить о том, что народу был нанесен большой ущерб из-за жертвоприношений, не приходится, так как все съедалось участниками обряда, хотя жертвоприношения и сопровождались большими расходами (корова, лошадь, бычок

и т.д.). Если рассматривать ситуацию с рациональной точки зрения, то следует сказать, что в качестве жертвы отделяли небольшие кусочки, кости, перья оставляли/сжигали. С точки зрения ментальности общества приобрело духовность, становилось более сплоченным, единым. Участники совместной трапезы практически становились родственниками на всю жизнь. Остается лишь жалеть, что ничего подобного в наше рациональное время не происходит. Поэтому можно констатировать, что участники крупных жертвоприношений ничего не теряли, а наоборот, приобретали.

Также можно говорить о жанрах *Учук* и *юна* как о наиболее «активных» в плане использования жертв. Жертвенные ритуалы отличаются детальной регламентацией, поскольку божества и духи непременно откликаются добром, если жертва приносится с соблюдением всех правил. В целом, проанализировав виды, характеристики и семантические аспекты жертв, можно сделать вывод о том, что хозяйство чувашей носило оседлый земледельческо-скотоводческий характер. Хотя данная работа и не ставит целью этногенетическую характеристику, с непредвзятыми фактами следует считаться. Например, настоящее исследование позволило сделать вывод о типологических, генетических и контактных аналогиях, прежде всего с мариЙцами, удмуртами и русскими, а также с народами древней Передней Азии.

Мир вещей в религиозно-обрядовом контексте проявляется иначе, чем в обычной бытовой ситуации. Одежда интересовала нас не с рациональной, а с иррациональной точки зрения. Утварь, упряжь, принадлежности рукоделия, мебель — эти классы вещей, как выяснилось, отличаются особой ритуальной активностью.

Одежда сама по себе — предмет исследования материальной культуры. Однако в аспекте обрядности она вызывает интерес как явление духовной культуры. Основная задача этой работы — изучение народной одежды в контексте обряда. Платку придаются широкие знаковые функции. Например, согласно свадебным песням, повзрослевшие девушки после стирки белья свой платок вывешивали на ворота со стороны улицы. Парень, желая указать на свою возлюбленную, говорил, что хочет иметь этот платок. *Сурпан* фигурирует уже на сватовстве, когда оговаривается количество выделяемых подарков от имени невесты. Его основное назначение — покрывание волос женщины. Для исследователей культуры представляет интерес наименование отвала деревянной сохи, который, как и женский головной убор, называется *сурпан*.

В источниках XVIII–XXI вв., используемых нами, речь идет о деревянных ковшах с ручками. Вручение ковша пива выделяет обладателя, указывает на его социальный статус, делает его полноценным участником ритуала. Замешанный в ковше раствор способен обновить «испорченный» организм. В общесельских обрядах используется несколько котлов, которые позволяют варить отдельно легкие и печень, отдельно — сердца, отдельно — конину, телятину, гусей и уток. Сваренное мясо вытаскивают и кладут на рогожу или скатерти, а в бульон заправляют крупу. Кроме того, по количеству котлов на месте пекут лепешки с «носом» и «пупком». Ярким примером использования ведра является обряд

вызывания дождя. Молодая, впервые идущая к роднику за водой, как правило, три раза подряд роняет ведро с водой, только потом черпает и идет домой, где принесенная ею вода используется для приготовления супа. Пустое ведро имеет отрицательную семантику по отношению к норме.

Ритуальный удар нагайкой всегда имеет только символический характер. Поэтому удар можно нанести платком, прутиком и нагайкой, сделанной из соломы. Главное — троекратно ударить и обеспечить очищение человека, дома, строений. Семантическую нагрузку хомута можно увидеть только в обрядовом контексте. Сквозь него смотрят девушки, чтобы увидеть суженого; он указывает на нецеломудрие невесты (если одеть хомут на шею свата или родителя), его надевают вору на шею (чтобы оторгнуть человека от деревни). Эти и другие примеры призваны провести черту между «этим» и «тем» обществами, шире — мирами. Узда — средство управления и символ целого. Владение уздой равнозначно владению лошадью. Отсутствие узды в руке означает отсутствие орудия управления и самого коня.

Согласно народной классификации, хорошие деревья — это те, которые взял под свое покровительство *Туря* (дуб, орешник, сосна, ель, яблоня, вишня и др.), а плохие как бы принадлежат *Усалу* (шиповник, крушина и др.). Учитывая такое деление, чувашаи вокруг домов сажают ветла, а осин и тополей избегают. Святилища и другие наиболее сакральные места у чувашей расположены на полянах, окруженных деревьями. В некоторых заговорах и молениях встречаются сложные названия божеств *туря*, включающие в свой состав номинацию березы. Береза семантически соотносится с женщиной и иным миром. Образ березы, связанной с иным миром, встречается в этом значении в песнях рекрута. Дуб способен вернуть человека в исходное — здоровое и сакрально чистое — состояние. В ряде текстов понятия «дерево дуб» и «Божество дуб» синонимичны. Имеет место отождествление понятий «дуб» и «мужчина». Горох в ритуальном контексте часто служит угощением молодежи. Такие природные свойства гороха, как множественность, способность разбухать при замачивании и быть крепким при жарке, использовались в обрядах с установкой на воздействие продуцирующей магии. Горох употреблялся в обрядах *сурхури* и манипуляциях для избавления от бородавок. Хмель в натуральном виде служил угощением и умилостивлением божеств и духов. В адрес давно умерших и полузабытых родственников вместо пива на место клали набор субпродуктов, включающий хмель. В других случаях хмель использовался для приготовления пива. Полба имела свое сакральное значение, поэтому до начала XX в. она занимала значительное место на полях. Полбяные каши использовались в ритуалах *чүклем*, она посвящалась божествам *Карта* и *Йёрёх*. Зерно полбы символизировало женское начало.

В традиционных верованиях собака воспринималась чувашами положительно: ею клялись, ей слагали похвалу, составляли правила обращения с нею. Ее расценивали как средство доставки жертвенного дара духам предков. Источники говорят о тесной связи собаки с верховным божеством *Туря*. Лошадь — наиболее почитаемое животное, в важнейших жертвенных приношениях используется в качестве главного дара. Лошадь в жизни земледельца занимала особое

место. В обрядах индивидуального порядка лошадь выступает веским залогом. Бык — символ силы, плодородия, верховности; в жертвоприношениях воспринимается как один из важнейших даров; в ритуалах символизирует земледелие. Наиболее ценным даром божеству *Турӑ* считается именно это домашнее животное. Типичный ритуал, где бык является жертвенным животным, — это *Учук*. Вне зависимости от значения животной жертвы в ритуалах domestикация не может свидетельствовать о ведущей роли животноводства в хозяйственно-культурной деятельности у предков чувашей. Скотоводство сопутствовало зерновой и корнеплодной культуре в жизни чуваша, а скот служил тягловой силой в изнурительной работе земледельца и обеспечивал питание.

В ряду вольных/диких животных в контексте народной религии чувашей выделяются волк, медведь и змей. В культовых представлениях многих народов волк является предшественником собаки. Он тесно связан с божеством *Пихамтар*: его называют собакой *Пихамтара*. Среди чувашей до сих пор распространены родовые и фамильные прозвища *Кашкӑр* — «Волк». Бытуют легенды о похищении медведем женщины и последующей их совместной жизни. Желая сыну медвежьего здоровья, его нарекали именем *Уна* — «Медведь». Культ медведя хорошо сохранился в новогоднем обряде «вождения медведя». Образ змея связывается со временем первотворения. По представлению чувашей, змей живет в каждом доме и считается покровителем двора. В речи старшего дружки он представляет собой преграду на пути.

Флора и фауна, отраженные в традиционных обрядовых представлениях, мифологии, пантеоне в форме зоофитолатрии, дает основание оценить мировоззрение чувашского народа как религию Природы.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Автор — Разные полевые записи и собрания автора в 1967–2004 гг. (208 с. + колл. фотографий).

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. Винтереве Симбирской губ.]. 1871 г. (12 л.)

ИИ, колл. 238, оп. 2.145а/82 — Рыбушкин М. Об общественных жертвоприношениях черемис, чуваш и мордвы в Казанской губернии. Сер. XIX в. (3 л.)

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. 3, оп. 30.4 — Дневник Ив. Ив. Лепехина с записью его наблюдений по экспедиции 1768–1772 г. (175 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. 3.26 — [Золотов Н.Я.] Чувашские народные песни (материалы с кратким обзором). 1926 г. (89 л.)

РАН, ф. 77, оп. 3. 29 — [Золотов Н.Я.] Пословицы, приметы, поговорки. [1927 г.] — 7 л.

РАН, ф. 95, оп. 4.5 — 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 г. (308 л.)

РГВИА. ф. ВУА. 19026 — Масленицкий Тимофей. Топографическое описание 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. 1.57 — Винтер Е. Описание моления чуваш во время перехода в новый дом и свадебного обряда их. 1871 г. (10 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. Q.IV.379 — Щербаков, исправник. Описание об идолопоклонниках чувашах Буинского у. [1857] г. (21 л.)

РЭМ, ф. 1, оп. 2.435 — Переписка с Никольским, преподавателем Казанских миссионерских курсов, о собирании этнографических материалов по чувашским селениям Симбирской и Казанской губ. 1910–1911 гг. (17 л.)

РЭМ, ф. 1, оп. 2.496 — Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники (рукопись, фотографии). [1907 г.] (19 л.)

РЭМ, ф. 1, оп. 2.600 — Переписка и отчет профессора Казанского университета И.Н. Смирнова о собирании материалов по этнографии чувашей, черемис, мордвы в Казанской, Уфимской, Самарской и Симбирской губ. 1902–1904 гг. (93 л.)

ЦГА ЧР, ф. 334, оп. 1.1 — Магницкий В.К. (245 л.)

ЧГИ 1 — Сказки. 1937–1938 гг. (398 с.)

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 19a — 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 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.]. Чавашсем (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 47** — Юркин И.Н. 1937–1940 гг. (207 с.)
- ЧГИ 57** — Юркин И.Н. 1888–1891 гг. (707 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 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 ногами, журналистика, литература. 1904–1908 гг. (360 с.)
- ЧГИ 158** — Никольский Н.В. Этнография. 1904–1908 гг. (179 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 180** — Никольский Н.В. Религия, этнография, языкознание, фольклор. 1908–1911 гг. (502 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 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 242** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1829–1913 гг. (261 с.)
- ЧГИ 243** — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1890–1914 гг. (760 с.)
- ЧГИ 247** — Никольский Н.В. Археология, этнография, сельское хозяйство, педагогика, литература, фольклор. 1913–1914 гг. (307 с.)
- ЧГИ 268** — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1914 г. (468 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 308** — Никольский Н.В. Этнография, образование, фольклор. 1855–1931 гг. (380 с.)
- ЧГИ 327** — Никольский Н.В. Этнография, религия. 1928 г. (100 л.)
- ЧГИ 352** — Земляницкий Т.А. Чуваши Самарского края и их историческое прошлое. 1924–1925 гг. (100 л.)
- ЧГИ 434** — История, этнография. 1873–1949 гг. (295 л.)
- ЧГИ 572** — Элле К.В. Этнографические материалы. 1916 г. (148 л.)
- ЧГИ 581** — Элле К.В. Древности Чувашской АССР. Т. III. 1934 г. (281 л.)
- ЧГИ III-40** — Этнография, фольклор. 1880–1939 гг. (193 л.)
- ЧГИ III-57** — Шавлы Стихан. Фольклор, этнография. 1935–1948 гг.
- ЧГИ III-229** — Васильев А.И. Этнография, фольклор. 1928–1931 гг. (407 л.)
- ЧГИ III-429** — Юренев С.Н. Предварительный отчет об этнографической поездке в Спасский и Чистопольский кантоны Татарской Республики. 1929 г. (199 л.)
- ЧГИ III-762** — Родионов В.Г. Материалы комплексной экспедиции в ТАССР, Ульяновскую и Куйбышевскую области. 1984 г. (67 л.)
- ЧГИ III-763** — Иванов В.П. Полевые материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции в Ульяновскую, Куйбышевскую области и Татарскую АССР. 1984 г. (152 с., приложение)
- ЧГИ III-771** — Николаев Г.А. Материалы комплексной экспедиции, собранные в Ульяновской и Куйбышевской областях. 1984 г. (164 с.)

ЧГИ III-927 — Разумов В.С. Самана: Песни чувашского народа. Батыревский и Ядринский уезды ЧАССР. 1926–1927 гг. (302 л.)

ЧГИ VIII-74 — Никольский Н.В. Этнографический альбом.

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. № 4482.12 — Отчет послушника Михайло-Архангельско-Черемисского монастыря Максима Николаева, ныне монаха Мануила о поездке в черемисские села и деревни с миссионерскою целию. 1884–1885 гг. (7 л.)

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. 4.

Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра //Историко-филологические исследования: сб. ст. памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974. С. 310–321.

Александров Н.А. Черемисы и чуваша. М., 1899.

Алексеев Е.А. Кеты //Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 50–54.

Андреев (Урхи) Н.А. Иранско-чувашские этнокультурные и языковые параллели // Труды Чуваш. НИИ. Чебоксары, 1975. Вып. 59. С. 91–113.

Андреев Н.А. К вопросу о создании исторической лексикологии //Чувашский язык, литература и фольклор. Чебоксары, 1974. Вып. 3. С. 3–20.

Андреев Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986.

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Аноров П.А. Нравы и поверья чуваш // Сын Отечества. СПб., 1838. Т. 3. С. 195–204.

Аптиева Г.А. Из религиозных обычаев вотяков Уфимской губернии Бирского уезда //ИЮАИЭ. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 3. С. 1–2.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.

Арутюнов С.А., Вайнхольд Р. Напитки // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1989. Вып. 3. С. 84–86.

Арутюнов С.А., Щебеньков В.С. Древнейший народ Японии: Судьбы племен айнов. М., 1992.

Архитов Г.А. Древние марийцы: (Этногенез и ранняя этнокультурная история): Науч. докл. ... д-ра ист. наук. М., 1991.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 3.

Афанасьев А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986.

Ахмеров К.З. и др. Башкирско-русский словарь. М., 1958.

Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. I. 335 с.; Казань, 1929. Вып. II. 240 с.: 13 рис., IV с.; Чебоксары, 1929а. Вып. III. 364 с.; Чебоксары, 1930. Вып. V. 420 с.; Чебоксары, 1934. Вып. VI. 320 с.; Чебоксары, 1934а. Вып. VII. 336 с.; Чебоксары, 1935. Вып. VIII. 355 с.; Чебоксары, 1935а. Вып. IX. 320 с.; Чебоксары, 1936. Вып. X. 296 с.; Чебоксары, 1936а. Вып. XI. 343 с.; Чебоксары, 1937. Вып. XII. 320 с.; Чебоксары, 1937а. Вып. XIII. 320 с.; Чебоксары, 1937б. Вып. XIV. 336 с.; Чебоксары, 1941. Вып. XV. 292 с.; Чебоксары, 1941а. Вып. XVI. 376 с.; Чебоксары, 1950. Вып. XVII. 436 с.

Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности: (конец XIX — начало XX века). Душанбе, 1993.

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. Т. XXXVII. С. 215–226.

Байбурин А.К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства): автореф. канд. дисс. Л., 1976.

Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшенге и на Уфтьюге (Тарног. р-н Вологод. обл.). М., 1985.

Бартольд В.В. Сочинения. М., 1973. Т. 8.

Бархударов С.Г. (отв. ред.) Русский семантический словарь. Опыт автоматического построения тезауруса: от понятия к слову. М., 1983.

Березкин Ю.Е. Черный пес у слезной реки: Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. СПб., 2005. № 2. С. 174–211.

Бертельс Е.Э. (гл. ред.) Таджикско-русский словарь. М., 1954.

Бойс М. Зороастрийцы: Вера и обычаи. М., 1987.

Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // Мифы народов мира: энцикл. М., 1987. Т. 1. С. 560–564.

Бхативеданта А.Ч. Источник вечного наслаждения. М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели, 1990.

Вавилов Н.И. Избранные труды: в 5 т. М.; Л., 1962. Т. 3.

Вигасин А.А. Предисловие. Комментарии. Словарь имен и терминов // Пандей Р.Б. Древнеиндийские обряды (обычаи). М., 1990. С. 5–30, 219–318.

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Задушки // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. С. 246–247.

[*Вишневский В.П.*] О религиозных суевериях чуваш // Симбирские губернские ведомости. 1861. С. 169–170, 172–173, 176–178, 181–183.

Вишневский, протоиерей. О религии некрещеных черемис, Казанской губернии // Вестник Императорского Русского географического общества. СПб., 1856. Ч. XVII. С. 281–290.

Вишневский В.П. О религиозных поверьях чуваш. Казань, 1846.

[*Вишневский В.П.*] Начертание правил чувашского языка и словарь, составленные для духовных училищ Казанской епархии. Казань, 1836.

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

Волков Г.Н. Чувашская народная педагогика: Очерки. Чебоксары, 1958.

Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М., 1982.

Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урьясь-Учинского прихода // Труды Четвертого археологического съезда в России. Казань, 1891. Т. 2. С. 80–156.

Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 1869. Т. 1.

Галунов Р.А. (сост.) Русско-персидский словарь. М., 1936. Т. 1.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 433–1328.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1.

Глухов А. «Тайэлга» // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. 3. Вып. 1. С. 95–100.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Гроздова И.Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 88–109.

Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык. Текст, словарь, грамматический очерк. М., 1976.

Губогло М.Н. Именем языка: Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М., 2006.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гурвич И.С. Якуты // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 15–19.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т. 1; 1981а. Т. 2; 1982. Т. 3; 1982а. Т. 4.

Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. № 4. С. 91–102.

Димитриев В.Д. Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века // Ученые записки Чуваш. НИИ. Чебоксары, 1960. Вып. XIX. С. 270–302.

Дмитриева Ю. Чувашские народные названия дикорастущих растений. Debrecen, 2001.

Добродомов И.Г. Бургасский язык — исчезнувший аланский диалект в Среднем Поволжье // Uralo-Indogermanica: Балто-славянские и проблема урало-индоевропейских связей. М., 1990. Ч. 2. С. 64–70.

Добролюбов А.И. Ознакомление с фонетикой и формами чувашского языка посредством разбора и перевода оригинальных чувашских статей. Казань, 1879.

Дрезден М. Мифология Древнего Ирана / пер. И.М. Стеблина-Каменского // Мифология древнего мира. СПб., 2005. С. 300–326.

Дыбо А.В. Хронология тюркских языков и лингвистические контакты ранних тюрков // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006. С. 766–817.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

- Евзлин М.* Космогония и ритуал. М., 1993.
- Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
- Егоров Н.И., Егоров Э.Н.* Древнейшие индоевропейские (индоиранские и восточноиранские) лексические заимствования в пратюркском и проблемы ранних этапов этнолингвогенеза огуров (пртбулгар) // Изв. Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 2001. № 1. С. 185–204.
- Елизаренкова Т.Я.* (подг. изд.) Ригведа: Мандалы I–IV. М., 1989.
- Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Казань, 1921. Вып. 3: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков.
- Еремеев Д.Е.* «Тюрк» — этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. 1990. № 3. С. 129–135.
- Ефимова А.* Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 225–246.
- Жуковская Н.Л.* Вампир // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5. С. 43.
- Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Иванов В.В.* Корова // Мифы народов мира: энцикл. М., 1988. Т. 2. С. 5–6.
- Иванова Радост.* Българската фолклорна сватба. София, 1984.
- Илтимбетова А.Ф.* Культ животных у башкир: Канд. дисс. СПб., 2006.
- Ирмишер Й.* (в сотруд. с Йоне Ренате, сост.) Словарь античности. М., 1989.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Казаков Е.П.* Булгарское село X–XIII веков низовий Камы. Казань, 1991.
- Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.
- Калоев Б.А.* Бынаты хицау // Мифы народов мира: энцикл. М., 1987. Т. 1. С. 203–204.
- Канюков В.Я.* Ача-пăча сăмахлăхĕ: Сăвă-юрă, юмах-халап. Шупашкар, 1964.
- Каховский В.Ф.* Чăвашсем: Ист.-этногр. очерксем. Шупашкар, 1984.
- Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1977. С. 243–273.
- Кашуба М.С.* Характерные черты зимней календарной обрядности у славянских народов (XIX — нач. XX в.) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 25–33.
- Керлот Х.Э.* Словарь символов. М., 1994.
- Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков: по материалам конца XIX — нач. XX века. М.; Л., 1959.
- Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / ст., пер. и коммент. Харьков, 1956.
- Кондратьев М.Г.* (сост.) Песни средненизовых чувашей. Чебоксары, 1993. Коран. М., 1990.

Корнилов Г.Е. Евразийские лексические параллели. К уточнению объема и характера болгаро-чувашско-венгерских лексических параллелей. Чебоксары, 1973.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1978.

Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

Крюкова В.Ю. Avesta. Vīdaēva dāta. Fr. 8 /Пер., вступ. ст. и коммент. //Вестник древней истории. 1994. № 1. С. 238–249.

Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. М., 1905.

Кузнецов С.К. Отрывки из дорожных заметок во время этнографической экскурсии по Вятской губернии в 1880 году //ИОАИЭ. Казань, 1884. Т. 3. С. 260–276.

Кузьмина Е.Е. Сюжет противоборства двух животных в искусстве азиатских степей //Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М., 1978. Вып. 154. С. 103–108.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура). М., 1977. С. 28–52.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Лебедев В. Симбирские чуваша //Журнал для чтения воспитанников военно-учебных заведений. СПб., 1850. Т. 87. С. 74–99, 221–249.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. СПб., 1771.

Литвинский Б.А. Погребальный обряд и ритуалы Бактрии — Тохаристана // Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М., 1984. С. 150–169.

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

Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: собр. В некоторых местностях Казан. губ. Казань, 1881.

Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.

Масленицкий [Т.Г.] Топографическое описание Симбирского наместничества // Симбирские губернские ведомости. 1853. № 20–44.

Мейтарчиян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999.

Меньшов Ив. Этнографический очерк быта и обычаев чуваш Уфимской губернии, Златоустовского уезда // Записки Оренбургского отдела Императорского географического общества. Оренбург, 1875. Вып. 3. С. 237–248.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары, 2000.

Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.

[*Миллер Г.Ф.*] О народах издревле в России обитавших. СПб., 1788.

Милькович [К.С.] Извлечения из «Исторического описания о Казанской губернии» // ИОАИЭ. 1906. Т. XXII. С. 60–63.

Мингажетдинов М.Г. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 57–74.

Мириманов В.Б. Искусство тропической Африки: Типология. Систематика. Эволюция. М., 1986.

Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2. С. 87–130.

Мулюков Г.Ф. Откуда мы? (Материалы по истории деревень ордена Ленина колхоза «Гвардеец» Батыревского района Чувашской республики). Тойси, 1992.

Мельникова К., Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 17–170.

Немет Ю. Специальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии // Вопросы языкознания. 1963. № 6. С. 126–136.

Никанор, архиепископ. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1910.

Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.

Никифор, архимандрит. Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия: в 4 вып. М., 1990.

Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919.

Норманская Ю.В. Растительный мир. Деревья и кустарники // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006. С. 387–436.

Нюстрем Э. (сост.) Библейский словарь: энцикл. словарь. Торонто, 1982.

Одинцов Г.Ф. Еще раз к этимологии слова *лошадь* // Этимология 1972. М., 1974. С. 114–128.

Островский А. Религиозные верования нивхов. Южно-Сахалинск, 2005.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1.

Пальмбах А.А. (ред.) Русско-тувинский словарь. М., 1954.

Петросян А.С. Культ волка в армянских народных верованиях // Вестник Ереванского университета. Общественные науки. 1989. № 2 (68). С. 72–80.

Плетнева С.А. Половцы. М., 1990.

Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье: Дмитриевский археолог. комплекс. М., 1989.

Плотникова А.А., Усачева В.В. Горох // Славянская мифология. М., 1995. С. 140–141.

Погодин Е.П. Социально-экономическое развитие чувашии в первой половине XIX века: Автореф. дисс. ... к.и.н. СПб., 1993.

Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. VII: 1723–1727. [СПб.], 1830.

Потанов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

- Похлебкин В.В.* История водки. М., 1991.
- Прокопьев К.* Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительской системы Н.И. Ильминского // Чичерина С. У Приволжских инородцев: путевые заметки. СПб., 1905. С. 113–136.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов / тексты собр. и пер. Н.Ф. Катановым. СПб., 1907.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. Т. I; 1899. Т. II; 1905. Т. III; 1911. Т. IV.
- Рак И.В.* (сост., общ. ред., примеч. и справоч. разд.) Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997.
- Рахимов М.Р.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период: историко-этнографический очерк. Сталинабад, 1957.
- Рекеев А.* Разные чувашские моления. Казань, 1898.
- Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
- Руденко С.И.* Добывание огня трением у чувашей // Труды студенческих научных кружков физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 1911. Т. 1. Вып. 1. С. 61–68.
- Румянцев Н.* Православные обряды и праздники и их происхождение. М., 1938.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
- Рычков П.* Топография Оренбургская. СПб., 1762. Ч. 1.
- Савельева Т.Н.* Храмовые хозяйства Египта времен Древнего царства (III–VIII династии). М., 1992.
- Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб., 2007.
- Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
- Сбоев В.А.* Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношении: Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М., 1865.
- Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.
- Семяк //* Иллюстрированная неделя. СПб., 1873. С. 407.
- Скворцов М.И.* (ред.) Чувашско-русский словарь. М., 1985.
- Спаский Н.* Очерки по родиноведению: Казанская губ. Казань, 1912.
- Стеблин-Каменский И.М.* (пер., предисл., примеч. и словарь) Авеста. Избранные гимны; Из Видевдата. М.; Алма-Ата, 1993.
- Стеблин-Каменский И.М.* Земледельческая лексика памирских языков в сравнительно-историческом освещении: автореф. докт. дисс. М., 1984.
- Стеблин-Каменский И.М.* Очерки по истории лексики памирских языков: Названия культурных растений. М., 1982.
- Стеблин-Каменский И.М.* Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. М., 1975. Вып. XVI. С. 192–209.
- Стеблин-Каменский М.И.* (ред., вступ. ст. и коммент.) Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях. М.; Л., 1963.
- Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.

- Сургуладзе И.К.* Гмерги // Мифы народов мира: энцикл. М., 1987. Т. 1. С. 307.
- Сурхаско Ю.Ю.* Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1972. Т. XXVIII. С. 199–207.
- Татарско-русский словарь. М., 1966.
- Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета. Стокгольм, 1987. Кн. 1.
- Топоров В.Н.* Яйцо мировое // Мифы народов мира: энцикл. М., 1988. Т. 2. С. 681.
- Топоров В.Н.* Древо жизни // Мифы народов мира: энцикл. М., 1987. Т. 1. С. 396–398.
- Тревер К.В.* Сэнмурв=Паскудж: Собака=птица. Л., 1937.
- Трофимов А.А.* Народные женские украшения чувашей // Бытовая культура чувашей. Чебоксары, 1985. С. 81–110.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. II; 1973. Т. IV.
- Федотов М.Р.* Материалы к историко-этимологическому словарю чувашского языка. Чебоксары, 1992.
- Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск, 1990.
- Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары, 1968. Ч. 2.
- Филин Ф.П.* Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962.
- Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1986.
- Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
- Фурсова Е.Ф.* Семицко-троицкие обычаи и обряды восточных славян Приобья второй половины XIX — 30-х годов XX в. // ЭО. 1998. № 3. С. 35–47.
- Хагу П.С.* Аграрная обрядность и верования сету: автореф. канд. дисс. Л., 1983.
- Халиков А.Х.* (отв. ред.) Культура Биляра: Булгарские орудия труда и оружие X–XIII вв. М., 1985.
- Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX — начала XX в.) // СЭ. 1980. № 2. С. 103–116.
- Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1; 1994а. Т. 2.
- Чеснов Я.В.* Проглоченное знание и этнический облик // Фольклор и этнография. Л., 1990. С. 169–180.
- Чулков М.* Абевега русских суеверий. М., 1786.
- Шифман И.М.* (пер., введ. и коммент.) Учение: Пятикнижие Моисеево. М., 1993. (Здесь см. пер. Тора).
- Шницерльман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989.
- Щербак А.М.* Названия домашних животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 82–172.
- Юдахин К.К.* (сост.) Киргизско-русский словарь. М., 1965. Т. 1.
- Юмарт Г.Ф.* (ред.) Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар, 1979. Т. IV; 1984. Т. V.

Christian W. A. Folk religion: An Overview // The Encyclopedia of Religion. N.Y.; L., 1995. Vol. 5. P. 370–374.

Clauson G. (sir.) An Etymological Dictionary of Pre- Thirteenth- Century Turkish. Oxford, 1972.

Erdmann J.F. Beiträge zur Kenntnifs der Innern von Rufsland. Riga u. Dorpat, 1822.

Georgi J.G. Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in der Jahren 1773 und 1774. St.-Petesburg, 1775. Bd. II.

Gmelin J.G. Reife durch Sibirien, von dem Jahr 1733. bis 1743: 1. Göttingen, 1751.

Gombocz Zoltan. Die Bulgarisch-Türkischen Lehnwörter in der Ungarischen Sprache. Helsinki, 1912.

Howey Oldfield. The horse in magic and myth. L., 1923.

Hultkrantz Åke. Ecology of religion: Its scope and methodology // Science of religion: Studies in methodology. Hague, 1979. P. 221–236.

Kroeber A.L., Richardson J. Three Centures of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis. Berkeley; Los Angeles, 1940.

Malik Madhusudan. Introduction to Parsee religion: Customs a. ceremonies. Santiniketan, 1980.

Mészáros G. Csúvas népköltéisi gyűjtemény. I köt.: A csúvas ösvallás emlékei. Budapest, 1909.

Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. [I]. Helsinki, 1969.

Räsänen M. Die Tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen. Helsinki, 1920.

Salmin A. Toukhia. Kalfak // Le Transsibérien: Guide du Visiteur. Bruxelles, 2005. P. 57.

Salmin A. Religious Rituals of the Chuvash // Anthropology of Eurasia. N.Y., 1996. № 3. P. 68–87.

Schlözer A. L. Probe Rufffcher Annalen. Bremen; Göttingen, 1768.

Starostin S., Dybo A., Mudrak O. Etymological dictionary of the Altaic languages. Leiden; Boston, 2003.

Stenin P. Die Tschuwafchen // Globus: Illuftrierte Zeitchrift für Länder- und Völkerkunde. Braunfchweig, 1893. Bd. LXIII. P. 319–324.

Strahlenberg Ph.J. Das Nord und Östliche Theil von Europa und Asia. Stokholm, 1730 // ИОАИЭ. 1893. Т. XI. С. 241–251 (изложение).

Vambéry H. Das Turkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Leipzig, 1885.

Vikar L., Bereczki G. Chuvash folksongs. Budapest, 1979.

White Leslie A. Ethnological Essays. Albuguerque, 1987.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- в.** — волость (в названиях)
ГАУО — Государственный архив Ульяновской области
губ. — губерния (в названиях)
ИВ — архив Института востоковедения РАН (СПб.)
ИИ — архив Института истории РАН (СПб.)
ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
МАЭ — фонды и коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи
р. — район (в 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 — архив Российского этнографического музея (СПб.)
СА — ж. «Советская археология»
СТ — ж. «Советская тюркология»
СЭ — ж. «Советская этнография»
ТБ — Толковая Библия (Стокгольм, 1987)
у. — уезд (в 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»

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Салмин Антон Кириллович

Традиционные обряды и верования чувашей

Редактирование Т.В. Никифоровой
Корректурa К.С. Овериной
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано в печать 10.05.2010. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 14. Уч.-изд. л. 16.
Тираж 300 экз. Заказ № 1062.

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
190034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.spb.ru

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
E-mail: izd_lemma@mail.ru

ISBN 978-5-02-025605-7



9 78 5 0 2 0 2 5 6 0 5 7